



Ken Wilber

O ESPECTRO DA CONSCIÊNCIA

"Wilber escreveu o livro mais sensível e abrangente
sobre a consciência desde William James."

James Fadiman

Cultura

O ESPECTRO DA CONSCIÊNCIA

Tradução OCTAVIO MENDES CAJADO

EDITORA CULTRIX São Paulo

Título do original: The Spectrum of Consciousness

Copyright © 1977 by Ken Wilber.

Esta edição é publicada mediante acordo com a

Theosophical Publishing House, 306 West Geneva

Road, Wheaton, II 60187 USA.

Primeira a décima edição: anos 1990 a 1995

Direitos de tradução para a língua portuguesa adquiridos com exclusividade pela EDITORA CULTRIX LTDA.

Rua Dr. Mário Vicente, 374 - 04270 - São Paulo, SP - Fone: 272-1399 que se reserva a propriedade literária desta tradução.

Impresso nas oficinas gráficas da Editora Pensamento.

Digitalização e correção: Marcilene Aparecida Alberton Ghisi Chaves

É com calor e amor que dedico O ESPECTRO DA CONSCIÊNCIA a John W. White



<http://groups-beta.google.com/group/digitalsource>

SUMÁRIO

Prefácio – 11

PRIMEIRA PARTE - EVOLUÇÃO

I. Prólogo -- 15

II. Dois Modos de Conhecer -- 26

III. A Realidade como Consciência -- 42

IV. Tempo/Eternidade, Espaço/Infinito -- 68

V. Evolução do Espectro -- 87

VI. Resenhando as Tradições – 129

SEGUNDA PARTE - INVOLUÇÃO

VII. Integrando a Sombra -- 159

VIII. O Grande Filtro -- 181

IX. O Homem como Centauro -- 196

X. Uma Terra de Ninguém -- 214

XI. Aquilo que é Sempre Já – 240

Bibliografia -- 278

índice Remissivo – 288

DIAGRAMAS e TABELAS

AGRADECIMENTOS

Desejo estender meus agradecimentos aos autores e editores, cujas obras são citadas neste livro, que bondosamente me concederam permissão para utilizar os excertos dessas mesmas obras aqui transcritos.

Hutchinson Publishing Group Ltd, Fitzroy Square nº 3, Londres, editores de *The Zen Doctrine of No-Mind*, de D. T. Suzuki; *Essays in Zen Buddhism*, de D. T. Suzuki; e *The Collected Works of Ramana Maharshi*, organizado por Arthur Osbome.

Harper and Row, editores e J. Krishnamurti, autor de *The First and Last Freedom*, edição Quest, Theosophical Publishing House, Wheaton, 1954.

Geoffrey W. Bonsall, Diretor da Hong Kong University Press, que autorizou a citação de trechos de *Open Secret* e *Ali Ene is Bondage*.

Obras de Erwin Schroedinger publicadas pela Cambridge University Press.

- *What is Life?* (1967); *Mind and Matter* (1967); e *My View of The World* (1964).

Pantheon Books, Divisão da Random House, Inc. editores da edição em língua inglesa de *The Supreme Doctrine*, do Dr. H. Benoit, (c) 1955.

Language, Thought and Reality, de B. L. Whorf, 1965, Massachusetts Institute of Technology Press.

Gestalt Therapy Verbatim, de F. Perls, Real People Press, 1969.

Harper and Row, Publishers, Inc. de *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, 1960, do Dr. Erich Fromm; e *The Practice of Zen*, de Garma C. C. Chang, 1959.

The Politics of Experience, de R. D. Laing, Penguin Books Ltd., Grosvenor Gardens, 9-17, Londres, 1967; Ballantine, Nova York, 1967.

The Zen Teaching of Huang Pó, de J. Blofeld, editado por Grove Press, Inc., Nova York, 1966.

The Central Philosophy of Buddhism, Murti, George Allen and Unwin, Ltd, Londres.

Routledge & Kegan Paul Ltd, Londres, *Studies in the Lankavatara Sutra* (c) 1968, de D. T. Suzuki; *Tractatus Lógico Philosophicus*, de L. Wittgenstein, © 1961; e à Humanities Press pela sua edição deste último.

The Collected Works of C. G. Jung, organizado por Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler, William McGuire, tradução de R. F. C. Hull Bollingen, Série XX, vol. 8, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, 2ª edição (c) 1969, publicado pela Princeton University Press, Nova Jersey.

Journal of Transpersonal Psychology, 1975, nº 2, um artigo "The Psychologia Perennis" de Ken Wilber.

Coward, McCann & Geoghegan, Inc. pelos direitos de adaptação de duas ilustrações de *Depression and the Body*, de Alexander Lowen, M. D., (c) 1972.

Hinduism and Buddhism, de A. K. Coomaraswamy, Philosophical Library, Inc, (c) 1943.

PREFÁCIO

“Não existe uma ciência da alma sem uma base metafísica e sem remédios espirituais à sua disposição.” Poder-se-ia dizer que todo o propósito deste volume consiste simplesmente em apoiar e documentar esta proposição de Frithjof Schuon, proposição que os siddhas, sábios e mestres em toda parte e em todos os tempos incorporaram eloqüentemente. Pois, de um modo geral, nossa própria ciência da alma nos dias que correm foi reduzida a nada mais significativo que a resposta de ratos em labirintos de aprendizagem, o complexo individual de Édipo, ou o desenvolvimento no nível básico da raiz do ego, redução essa que não somente nos obliterou a visão das profundezas da alma, mas também ajudou a devastar nossos entendimentos espirituais tradicionais e levá-los a uma conformidade monótona com uma visão unidimensional do homem. O que está Acima foi negado; o que está Abaixo, ignorado — e solicitam-nos que permaneçamos — no meio — paralisados. Esperando ver, talvez, o que um rato faria nas mesmas circunstâncias ou, num nível um pouco mais profundo, buscando inspiração nas fezes do id.

Mas, por estranho que possa parecer, não tenho nada contra o estado particular da nossa ciência da alma, senão apenas contra a monopolização da alma por esse estado. Segundo a tese deste volume, a consciência é pluridimensional, ou aparentemente composta de muitos níveis; cada escola importante de psicologia, psicoterapia e religião se dirige a um nível diferente; essas diversas escolas, portanto, não são contraditórias, mas complementares, sendo cada abordagem mais ou menos correta e válida quando se dirige ao próprio nível. Dessa maneira, pode efetuar-se uma verdadeira síntese das principais abordagens da consciência — uma síntese, não um ecletismo, que valoriza igualmente os modos de ver de Freud, Jung, Maslow, May, Berne e outros eminentes psicologistas, assim como dos grandes sábios espirituais de Buddha a Krishnamurti. Isso coloca as raízes da psicologia, como Schoun queria que compreendêssemos, no solo fértil da metafísica mas sem lhe danificar os galhos. Fio-me de que, nas páginas seguintes, o leitor encontre espaço não só para o ego, o superego e o id, mas também para o organismo total, para o eu transpessoal e, finalmente, para a consciência cósmica — fonte e sustentação de todos eles.

Escrevi este livro no inverno de 1973, mais ou menos na ocasião em que estava concluindo meus estudos de graduação. Fora ocioso dizer que se publicaram, nesse intervalo, muitos livros e artigos importantes e pertinentes, e que minhas próprias idéias acerca da psicologia do espectro progrediram consideravelmente. Acrescentei, portanto, breves apontamentos ao texto, incluí uma Tabela assaz minuciosa no Capítulo 10 e atualizei a bibliografia a fim de cobrir alguns avanços recentes.

No período de três anos que mediou entre a redação e a publicação deste volume, tive a sorte de encontrar uma porção de gente disposta a dar tempo, trabalho e apoio moral aos meus esforços até então solitários. Dentre os que mais se distinguiram nesse afã destaco Jim Fadiman e John White, os quais abordei com o manuscrito em dezembro de 1973. A Jim Fadiman devo um profundo

agradecimento pelo seu manancial inexaurível de entusiasmo, bem como por seus constantes esforços por encontrar o editor certo para o ESPECTRO. Quanto a John White, só posso dizer que o homem é um Coração maciço. Sem a sua persistência, os seus esforços incansáveis e sempre entusiásticos em meu favor, este volume nunca teria visto a luz do dia. É com calor e amor que dedico O ESPECTRO DA CONSCIÊNCIA a John, uma pessoa com Coração de Fugen.

A Don Berquist, Vince LaCoco e Lou Gilbert — agradecimentos especiais por favores especiais. A Geri Gilbert, um carinhoso reconhecimento a alguém que acompanhou meus pensamentos e foi, durante muito tempo, praticamente, o único que os compreendeu. Agradeço também a meus pais, Ken e Lucy, por terem ajudado de tantas maneiras e, sobretudo, por terem conseguido calar sua descrença do meu tópico escolhido, magnífica proeza que não se deve menosprezar de duas pessoas que, ao longo de muitos anos, acharam que o Budismo era tão irritante quanto uma erupção da pele e um atrevimento contra suas crenças, mas que já estão pensando em entregar-se à Meditação Transcendental. Para Huston Smith, um profundo gassho por uma carta muito útil e bondosa. Para minha esposa, Amy, nada mais do que o meu amor.

Devo muitíssimo a Rosemarie Stewart e a Clarence Pedersen, da Theosophical Publishing House. Eles não só foram bondosos e generosos com o seu apoio e encorajamento, mas também não regatearam esforços para acomodar meus desejos e idéias ao produto final. Devo-lhes muito e nunca me esquecerei dos seus esforços.

Evidentemente, qualquer livro que se proponha ser uma “síntese das psicoterapias do Oriente e do Ocidente” falhará lamentavelmente na tentativa de mostrar-se à altura da sua pretensão. Só posso dizer que o que segue nada mais é do que o esforço mais breve, o esqueleto mais despojado desse incrível espectro a que chamamos de consciência. Se alguns ramos da nossa ciência da alma, por seu intermédio, descobrirem de novo um acesso ao que está Acima, ou uma abertura para o que está Abaixo, esta obra terá cumprido a sua função.

K. W.

Lincoln, Nebraska setembro de 1976.

PRIMEIRA PARTE EVOLUÇÃO

Assim não podemos escapar ao fato de que o mundo que conhecemos é construído a fim de ver-se a si mesmo. Para fazê-lo, todavia, ele precisa primeiro dividir-se, pelo menos, em um estado que vê e, pelo menos, em outro estado que é visto.

G Spencer Brown

Em sua natureza original, a consciência, tranqüila e pura, está acima do dualismo de sujeito e objeto. Mas aqui aparece o princípio da particularização e, com o levantar-se desse vento de ação, as ondas se agitam sobre a superfície tranqüila da Mente. Agora ela está diferenciada ou evolve em oito níveis.

D T Suzuki

Há assim uma incessante multiplicação do Um inesgotável e a unificação dos indefinidamente Muitos. Tais são os princípios e os fins dos mundos e dos seres individuais expandidos desde um ponto sem posição nem dimensões e um agora sem data nem duração.

Ananda K Coomaraswamy

I. PRÓLOGO

Numa observação freqüentemente citada, William James afirmou:

A nossa consciência normal em estado de vigília é apenas um tipo especial de consciência, ao passo que em toda a sua volta, separadas dela pela mais fina das telas, jazem formas potenciais de consciência inteiramente diversas. Podemos passar a vida inteira sem suspeitar-lhes sequer da existência; aplique-se-lhes, porém, o estímulo necessário e, ao primeiro toque, por mais leve que seja, ei-las ali em toda a sua completude...

Não pode ser definitiva nenhuma explicação do universo em sua totalidade que não dê tento dessas outras formas de consciência... De qualquer maneira, elas atalham o nosso prematuro acerto de contas com a realidade.

Este volume é uma tentativa de proporcionar estrutura a uma explicação assim do universo. Ora, acima de tudo o mais, tal estrutura é uma síntese do que denominamos, de um modo geral mais nebuloso, os enfoques “oriental” e “ocidental” da compreensão da consciência; e, em virtude da natureza extraordinariamente vasta e complexa das duas abordagens, essa síntese — pelo menos em alguns aspectos — é deliberadamente simplista. Pode empregar-se com proveito uma analogia da física para explicar o citado enfoque.

Nosso ambiente está saturado de inúmeras espécies de radiação - além da luz visível comum, de várias cores, existem os raios X, os raios gama, o calor infravermelho, a luz ultravioleta, as ondas de rádio e os raios cósmicos. Tirante a da luz visível, a existência dessas ondas de radiação era desconhecida até cerca de 200 anos atrás, quando William Herschel iniciou-lhes a exploração e demonstrou a existência da “radiação térmica” — agora chamada infravermelha - usando, à guisa de instrumentos, nada mais do que termômetros com bulbos enegrecidos colocados em várias faixas de um espectro solar. Pouco depois da descoberta de Herschel, Ritter e Wollaston, utilizando instrumentos fotográficos, detectaram a radiação ultravioleta e, mais ou menos no fim do século XIX, a existência de raios X, raios gama e ondas de rádio foi experimentalmente provada com o emprego de uma variedade de técnicas e aparelhos.

Superficialmente, todas essas radiações diferem muito umas das outras. Os raios X e os raios gama, por exemplo, possuem comprimentos de onda muito curtos e, por conseqüência, são muito poderosos, capazes de danificar letalmente tecidos biológicos; a luz visível, por outro lado, possui um comprimento de onda muito maior, é menos poderosa e, dessa forma, raramente danifica um tecido vivo. Desse ponto de vista, elas são realmente dessemelhantes. Outro exemplo: os raios cósmicos têm um comprimento de onda inferior a um milionésimo de milionésimo de polegada, ao passo que o comprimento de onda de algumas ondas de rádio é superior a uma milha! À primeira vista, por certo, todos esses fenômenos parecem de todo distintos.

Estranhamente, porém, tais radiações são agora encaradas como formas diferentes de uma onda eletromagnética essencialmente característica, pois todos os raios, na aparência diversos, compartilham de um grande conjunto de propriedades comuns. No vácuo, todos viajam à velocidade da luz; todos se compõem de vetores elétricos e magnéticos perpendiculares em relação uns aos outros; são todos

quantificados como fótons, e assim por diante. Por serem essas formas dissímiles de radiação eletromagnética - nesse nível “simplista” — fundamentalmente tão semelhantes, costumam hoje ser vistas como se compusessem um único espectro. Ou seja, descrevem-se simplesmente os raios X, a luz visível, as ondas de rádio, infravermelhas e ultravioletas como faixas desiguais de um único espectro, do mesmo modo que as faixas de cores diferentes do arco-íris formam um espectro visível. Assim sendo, o que outrora se supunha serem eventos inteiramente separados, agora são vistos como variações do mesmo fenômeno básico, e os primeiros cientistas — porque utilizavam instrumentos díspares — estavam simplesmente “fazendo ligação” com várias e diferentes freqüências ou níveis vibratórios do espectro, sem dar tino de que todos estudavam o mesmo processo básico.

A radiação eletromagnética, portanto, consiste num espectro de energia de vários comprimentos de onda, freqüências e energias, que vão desde os raios cósmicos “mais finos” e “mais penetrantes” até as ondas de rádio “mais densas” e menos enérgicas. Compare-se agora tudo isso com a descrição feita por Lama Govinda de uma concepção budista tibetana da consciência. Referindo-se à consciência como composta de diversas gradações, faixas ou níveis, afirma Govinda que tais níveis “não são camadas separadas... mas têm antes a natureza de formas de energia reciprocamente penetrantes, desde a mais fina consciência luminosa “que se irradia para todos os pontos e que tudo penetra”, até a forma mais densa de “consciência materializada”, que se apresenta diante de nós como o nosso corpo físico visível”.¹ A consciência, em outras palavras, é aqui descrita de maneira muito semelhante ao espectro eletromagnético, e vários investigadores ocidentais - colhendo a sua deixa nessas descrições - chegaram, de fato, a sugerir que talvez conviesse encarar a consciência como um espectro.

Se, por um momento, considerarmos a consciência como um espectro, poderemos esperar que os diversos investigadores da consciência, sobretudo os que comumente se denominam “orientais” e “ocidentais”, porque empregam instrumentos diferentes de linguagem, metodologia e lógica, “fizessem ligação” com diferentes faixas ou níveis vibratórios do espectro da consciência, exatamente como os primeiros cientistas da radiação faziam investigação com diferentes faixas do espectro eletromagnético. Podemos esperar, outrossim, que os investigadores “orientais” e “ocidentais” da consciência não desconfiassem de que estavam todos fazendo ligação com várias faixas ou níveis do mesmíssimo espectro e, por conseguinte, a comunicação entre os investigadores fosse particularmente difícil e ocasionalmente hostil. Cada investigador estaria certo ao falar sobre o seu próprio nível e, assim, todos os demais investigadores — que tivessem feito ligação com outros níveis — pareceriam estar completamente errados. Não se esclareceria a controvérsia apenas obrigando os investigadores a concordarem entre si, senão compreendendo que todos falavam sobre um espectro visto de níveis distintos. Seria quase como se Madame Curie discutisse com Wüliam Herschel acerca da natureza da radiação, se nenhum deles compreendesse que a radiação é um espectro. Trabalhando apenas com raios gama, Curie proclamaria que a radiação.

afeta as chapas fotográficas, é poderosíssima e pode revelar-se mortal aos organismos, ao passo que Wúliam Herschel, trabalhando apenas com os raios infravermelhos, afirmaria que nada disso era verdade¹ E ambos, naturalmente, estariam certos, porque cada qual estaria trabalhando com uma faixa diferente do espectro e, quando o compreendessem, cessaria a discussão, e o fenômeno da radiação seria então entendido através de uma síntese de todas as informações obtidas em cada nível, precisamente a maneira com que os físicos de hoje encaram o assunto.

A nossa expectativa de que, sendo a consciência um espectro, a comunicação entre os investigadores orientais e ocidentais seria difícil porque cada qual estaria trabalhando num nível vibratório diferente, é exatamente o que acontece hoje. Em que pese a numerosas exceções importantes, a comunidade científica ocidental concorda, de um modo geral, em que a mente “oriental” é regressiva”, primitiva ou, na melhor das hipóteses, simplesmente débil, ao passo que o filósofo oriental dirá provavelmente que o materialismo científico ocidental representa a forma mais grosseira de ilusão, ignorância e despojamento espiritual. Franz Alexander, por exemplo, representando uma variedade da investigação ocidental chamada psicanálise, assevera *“As manifestas similaridades entre as regressões esquizofrênicas e as práticas do Yoga e do Zen indicam que a tendência geral das culturas orientais é o recolhimento ao interior do eu, a fim de escapar a uma realidade física e social despoticamente difícil”*². Representando o enfoque oriental, como se pretendesse responder a isto, D T Suzuki declara *“O conhecimento científico do Eu não é um verdadeiro conhecimento. O conhecimento do Eu só é possível quando os estudos científicos chegam ao fim e os cientistas depõem suas engenhocas de experimentação e confessam não poder continuar as pesquisas”*³.

Prosseguindo na analogia, abundam as discussões desse gênero porque cada explorador fala de uma faixa diferente do espectro da consciência e, se isso fosse compreendido, os motivos de tais discussões se evaporariam - pois uma discussão só pode ser legitimamente sustentada se os participantes estiverem falando a respeito do mesmo nível. A argumentação seria - na maior parte dos casos — substituída por algo afim do princípio de complementaridade de Bohr. A informação procedente dos e sobre os diferentes níveis vibratórios das faixas da consciência — se bem fossem, superficialmente, tão diferentes quanto os raios X e as ondas de rádio - seria integrada e sintetizada num espectro, num arco-íris. O fato de ser cada abordagem, cada nível, cada faixa apenas uma entre várias outras faixas não deveria, de maneira alguma, comprometer a integridade nem o valor dos níveis individuais nem da pesquisa levada a efeito nesses níveis. Pelo contrário, sendo uma manifestação particular do espectro, cada faixa ou nível só é o que é em razão das outras faixas. A cor azul não é menos bela porque existe ao lado das outras cores do arco-íris, e a própria “azuhdade” depende da existência das outras cores, pois se a única cor existente fosse o azul, nunca seríamos capazes de vê-lo. Nesse tipo de síntese, nenhum enfoque, seja oriental, seja ocidental, tem alguma coisa a perder - antes, pelo contrário, todos ganham um enfoque universal.

Em todo o correr deste livro, sempre que nos referirmos à consciência como a um espectro, ou como composta de numerosas faixas ou níveis vibratórios, o significado permanecerá estritamente metafórico. Propriamente falando, a consciência não é um espectro — mas convém, para finalidades de comunicação e investigação, tratá-la como tal. Em outras palavras, estamos criando um modelo, no sentido científico do termo, muito parecido com o modelo de Michaelis-Menton de cinética enzimática, o modelo óctuplo do núcleo atômico, ou o modelo da excitação visual baseada na fotoisomerização da rodopsina. A fim de completar essa discussão introdutória do espectro da consciência, resta-nos fazer apenas breve identificação dos níveis básicos da consciência que serão tratados nesta síntese.

Dentre um número infinito de níveis possíveis, que se nos tornaram acessíveis através das revelações da psicanálise, do Budismo Yogacara, do Hinduísmo Vedântico, da terapia da Gestalt, do Vafrayana, da Psicossíntese, e quejandos, três faixas principais (e quatro menores, que serão descritas mais tarde) foram escolhidas com base na sua simplicidade e facilidade de identificação. A esses três níveis chamamos: 1) o Nível do Ego, 2) o Nível Existencial e 3) o Nível da Mente. (As faixas menores são os Níveis Transpessoal, o Biossocial, o Filosófico e o da Sombra.) A natureza dessa síntese começará a tornar-se mais clara se compreendermos que inúmeros investigadores da consciência estudaram alguns níveis desde pontos de vista ligeiramente diversos, e uma de nossas tarefas consiste em destilar e coordenar as suas conclusões. O Dr. Hubert Benoit, por exemplo, refere-se aos três níveis principais chamando-lhes, respectivamente, o nível da consciência objetual, o nível da consciência subjetal e o nível do Princípio Absoluto. Wei Wu Wei, por sua vez, chama-lhes os níveis do objeto, do pseudo-sujeito e do Sujeito Absoluto. O Budismo Yogacara tem o *mano-vijnana*, os *manas* e o *alaya*. Os mesmos níveis também foram enfocados por outros renomados exploradores, como William James, D. T. Suzuki, Stanislav Grof, Roland Fischer, Carl Jung, Gurdjieff, Shankara, Assagioli, John Lilly, Edward Carpenter, Bucke — para nomear apenas um punhado deles. Tem também um interesse especial para nós o fato de vários psicólogos terem restringido (se bem que sem o querer) suas investigações num nível principal, e suas conclusões são de imensa importância para esclarecer e caracterizar cada nível individual. Mais notáveis, entre outras, são as escolas de psicanálise, de psicologia existencial, de terapia da Gestalt, do behaviorismo, da terapia racional, da psicologia social e da análise transacional.

Em outras palavras, começará a emergir do nosso estudo do Espectro da Consciência não só uma síntese de enfoques orientais e ocidentais da psicologia e da psicoterapia, mas também uma síntese e integração dos vários enfoques ocidentais principais da psicologia e da psicoterapia. Ora, neste ponto, sem chegar a nenhum dos pormenores e sem “revelar nenhum segredo” digamos apenas que as várias diferentes escolas de psicologia ocidental, como a freudiana, a existencial e a junguiana, estão se dirigindo também, no todo, a vários níveis diferentes do Espectro da Consciência, de modo que podem ser igualmente integradas numa abrangente “psicologia do espectro”. Afirmo, com efeito, que a principal razão da existência, no Ocidente, de quatro ou cinco escolas principais, porém diferentes, de

psicologia e psicoterapia é que cada uma delas focalizou sua atenção numa faixa ou nível principal do Espectro. Não, digamos assim, quatro escolas diferentes que formam quatro teorias diferentes a respeito de um nível de consciência, mas quatro escolas diferentes. Cada uma das quais se dirige predominantemente a um nível diferente do Espectro (por exemplo, os níveis da Sombra, do Ego, o Biossocial e o Existencial). Essas escolas distintas, por conseguinte, mantêm uma relação complementar entre si, e não, como geralmente se supõe, uma relação antagônica ou contraditória. Fio-me de que isso se torne amplamente aparente à proporção que este estudo prosseguir.

Estabeleça-se de uma vez por todas que esta síntese não colima, de maneira alguma, resolver disputas ora em curso nos mesmos níveis, como, por exemplo, se eu, tendo um medo fóbico de falar em público, devo ir a um psicanalista ou a um behaviorista? Só com o tempo e novas experimentações seremos capazes de delinear os vários méritos de cada abordagem. A presente síntese, todavia, tenta responder a perguntas como esta: “De um modo geral, sinto-me infeliz em relação à vida — devo seguir a psicoterapia ou o Budismo Mahayanal?” com a resposta: “Você tem plena liberdade de seguir a ambos, pois tais enfoques se referem a níveis diferentes e, portanto, não estão fundamentalmente em conflito um com o outro.”

Ora, o Nível do Ego é a faixa da consciência que compreende o nosso papel, a imagem que temos de nós mesmos, com os seus aspectos conscientes e inconscientes, bem como a natureza analítica e discriminativa do intelecto, da nossa “mente”. O segundo nível principal, o Nível Existencial, envolve o nosso organismo total, tanto o soma quanto a psique e, assim, compreende nosso sentido básico de existência, de ser, a par com nossas premissas culturais, que modelam de muitas maneiras a sensação básica de existência. Entre outras coisas, o Nível Existencial forma o referente, senão real, da nossa auto-imagem: é o que sentimos quando evocamos mentalmente o símbolo da nossa auto-imagem. Forma, em suma, a fonte persistente e irredutível de uma consciência separada do Eu. O terceiro nível básico, aqui denominado Mente, costuma ser cognominado consciência mística, e inclui a sensação de que nos identificamos fundamentalmente com o universo. Assim sendo, onde o Nível do Ego inclui a mente e o Nível Existencial inclui a mente e o corpo, o Nível da Mente inclui a mente, o corpo e o resto do universo. Essa sensação de identificação com o universo é muito mais comum do que poderíamos supor inicialmente, pois — num determinado sentido, que tentaremos explicar — é o próprio fundamento de todas as outras sensações. Em poucas palavras, o Nível do Ego é o que sentimos quando nos sentimos pai, mãe, advogado, homem de negócios, americano, ou qualquer outro papel ou imagem particular. O Nível Existencial é o que sentimos “debaixo” da nossa auto-imagem; ou seja, é a sensação de existência orgânica total, a convicção íntima de que existimos como o sujeito separado de todas as nossas experiências. O Nível da Mente — como buscaremos demonstrar — é o que estamos sentindo neste momento antes de sentirmos qualquer outra coisa — uma sensação de identificação com o cosmo.

O Nível do Ego e o Nível Existencial constituem, juntos, nossa sensação geral de sermos um indivíduo existente por si mesmo e separado, e foi a esses níveis que a maioria dos enfoques ocidentais se dirigiu. Por outro lado, as disciplinas orientais, via de regra, se ocupam mais do Nível da Mente e, destarte, tendem a passar ao largo dos níveis da egocentricidade. Em resumo, as psicoterapias ocidentais visam a “remendar” o eu individual, ao passo que as abordagens orientais se propõem transcendê-lo.

Desse modo, enquanto estamos no Nível do Ego ou no Nível Existencial, aproveitemos os métodos existentes — em grande parte “ocidentais” — de criar egos sadios, integrar projeções, entrar em luta com impulsos e desejos inconscientes, realinhar estruturalmente nossas posturas corporais, aceitar a responsabilidade por estarmos no mundo, lidar com neuroses, viver em toda a plenitude o nosso potencial de indivíduos. Mas se quisermos tentar ultrapassar os confins do eu individual, descobrir um nível ainda mais rico e mais pleno de consciência, procuremos aprender com aqueles investigadores — em sua grande maioria “orientais” — do Nível da Mente, da percepção mística, da consciência cósmica.

É por certo evidente que os enfoques orientais e ocidentais da consciência podem ser usados em separado, pois é precisamente o que está acontecendo hoje; mas agora já deve estar claro que eles também podem ser usados de maneira complementar. Muitos advogados exclusivos dos enfoques orientais propendem a zombar de todas as tentativas de criar egos saudáveis, sustentando que o ego, por si mesmo, é a própria origem de todo o sofrimento do mundo e que, dessa maneira, um ego “saudável” será, na melhor das hipóteses, uma contradição e, na pior, uma cruel brincadeira. Do seu nível de consciência, eles estão certos, e — nesse contexto — concordamos totalmente com os seus pronunciamentos. Entretanto, não nos precipitemos — até o hindu encara a vida como um ciclo de involução e evolução do Eu Absoluto, e admite que muitos de nós, com toda a probabilidade, viveremos esta vida como jivatman, como um ego isolado (embora ilusório) que se defronta com um universo estranho. É precisamente nesses casos que as psicoterapias ocidentais podem oferecer, pelo menos, uma liberação parcial do sofrimento inerente ao fato de se ser um jivatman, e não há razão por que elas não devam ser empregadas nessa situação. Imagine-se, por exemplo, um homem de negócios de meia-idade, razoavelmente feliz da vida, pai de dois filhos, bem-sucedido na profissão, que chegasse ao consultório de um terapeuta para queixar-se de sintomas relativamente sem importância de ansiedade e pressão. Se todos os terapeutas, seguindo a direção de mestres orientais, comessem a responder a esse tipo de problema com sugestões como esta: “Meu caro, você está sofrendo de ansiedade metafísica básica porque não compreende que se acha em comunhão fundamental com Deus”, os pacientes, em toda a parte, sairiam correndo do consultório dos psicólogos na procura ansiosa de “bons médicos”. A imensa maioria das pessoas, sobretudo na sociedade ocidental, não está pronta, nem disposta, a realizar experiências místicas, e tampouco é capaz de fazê-lo, não.

devendo ser empurrada para uma aventura desse tipo. Qualquer coisa, como um simples aconselhamento, que visasse a integrar projeções sobre o Nível do Ego bastaria em muitos casos. E, por conseguinte, os enfoques ocidentais da psicologia do ego são perfeitamente legítimos nesses níveis.

Se o jivatman, contudo, buscar a liberação (isto é, buscar um entendimento do Nível da Mente), as abordagens ocidentais poderão ser usadas como preparação preliminar ou como auxílio concomitante, pois quaisquer métodos que ajudem a promover um estado de relaxamento e tensão reduzida são conducentes à experiência mística. Chegando a uma conclusão bastante geral, portanto, podemos declarar que, para os seguidores da abordagem oriental do Nível da Mente, os meios ocidentais de normalização do Nível do Ego e do Nível Existencial podem revelar-se proveitosíssimos, já que a redução das tensões inerentes ao fato de sermos um ego parece facilitar a transcendência. com esse espírito, por exemplo, o finado Mestre Zen, Suzuki, do Centro Zen de São Francisco, costumava patrocinar seminários de percepção sensorial, e Kent e Nicholls, do Canadian Institute of Being, estão empregando grupos de encontro e psicanálise como auxiliares na consecução da percepção mística.

No último meio século saíram à luz numerosos livros e artigos que tratam dos vários méritos dos enfoques orientais e ocidentais da consciência mas, com poucas exceções, os autores dessas obras são partidários de uma ou da outra abordagem, e — a despeito das enormes contribuições de alguns deles — acabam, invariavelmente, quer de maneira sutil, quer de maneira espalhafatosa, tachando o outro enfoque de inferior, inexato ou simplesmente grotesco. Demos a entender que o problema de decidir qual o “melhor” enfoque é um falso problema, uma vez que cada uma dessas abordagens trabalha com um nível diferente de consciência. Outra maneira de demonstrá-lo é acentuar que os enfoques orientais e ocidentais - na prática, se não na teoria - nem sequer aspiram à mesma finalidade e, em tais circunstâncias, insistir em fazê-los competir um com o outro equivale a insistir em organizar uma corrida em que a cada participante se dá uma linha de chegada completamente diversa.

O propósito confessado da maioria dos enfoques ocidentais é variamente exposto como o fortalecimento do ego, a integração do eu, a correção da auto-imagem, a construção da confiança em si próprio, o estabelecimento de metas realistas, etc. Eles não prometem a completa libertação de todos os sofrimentos da vida, nem o total aniquilamento de sintomas perturbadores. Em vez disso oferecem, e até certo ponto proporcionam, uma atenuação das “neuroses normais” que são parte essencial do fato de sermos um ego.

É verdade que, até certo ponto, os propósitos das abordagens orientais e ocidentais coincidem entre si, visto que as faixas de qualquer espectro sempre imbricam um pouco nas outras faixas, mas a meta central da maioria dos enfoques orientais não consiste em fortalecer o ego senão em transcendê-lo completa e totalmente, a fim de alcançar o moksha (libertação), o te (virtude do Absoluto), e o satori (iluminação). Tais enfoques afirmam explorar um nível de consciência que oferece total liberdade e completa liberação da causa principal de todo o

sofrimento, que imobiliza nossas perguntas mais desconcertantes a respeito da natureza da Realidade, e que põe fim às nossas buscas desassossegadas e ansiosas de uma morada de paz. As metas dos enfoques orientais e ocidentais, por conseguinte, são surpreendentemente díspares, mas isso não deveria surpreender-nos, pois as metas diferem porque os níveis diferem.

Tendo dito tudo isso sobre a natureza das metas dos enfoques orientais, muitos ocidentais se mostram melindrosos ou condescendentes, por haverem prejudicado todas as disciplinas orientais frioleiras de mentes fracamente sentimentais, situadas em algum ponto entre a loucura mais ou menos consciente e as formas avançadas da esquizofrenia. Esses ocidentais se encontram no Nível do Ego e encaram quaisquer desvios dele com a máxima desconfiança, em lugar de encará-los com franco interesse, embora muitos sejam até considerados autoridades no tocante à natureza de todo o reino da consciência. Acontece, porém, que as únicas autoridades dignas de confiança, as únicas dignas de fé, as únicas com as quais podemos contar cientificamente são os exploradores conscienciosos que experimentaram os vários níveis da consciência, incluindo o de sermos um ego e o de transcendermos o ego. Se lhes solicitarmos os pareceres sobre a natureza da Mente, da percepção mística, da transcendência do ego, veremos que suas opiniões são impressionantemente universais e unânimes, transcender o ego não é uma aberração mental nem uma alucinação psicótica, senão um estado ou nível de consciência infinitamente mais rico, mais natural e mais satisfatório do que o ego poderia imaginar em seus vãos mais desatinados de fantasia.

Franqueiam-se-nos, desse modo, duas opções no julgar a sanidade, ou a realidade, ou a desejabilidade do Nível da Mente, da percepção mística — acreditar nos que o experimentaram pessoalmente, ou tentar experimentá-lo nós mesmos, mas, se não pudermos fazer uma coisa nem outra, seria prudente suspendermos o nosso julgamento.

De mais a mais, as disciplinas orientais, como o Vedanta ou o Zen, não são teorias, filosofias, psicologias ou religiões — são, primeiro que tudo, um conjunto de experiências no sentido rigorosamente científico do termo. Compreendem uma série de regras ou injunções que, seguidas à risca e de maneira apropriada, resultarão no descobrimento do Nível da Mente. Recusar-nos a examinar os resultados de experimentos científicos dessa natureza porque não gostamos dos dados assim obtidos é, em si mesmo, um gesto profundamente não-científico. Segundo as palavras de Ananda Coomaraswamy.

Não seria científico dizer que tais consecuições são impossíveis, a menos que se tenham feito experiências de acordo com as disciplinas prescritas e perfeitamente inteligíveis. Que isto é assim (a saber, que a Mente existe ou que a percepção mística é possível) não pode ser demonstrado na sala de aulas, onde lidamos apenas com tangíveis quantitativos. Ao mesmo tempo, não seria científico negar uma pressuposição cuja prova experimental é possível. No caso presente existe um Caminho (isto é, um experimento) prescrito para os que consentirem em segui-lo.⁴

Exatamente qual é esse Caminho veremos daqui a pouco. O ponto que aqui merece ser lembrado é que, quando falamos da Mente, ou do Absoluto, ou da percepção mística, não estamos falando de um ponto de vista puramente especulativo. Estamos, antes, proclamando dados obtidos experimentalmente, e o cientista que se põe a rir diante de tais resultados, sem ter tido antes o cuidado de realizar o experimento, não passa de um diletante, um cientista no sentido mais estreito e empobrecido do termo.

Está claro que isso não invalida, de maneira alguma, as contribuições feitas pelos investigadores confinados num determinado nível, e que talvez nunca tenham ouvido falar no Nível da Mente, quanto mais tentado atingi-lo, pois as suas descobertas sobre o seu próprio nível são de valor inestimável. Isso sugere, todavia, que um pesquisador que, só tendo consciência de um nível, nega a realidade dos outros, é muito parecido com a cauda que nega a existência do cachorro.

*“Todo o fluxo da minha educação”, diz William James, “tende a persuadir-me de que o mundo da nossa consciência atual é apenas um dos muitos mundos da consciência existentes, e de que os outros mundos ão de conter experiências que também têm um significado para a nossa vida; e de que, embora na maior parte das vezes suas experiências e as deste mundo se mantenham discretas, as duas se mostram contínuas em certos pontos, e energias mais altas são filtradas para o interior. Sendo fiel, na extensão das minhas pobres forças, a esta crença inverificável pela evidência, pareço a mim mesmo manter-me mais são e verdadeiro. Posso, é claro, colocar-me na posição do cientista sectário e imaginar vividamente que o mundo das sensações e das leis e objetos científicos pode ser tudo. Mas, toda a vez que o faço, ouço aquele monitor íntimo. murmurando a palavra “Besteira!” Impostura é impostura, ainda que carregue consigo o nome científico, e a expressão total da experiência humana, tal como a vejo objetivamente, me impele de forma invencível a estreitar os limites “científicos”.”*⁵

Shankara, o renomado expositor do Advaita Vedanta (a abordagem hindu do Nível da Mente, destilada e sistematizada dos Upanishades, dos Brama-sutras e do Bhagavad Gita), criou a noção de subavaliação, noção que será de valor considerável no continuar dessa linha de idéias. *Parafraseando Eliot Deutsch, subavaliação é o processo mental por cujo intermédio reavaliamos algum nível de consciência anteriormente avaliado, em virtude de ter sido ele cancelado ou, pelo menos, colocado num contexto diferente, pela experiência de um novo nível de consciência.*⁶ Falando de um modo geral, quem experimenta o Nível da Mente subavalia o Nível do Ego e o Nível Existencial. Isto é, torna-se profundamente convencido — não raro por razões que não explica plenamente nem mesmo articula — de que o Nível da Mente, de certo modo, é mais real, mais básico e mais significativo do que os outros. Essa experiência é tão total e invencivelmente convincente, que ele agora sente que os outros níveis de consciência (como, por exemplo, os Níveis do Ego e Existencial) são de todo irreais, ilusórios e

semelhantes a sonhos. Tome-se, por exemplo, o conhecido passo das Memórias de Tennyson:

*Desde a minha meninice tenho tido, com freqüência, uma espécie de transe em estado de vigília, quando me acho inteiramente só. Isso me salteia quando repito meu próprio nome duas ou três vezes para mim mesmo em silêncio, até que, de repente, por assim dizer, partindo da intensidade da consciência da individualidade, a própria individualidade parece dissolver-se e dissipar-se no ser sem limites, e não se trata de um estado confuso, mas do mais claro dos claros, do mais seguro dos seguros, do mais estranho dos estranhos, inteiramente além das palavras, onde a morte é uma impossibilidade quase risível, e a perda da personalidade (por assim dizer) não parece extinção, mas a única vida verdadeira.*⁷

Se tivermos de explorar esse nível, não teremos outra escolha — por motivos já explicados — senão dar a devida atenção a esses tipos de afirmações e às experiências a que elas se referem. Nas palavras do biofísico Dr John Lilly.

Numa exploração científica de qualquer uma das realidades interiores, sigo os seguintes passos metaprogramáticos (entre os quais o descobrimento de um novo nível de consciência) construir um modelo que inclua (a velha) realidade e a nova de um modo mais abrangente e sucinto. Por mais penosas que sejam tais revisões de modelos, certifico-me de que elas incluem as duas realidades.

Isso apresenta, porém, outro problema para o indivíduo sinceramente cético, que nunca experimentou o Nível da Mente, pois uma coisa é admitir a existência da percepção mística desse Nível, e outra, muito diferente, ouvir a afirmação de que só esse Nível é real, ou que ele é “a única vida verdadeira”, e que, de um modo ou de outro, o nosso querido ego é um sonho. Mas Shankara e todos os outros que investigam esse Nível não deixam por menos: o que normalmente denominamos o nosso “eu” é uma ilusão.

Ora, isto não é tão alarmante quanto a princípio se imagina. William James definiu o homem como “a soma total de tudo o que ele PODE chamar seu, não só o corpo e os poderes psíquicos, mas também as roupas e a casa, a esposa e os filhos, a reputação e as obras, as terras e os cavalos, o iate e a conta bancária”.⁹ Um biólogo iria ainda mais longe, e afirmaria que o eu do homem — o seu “Verdadeiro” ser - é todo o campo que envolve o organismo, pela simples razão de que o biólogo não pode encontrar nenhum eu independente fora do seu ambiente. Até George Mead, o grande sociólogo, comentava que “o campo ou lugar exato de qualquer mente individual precisa estender-se tão longe quanto se estende a atividade social que a constitui, e daí que o campo não possa ser limitado pela pele do organismo individual a que ele pertence”.¹⁰ Gregory Bateson, criador da teoria do dilema da esquizofrenia, assevera que o único eu verdadeiro do homem é a sua rede cibernética total, mais a sociedade e mais o ambiente, e sugere ainda que o experimentemos como tal.¹¹ Destarte, somente a partir desses pontos de vista, a sensação de ser um ego isolado, encerrado no corpo,

é uma meia verdade, e na medida em que a acreditamos totalmente verdadeira, tal sensação é uma ilusão.

Se não tivermos experimentado pessoalmente a Mente, mas admitirmos a possibilidade da sua existência, precisaremos, ao mesmo tempo, aceitar a essência das revelações a respeito desse Nível que nos foram transmitidas por seus exploradores, incluindo a da natureza ilusória do eu e a da absoluta e única Realidade da Mente. O Nível da Mente, seja qual for o nome que lhe dêem, é o que é e tudo o que é — assim dizem os seus exploradores. Isto, porém, apresenta uma nova tarefa para esta síntese, qual seja, a de tentar descrever a criação ou evolução aparente (vale dizer, ilusória) dos nossos níveis convencionais de consciência “desde o” ou “fora do” Nível da Mente, mais ou menos como um físico descreveria a ótica de um prisma que cria um arco-íris com um único raio de luz branca. Mas isto não é uma evolução real da Mente através do tempo, como explicaremos, senão uma evolução aparente ou ilusória da Mente para dentro do tempo, pois a própria Mente é intemporal, sem fim, eterna. Em outras palavras, estamos abordando a consciência do ponto de vista do momento-agora absoluto, e assim esta síntese passa a ser uma interpretação psicológica da *philosophia perennis*. Torna-se, dessa maneira, inescapavelmente, presa dos paradoxos, das contradições lógicas e das afirmações desconcertantes que acompanham todas essas interpretações pela razão sublimemente simples de que o Nível da Mente, no final das contas, não é uma idéia, mas uma experiência intensamente íntima, tão próxima de nós que escorrega pela rede de palavras; e foi por isso que tanto se enfatizou que tratar a consciência como espectro é pura metáfora ou analogia — dirá com o que se parece a consciência, mas não dirá o que ela é, pois o que ela é vai, por trás das palavras e dos símbolos, “para a interioridade da nossa experiência espiritual, que não pode ser analisada intelectualmente sem envolver contradições lógicas”.¹²

Eis aí, portanto, uma introdução muito breve ao Espectro da Consciência. Visto existir hoje em dia verdadeira pletora de técnicas, métodos, escolas, filosofias e disciplinas psicoterapêuticas, o problema — e trata-se de um problema muito real, tanto para o terapeuta quanto para o leigo - consiste em descobrir uma aparência de ordem, uma lógica interior, uma corrente de continuidade nesta vasta complexidade de sistemas psicológicos diferentes e freqüentemente contraditórios. Utilizando por modelo o Espectro da Consciência, pode-se demonstrar, com efeito, a oculta aparência de ordem. Pois, por meio desse modelo, torna-se possível integrar, de um modo bem abrangente, não só as principais escolas da psicoterapia ocidental, mas também os geralmente chamados enfoques “orientais” e “ocidentais” da consciência.

De fato, a própria existência de grande diversidade de disciplinas e sistemas psicológicos sugere menos uma diferença interna da metodologia do que uma verdadeira diferença entre os níveis de consciência a que as várias escolas se adaptaram. Se houver alguma verdade no que diz respeito ao Espectro da Consciência e às grandes tradições metafísicas que concordam com o seu tema principal,¹³ tornar-se-á imediatamente óbvio que cada uma das diferentes escolas de psicoterapia — Oriente e Ocidente — se dirigem, em primeiro lugar, a

diferentes níveis do espectro. Podemos dizer, portanto, que, de um modo geral, os principais campos da psicoterapia oriental e ocidental se ocupam de um nível diferente-do Espectro; que essas escolas não precisam preocupar-se em demasia com saber qual é o enfoque “correto” da consciência humana porque cada uma delas é mais ou menos correta quando se dirige ao seu próprio nível; e que, portanto, uma psicologia realmente integrativa e abrangente pode e deve fazer uso das opiniões complementares oferecidas por cada escola de psicologia.

Mercê da nossa disposição experimental de investigar todos os estados de consciência, somos conduzidos à *philosophia perennis*, porque não é realmente uma filosofia baseada na especulação, mas uma experiência baseada num dos nossos níveis de consciência, qual seja, o da Mente. Na realidade, tais considerações me levaram recentemente a sugerir que a expressão “A Psicologia Perene” seja aplicada a essa visão universal e unânime da própria natureza e essência da consciência.¹⁴ De qualquer maneira, seguindo essa psicologia perene, força-nos a encarar o eu individual — em certo sentido — como ilusão e o seu mundo como sonho. Isso, contudo, não denigre, de maneira alguma, os enfoques ocidentais, pois, mesmo que as disciplinas orientais possam despertar-nos do sonho, as disciplinas ocidentais, nesse ínterim, podem impedi-lo de transformar-se em pesadelo. Aproveitemo-nos de ambos.

REFERÊNCIAS E NOTAS

1 Lama Anagarika, Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism* (Nova York Samuel Weiser, 1973), pág 148

2 Franz G Alexander e Sheldon T Selesmch, *The History of Psychiatry* (Nova York The New American Library, 1966), pág 457

3 Erich Fromm, D T Suzuki e Richard DeMartino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (Nova York Harper and Row, 1970), pág 25 Existe uma tradução brasileira deste livro (*Zen Budismo e Psicanálise*) feita por Octavio Mendes Cajado para a Editora Cultrix (1970)

4 Ananda K Coomaraswamy, *Hindutism and Buddhism* (Nova York Philosophical Library), págs 18, 69 (Os grifos são meus)

5 Wilham James, *The Varieties of Religious Experience* (Nova York Collier Books, 1961), pág 401 Saiu recentemente a lume uma tradução brasileira dessa obra, de Octavio Mendes Cajado, pela Editora Cultrix Ltda, com o título de *As Variedades da Experiência Religiosa*

6 Ehot Deutsch, *Advaita Vedanta, A Philosophical Reconstruction* (Honolulu East-West Center Press, 1969), pág 15

7 *Memots of Alfred Lord Tennyson*, vol 11, pág 473

8 John C Lilly, *The Center of the Cyclone, An Autobiography of Inner Space* (NovaYork, The Juhan Press, 1972), págs 218-19

9 Wiliam James, *The Principies of Psychology*, vol 1 (Nova York Dover Pubhcations), pág 291

10 Anselm Strauss, organizador, *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago The University of Chicago Press, 1964), pág 243n

11 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Nova York Ballantine Books, 1972)

12 D T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Primeira Serie (Londres Rider and Co, 1970), pág 77

13 Cf Coomaraswamy “Está perfeitamente claro, portanto, que as compreensões *paroksa* e *pratyaka* não estão separadas por um muro intransponível mas em seus graus representam uma hierarquia de tipos de consciência que se estendem do animal à divindade, e de acordo com os quais o mesmo indivíduo pode funcionar em diferentes ocasiões “ *The Transformation of Nature in Man*, pág 133

14. Ken Wilber, “*Psychologia Perennis The Spectrum of Consciousness*”, *Journal of Transpersonal Psychology*, vol 7, nº 2 (1975)

II. DOIS MODOS DE CONHECER

Quando o universo como um todo procura conhecer-se, por intermédio da mente humana, alguns aspectos desse universo não de permanecer desconhecidos. com o despertar do conhecimento simbólico parece ter surgido uma cisão no universo entre o conhecedor e o conhecido, o pensador e o pensamento, o sujeito e o objeto; e nossa consciência mais íntima, conhecedora e investigadora do mundo externo, finalmente escapa do próprio domínio e continua como o Desconhecido, o Não-mostrado e o Indominável, do mesmo modo que sua mão pode agarrar um sem número de objetos mas nunca poderá agarrar-se a si mesma, ou do mesmo modo que seus olhos podem ver o mundo mas nunca poderão ver-se a si próprios. Segundo as palavras de D. T. Suzuki:

No começo, que, na verdade, não é começo nenhum... a vontade quer conhecer-se, a consciência desperta e, com o despertar da consciência, a vontade cinde-se em duas partes. A vontade total e completa em si mesma é agora, simultaneamente, atora e observadora. O conflito se torna inevitável; pois a atora quer libertar-se das limitações sob as quais foi obrigada a colocar-se em seu desejo de consciência. Num sentido, foi-lhe permitido ver, mas ao mesmo tempo, há alguma coisa que ela, como observadora, não pode ver.

O físico Eddington disse-o em poucas palavras: “*A Natureza estabelece, dessa maneira, que o conhecimento de uma metade do mundo assegurará a ignorância da outra metade*”, e G. Spencer Brown, numa passagem espetacular, explica:

Consideremos, portanto, por um momento, um mundo tal qual é descrito pelo físico. Consiste em certo número de partículas, as quais, lançadas através do próprio espaço, aparecem como ondas e têm, dessa maneira, a mesma

estrutura laminada das pérolas, das cebolas e de outras formas de ondas chamadas eletromagnéticas, que convém, pelo princípio de que se deve fazer o menor número possível de suposições na explicação de alguma coisa, considerar como se viajassem através do espaço a uma velocidade padrão. Todas parecem sujeitas a leis naturais que indicam a forma do seu relacionamento.

Ora, o próprio físico, que descreve tudo isso, de acordo com a sua explicação, é assim também constituído; feito, em suma, de um conglomerado dos mesmos pormenores que descreve, nem mais nem menos, preso e obediente às leis gerais que conseguiu encontrar e registrar.

Destarte, não podemos escapar ao fato de ser o mundo que conhecemos construído com a finalidade (de um modo que lhe permita fazê-lo) de ver-se.

O que é, de fato, assombroso.

Não tanto em vista do que ele vê, muito embora isso já possa parecer fantástico, mas quanto ao fato de ser capaz de ver.

É evidente, porém, que, a fim de fazê-lo, ele precisa primeiro cortar-se, pelo menos, em um estado que vê e, pelo menos, em outro estado que é visto. Nessa condição decepada e mutilada, o que quer que ele veja é apenas parcialmente ele mesmo. Podemos admitir que o mundo é ele mesmo (ou seja, indistinto de si mesmo), mas em qualquer tentativa de ver se como objeto cumpre lhe agir de modo que se torne distinto de si mesmo e por conseguinte, falso para si mesmo. Nessa condição, ele sempre se esquivará parcialmente de si próprio.²

Em tais circunstâncias, assim como a faca não pode cortar-se a si mesma, assim também o universo não pode ver-se como objeto sem se mutilar totalmente. Destarte, a tentativa de conhecer o universo como objeto de conhecimento é profunda e inextirpavelmente contraditória, e quanto mais bem-sucedida parece ser, tanto mais falha, tanto mais o universo se torna “falso para si mesmo” E, todavia, por estranho que pareça, esse tipo de conhecimento dualístico em que o universo é cortado em sujeito e objeto (assim como em verdade e falsidade, em bem e mal, etc) é a pedra angular da filosofia, da teologia e da ciência ocidentais. Pois a filosofia ocidental, de um modo geral, é a filosofia grega, e a filosofia grega é a filosofia dos dualismos. A maioria dos grandes tópicos filosóficos ainda debatidos hoje em dia foi criada e modelada pelos filósofos da Grécia antiga. Entre eles figura o dualismo da verdade e da falsidade, cujo estudo se chama “lógica”, o dualismo do bem e do mal, cujo estudo se chama “ética”, e o dualismo da aparência e da realidade, cujo estudo se chama “epistemologia”. Os gregos também iniciaram o estudo em larga escala da “ontologia”, ou seja, o exame da natureza ou ser finais do universo, e suas primeiras indagações centravam-se em torno dos dualismos do um e dos muitos, do caos e da ordem, da simplicidade e da complexidade. Firmemente encaixado nesses dualismos, o pensamento ocidental, em todo o transcorrer da sua história, continuou a gerar seus próprios dualismos -- instinto e intelecto, onda e partícula, positivismo e idealismo, matéria e energia, tese e antítese, mente e corpo, behaviorismo e vitalismo, destino e livre-arbítrio, espaço e tempo — a lista é

infundável. Foi por isso que Whitehead chegou à conclusão de que a filosofia ocidental é uma complicada nota de pé de página dos escritos de Platão.

Isso não deixa de ser realmente estranho, pois se o conhecimento dualístico, basicamente, é tão contraditório quanto fazermos o dedo tocar a própria ponta ou o pé pisar sobre si mesmo, por que não foi abandonado há mais tempo, por que exerceu tamanha influência durante todo o curso do pensamento europeu, por que ainda domina — de uma ou de outra forma sutil — os principais ramos da inteligência atual? Infelizmente, investigar a história da tendência dominante do pensamento ocidental à procura de uma solução crível para o problema do dualismo é apenas chegar o mais próximo possível da morte pelo tédio.

Uma das razões principais de ter sido o enfoque dualístico ou do “divide impera” tão pernicioso é que o erro do dualismo forma a base da inteligência (Pergunta capciosa nº 22 Se tenho uma mosca no olho, como posso ver que tenho uma mosca no olho⁹) A sua detecção requer uma metodologia rigorosa, congruente e persistente, capaz de perseguir o dualismo até os seus limites, para ali descobrir a contradição. Imaginemos, por exemplo, que estamos firmemente convencidos de que a terra é chata e, por mais numerosas que sejam as provas intelectuais do contrário que nos apresentem, conservamos, obstinados, a nossa crença. A única maneira com que o nosso erro se tornará manifesto aos nossos olhos será começarmos a viajar, consistente e persistentemente, na mesma direção. Se não cairmos da borda, nosso erro se tornará aparente, e será então muito provável que modifiquemos nossa opinião. Por termos levado persistentemente nossa falsa crença às suas últimas conclusões, fomos capazes de discernir o engano.

Ora, esse tipo de enfoque experimental conseqüente forma hoje parte importante da metodologia da ciência, e assim é a ciência que oferece, potencialmente, o tipo de enfoque rigoroso capaz de desarraigar dualismos, sobretudo por causa do seu experimentalismo completo e da sua instrumentação aprimorada, que lhe permite perseguir um dualismo até os seus limites. Nesse sentido, é verdade que os ramos da ciência, na maioria, permanecem hoje completa e solidamente dualistas, perseguindo apaixonadamente os “fatos objetivos”, mas algumas das formas “mais puras” da ciência, como a física e a matemática, e algumas das ciências emergentes, como a teoria dos sistemas e a ecologia, têm desferido golpes mortais contra vários dualismos longamente alimentados. São esses ramos que temos em mente quando nos referimos à “ciência” como poderoso destruidor de dualismos para o Ocidente. Não obstante, todas essas formas de ciência são invenções relativamente novas, não tendo sequer 300 anos de existência, de modo que só na história recente começamos a assistir à eliminação dos dualismos que infestaram o pensamento ocidental por 25 séculos. Não há dúvida de que todas as ciências começaram como dualismos puros — algumas, entretanto, em parte devido ao acaso e em parte devido à sua natureza mais rigorosa, perseguiram seus dualismos até a “borda aniquiladora”, onde os cientistas envolvidos receberam o maior choque de suas vidas.

A história incrível teve início na Europa do século XVII. Por trezentos anos antes disso, o homem europeu, derrubando devagar o muro existente entre o

homem e a natureza, imposto pelo escolasticismo eclesiástico, encetara uma exploração apaixonada, embora o seu tanto caótica, da natureza e do universo. Essa foi a Era do Descobrimento, da Renascença, da Exploração, de homens como Gutenberg, Petrarca, Vasco da Gama, Colombo, Cortez, da Vinci, Miguel Ângelo, Ticiano, Marco Polo, Copérnico. O homem já não se via como um peão passivo no Jogo Divino, mas partia para explorar e investigar em mil direções diferentes novos ideais, novos panoramas geográficos, novos modos de experimentar sua existência pessoal. Esse ímpeto explorador coletivo, no entanto, permaneceu cego, difuso, descoordenado, até ser concentrado e canalizado pela introdução da idéia dualística singular mais influente já concebida pela mente humana. Tal descobrimento não foi apenas um entre inúmeros outros descobrimentos dessa era foi, no dizer de L L Whyte, a “*descoberta de um método de descobrimento*”, ou, nas palavras de Whitehead, a “*invenção de um método de invenção*”. Na realidade, a idéia formou nossa idade atual. Narra L L Whyte:

Antes de (1600) os únicos sistemas desenvolvidos de pensamento tinham sido organizações religiosas ou filosóficas de experiência subjetiva, ao mesmo tempo que as observações subjetivas da natureza cogitis, tinham permanecido relativamente desorganizadas. O racionalismo medieval era subjetivo, não havia então nenhuma filosofia racional da natureza de complexidade ou precisão comparáveis. Por 2 000 anos o homem estivera observando, comparando e buscando classificar suas observações, mas até então não havia sistema de pensamento relativo a natureza capaz de proporcionar algum método que pudesse ser usado sistematicamente para facilitar o processo do descobrimento.

Chegamos a um momento de grande importância Por volta de 1600, Kepler e Galileu, simultânea e independentemente formularam o princípio de que as leis da natureza devem ser descobertas pela mensuração, e aplicaram esse princípio ao próprio trabalho Onde Aristóteles havia classificado. Kepler e Galileu buscavam medir.³

No espaço de um século, o homem europeu se deixara totalmente embriagar pela nova idéia de mensuração, de quantidade. Não era apenas o melhoramento progressivo da humanidade nem a certeza da felicidade humana que a nova ciência da mensuração prometia, senão o conhecimento da Realidade Absoluta e Final, que escapara aos homens de todas as eras anteriores.

A natureza e as leis da natureza jaziam ocultas na noite, Disse Deus “Faça-se Newton”, e tudo foi luz.

A Realidade Final era o que poderia ser medido, e o homem europeu iniciara a Busca frenética.

Implícitas nessa busca havia duas outras idéias, que se soldaram na da quantidade -- a Realidade era objetiva, e a Realidade podia ser verificada. Todo o conhecimento seria reduzido a dimensões objetivas, às qualidades objetivas “primárias” do número, da posição e do movimento, ao mesmo passo que os aspectos subjetivos, as qualidades “secundárias” das emoções, dos sentidos e das intuições seriam completamente exterminadas, pois eram fundamentalmente irrealis.

“A verdadeira observação”, como dali a pouco declararia Comte, “há de ser necessariamente externa ao observador”. A irritante pergunta do dualismo do sujeito e do objeto não foi respondida pela nova ciência, foi simplesmente evitada, o sujeito proclamou-se irreal.

A metodologia da mensuração tornou-se a nova religião porque permitia, pela primeira vez, um processo sistemático para verificar empiricamente uma proposição. Já não bastaria provar uma idéia apenas pela intelecção subjetiva, como fora o caso antes do *homo scientificus*. Conta-se que Aristóteles, certa vez, fez uma demonstração complicada e rigorosa para provar que a sra Aristóteles tinha de ter exatamente 42 dentes na boca — nunca lhe ocorreu a idéia de abrir-lhe a boca e contar-lhe os dentes, pois era impossível, como o seu raciocínio mostrava claramente, que ela pudesse ter qualquer outro número de dentes. A partir dessa época, a filosofia passou a ser, de um modo geral, um caso de homens adultos, cada um dos quais, convencido da sua posição, gritava para o outro “É assim “ “Não, não é assim “ “Sim, é assim.” “Não, não é assim.” “Sim, é “ “Não, não é “ “É1” “Não é1”. Como Bertrand Russell confessou, “Isso pode parecer esquisito, mas a culpa não é minha”.⁴ De qualquer maneira, esse tipo de altercação já não seria aceito. Todas as proposições teriam de restringir-se ao que fosse objetivamente mensurável e verificável. Em resumo, se alguma coisa não se submetesse a tais critérios, de duas, uma ou a coisa não existia ou, evidentemente, não merecia ser conhecida. Este é exatamente o tipo de metodologia coerente e poderosa, potencialmente capaz de destruir dualismos e, conquanto os cientistas daqueles tempos não o percebessem, tinham começado a edificar, sobre o dualismo cartesiano de sujeito e objeto, uma metodologia de tamanha persistência que acabaria esmagando o próprio dualismo sobre o qual repousava. A ciência clássica estava destinada a ser autoliquidante.

A própria possibilidade de que isso acontecesse reflete uma virtude positiva do novo método científico, a disposição de seguir um curso até o fim, admitindo e pesando a evidência à medida que prosseguisse. Nesse sentido, dessemelhava-se totalmente de qualquer um dos outros sistemas de pensamento, que, na maioria, permaneciam “fechados”. O pensamento cristão fundamentalista, por exemplo, era (e é ainda hoje) “fechado”, no sentido de que qualquer autocrítica propriamente dita é negada, pois aquele que põe em dúvida o dogma foi manifestamente norteadado pelo próprio Diabo. Sabemos que isto é verdade porque assim nos ensina o dogma. “Qual é o livro mais sagrado e autorizado que já se escreveu no mundo?”

“A Bíblia “ “Como é que você sabe?” “Está escrito na Bíblia.” Isso pode parecer esquisito, mas a culpa não é minha.

Em alguns níveis, pelo menos, a ciência era um sistema aberto. Embora rejeitasse de maneira absoluta o não-mensurável, o não-objetivo e o não-verificável, perseguia, apesar de tudo, o próprio curso com sinceridade e rigor até a conclusão final, que não tardaria a chegar. Heisenberg afirma.

Não fora possível ver o que poderia estar errado em relação aos conceitos fundamentais como matéria, espaço, tempo e causalidade, que haviam sido tão extremamente bem-sucedidos na história da ciência. Só a pesquisa

*experimental, levada a cabo com todo o requintado equipamento que a ciência técnica poderia oferecer proporcionava a base de uma análise crítica — ou, poder-se-ia dizer, reforçava a análise crítica - dos conceitos e, finalmente, resultava na dissolução da rígida estrutura.*⁵

Por volta de 1900, a ciência se convencera de que tinha quase chegado ao fim da Busca da Realidade. De fato, os físicos estavam abandonando o campo pois, como disse um deles, não havia mais nada para fazer senão calcular o ponto decimal seguinte - cada fenômeno do universo físico fora descrito com nitidez nos termos rigorosamente determinísticos de causa e efeito. Num sentido, era ainda o velho mundo judaico-cristão de uma assembléia política de pedaços finitos e fragmentos de matéria governada pela lei absoluta (isto é, mensurável) — o único item que faltava era o Próprio Monarca, considerado pela maioria dos cientistas como o Grande Relojoeiro - o Grande Mecânico que inicialmente enrolou o universo e, depois, dominado por um acesso inesperado de preguiça, sentou-se para vê-lo desenrolar-se. Os cientistas, contudo, estavam agora convencidos de que haviam descoberto, através da mensuração e da verificação objetivas, as leis universais e absolutas do Monarca. Cada fenômeno da natureza poderia ser reduzido a fragmentozinhos de matéria, e estes, por sua vez, eram rigidamente definidos pela mecânica newtoniana.

Havia, porém, dois fenômenos importantes que se esquivavam completamente à explicação dada pela mecânica clássica. Um era o efeito fotoelétrico, o outro é agora mencionado, com um risinho abafado, como a catástrofe ultravioleta. Foi, de fato, uma catástrofe, pois assinalou a primeira rachadura na “estrutura rígida” do dualismo científico.

O problema referia-se à radiação de energia de certos corpos térmicos, e os fatos experimentais não tinham correlação alguma com as teorias físicas existentes. A essa charada acudiu a inteligência de Max Planck, que, num salto ousado e radical de gênio, sugeriu que a energia não é contínua, como se supunha, senão que vem em pacotinhos discretos ou quanta e, com isso, a “estrutura rígida” partiu-se de todo. Albert Einstein tomou a teoria de Planck e aplicou-a, com êxito, ao efeito fotoelétrico (o segundo fenômeno importante que não se submetera à física clássica), ao mesmo tempo que Neús Bohr a aplicava à física subatômica. Utilizando essas maneiras de ver, Louis de Broglie mostrou que a matéria, tanto quanto a energia, produzia ondas, o que levou Erwm Schroedinger a formular a monumental mecânica quântica. E tudo isso no breve espaço de uma geração, se tanto.

Todos esses formidáveis modos de ver culminaram numa conclusão inescapável e, todavia, devastadora, formulada como o Princípio da Incerteza de Heisenberg, cujas implicações eram (e ainda o são) enormes. Não nos esqueçamos que a ciência continuara a estudar o dualismo de sujeito e objeto, de observador e evento, na suposição de que a Realidade fosse o que poderia ser medido e verificado.

Objetivamente Essa investigação dualística estendeu-se, por fim, ao mundo da física subatômica, e os cientistas desejavam, naturalmente, localizar e medir as

“partículas”, como os électrons, compreendidas pelo átomo, pois se julgava que estas fossem as realidades das realidades, as coisas finais e irreduzíveis que compõem toda a natureza.

Exatamente aqui residia o problema. A mensuração do que quer que seja requer uma ferramenta ou instrumento, mas o électron pesa tão pouco que qualquer mecanismo concebível, nem que fosse tão “leve” quanto o fóton, faria o électron mudar de posição no próprio ato de tentar medi-lo. Não se tratava de um problema técnico, senão, por assim dizer, de um problema embutido na própria fábrica do universo. Os físicos tinham chegado à borda aniquiladora, e verificaram que a suposição que os levara até ali, a suposição de que o observador estava separado do evento, a suposição de que poderíamos dualisticamente trabalhar como amadores com o universo sem afetá-lo, era insustentável. De algum modo misterioso, o sujeito e o objeto se achavam intimamente unidos, e as miríades de teorias que haviam presumido o contrário estavam agora em pedaços. Como exclamou o físico Eddington.

Alguma coisa desconhecida está fazendo não sabemos o que — a isso se reduz a nossa teoria. Não se nos afigura uma teoria particularmente iluminativa. Li alhures alguma coisa parecida com essa -- O resvalo fumega. Gira e careteia na teia. 6

E Haldane murmurou que “o universo não é apenas mais estranho do que supomos, é mais estranho do que podemos supor”. Essa incapacidade de localizar de forma total as “últimas realidades” do universo foi matematicamente proclamada como o Princípio da Incerteza de Heisenberg,⁷ e marcou o fim do enfoque clássico e puramente dualístico da realidade. Whitehead declarou:

“O progresso da ciência alcançou agora um ponto decisivo. Os fundamentos estáveis da física partiram se. Os velhos fundamentos do pensamento científico estão ficando ininteligíveis. Tempo, espaço, matéria, material, éter, eletricidade, mecanismo, organismo, configuração, estrutura, modelo, função, tudo requer reinterpretação. Que sentido haverá em falar sobre uma explanação mecânica se não sabemos sequer o que queremos dizer com mecânica?”

Louis de Broglie, que desempenhara papel proeminente na “revolução quântica”, expressou-lhe a natureza profundamente cataclísmica notando que “no dia em que os quanta, sub-repticiamente, foram apresentados, o vasto e grandioso edifício da física clássica viu-se abalado nos próprios fundamentos. Na história do mundo intelectual poucas mudanças comparáveis a esta se registraram”.⁹

A revolução quântica não foi tão cataclísmica porque atacou uma ou duas conclusões da física clássica, mas porque investiu contra a sua própria pedra angular, o fundamento sobre o qual se erigiu todo o edifício, a saber, o dualismo de sujeito e objeto. Supunha-se que era Real o que podia ser objetivamente observado e medido, entretanto, essas “realidades finais” não podiam ser totalmente observadas nem medidas, em nenhuma circunstância, e isto, para dizer o menos, é uma forma escorregadia de Realidade. Todas as vezes que tentamos mensurar essas realidades finais elas se movem — seria o mesmo, praticamente, que chamar a uma

maçã de verdade absoluta e, em seguida, tentar abocanhá-la. Como disse Sullivan, *“Não podemos observar o curso da natureza sem perturbá-la”*¹⁰, ou Andrade,

*“Observação significa interferência no que estamos observando. A observação perturba a realidade”*¹¹ Tornara-se claríssimo para esses físicos que a mensuração e a verificação objetivas já não poderiam ser a marca da realidade absoluta, porque o objeto medido nunca pode ser completamente separado do sujeito medidor - o medido e o medidor, o verificado e o verificador, nesse nível, são o mesmo. O sujeito não pode trabalhar amadoristicamente o objeto, porque sujeito e objeto são, em última análise, uma coisa só

Ora, mais ou menos na ocasião em que a “estrutura rígida” do dualismo científico estava desmoronando na física, um jovem matemático chamado Kurt Godel (então com 25 anos de idade) escrevia o que é, sem sombra de dúvida, o mais incrível tratado do seu gênero. Em essência, é um tipo de análogo lógico do Princípio da Incerteza de Heisenberg. Conhecido hoje como o “Teorema da Incompletitude”, incorpora uma rigorosa demonstração matemática de que todo sistema abrangente de lógica há de ter, pelo menos, uma premissa que não pode ser provada nem verificada sem contradizer-se a si mesma. Destarte, *“é impossível estabelecer a coerência lógica de qualquer sistema dedutivo complexo a não ser presumindo princípios de raciocínio cuja própria coerência interna é uma questão aberta como a do mesmo sistema.”* Nessas circunstâncias, tanto lógica quanto fisicamente, a verificação “objetiva” não é uma marca de realidade (exceto no faz-de-conta consensual). Se tudo deve ser verificado, como verificar o verificador, uma vez que ele é, sem dúvida, parte do todo.⁷

Em outras palavras, quando se cinde o universo em sujeito e objeto, num estado que vê e num estado que é visto, alguma coisa sempre fica de fora. Nessas condições, o universo “sempre se esquivará parcialmente a si mesmo.” Nenhum sistema observador pode observar-se enquanto observa. O vidente não pode ver-se vendo. Todo olho tem um ponto cego. E é precisamente por essa razão que na base de todas as tentativas dualísticas só encontramos Incerteza, Incompletitude.

No fundo do mundo físico, um Princípio de Incerteza, no fundo do mundo mental, um Teorema de Incompletitude — a mesma brecha, o mesmo universo que se esquia a si próprio, o mesmo “estado de alguma coisa deixada de fora” (E vamos encontrar idêntico princípio operando psicologicamente na geração do “inconsciente”). Quando a ciência começou com o dualismo de sujeito e objeto, começou mal, e já nas primeiras décadas do século XX, tinha seguido o seu curso para a tal borda aniquiladora.

Figurava no dualismo epistemológico de sujeito e objeto o dualismo paralelo, mas ontológico, de espírito e matéria, ou mental e material. Esse problema dualístico girava por ali tentando decidir de que “substância” básica se compunha o universo. Não se cifrava tudo em átomos materiais, arranjos de maneira que a consciência não passa de ilusão sendo, na verdade, redutível à ação recíproca de partículas físicas, de tal sorte que a “mente” se resume, com efeito, numa conglomeração de matéria? Mas que fazer com o argumento de que todas as sensações de matéria só existem na mente de alguém - isso não demonstra que a

matéria, na verdade, é nada mais que uma idéia? Desde que Platão separou as idéias da experiência, a discussão sobre o que é “realmente” real continuou, sem que nenhum dos lados vencesse de forma categórica.

A consciência é realmente matéria, ou a matéria é realmente consciência? Os idealistas, ou mentalistas, não puderam digerir a idéia de não ser a consciência muito mais que um pedaço colorido de barro, que, no fundo, pouco diferia das rochas, das mesas e da poeira, e traziam sempre esta pergunta engatilhada: “Mas onde tem sua existência a impressão da matéria?” A resposta, naturalmente, é que as impressões materiais só existem na consciência e, daí, a conclusão óbvia: toda a matéria é apenas uma idéia mental. Isso, porém, era demasiado para os materialistas, que replicavam: “Bem, nesse caso, de onde vem a consciência?” E a resposta “De nada, a não ser de processos físicos no cérebro humano”, o que tornava a conclusão oposta igualmente óbvia: todas as idéias são materiais. As emoções se afervoravam, pois era possível colocar ambos os lados da discussão com igual poder de persuasão e, destarte, a decisão final geralmente repousava na inclinação individual, como se colhe da seguinte história contada por Eddmngton:

Quando o Dr Johãoon sentiu que estava sendo envolvido numa discussão sobre “o engenhoso sofisma do Bispo Berkeley para provar a não-existência da matéria, e que tudo no universo é puramente ideal”, respondeu, “batendo o pé com força numa pedra grande, até vê-la recochetear: “Eu o refuto assim.” O que aquele gesto significava não é muito evidente, mas, aparentemente, ele o achava reconfortante E, hoje, o cientista comum sente o mesmo impulso de refluir desses vôos de pensamento para alguma coisa chutável, embora deva estar cômscio, a esta altura, de que o que Rutherford nos deixou da pedra grande não valha um chute.¹³

Como sugere esta história, a velha ciência se aliara aos materialistas, pois fragmentos de matéria podiam ser “chutados”, ou seja, medidos e verificados, ao passo que nenhum cientista já apresentara alguma espécie de instrumento capaz de registrar a espiritualidade. Os novos físicos quânticos não discutiam sobre isso — tampouco podiam encontrar alguma substância espiritual — mas, e aqui bate o ponto, tampouco podiam encontrar alguma substância material. Expressou-se um físico:

Nossa concepção de substância só é clara enquanto não a enfrentamos. Começa a dissipar-se quando a analisamos: a substância sólida das coisas é outra ilusão. Perseguimos a substância sólida desde o líquido contínuo.¹⁰ O átomo desde o átomo ao eléctron, e ali a perdemos.¹⁴

E Bertrand Russell resumiu-o sucintamente: “O mundo pode ser chamado físico ou mental, ou ambos, ou nenhum, como quisermos, na verdade, as palavras não servem para propósito nenhum.” Em suma, a física dos quanta levava outro dualismo, o do mental e material, até a borda aniquiladora e ali se esvaíra.

Mas a questão crucial residia em que o dualismo central de sujeito e objeto, de observador e evento, se revelou insustentável, e não se revelou insustentável por causa da opinião arbitrária de determinado grupo de filósofos, senão pela própria

autoridade da física. Bronowski compendia os aspectos essenciais da relatividade afirmando que “A relatividade deriva essencialmente da análise filosófica que insiste em que não há um fato e um observador, mas uma junção dos dois numa observação que o evento e o observador não são separáveis”¹⁶ E Erwin Schroedinger, fundador da mecânica quântica, di-lo sem cerimônia:

O sujeito e o objeto são apenas um. Não se pode dizer que a barreira entre eles caiu, em resultado da recente experiência nas ciências físicas, pois essa barreira não existe.

Ora, as conclusões deduzíveis das intuições da revolução quântica são numerosas, tão numerosas, com efeito, que a maioria dos filósofos modernos cita o Princípio da Incerteza de Heisenberg e a Mecânica dos Quanta de Schroedinger como prova verdadeira de qualquer teoria em que acertam de acreditar. A única conclusão, portanto, com que lidamos é a expressa por esses mesmos dois físicos A conclusão de Werner Heisenberg não deixa margem a dúvidas

Desde o princípio estamos envolvidos na disputa entre a natureza e o homem, em que a ciência desempenha apenas uma parte, de sorte que a divisão comum do mundo em sujeito e objeto, mundo interior e mundo exterior, corpo e alma, já não é apropriada e nos acarreta dificuldades.¹⁸

Erwin Schroedinger concorda com entusiasmo e declara simplesmente: *“Essas deficiências só poderiam ser evitadas se abandonarmos o dualismo.”*¹⁹

“Abandonar o dualismo” foi exatamente o que fizeram os novos físicos. Além de abrir mão da divisão ilusória entre sujeito e objeto, onda e partícula, mente e corpo, mental e material, a nova física — com a brilhante ajuda de Albert Einstein — renunciou ao dualismo de espaço e tempo, energia e matéria e até de espaço e objetos. O universo está construído de tal maneira, observou Niels Bohr, que o oposto de uma proposição verdadeira é uma proposição falsa, mas o oposto de uma verdade profunda é, em geral, outra verdade profunda.

Como veremos, ao abandonar o dualismo central de sujeito e objeto, esses físicos, em princípio, haviam renunciado a todos os dualismos. Para eles, pelo menos, estava terminada a guerra dualística dos opostos. Essa guerra, que durou 2.500 anos, fora quase como se ao homem fossem dados dois retratos do próprio corpo — um tirado de frente e outro, de costas. Ao tentar decidir qual das imagens era “realmente real”, o homem dividiu-se em dois campos: o dos “frentistas”, que acreditavam firmemente que só o retrato tirado de frente era real; e o dos “costistas”, que insistiam com firmeza na posição contrária. O problema era muito difícil, porque cada campo precisava engendrar uma teoria para explicar a existência do outro e, assim, os frentistas encontravam tanta dificuldade para explicar a existência das costas quanto os costistas para explicar a existência da frente. A fim de evitar a contradição, os frentistas passavam o tempo fugindo das costas e os costistas faziam praça do mesmo engenho, inventando meios de fugir da frente. De vez em quando, os dois se cruzavam, berravam obscenidades um para o outro, e a isso se dava o nome de filosofia.

Não que o problema da frente contra as costas fosse extremamente difícil, ou mesmo que fosse um falso problema. Era, na verdade, um problema tolo. Nas palavras de Wittgenstein:

*A maior parte das proposições e questões encontradas nas obras filosóficas não é falsa, é boba. Por conseguinte, não podemos dar nenhuma resposta a perguntas desse gênero, mas apenas deixar claro que elas são disparatadas... E não é muito para admirar que os problemas mais profundos, na realidade, nem sejam problemas propriamente ditos.*²⁰

Não nos esqueça o reparo de Schroedinger, segundo o qual a barreira entre sujeito e objeto (ou, nesta analogia, entre a frente e as costas) não pode ser destruída porque, em primeiro lugar, ela não existe. Destarte, assim como a frente e as costas são apenas dois modos diferentes de ver um corpo, assim o sujeito e o objeto, a psique e o soma, a energia e a matéria são apenas duas maneiras de abordar a realidade. Não o compreender é colocar os “opostos” um contra o outro e, ao mesmo tempo, procurar imaginar qual deles é “realmente” real equivale a condenar-se à perpétua e crônica frustração de tentar resolver um problema bobo (e, em seguida, ficar furioso e confuso por não encontrar a resposta, inexistente). Explica o biofísico L. L. Whyte:

*Assim a mente imatura, incapaz de escapar ao próprio preconceito em favor da permanência, até na abordagem do descuidado aspecto do processo da experiência, não reconhece a forma verdadeira do processo de desenvolvimento e vê-se condenada a lutar na camisa de força dos seus dualismos sujeito/objeto, tempo/espço, espírito/matéria, liberdade/necessidade, livre-arbítrio/lei. A verdade, que precisa ser singular, é dominada pela contradição. O homem não pode pensar onde está, pois criou dois mundos de um*²¹

É precisamente no dualismo de “criar dois mundos de um” que o universo se corta, mutila e, conseqüentemente, se torna “falso para si mesmo”, como assinalou G Spencer Brown. E a própria base deste “criar dois mundos de um” é a ilusão dualística de ser o sujeito fundamentalmente separado e distinto do objeto. Como vimos, foi exatamente nessa maneira de ver que os citados físicos esbarraram, a maneira de ver culminante de 300 anos de pesquisa científica persistente e consistente. Ora, isto é da máxima importância, pois tais cientistas só poderiam compreender a impropriedade do conhecimento dualístico reconhecendo (por mais obscuramente que fosse) a possibilidade de outro modo de conhecer a Realidade, um modo de conhecer que não opera separando o conhecedor do conhecido, o sujeito do objeto. Eddmngton explica o segundo modo de conhecer:

*Temos duas espécies de conhecimento, que chamo de conhecimento simbólico e conhecimento íntimo. (As) formas mais costumeiras de raciocínio foram desenvolvidas apenas para o conhecimento simbólico. O conhecimento íntimo não se sujeita à codificação e à análise, ou, melhor, quando tentamos analisá-lo, perde-se a intimidade, que é substituída pelo simbolismo.*²²

Eddmngton chama “íntimo” ao segundo modo de conhecer porque sujeito e objeto estão intimamente unidos em sua operação. Entretanto, assim que surge o dualismo de sujeito e objeto, a “intimidade se perde” e é “substituída pelo

simbolismo”, e caímos instantaneamente de volta no mundo comuníssimo do conhecimento analítico e dualístico destarte — e dentro em pouco o descreveremos miudamente - o conhecimento simbólico é o conhecimento dualístico. E uma vez que é ilusória a separação entre sujeito e objeto, o conhecimento simbólico que dela se segue, em certo sentido, é igualmente ilusório. Consoante a metáfora vividamente descritiva de Eddmngton.

*No mundo da física assistimos a um espetáculo radiográfico da vida familiar. A sombra do meu cotovelo repousa na mesa de sombra à proporção que a tinta de sombra flui sobre o papel de sombra. A compreensão franca de que à ciência física interessa um mundo de sombras é um dos mais significativos dentre os avanços recentes.*²³

Comentando essa passagem, Erwm Schroedmger circunstancia:

“Façam o favor de notar que o avanço recentíssimo não está no fato de haver o mundo da física adquirido esse caráter umbroso, ele existe desde Demócrito de Abdera e até antes, mas nós não tínhamos consciência dele, pensávamos estar lidando com o próprio mundo” ²⁴

A física e, a propósito, a maioria das disciplinas intelectuais ocidentais, não estava lidando com “o próprio mundo”, porque operava através do modo dualístico de conhecer e, portanto, trabalhava com representações simbólicas daquele mundo. O conhecimento dualístico e simbólico é, a um tempo, o brilho e o ponto cego da ciência e da filosofia, pois propicia uma imagem altamente sofisticada e analítica do próprio mundo mas, por mais duminativas e pormenorizadas que sejam, tais imagens continuam sendo justamente isso — imagens. Estão, portanto, para a realidade exatamente como a imagem da lua está para a lua de verdade. Kórzybski, pai da semântica moderna, explicou lucidamente esse modo de ver as coisas descrevendo o que denominou a relação entre “o mapa e o território”. O “território” é o processo do mundo em sua realidade, ao passo que o “mapa” é qualquer notação simbólica que represente ou signifique algum aspecto do território. O ponto óbvio é que o mapa não é o território. Isto se vê facilmente no mapa rodoviário comum, que, embora seja uma representação altamente acurada de uma área rural, não é a verdadeira área, e ninguém sonharia com passar férias em Miami simplesmente olhando para um livro de mapas rodoviários. Há, todavia, formas muito mais sutis de mapas como, por exemplo, nossa linguagem de todos os dias. As próprias palavras não são as coisas a que elas se referem (se é que, de fato, a palavra tem um referente real — muitas palavras só se referem a outras palavras). Assim sendo, a palavra *c-é-u* não é por si mesma azul, a palavra *á-g-u-a* não mitigará a nossa sede, a palavra *b-i-f-e* não matará a nossa fome, e assim por diante. Kórzybski resumiu-o francamente — “o que quer que digamos que uma coisa é, ela não é”. Nossas palavras, nossas idéias, nossos conceitos, nossas teorias e até nossa linguagem cotidiana, são todos mapas do mundo real. do “território”, e assim como um mapa da América não é o território verdadeiro, assim nossas

idéias científicas e filosóficas a respeito da realidade não são a própria realidade.

Ora, em si mesmos, não há nada de particularmente danoso ou enganoso em relação a mapas simbólicos — eles têm imenso valor prático e são indispensáveis à sociedade civilizada. Entretanto, como Schroedinger assinalou, o problema surge logo que nos esquecemos de que o mapa não é o território, logo que confundimos nossos símbolos da realidade com a própria realidade. A realidade, por assim dizer, jaz “além” ou “atrás” dos símbolos sombrosos que são, na melhor das hipóteses, um fac-símile de segunda mão. Quando não compreende isso, perde-se o homem num mundo de abstrações áridas e pensa apenas em símbolos de símbolos de símbolos de nada, e nisso não entra a realidade. Explica o físico Sir James Jeans:

*Como a nova física mostrou, todos os sistemas anteriores de física, desde a mecânica newtoniana até a velha teoria quântica, incidiram no erro de identificar a aparência com a realidade; restringiram sua atenção às paredes da caverna, sem ter sequer a consciência de uma realidade mais profunda além dela.*²⁵

Abordar a “realidade mais profunda além dela” nada mais é do que descobrir a realidade do território do qual foram desenhados todos os mapas. Precisamente aqui, entretanto, reside a dificuldade, pois o problema não consiste em elaborar um mapa simbólico mais minucioso, mais “científico”, mais autêntico ou mais acurado, senão em descobrir um enfoque do território que dispense, pelo menos temporariamente, todos os mapas, sejam eles quais forem. Afinal de contas, se o único conhecimento academicamente respeitável for o conhecimento do mapa simbólico, dentro de muito pouco tempo não teremos outra coisa senão mapas de mapas de mapas, e teremos esquecido o território que era o objeto original da nossa investigação. Daí que esse conhecimento simbólico dualístico não tenha lugar aqui, pois o que se requer, ao invés disso, é um conhecimento não-simbólico, não-dualístico ou, na expressão de Eddington, um “conhecimento íntimo da realidade por detrás dos símbolos da ciência.”⁶

Recordemos o modo de ver essencial da obra de Heisenberg, Schroedinger e Einstein, segundo o qual na textura da realidade o observador e o evento, o sujeito e o objeto, o conhecedor e o conhecido não são separáveis. Para compreendê-lo profundamente, portanto, faz-se mister um modo comparável de conhecer,²⁷ um modo de conhecer cuja natureza é não ser separado daquilo que ele conhece

Era esse modo não-dual de conhecer que Schroedinger tinha em mente ao proclamar “*O mundo só é dado uma vez. Nada é refletido. O original e a imagem no espelho são idênticos*”,²⁸ e, alhures, quando afirmou “Tudo isto (a saber, a filosofia ocidental) foi dito do ponto de vista de que aceitamos a discriminação, santificada pelo tempo, entre sujeito e objeto. Se bem devamos aceitá-la na vida de todos os dias “para referências práticas”, acredito que devemos abandoná-la no pensamento filosófico.”²⁹

Temos, portanto, à nossa disposição, dois modos básicos de conhecer, como esses físicos descobriram: um, variamente cognominado conhecimento simbólico, ou de mapa, ou inferencial, ou dualístico, e outro, denominado conhecimento íntimo, ou direto, ou não-dual.³⁰ Como vimos, a ciência em geral começou exclusivamente com o conhecimento simbólico ou dualístico do mapa, focalizando a atenção nas “sombras”, mas, em resultado dos recentes progressos das ciências físicas, esse modo de conhecer - ao menos em alguns aspectos - revelou-se inadequado ao “conhecimento do Real” que tão enganosamente prometera. A inadequação levou muitos físicos a se aproximarem do segundo modo de conhecer, o modo íntimo, ou, pelo menos, a encarar a necessidade desse tipo de conhecimento.

Mas agora precisamos deixar o reino científico estritamente físico, pois esses dois modos de conhecer são universais, isto é, foram reconhecidos, numa ou noutra forma, durante várias épocas e em vários lugares em todo o correr da história da humanidade, do Taoísmo a Wüliam James, do Vedanta a Alfred North Whitehead, do Zen à teologia cristã — como os exemplos seguintes ilustrarão. Ser-nos-ia fácil apresentar um sem número de exemplos das várias escolas e tradições da filosofia, da psicologia, da religião e da ciência, mas os seguintes, muito breves, bastarão ao nosso intento.

O caminho da liberação chamado Taoísmo reconhece as duas formas gerais do conhecer como conhecimento convencional e conhecimento natural, a saber, conhecimento do universo tal como é convencionalmente nomeado e definido, em oposição ao conhecimento do caminho (tão) em que o universo está em sua realidade.

Para nós, quase todo conhecimento é o que um taoísta chamaria de conhecimento convencional, porque só sentimos que realmente conhecemos alguma coisa se pudermos representá-la a nós mesmos com palavras, ou com algum outro sistema de sinais convencionais, como as notações da matemática ou da música. Tal conhecimento chama-se convencional por ser uma questão de consensão social no que concerne aos códigos de comunicação.³¹

Este, em outras palavras, é o modo primeiro ou simbólico de conhecer, ao passo que o segundo, para o Taoísmo, é o “*conhecimento não-convencional, (que visa à) direta compreensão da vida, em lugar de compreendê-la nos termos abstratos, lineares do pensamento representativo.*”

Essas duas formas de conhecer são também claramente distinguidas no induísmo, como está dito no Mundaka Upanishad (114). “*Há dois modos de conhecer que podem ser atingidos — como dizem os conhecedores de Brahman -- um superior e um inferior.*” O inferior, chamado aparavidya, corresponde ao que chamamos conhecimento do mapa simbólico. É um conhecimento inferencial, conceptual e comparativo, que se baseia na distinção entre conhecedor (pramatr) e conhecido (visaya). O modo superior, chamado paravidya, “não se alcança por intermédio de um movimento progressivo através das ordens inferiores do conhecimento, como se fosse o termo final de uma série, mas, por assim dizer, repentina, intuitiva, imediatamente”.³³ Isso corresponde ao nosso segundo modo

de conhecer, não-dual, pois é uma “*única e autocertificante visão intuitiva da não-dualidade*”. A teologia cristã também está familiarizada com esses dois modos de conhecer, como demonstra o seguinte passo do teólogo Nicholas Berdyaev:

Não podemos dispensar o simbolismo na linguagem e no pensamento, mas podemos passar sem ele na consciência primária. Ao descrever a experiência espiritual e mística, os homens recorrerão sempre a símbolos espaciais, como altura e profundidade, a símbolos deste ou de outro mundo (primeiro modo de conhecer). Mas na verdadeira experiência espiritual esses símbolos desaparecem... O ato criativo primevo é realista e não-simbólico (segundo modo de conhecer); está livre da elaboração conceptual.

Concepções semelhantes a esta abundam na teologia cristã — Meister Eckhart, por exemplo, chamava o conhecimento do mapa simbólico de “conhecimento crepuscular, em que a criação é percebida por idéias claramente distinguidas”; ao passo que o segundo modo, não-dual, era por ele denominado “conhecimento alvorecente”, pois com esse modo “as criaturas são percebidas sem distinções, rejeitam-se todas as idéias, eliminam-se todas as comparações naquele Um que é o próprio Deus”.³⁶ A teologia cristã em geral reconhece o segundo modo como a “maneira divina de conhecer, e não por meio de objetos externos ao conhecedor”, assinalando com muita clareza a sua natureza não-dual.

No Budismo Mahayana, o modo simbólico e o modo não-dual de conhecer chamam-se *vijnana* e *prajna*, respectivamente. A raiz sanscítica *jna* é semelhante às raízes inglesas *cna* e *gno*, das quais derivam palavras como “know” (conhecer) e “gnosis” (gnose, conhecimento religioso elevado), ao passo que o prefixo sanscítico *vi* — significa essencialmente “dividir”, de modo que a palavra *vijnana* indica o conhecimento essencialmente dualístico. Contrastando com *vijnana* há *prajna* (“pro-gnose”), o modo de conhecer não-conceptual, não-simbólico e não-dual. D. T. Suzuki fala sobre o assunto:

Prajna vai além de vijnana. Utilizamos vijnana em nosso mundo dos sentidos e do intelecto, caracterizado pelo dualismo no sentido de que um vê e outro é visto - os dois se mantendo em oposição. No prajna essa diferenciação não existe; o que é visto e o que vê são idênticos; o vedor é o visto e o visto é o vedor.

Nenhum filósofo moderno terá, talvez, acentuado tanto a importância fundamental da distinção entre esses dois modos de conhecer quanto Alfred North Whitehead. Whitehead assinalou com muito vigor que as características centrais da forma simbólica de conhecer são a abstração e a bifurcação (isto é, a dualidade). Segundo Whitehead, o processo de abstração, por mais útil que seja no discurso do dia-a-dia, é, em última análise, “falso”, no sentido de que opera notando as características salientes de um objeto e ignorando tudo o mais, o que faz, portanto, “da abstração nada mais que a omissão de parte da verdade”. O modo simbólico de conhecer também opera por bifurcação, “dividindo a túnica inconsútil do universo”, e, por esse modo, violentando o próprio universo que ele procura entender. Whitehead assinalou ainda que esses erros têm sido cometidos porque

tomamos nossas abstrações por realidades concretas”, erro que Whitehead denominou a Falácia da Concretidade Mal Colocada (a que já nos referimos anteriormente ao mostrá-la confundindo mapa com território). Oposto a esse modo de conhecer está o que Whitehead denominou Preensitō, um “sentir” íntimo, direto, não-abstrato e não-dual da realidade.³⁸

Nesse sentido, Whitehead está de perfeito acordo com o seu “predecessor espiritual”, William James. Eis as palavras de James:

*Ha duas maneiras de conhecer as coisas, conhecê-las imediata ou intuitivamente, e conhecê-las conceptual ou representativamente. Embora certas coisas, como a folha branca de papel que temos diante dos olhos, possam ser conhecidas intuitivamente, a maioria das coisas que conhecemos, como os tigres que agora estão na Índia, por exemplo, ou o sistema escolástico de filosofia, só são conhecidos representativa ou simbolicamente.*³⁹

O pensamento simbólico ou representativo é um modo de conhecer com o qual estamos todos familiarizados. Toma-se o sujeito como se fosse “separado” do objeto, enquanto “conhecer” consiste em estabelecer “uma cadeia externa de intermediários físicos ou mentais que ligam o pensamento à coisa.” O segundo modo de conhecer, entretanto, não contém nenhuma duplicidade semelhante, pois, como James explica “No conhecer imediatamente, portanto, ou intuitivamente, o conteúdo mental e o objeto são idênticos.

O reconhecimento do modo simbólico e do modo não-dual de conhecer também figura com destaque na obra de Henn Bergson (intelecto e intuição), Abraham Maslow (intelectual e conhecimento de fusão), intrigant Burrow (“ditenção” e “cotenção”), Norman O Brown (conhecimento dualístico e conhecimento carnal “carnal” porque o sujeito e o objeto se tornam um só no ato de conhecer), Andrew Weü (direito e drogado), Krishnamurti (pensamento e percepção), Wei Wu Wei (ver de fora e ver de dentro), Spinoza (intelecto e intuição), para não falarmos na obra fecunda de Dewey sobre o transacionalismo - e para citarmos apenas uns poucos, muito poucos

Ora, se é pela repartição do universo em sujeito e objeto, em conhecedor e conhecido, se é pela “criação de dois mundos em um”, se é pela “divisão da túnica inconsútil do universo”, se é, em suma, por esse ato primevo de dualismo que o universo se mutila, estraçalha e separa de si mesmo e, dessa maneira, se torna “falso para si mesmo”, a nossa única esperança de estabelecer contacto com a Realidade - se, na verdade, houver alguma - residirá necessariamente no total abandono do modo dualístico de conhecer, que repete o ato primevo de mutilação em cada movimento que faz

Se quisermos conhecer a Realidade em sua plenitude e em sua totalidade, se quisermos deixar de esquivar-nos e de escapar de nós mesmos no próprio ato de tentar encontrar-nos, se quisermos penetrar a realidade concreta do território e deixar de confundir-nos diante dos mapas que invariavelmente possuem quem os possui, teremos de abrir mão do modo simbólico dualístico de conhecer, que rasga violentamente o tecido da Realidade na própria tentativa de agarrá-lo. Numa palavra, teremos de mudar-nos da obscuridade do conhecimento crepuscular para o

brilho do conhecimento aurorescente — se quisermos conhecer a Realidade, teremos de voltar-nos, finalmente, para o segundo modo de conhecer.

Ser-nos-á suficiente por ora saber que possuímos o conhecimento aurorescente, e mais do que suficiente será quando conseguirmos, por fim, despertá-lo de todo em todo.

REFERÊNCIAS E NOTAS

D T Suzuki, Essays m Zen Buddhism, Primeira Serie (Londres Rider and Co, 1970), pag 131

2 Brown,G Spencer, LawsofForm (Nova York Juhan Press), págs 104-05

3 L L Whyte, The Next Development m Man (Nova York New American Library, 1950), pág 106

4 Pronunciamento feito em relação a Nietzsche, mas que serve muito bem aqui Confesso me devedor de A Watts pela analogia

5 Werner Heisenberg, Physics and Philosophy the Revolutton m Modern Science (Harper, 1958), pág 198

6 Saxe Commrns e Robert N Linscott, organizadores, Man and the Umverse, the Philo sophers of Science (Nova York Washington Square Press, 1969), pág 428

7 Matematicamente, $\Delta x \Delta p \geq \frac{h}{4\pi}$, onde Δx é a incerteza de uma coordenada, Δp a incerteza do componente correspondente do momento, e h a constante do Planck.

(Aparecem na nota acima símbolos matemáticos, como se fosse algo ligado a uma sentença de lógica, uma proposição).

8 Alfred North Whitehead, Science and the Modern World (Nova York The Free Press, 1967), pág 16

9 Louis de Broghe, A Revolução na Física (Nova York Noonday Press, 1953), pág 14

10 J W N Sullivan, The Limitations of Science (Nova York Mentor Books, 1949), pág 140

11 E N da C Andrade, A n Approach to Modern Physics (Nova York Doubleday Anchor Books, 1957), pág 255

12 “A Prova de Godel”, Scientific American, CXCVI 6 (junho de 1965), págs 71-86 Tanto lógica como fisicamente, a verificação não é marca absoluta de realidade. Se tudo há de ser verificado, como se verifica o verificador, já que ele faz parte do todo”“

13 Commms e Linscott, Man and the Umverse, pág 457

14 Ibid, pág 450

15 Ibid, pág 390

16 J Bronowski, The Co mmon Sense o f Science (Cambridge Harvard University Press, 1955), pág 77 (Os grifos são meus)

17 Erwin Schroedinger, What is Life? and Mmd and Matter (Londres Cambridge University Press, 1969), pág 137 (Os grifos são meus)

18 Werner Heisenberg, *The Physicists Conception of Nature* (Harcourt, Brace, 1958), pág 24

19 Erwin Schrodinger, *My View of the World* (Londres Cambridge University Press, 1964), pág 62

20 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus* (Londres Routledge and Kegan Paul, 1969), pág 37

21 Whyte, *Next Development in Man*, pág 42

22 Commins e Lmscott, *Man and the Universe*, pág 453 (Os grifos são meus)

23 De seu *The Nature of the Physical World* (Londres Cambridge University Press, 1928) Citado no livro de Schrodinger *What is Life*” (veja a nota 17, à pág 130)

24 Ibid, pág 130 (O grifo é meu)

25 Commins e Lmscott, *Man and the Universe*, pág 384

26 Ibid, pág 468 (O grifo é meu)

27 Cf Alan W Watts, *Psychotherapy East and West* (New York Ballantine Books, 1969)

28 Schrodinger, *What is Life*” pág 146

29 Ibid, pág 137

30 Devemos enfatizar que o segundo modo de conhecer, variamente chamado de intuição, prajna, etc, não deve ser confundido, de maneira alguma, com o que de ordinário se denomina “palpite” ou “intuição”. O conhecimento por “palpite”, historicamente, não tem sido muito feliz no pensamento ocidental, e os filósofos e cientistas recuam, horrorizados, quando se menciona esse tipo de conhecimento, o que é compreensível, já que muitas verdades “evidentes por si mesmas” reveladas por essa “intuição” se revelaram falsas na maioria. O segundo modo de conhecer de que falamos, pelo contrário, é um conhecimento transparente, desprovido de conteúdo, sem dimensões, em que conhecedor e conhecido são um único processo.

31 Alan W Watts, *The Way of Zen* (Nova York Vintage Books, 1957), pág 4

32 Ibid, pág 10

33 Ehot Deutsch, *Advaita Vedanta, A Philosophical Reconstruction* (Honolulu- East-West Center Press, 1969), pág 82

34 Ibid, pág 83

35 Nicholas Berdyaev, *Spirit and Reality* (Nova York 1939)

36 Raymond B Blakney, tradutor, *Meister Eckhart* (Nova York Harper Torchbooks, 1941), pág 79

37 D T Suzuki, *Sfudzes in Zen* (Dell Publishing, 1955), pág 85

38 Para conhecer as idéias de Whitehead, veja *The Concept of Nature, Science and the Modern World, Process and Reality, Nature and Life, e Adventures of Ideas*

39 John J McDermott, *The Writings of William James* (Nova York Modern Library, Random House, 1968), pág 155

III. A REALIDADE COMO CONSCIÊNCIA

Vimos que o homem tem à sua disposição dois modos básicos de conhecer. Ora, é da máxima importância que a conclusão inequívoca e unânime do vasto número de cientistas, filósofos, psicólogos e teólogos que compreenderam plena e profundamente esses dois modos de conhecer, seja que somente o modo não-dual é capaz de dar o “conhecimento da Realidade”. Em outras palavras, eles chegaram à mesma conclusão a que chegaram os modernos físicos quânticos, cuja obra discutimos com minúcias. Entretanto, a maioria dos ocidentais acha difícil compreender-lo, pois a nossa civilização, as nossas identidades pessoais, as nossas filosofias e as metas da nossa vida se baseiam de forma tão completa no modo dualístico de conhecer que qualquer sugestão de que esse modo dualístico proporciona a ilusão e não a realidade dá início, em quase todos nós, a uma fuga frenética da introvisão. não obstante, apontamos as dificuldades inerentes ao conhecimento simbólico do mapa. É dualístico, divide o universo em “vedor” e “visto”, “cria dois mundos de um”, e, por esse modo, torna o universo “falso para si mesmo”. Esse processo de conhecer torna-se duplamente corrupto quando o universo assim abstraído e assim simbolizado se confunde com o universo em sua realidade, quando nós confundimos o mapa com o território e praticamos a Falácia da Concretitude Mal Colocada. Assim perplexos, com este equipamento e apenas este equipamento, abordamos a Realidade, para descobrir que as nossas teorias e imagens do mundo caem aos pedaços com a mesma rapidez com que conseguimos construí-las; para descobrir, na base do mundo físico, não uma promessa de certeza, mas um Princípio de Incerteza; para descobrir, na base do mundo mental, um Teorema da Incompletitude; para descobrir, em suma, que toda “observação perturba a realidade”. Tal é a natureza do conhecimento dualístico e, todavia, parecemos menos desejosos de examinar a propriedade desse conhecimento do que de encontrar meios “inovadores” e engenhosos” — sobretudo através da tecnologia (pois o tecnológico é uma extensão do dualístico) - de aumentar a nossa utilização dele. Em outras palavras, lutamos com unhas e dentes para defender a fonte das nossas ilusões. Como Eddington exclamou: “... *nós, que temos de resolver o problema, fazemos parte do problema*”, e o problema é que, no sentido mais restrito da palavra, nos afizemos ao conhecimento dualístico. “Em tais circunstâncias”, afirma Alan Watts, “*mal nos damos conta da extrema peculiaridade da nossa própria posição, e achamos difícil reconhecer o fato puro e simples de que houve, aliás, um singular consenso filosófico de extensão universal. Isso tem sido sustentado por homens que referem as mesmas introvisões e ensinam a mesma doutrina essencial, quer vivam hoje quer tenham*

vivido há seis mil anos, quer seja do Novo México, no Extremo Ocidente, quer provenham do Japão, no Extremo Oriente.”¹

É provável que a quase todos nós esse tipo de pronunciamento se afigure uma grosseira exageração, pois a maioria dentre nós dificilmente concorda em questões de política, quanto mais na questão da Realidade Absoluta! Os antigos budistas Ch’an chineses tinham, por força, uma concepção da realidade que diferia nitidamente da de um bioquímico moderno e culto, e essa concepção, por seu turno, há de diferir por certo da concepção de um teólogo europeu do século XIV. A resposta, contudo, não é tão simples assim, pois a questão precisa ser enfocada de dois níveis diferentes, porque — como vimos — há dois modos diferentes de conhecer a Realidade. Abordando o problema dessa maneira, é demonstravelmente verdadeiro que as imagens do mundo apresentadas pelo conhecimento do mapa simbólico sempre diferiram muitíssimo de cultura para cultura em todo o transcurso da história. De mais disso, a nossa imagem simbólica do mundo da realidade continuará a mudar à proporção que atualizarmos e revisarmos nossas idéias científicas, econômicas e históricas acerca da realidade. O modo não-dual de conhecer, todavia, não toma por “conteúdo” quaisquer idéias ou símbolos, mas antes a própria Realidade, uma Realidade que é em toda a parte e em todos os tempos idêntica, de sorte que esse modo de conhecer resulta num “consenso filosófico singular de extensão universal”, uma compreensão da Realidade que “tem sido sustentada por homens que referem as mesmas intuições e ensinam a mesma doutrina essencial, quer vivam hoje quer tenham vivido há seis mil anos”. A Realidade experimentada pelo budista Ch’an, pelo teólogo europeu e pelo bioquímico moderno - utilizando esse modo - é a mesma em todos os casos.²

Destarte, o conhecimento do mapa simbólico pode gerar numerosas e diferentes imagens do mundo, ao passo que o conhecimento não-dual e não-simbólico apresenta apenas uma imagem (ou melhor, uma compreensão, visto que esse modo de conhecer é não-verbal e, portanto, não-pictórico.) À guisa de exemplo tosco, imaginemos um comum e vulgar banana split, que pode ser descrito, através do conhecimento do mapa simbólico, de várias maneiras diferentes. Quimicamente, pode ser visto como um composto de carbono, nitrogênio, hidrogênio, oxigênio, enxofre, fósforo e minúsculas quantidades de outros elementos. Economicamente, pode ser descrito em função das flutuações do mercado que governam o custo dos seus constituintes. Ordinariamente, pode ser descrito como uma guloseima gelada feita de bananas, nozes, sorvete e calda de chocolate. Eis aí três descrições diferentes de um único banana split, mas devemos concluir daí que existem três banana splits diferentes? É claro que não, pois sabemos que, por baixo das três descrições simbólicas díspares, há apenas um banana split, e, finalmente, sabemos que o banana split não se descreve, mas se experimenta não-verbalmente. De modo semelhante, existe apenas uma realidade — segundo proclama a tradição universal — que, no entanto, pode ser descrita de muitas maneiras diferentes utilizando-se vários mapas simbólicos. Em todo o curso da história, portanto, os homens compreenderam essa realidade única abandonando temporariamente o conhecimento do mapa simbólico e

experimentando diretamente a realidade subjacente, o único território em que se baseiam todos os nossos mapas. Em outras palavras, deixam de falar sobre ela e, em vez disso, experimentam-na, e é o “conteúdo” dessa experiência não-dual que se proclama universalmente ser a Realidade absoluta.

Como assinalamos, a “prova” final não consiste na demonstração lógica mas no fato experimental e, somente empenhados no Experimento para despertar o segundo modo de conhecer, saberemos por nós mesmos se este é verdadeiro ou não. Daqui a pouco descreveremos o Experimento; entretanto, porém, contentemo-nos com mostrar tão-somente a plausibilidade de que o segundo modo de conhecer revele a Realidade E plausível ele é, de fato, porque evita diretamente as mutilações associadas ao modo dualístico de conhecer Não bifurca o universo, não rasga a túnica inconsútil a fim de deixá-la esfarrapada e falsa para si mesmo, nem a estica através das malhas de aço da lógica e depois se espanta diante do mingau que disso resulta Nas palavras de Teilhard de Chardm.

Até agora temos olhado para a matéria como tal, isto é, de acordo com suas qualidades e em qualquer volume dado - como se nos fosse permissível quebrar um fragmento e estudar a amostra separada do resto. Já é tempo de mostrar que esse processo não passa de um truque intelectual Considerado em sua realidade física, concreta. O universo não pode dividir-se mas, como uma espécie de “átomo” gigantesco, forma em sua totalidade o único verdadeiro indivisível. Quanto mais extensa e profundamente penetramos na matéria, com métodos cada vez mais poderosos, tanto mais nos confunde a interdependência das suas partes. Cada elemento do cosmo é positivamente tecido de todos os outros. É impossível cortar essa rede, isolar uma porção sem que ela fique puída e desfiada nas bordas. Em toda a nossa volta, até onde a vista alcança, o universo permanece uno, e só é realmente possível um modo de considerá-lo, a saber, encarando-o como um todo, numa só peça.

E é precisamente o que faz o modo não-dual de conhecer — “encara” o universo “como um todo, numa só peça”, sem as divisões e fragmentações características do modo do mapa simbólico. Agora, no que tange às “características” mais específicas do modo não-dual, indicá-las-emos à medida que prosseguirmos no desenvolvimento deste volume. Claro está que não é nada que se possa descrever totalmente de maneira simbólica, pois esse seria o conhecimento do mapa simbólico. Como Eddmngton indicou, o “conhecimento íntimo” não se sujeitará à análise nem à codificação - mas, se o abordar de diversos ângulos diferentes, é possível que o leitor, ao terminar o livro, o “sinta” de algum modo. Neste momento só nos cumpre assinalar que, ao referir-nos a ele como a um “todo” ou a “uma só peça”, como faz Chardin, não nos referimos à escamoteação hegeliana que atinge “todo o universo” por um tipo de processo supernuminoso de adição. Para Hegel, a realidade de cada “coisa” separada consiste em ser ela um aspecto do todo, de modo que uma coisa só tem “realidade” como parte do todo, e, assim, só por uma constante adição de fragmentos chegaremos finalmente ao Absoluto. Há, sem dúvida, algum mérito nisso mas, em última instância, “adicionar fragmentos” é um “subterfúgio intelectual”, como o é “dividir fragmentos” — o

modo não-dual de conhecer opera onde ainda não há fragmentos, nem divisões, nem dualidades para adicionar ou dividir.⁴ Além disso, como tentaremos explicar, cada “coisa separada” não é tanto um aspecto do todo quanto é ela mesma o todo. Daí que tampouco deva ser o “todo” confundido com o panteísmo de Spinoza.

Podemos transferir essa discussão epistemológica para uma base mais psicológica observando que diferentes modos de conhecer correspondem a diferentes níveis de consciência, a faixas distintas e facilmente reconhecíveis do espectro da consciência. Ademais, nossa identidade pessoal está intimamente relacionada com o nível de consciência desde o qual e no qual operamos. Por conseguinte, a mudança em nosso modo de conhecer acarreta mudança em nosso sentido básico de identidade. Assim, enquanto estamos apenas utilizando o modo simbólico e dualístico de conhecer, que separa o sujeito conhecente do objeto conhecido e, em seguida, atribui ao objeto conhecido um símbolo ou nome apropriado, também nos sentimos fundamentalmente distintos e alheados do universo, uma identidade expressa pelo nosso papel e pela nossa auto-imagem, ou seja, a imagem-símbolo que formamos de nós ao nos tornarmos dualisticamente um objeto para nós mesmos. O conhecimento não-dual, entretanto, não opera assim, pois — como já tivemos ocasião de assinalar — é da natureza do modo não-dual de conhecer estar em comunhão com o que conhece, e isso, evidentemente, requer uma mudança em nosso sentido de identidade.

Antes, porém, de prosseguir, precisamos fazer uma pausa para esclarecer um ponto importantíssimo. Figurativamente, afirmamos que o “conteúdo” do modo não-dual de conhecer é a Realidade absoluta, porque revela o universo como ele é absolutamente e não como convencionalmente se divide e simboliza. A rigor, porém, não existe uma coisa chamada Realidade, nem outra coisa chamada conhecimento da Realidade, pois isso é muito dualístico. Antes, o conhecer não-dual é a Realidade, constitui o seu próprio “conteúdo”. Se continuamos a falar do conhecer não-dual da Realidade, como se fossem ambos, de certo modo, separados, a razão é apenas por ser nossa linguagem tão dualística que se sente positivamente sem jeito para dizê-lo de outra maneira. Mas devemos lembrar-nos sempre de que o conhecer e o Real se fundem na Experiência Fundamental.

Chegamos, portanto, a uma surpreendente conclusão. Visto que os modos de conhecer correspondem a níveis de consciência, e visto que a Realidade é um modo particular de conhecer, disso se segue que a Realidade é um nível de consciência, o que, todavia, não quer dizer que a “substância” da realidade seja a “substância da consciência”, nem que os “objetos materiais” sejam realmente feitos de consciência, nem que a consciência seja alguma nuvem nebulosa de algum grude não-diferenciado. Quer dizer apenas — e aqui precisamos voltar atrás temporariamente, e recorrer à linguagem dualística — que a Realidade é o revelado a partir do nível não-dual da consciência a que demos o nome de Mente. Que ela é revelada é uma questão de fato experimental; o que é revelado, contudo, não pode ser precisamente descrito sem voltarmos ao modo simbólico de conhecer. Assim sendo, sustentamos que a realidade não é ideal, não é material, não é espiritual, não

é concreta, não é mecanicista, não é vitalista - a Realidade é um nível de consciência, e só esse nível é Real.

Se afirmarmos que só o nível da Mente, ou apenas a Mente, é a Realidade absoluta, não estaremos, de modo algum, enunciando a doutrina filosófica do idealismo subjetivo, embora superficialmente se possa interpretá-lo dessa maneira. Pois o idealismo subjetivo é a concepção segundo a qual o universo só pode ser explicado como conteúdo da consciência, só o sujeito (ou o ideal) é real, ao passo que todos os objetos são, fundamentalmente, epifenômenos. Esta, porém, é apenas uma forma sofisticada e sutil do jogo entre a Frente e as Costas, uma fuga do problema do dualismo proclamando que metade do dualismo é irreal, ou seja, todos os objetos. Além do mais, quando dizemos que a Mente é a Realidade, isso é menos uma conclusão lógica do que certa experiência — como mostramos, a Realidade é “o que” se compreende e sente do nível não-dual e não-simbólico da Mente. Conquanto um tipo de filosofia costume estar ancorado nessa experiência fundamental, a experiência propriamente dita, por si mesma, não é uma filosofia — é antes a suspensão temporária de toda a filosofia; não é uma visão entre muitas, senão a ausência de todas as visões, sejam elas quais forem. É o que o hindu denomina nirvikalpa samadhi, “percepção sem imagens”, ou o budista tibetano apelida de hzin-dan-bral-pahi sems, “mente liberta de todos os conceitos do pensamento”, ou o budista Ch’an cognomina wu-nien, a Mente em estado de “não-pensamento”. O pensamento dualístico, que nega a realidade, precisa ele mesmo ser negado.

Nessas condições, afirmando que a Realidade é um nível de consciência, ou que a Realidade é só-Mente, estamo-nos referindo nada mais e nada menos do que a um estado de percepção em que o observador é o observado, em que o universo não está dividido num estado que vê e noutro estado que é visto. Pois é por intermédio dessa divisão mutilante que o universo se torna falso para si mesmo, e a Realidade só pode ser o estado de coisas anterior à divisão. É muito simplesmente esse nível de percepção não-dual que chamamos de só-Mente, pois só esse estado é Real.

Dissemos que uma mudança do nosso modo de conhecer corresponde a uma mudança no nosso nível de consciência, e que isso, por sua vez, corresponde a uma mudança em nosso sentido de identidade. Dentro em pouco, discutiremos com mais vagar sobre essas correspondências, mas agora precisamos pelo menos versar o último fator — o da mudança da identidade. O modo dualístico de conhecer limita a nossa identidade ao conhecedor, ao passo que tudo o mais, o conhecido, parece substancialmente alienado e estranho. com a mudança para o modo não-dual de conhecer, todavia, o conhecedor se sente em comunhão com tudo o que é conhecido, de modo que a nossa identidade também se transfere do indivíduo isolado para o todo, pois, insistimos, conhecer a Realidade é sermos idênticos a ela e identificados com ela. Ouçamos o que diz a respeito Erwin Schroedinger:

Por mais inconcebível que pareça à razão comum (isto é, o primeiro modo, ou modo dualístico), nós - e todos os outros seres conscientes como tais -

*somos tudo em tudo. Daí que a nossa vida, a vida que estamos vivendo, não seja apenas um fragmento da existência inteira, mas, em certo sentido, o todo... Assim, podemos atirar-nos ao chão, estender-nos sobre a Mãe Terra, com a convicção absoluta de estarmos em comunhão com ela e ela conosco. Estamos tão firmemente estabelecidos e somos tão invulneráveis como ela, na verdade mil vezes mais firmes e mais invulneráveis. Tão certo quanto ela nos engolirá amanhã, trar-nos-á de novo novas lutas e novos sofrimentos. E não somente “algum dia”. Agora, hoje, todos os dias, ela nos traz à vida, não uma vez só, mas milhares e milhares de vezes, exatamente como nos engole, todos os dias, milhares e milhares de vezes.*⁵

E isto não nos vem de um “místico” confuso, mas da clareza da mente que fundou a mecânica quântica!

Para demonstrar que a experiência do “só-Mente”, como a denominamos - isto é, a experiência “da” Realidade Absoluta “alcançada” pelo modo não-dual de conhecer — é, de fato, universal, propomo-nos agora apresentar uma resenha muito breve, porém mais ou menos abrangente, das principais tradições que subscreveram essa experiência. A fim de fazê-lo, contudo, precisamos, primeiro, explicar os instrumentos de comunicação que empregaremos, e isso gera um problema instantâneo. Compreende-se, de um modo geral a a comunicação verbal ou lingüística como a transferência de informações ou de restrições através de imagens, símbolos ou idéias. Mas a Realidade não é uma imagem — não é um mapa, senão o território e, embora pudéssemos incluir um mapa da Louisiana neste volume, nunca poderíamos incluir o verdadeiro território da própria Louisiana. A Realidade não se comunica verbalmente. Daí a insistência dos taoístas em que “os que sabem não falam; os que falam não sabem”. Por serem as próprias palavras “parte” da realidade, se tentarmos descrever plena e totalmente a realidade com palavras, teremos também de descrever as palavras que usamos e, depois, as que usamos para descrever as nossas palavras... e a realidade se perde num círculo vicioso. “No sentido mais estrito, não podemos realmente pensar sobre a vida e a realidade, porque isso teria de incluir o pensar sobre o pensar, o pensar sobre o pensar, sobre o pensar, e assim ad infinitum.”⁶ O impulso para fazê-lo é simplesmente outro exemplo das tentativas fúteis de dividir o universo num vedor e num visto, num descritor e num descrito, mutilando-o e tornando-o falso para si mesmo. A comunicação lingüística, que no sentido mais lato é simplesmente a transmissão de modelos de palavras, afinal de contas nada mais é do que o “reflexo da realidade no espelho da ilusão”.

Não obstante, as palavras podem ser úteis, se por nenhuma outra razão, pelo menos para mentar-nos constantemente do que somos — isto é, para re-Mentar-nos, para centrar-nos, mais uma vez, na Mente. No intuito de fazê-lo com tanta acurácia quanto o permite o meio lingüístico, teremos de chamar a atenção, cuidadosamente, para os meios básicos com que se pode usar a linguagem para indicar ou sugerir a realidade. Sustentamos que, falando de um modo geral, existem dois tipos básicos de elaborações simbólicas que podem ser usadas (singular ou conjuntamente) em três principais maneiras de falar “acerca e acerca” da Realidade.

Descreveremos primeiro os dois tipos básicos de elaborações simbólicas e, em seguida, explanaremos os três modos com que elas podem ser usadas.

O primeiro tipo de elaboração simbólica é linear, unidimensional, analítico e habitualmente lógico. É o tipo de elaboração simbólica que se encontra em publicações científicas, tratados jurídicos e na maioria das obras filosóficas, nas quais se amarram uns aos outros conjuntos de símbolos precisamente definidos formando uma “linha”, de acordo com a sintaxe especial do sistema. Esta sentença é um exemplo disso, e sua linearidade é muito óbvia porque ela realmente se estende em linha, de um lado a outro da página, para compor “linhas de imprensa”. É uma forma assaz precisa de elaboração simbólica, mas é também muito desajeitada, pois precisa quebrar a vasta “complexidade” do universo em linhas simples e digerir a realidade canhestramente, pedaço por pedaço, o que é muito parecido com explorar o interior de uma caverna com uma simples lanterna de mão. Tal classe de elaboração simbólica pode subdividir-se em dedutiva, indutiva, alógica, analógica, binária, metalógica, etc., mas essas características gerais servirão ao nosso propósito.

O segundo tipo básico de elaboração simbólica é o que geralmente conhecemos como “imaginativo”, uma elaboração simbólica pictórica, que jaz no âmago da expressão artística, do mito, da poesia, da imaginação, dos sonhos. Não é lógico — pelo menos no sentido exato da palavra “lógico” — mas carrega amiúde um significado e, de ordinário, pode ser inspecionado com uma simples vista de olhos, como uma pintura ou um ícone; nesses sentidos, difere muito do primeiro tipo, linear, de elaboração.

Ora, ambos esses tipos de elaboração simbólica podem ser usados para expressar parcialmente a realidade, mas nenhum se usa para captá-la totalmente. Como o diria Zen, são que nem o dedo que aponta para a lua. O problema, como sempre, está em não confundir o dedo com a própria lua.

Esses dois tipos de elaboração simbólica usam-se (singular ou conjuntamente) em três meios basicamente diferentes de apontar para a Mente. São os meios analógico, negativo e injuntivo. O primeiro, analógico, descreve a Realidade em termos do que ela parece ser. Emprega qualidades positivas e finitas poderosas, efetivamente capazes de sugerir o Absoluto ou indicá-lo. Entre essas qualidades, por via de regra, se incluem a onipotência, a onipresença, a onisciência, o ser infinito, a suprema beatitude, a sabedoria e o amor sem igual, a consciência infinita, etc. No Vedanta, por exemplo, chama-se ao Absoluto assim caracterizado saguna Brahman. “5a-” significa “com”, ao passo que “guna” significa “qualidades”, de modo que saguna Brahman exprime as qualidades analogicamente conferidas ao Absoluto para ajudar a dirigir o nosso intelecto finito, e as qualidades usualmente atribuídas a saguna Brahman são as do ser absoluto, da consciência e de beatitude. São Dionísio (ex-Areopagita) chamou a essa maneira analógica de apontar para o Absoluto catafática — descrições positivas e finitas usadas para sugerir a natureza da realidade. Falando de um modo geral, as descrições analógicas, de elaboração simbólica do tipo linear, são quase invariavelmente acompanhadas da elaboração do tipo imaginativo, evidenciado nos ícones e pinturas religiosas, nas

cruzes, nas mandalas, nas imagens e narrativas mitológicas, etc.. Essa maneira analógica destaca-se em quase todas as formas populares da religião, mas sobretudo no Cristianismo, em certas formas do Tantra, como o Vajrayana, e no Hinduísmo.

O segundo modo, o negativo, descreve a realidade de forma totalmente negativa, já que, assinalou São Tomás, “precisamos proceder por via da remoção, pois Deus, por sua imensidade, excede toda e qualquer concepção que o nosso intelecto possa formar”. Em vista disso, São Tomás chamou-lhe a via negativa, e essa via foi a que São Dionísio denominou apofática, comparando-a à escultura, pois o “produto acabado” só se logra desbastando-o de todas as obstruções. Isso não representa, de maneira alguma, um niilismo exacerbado, mas é simplesmente o reconhecimento de que precisamos, mais cedo ou mais tarde, desistir de olhar para os mapas se quisermos ver diretamente o território. No Vedanta, o mesmo se traduz pela expressão “neti, neti”, o Absoluto “não é isto, nem aquilo”, nem qualquer idéia particular ou coisa, mas a “realidade subjacente” Brahman, portanto, é chamado, nesse contexto, de mrguna Brahman - em que “n/r-” significa “sem”. Em sua essência, Brahman é sem quaisquer qualidades descritíveis, pois cada qualidade atribuída a Brahman exclui necessariamente a qualidade oposta (por exemplo, se ele for “bom”, não poderá ser “mau”), e isso impõe uma limitação a Brahman, mas o Absoluto não tem limitações é “neti, neti”. No Budismo Mahayana, especialmente na Madhyamika e seus descendentes, a Realidade é chamada sunyata, “vazio”, e isso não significa um nada em branco e sem características, senão a compreensão de que não podemos fazer nenhuma afirmação acerca do absoluto sem nos envolvermos no círculo vicioso de ter de fazer afirmações sobre afirmações sobre afirmações sobre o quê? A Realidade é o Vazio porque está vazia da elaboração conceptual.

Os dois modos - o analógico e o negativo - por mais úteis que sejam, subsistem, no entanto, como simples mexerico, como tentativas fúteis de definir ou discutir a realidade, que não “se submeterá à análise nem à codificação.” “E que encontrareis?” pergunta o Mestre Zen Rinzai: *“Nada senão palavras e nomes, embora excelentes. Jamais alcançareis (a Realidade). Não vos iludais.”* O terceiro modo, portanto, é um convite, em forma de um conjunto de regras experimentais, para descobrir a Realidade por si só. É o que G. Spencer Brown denomina injunção, a qual, assevera ele,

é comparável às formas práticas da arte, como a culinária, em que o gosto de um bolo, embora literalmente indescritível, pode ser transmitido ao leitor na forma de um conjunto de injunções. Chamado receita. Na música, forma de arte semelhante, o compositor nem sequer tenta descrever o conjunto de sons que tem em mente, quanto mais o conjunto de sentimentos ocasionados por eles, mas escreve um complexo de ordens, as quais, obedecidas pelo leitor, poderão resultar numa reprodução, para ele, da experiência original do compositor.⁷

Assim a Realidade, como todas as introvisões e experiências, embora literalmente indescritível, pode ser indicada de maneira indireta pela fixação de um grupo de regras, uma experiência, que, seguida fiel e plenamente, resultará na

realidade da experiência. Sobretudo nesse sentido proclamamos que a Mente ou a Consciência é a Realidade: isto não é uma descrição, mas uma instrução.

O terceiro modo, o injuntivo, constitui o âmago do Hinduísmo, do Budismo e do Taoísmo, e pode ser encontrado nos aspectos místicos do Islamismo, do Cristianismo e do Judaísmo. Assim, tanto no Hinduísmo quanto no Budismo, a palavra que significa verdade absoluta, dharma, também significa “caminho”, de sorte que, quando se chama à realidade o Dharma de Buddha, isso quer dizer o Caminho de Buddha, suas instruções para alcançar a realidade, ou — o que dá no mesmo — para alcançar o modo não-dual de conhecer. Na medida em que se pode expressar em palavras, a Verdade há de ser sempre um conjunto de instruções sobre como despertar o modo não-dual de conhecer e, por essa forma, experimentar diretamente a Realidade. Aqui, mais uma vez, vemos que as elaborações verbais da realidade diferem grandemente de cultura para cultura e de indivíduo para indivíduo, pois cada investigador — além de usar um grupo diferente de símbolos analógicos e negativos — terá seu próprio grupo peculiar de instruções, mas onde quer que as instruções conduzam ao modo não-dual de conhecer, a Realidade experimentada será universalmente a mesma.

Note-se que os três modos, o analógico, o negativo e o injuntivo, dão a entender respectivamente aquilo com que a Realidade se parece, o que ela não é e o que se pode fazer para alcançá-la. Nenhum, entretanto, diz o que ela é, pois um enunciado direto e positivo acerca da realidade como um todo há de ser destituído de sentido ou autocontraditório. Destituído de sentido porque afirmar alguma coisa a respeito de tudo é o mesmo que afirmá-la a respeito de nada. Autocontraditório porque o próprio enunciado faz parte da realidade e, assim, estar-se-ia referindo também a si mesmo, e qualquer afirmação que tente dizer alguma coisa sobre si mesma usualmente se contradiz (por exemplo, “Esta afirmação é falsa”).

Utilizando os três meios de “apontar para a lua”, podemos agora iniciar um rápido exame das principais tradições universais interessadas, de um modo ou de outro, no Absoluto, tendo sempre em mente, porém, que o que quer que digamos é, por força, uma distorção, e o que adiantamos, em lugar de ser um argumento que cumpre provar, é uma Realidade que deve ser experimentada intimamente.

Se a linguagem fosse adequada, um dia inteiro seria suficiente para expor o Tão. Não sendo adequada, demandaria o mesmo espaço de tempo explicar existências materiais. O Tão é alguma coisa além das existências materiais. Não pode ser transmitido nem por palavras nem pelo silêncio.⁸

Nem sempre indicaremos qual dos três modos estaremos usando, mas esperamos que o leitor reconheça quando estivermos falando analógica, negativa ou injuntivamente. Visto que começamos nosso estudo dos dois modos de conhecer pelos físicos quânticos, começaremos por eles esta resenha.

Sir James Jeans, que possuía aguda percepção do que ele denominava “uma realidade mais profunda além”, e sempre insistia em “que precisamos sondar o substrato mais profundo da realidade antes de podermos compreender o mundo da aparência”, chegou, finalmente, à seguinte conclusão:

*Quando nos vemos no espaço e no tempo, nossas consciências são, obviamente, os indivíduos separados da imagem de uma partícula mas, quando passamos além do espaço e do tempo, elas talvez possam formar os ingredientes de uma singular corrente contínua de vida. O que acontece com a luz e a eletricidade pode acontecer com a vida; os fenômenos podem ser indivíduos carregando existências separadas no espaço e no tempo, enquanto que, na realidade mais profunda, além do espaço e do tempo, podemos todos ser membros de um corpo.*⁹

Quanto a este “um corpo”, esta Realidade singular além do espaço e do tempo, Erwin Schroedinger afirmou que é “essencialmente eterno e imutável e numericamente um em todos os homens, ou melhor, em todos os seres sensitivos... Por mais inconcebível que isso possa parecer à razão comum, nós - e todos os outros seres conscientes como tais — somos de suprema importância. Daí que a vida que estamos vivendo seja não só uma peça da existência inteira, mas, em certo sentido, o todo...”¹⁰

Esses físicos se referem com frequência à Realidade como a Mente ou a Consciência (que temos), como quando Schroedinger afirma que “toda a consciência é essencialmente uma”, mas isso tampouco supõe o idealismo subjetivo, segundo o qual o mundo externo e objetivo é ilusório, enquanto o mundo subjetivo é real. Ao contrário, ambos são ilusórios: existe somente uma Realidade, e ela pode ser abordada subjetiva ou objetivamente; existe apenas um Corpo, e ele pode ser visto de frente ou de costas. Assim sendo, Schroedinger sustenta que “O mundo externo e a consciência são a mesma coisa”.¹¹ E essa coisa, essa Realidade, é convenientemente rotulada de “Mente”, com “M” maiúsculo para distingui-la das “mentes” individuais, como quando Schroedinger assevera: “Sua multiplicidade (isto é, a multiplicidade das mentes individuais) é apenas aparente, pois na verdade só existe uma Mente”¹² e, alhures, quando diz que “a teoria física em sua fase atual sugere a indestrutibilidade da Mente pelo Tempo”.¹³ A respeito desta Mente, a única a existir, Schroedinger adianta mais:

*A única alternativa possível consiste simplesmente em guardar para a experiência imediata o fato de ser a consciência (isto é, a Mente) um singular cujo plural não se conhece; que existe apenas uma coisa e o que se afigura uma pluralidade não passa de uma série de aspectos diferentes da mesma coisa, produzidos por uma ilusão; idêntica ilusão se produz numa galeria de espelhos, e identicamente Gaurisankar e o Monte Everest se revelaram o mesmo pico visto de vales diferentes.*¹⁴

Façamos aqui uma pausa momentânea para pôr reparo em que Schroedinger usa uma analogia comum - a do reflexo no espelho — para explicar a ilusão, ou seja, o modo com que a Mente Una aparece como um sujeito versus um objeto; para explicar, em outras palavras, a “criação de dois mundos de um”, pois é o que parece acontecer quando se coloca um objeto diante do espelho - obtém-se “dois” objetos onde, na realidade, só existe um. Da mesma forma, quando o intelecto bifurcante reflete o mundo, obtemos “duas” imagens — o vedor e o visto, o sujeito e o objeto, onde, na verdade, só existe a Mente.

É a esta Mente una que Sir Arthur Eddington se refere quando sustenta: “Temos apenas um enfoque, a saber, *através do nosso conhecimento direto (isto é, não-dual) da mente. O suposto enfoque (dualístico) através do mundo físico conduz tão-só ao ciclo da física, onde corremos em roda como um gatinho perseguindo a própria cauda.*”¹⁵

Como esses físicos, o Budismo Mahayana freqüentemente se refere a essa realidade única em termos como só-Mente (cittamatrá), ou Mente una (ekacitta), ou vários nomes semelhantes. Assim, em todo o correr do Sutra Lankavatara encontramos expressões como as seguintes:

*A linguagem, Mahamati, não é a Verdade Final; o que é atingível pela linguagem não é a verdade final. Por quê? Por meio da fala podemos entrar na verdade, mas as palavras não são a verdade. A verdade é a compreensão de si mesmo experimentada interiormente pelos sábios através da sua introvisão não-dual, e não pertence ao domínio das palavras, da dualidade ou do intelecto. O mundo nada é senão Mente. Tudo é Mente.*¹⁶

O Sutra Hua Yen (Avatamsaka) diz a mesma coisa mais poeticamente

Assim como o pintor mistura e funde as várias Cores, assim também pelas ilusórias Projeções da Mente são feitas as várias formas de todos os fenômenos.

O Despertar da Fé, profundo compêndio da essência da “doutrina” Mahayana, na medida em que ela pode exprimir-se em palavras, explica, lúcido

A Mente em termos do Absoluto é, ela própria, o Remo da Realidade (dharmadhatu) e a essência de todas as fases da existência em sua totalidade.

A chamada “natureza essencial da Mente” é não-nascida e imperecível (ou seja, está além do tempo e do espaço, como Jeans o expressa): *É somente através de ilusões que todas as coisas vêm a ser diferenciadas (como na Frente e nas Costas). Todas as coisas, desde o começo, transcendem todas as formas de verbalização, descrição e conceituação e são, em última análise, não-diferenciadas. Todas as explicações dadas com palavras são provisórias e, finalmente, sem validade. A Realidade não tem atributos, e a palavra é o limite da verbalização, em que se emprega uma palavra para pôr fim às palavras. Todas as coisas são apenas da Mente.*¹⁸

Está visto que a só-Mente não é tanto uma teoria quanto uma experiência vivida e viva, e a seita do Budismo Mahayana que mais direta e francamente mergulha até o coração da só-Mente. É a seita Ch’an (em japonês Zen). Afirma o grande Mestre Huang Pó:

*Todos os Buddhas e todos os seres sencientes nada mais são do que a Mente Una, ao lado da qual nada existe. Essa Mente é sem começo, não-nascida e indestrutível. Não é verde nem amarela, e não tem forma nem aparência. Não pertence às categorias das coisas que existem ou não existem, nem pode ser considerada em termos de novo ou velho. Não é comprida nem curta, grande nem pequena, pois transcende todos os limites, medidas, nomes, traços e comparações. Só desperta para a Mente Una.*¹⁹

Dessa maneira, o Zen assumiu sua posição a respeito de doutrina, dogma ou palavreados inúteis, mas “apontando diretamente para a Mente”, e todas as vezes que se usam palavras, quando se usam, elas são sempre injuntivas, pois “o Buddha somente aponta o caminho”. Daí que Chang-ching, que tentou alcançar a Mente através da tela do pensamento, proclame no tocante à sua visão direta:

Quão enganado estava eu! Quão enganado! Ergue a tela e vê o mundo! Se alguém me perguntar qual é a minha filosofia, Bater-lhe-ei diretamente na boca com o meu cajado

Compreensivelmente, nem todas as tradições se referem a essa Realidade Una chamando-lhe Mente, e preferem, em vez disso, Ser Absoluto, ou Caminho Absoluto, ou Vazio ou Abismo, ou - em termos mais familiares — Deus, a Divindade, ou o Espírito uno, mas, não obstante, “chamam muitos a quem é realmente um”. Assim, no Cristianismo, encontramos expressões como estas em I Coríntios:

Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?

Mas aquele que se une ao Senhor é um espírito com ele. (6, 15-17)

Ou as palavras de Jesus citadas no Evangelho de São João”

A fim de que todos sejam um, e como és tu, ó Pai, em mim, e eu em ti, também sejam eles em nós. (17-21)

Por conseguinte, fala Plotino da “*redução de todas as almas a Um*”, e Meister Eckhart proclama que “*Tudo na Divindade é Um, e a respeito disso não há o que dizer*”, e nos exorta a “sermos portanto esse Um, para podermos encontrar a Deus”

E para “ser esse Um” precisamos abandonar o dualismo, como sugere o Evangelho de São Tomé:

Eles lhe perguntaram: “Nós, então, sendo filhos, entraremos no Reino?” E Jesus lhes disse Quando fizerdes de dois um, e quando fizerdes o interior como o exterior e o exterior como o interior e o superior como o inferior, e quando fizerdes o macho e a fêmea num só, então entrareis (no Reino)

E novamente desse Evangelho:

Jesus disse: “Eu sou a Luz que está acima de todos eles, Eu sou o Todo, o Todo veio de Mim e o Todo chegou a Mim. Racha um pedaço de pau, Eu estou ali, ergue a pedra e ali Me encontrarás”. 21

Cristo está em toda a parte, porque, como o explicam os Atos de Pedro nos Apócrifos:

“És percebido tão-somente pelo espírito, és para mim pai, tu, minha mãe, tu, meu irmão, tu, meu amigo, tu, meu escravo, tu, meu administrador, tu és o Tudo e tudo está em ti e tu ÉS, e nada mais É senão tu”.22

Esse tipo de experiência de “só-Cristo” não se distingue formalmente da experiência da “só-Mente” dos budistas ou dos físicos, e, passando para o Hinduísmo, as duas tampouco se distinguem formalmente da “doutrina” central do Vedanta, segundo a qual a Realidade é só-Brahman Assim é ela proclamada no Katha Upamshad.

Assim, como o vento, conquanto uno assume novas formas no que quer que penetre, o Espírito, conquanto Uno, assume novas formas no que quer que viva. Ele está dentro de tudo e também está fora. Há um Soberano, o Espírito que está em todas as coisas, que transmuda Sua forma em muitas. Somente os sábios que O vêem em suas almas conhecem a alegria eterna.

E no Mundaka Upamshad:

D"Ele vem toda a vida e a mente e os sentidos de toda a vida D"Ele vem o espaço e a luz, o ar e o fogo e a água, e esta terra que a todos nos sustenta e, assim, uma infinidade de seres vem do Espírito supremo.

E, da mesma forma, em todo o desenrolar dos Upamxades, encontramos declarações de que há uma Realidade única, que pode ser chamada Prajapati, Vixnu ou Brahma, mas que o Senhor, debaixo de muitos nomes diferentes, é, apesar disso, a única Realidade, que "Todo este universo é, na verdade, Brahman". (Chandogya Upamshad 3.14 1)

Acima do tempo tudo é Brahman, Uno e Infinito. Ele está além do norte e do sul, do leste e do oeste, de cima ou de baixo. Para a unidade do Uno vai aquele que sabe disso. (Maitn Upamshad, 6 17)

Entretanto, este Uno não é um entre muitos, senão "Um sem segundo", completamente além do dualismo, mas sem o excluir, contendo todas as relatividades mas limitado por nenhuma. Passando para o Taoísmo, Chung Tzu fala desse "Um sem segundo", que está completamente além do dualismo e dos opostos, da seguinte maneira:

Não há nada que não seja este, não há nada que não seja aquele. Por isso digo que este emana daquele, aquele também deriva deste Eis aí a teoria da interdependência d"este e d"aquele

Não obstante, a vida resulta da morte, e vice-versa. A possibilidade resulta da impossibilidade, e vice-versa. A afirmação baseia-se na negação, e vice-versa. E sendo este o caso, o sábio rejeita todas as distinções (e dualismos) e refugia-se no Céu. Pois podemos baseá-lo n"isso e, contudo, isso é também aquilo e aquilo é também isso. Isso também tem seu "certo" e "errado", e aquilo também tem seu "certo" e "errado". Existe, pois, realmente, distinção entre isto e aquilo.¹¹ Quando isto (subjetivo) e aquilo (objetivo) estão ambos sem os seus correlativos, esse é o verdadeiro "Eixo de Tão". E quando esse Eixo passa pelo centro para o qual convergem todas as Infinitudes, as afirmações e negações igualmente se fundem no um infinito ²³

Lao Tzu, portanto, anuncia que "O Sábio, desse modo, apreende a Unidade Primordial". No final refletiremos sobre o que significa "apreender a Unidade Primordial" - aqui estamos apenas resenhando o modo com que essas tradições tratam a Infinita e Única Realidade, e, no entanto, aqui topamos com um formidável problema. Pois estivemos falando da Realidade como o Um — como só-Mente, só-Cristo, só-Brahman, só-Espírito, só-Tao. Isto, sem dúvida, é útil, pois aponta metaforicamente para a realidade como a base "singular" e absoluta de todos os fenômenos - mas só é útil se nos lembrarmos de que se trata de uma metáfora. A maioria das pessoas, no entanto, não se lembra disso e, falando da

realidade como do “Um” pode assim revelar-se finalmente desconcertante, porque tendemos a pensar no absoluto como sendo, de fato, Uma Coisa - uma grande, enorme, onipotente e onisciente Coisa Absoluta, que paira acima do universo e o governa todo-poderosamente. Imaginamos Uma Coisa existindo em contraste com o universo de Muitas Coisas - mas isto é apenas uma versão glorificada das Costas contra a Frente — e isso não é o Absoluto, é o dualismo absoluto, pois separamos o um absoluto dos muitos relativos. Somos, então, impelidos à força para um panteísmo sem características ou para um monismo insípido. Nessas condições, onde quer que as tradições falem do “um”, estão sempre assinalando enfaticamente que não se referem ao literalmente “um”, senão ao que poderia expressar-se melhor como o “Não-dual”. Essa não é uma teoria de monismo nem panteísmo, mas uma experiência de não-dualidade, e a teoria literal do Um absoluto é dualística. De acordo com Seng-Tsan:

Todas as formas de dualismo são ignorantemente forçadas pela própria mente. Parecem visões e flores no ar.

Por que nos daríamos ao trabalho de pegá-las? Quando o dualismo já não prevalece, Nem a própria Identidade permanece como tal. A Verdadeira Mente não é dividida. Quando nos pedem uma identificação direta, Só podemos dizer, “Não dois (não-dual)” 24

Mas este “Não dois¹” não implica Um — pois, como assinala Seng-tsan, *na não-dualidade pura não há nem dois nem um*¹ Diz Sūpabhiṣa no Sutra Avatamsaka “A verdade da Autocompreensão (e da própria Realidade) não é nem um nem dois”. E Tao-wu de Tien Huang proclama que “Até a Identidade, quando segura, está muito longe do alvo¹”²⁶ O ponto é que quando nós, seguindo as instruções de Cristo, “fazemos de dois um”, o dois já não existe, mas tampouco existe o um.

Essas tradições, por conseguinte, só falam do “Um” como concessão à imaginação popular. Utilizam, em outras palavras, o modo analógico de apontar para a realidade, mas, instadas a fazer um pronunciamento definido sobre a Realidade, passam instantaneamente para o modo negativo, assinalando que a Realidade não é, na verdade, nem uma nem muitas, nem singular nem plural, nem transcendente nem imanente — é uma experiência não-dual “a cujo respeito nada se pode dizer”, aquele “nada sem nome” de Eckhart, o qual, não obstante, segundo Behmen, “para o Mundo parece Nada, mas para os Filhos da Sabedoria é Todas as Coisas” Assim afirma São Dionísio:

Subindo ainda mais alto, dizemos que Ele não é alma, nem mente, nem objeto de conhecimento, nem tem opinião, nem razão, nem intelecto, nem é razão, nem pensamento, nem é pronunciável, nem cognoscível, nem é número, ordem, grandeza, pequenez, igualdade, desigualdade, semelhança, nem dessemelhança, nem está de pé, nem se move, nem está imóvel, nem tem poder, nem é poder, nem luz, nem vive, nem é vida, nem é ser, nem eternidade, nem tempo, nem Seu toque é conhecível, nem é conhecimento, nem é verdade, nem realeza, nem sabedoria, nem um, nem unidade, nem divindade, nem bondade,

nem é Espírito, tal como podemos compreendê-lo, nem Qualidade de Filho, nem Qualidade de Pai, nem qualquer outra coisa conhecida de nós ou de qualquer outra criatura, nem é escuridão, nem luz, nem falsidade, nem verdade, nem existe qualquer afirmação ou negação total que se possa fazer em relação a Ele. (Theologia Mystica, V)

Compare-se isto ao seguinte, tirado do Mandukaya Upamshad (7) que fala da mais alta realidade como:

O que não tem consciência do subjetivo, nem o que tem consciência do objetivo, nem o que tem consciência de ambos. O que é uma massa todo-consciente, nem a simples consciência, nem a inconsciência é invisível, incontrolável, impegável, sem distinção, além do pensamento, indescrevível, a situação do Eu, o fim do desenvolvimento, tranquilo, benigno, sem dualidade

E tudo isso “neti, neti”, porque atribuir uma característica à Realidade é negar realidade ao oposto dessa característica, rasgando por esse modo a textura da realidade bem no meio, mutuando-a, tornando-a falsa para si mesma. E nós acobertamos tipicamente esse assassinio confundindo características, como Verdade ou Bondade, com o próprio Absoluto, e depois adoramos tais imagens da realidade, escassamente cômicos de estar praticando a forma mais sutil e insidiosa de idolatria. *“Qualquer um que se contente com o que pode ser expresso por meio de palavras — Deus é uma palavra, Céu é uma palavra — merece a qualificação de descrente”* No dizer de Coomaraswamy.

Idolatria é o mau uso dos símbolos, definição que dispensa novas qualificações. A filosofia tradicional nada tem a dizer contra o uso de símbolos e ritos, embora haja muita coisa que o ortodoxo pode ter a dizer contra o seu mau uso. Enfatize-se que o perigo de tratar fórmulas verbais como absolutos, de um modo geral, é maior do que o mau uso das imagens plásticas.²⁷

Destarte, como sugere Coomaraswamy, nenhum cristão na plena posse das suas faculdades mentais seria capaz de confundir uma estátua ou imagem plástica de Cristo com o próprio Cristo, mas muitos costumam confundir suas imagens mentais de Cristo como Grande, Glorioso, Amoroso, ou seja lá o que for, com o próprio Cristo e, no entanto, estas são imagens tão esculpidas quanto o Bezerro de Ouro e o ícone de Baal.

Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra (Êxodo 20 4)

Para compreender melhor por que imagens gravadas mutilam tanto a Realidade, passemos à escola Madhyamika do Mahayana. A Madhyamika representa a forma mais pura do modo negativo, do “neti, neti”, da via negativa, e o que dizemos dela pode ser tomado como representativo da via negativa em geral, da tentativa de livrar-nos dos ídolos do conhecimento do mapa simbólico para chegar ao conhecimento direto e íntimo da própria Realidade.

A Madhyamika foi fundada por volta do segundo século d.C por Nagarjuna, considerado por muitos o maior filósofo que já viveu. Em certo sentido

isso não é verdade, pois Nagarjuna não era filósofo, se por esse termo quisermos significar alguém que funda ou sustenta uma filosofia sofisticada, visto que Nagarjuna não endossava nenhuma filosofia lógica. Na verdade, apenas colocava a lógica de cabeça para baixo a fim de descobrir-lhe a natureza contraditória. Não esposava nenhuma filosofia sobre a realidade, mas restringia-se à tarefa de demonstrar que todas as filosofias que afirmam incluir a realidade são autocontraditórias. Ao fazê-lo, Nagarjuna e a Madhyamika não avançam uma contratese, não derrubam uma filosofia a fim de erguer outra em seu lugar, mas, antes, seguindo sistemática e integralmente qualquer filosofia até a sua conclusão lógica, demonstram que ela se contradiz a si mesma. Há uma razão para isso, como veremos — não se trata de mero ceticismo ou niilismo, pois essas mesmas concepções são atacadas com tanto vigor quanto as demais. Nesse ínterim, T R. V. Murti explica a operação Madhyamika:

*Como é que o adepto da Madhyamika rejeita todo e qualquer ponto de vista. Ele utiliza apenas uma arma. Extraíndo as implicações de qualquer ponto de vista, mostra-lhe o caráter autocontraditório. A dialética é uma série de argumentos de reductio ad absurdum. Toda tese é voltada contra si mesma. O madhyamika é um prasangika ou vaitandika, um dialético ou debatedor freelance. O madhyamika desaprova a tese do oponente, e não prova nenhuma tese própria. A reductio ad absurdum faz-se exclusivamente em benefício do sustentador da tese, e faz-se com sua própria lógica, baseada em princípios e processos plenamente aceitos por ele.*²⁸

*O madhyamika pode fazê-lo com qualquer um dos pontos de vista filosóficos porque a linguagem é dualística ou relacional, (e assim) qualquer afirmação ou negação só pode ter sentido em relação ao seu oposto. Cada proposição, cada definição, estabelece uma fronteira ou limite, classifica alguma coisa e, portanto, pode sempre mostrar que o que está dentro da fronteira precisa coexistir com o que está fora. Até a idéia do ilimitado é destituída de sentido sem o contraste do limitado. A dialética madhya mika usa-o como método infalível a fim de chamar a atenção para a relatividade de qualquer premissa metafísica; nessas condições, entrar em discussão com um dialético assim é inevitavelmente entrar na briga para apanhar.*²⁹

O madhyamika faz isso demonstrando, primeiro, que qualquer proposição a respeito da Realidade incidirá numa das quatro categorias que se seguem:

1. Sendo (ou simplesmente X)
2. Não-sendo (não-X)
3. Sendo e Não-Sendo ao mesmo tempo (X e não-X ao mesmo tempo)
4. Nem Sendo nem Não-Sendo (nem X nem não-X)

Em seguida passa a demonstrar que qualquer proposição, na medida em que afirma envolver a Realidade, contradiz-se a si mesma. Por exemplo, suponhamos que eu afirme que a Realidade é o Ser Absoluto, que é Infinita e Ilimitada (proposição que cai na categoria 1). O Ser Absoluto e Ilimitado, contudo, exclui positivamente o não-ser e a relatividade, e a exclusão é uma marca de limitação, porque excluir é colocar um limite ou fronteira entre o que deve ser

excluído e o que não deve. Dessa maneira, o meu “Ser Ilimitado” é limitado, e eu me contradisse a mim mesmo. Se eu alterar minha proposição para o Não-ser Absoluto (categoria 2), não ficarei em melhor situação, porque o não-ser exclui o ser e é, portanto, igualmente limitado. Posso agora ficar mais esperto e proclamar que a Realidade inclui o ser e o não-ser ao mesmo tempo, que é imanente tanto ao ser quanto ao não-ser (categoria 3), mas isso a impede de ter o ser e o não-ser, de transcender o ser e o não-ser. E se eu declarar que a Realidade não é nem ser nem não-ser, que transcende a ambos (categoria 4), isso a exclui da imanência, de ter tanto o ser quanto o não-ser. Em suma, porque qualquer proposição pode ser mostrada como puramente relativa, se essa proposição for feita para abarcar a Realidade, girará sobre si mesma como uma contradição.

O madhyamika, porém, nega enfaticamente que sustenta a inexistência da Realidade Absoluta; limita-se a mostrar que nenhuma idéia é aplicável à própria Realidade. A rejeição pelo madhyamika de todas as alternativas lógicas, das quatro categorias lógicas, é, simultaneamente, a rejeição da competência da razão dualística para abranger a Realidade. A Razão gera a ilusão, nunca a Realidade. A Realidade, assim, está sem razão!

Mas por ora, o fato de que seja o que for que pensemos não é Realidade, não deve surpreender-nos; segundo as palavras do Sutra Lankavatara, a “mais alta Realidade é o eternamente impensável”.³⁰ Uma idéia - qualquer idéia que se possa conceber - só tem sentido em relação ao seu oposto; o acima não tem sentido sem o abaixo, o esquerdo não tem sentido sem o direito, o ser não tem sentido sem o não-ser, o ilimitado sem o limitado, a verdade sem a falsidade, o bem sem o mal, o escuro sem a luz... Entretanto, como João Escoto (Erigena) mostrou, a Realidade como um todo não tem oposto e, portanto, nunca poderá ser objeto de ponderação. Suzuki di-lo com simplicidade: “Como (a Realidade) está além de todas as formas de dualismo, nela não há contrastes, (e, portanto,) nenhuma caracterização sua é possível.”³¹ Foi com esse espírito que Nicolau de Cusa definiu Deus como a “coincidência dos opostos”. Na verdade, este é o modo com que os astrofísicos encaram o universo - ele se curva sobre si mesmo como uma tira de Möbius e, assim, não tem o exterior e, não tendo o exterior tampouco tem um interior, ou, pode dizer-se, o seu interior é o seu exterior: a coincidência dos opostos, o universo não-dual. Nossa lógica de todos os dias foge de tais proposições, pois opera na base do puro dualismo e, por conseguinte, não pode ver que um interior é um exterior, que um acima é um abaixo, que um bem é um mal. Assim, por exemplo, o lógico traça numa superfície plana uma distinção,” como um círculo, e sustenta que o interior do círculo é, clara e evidentemente, distinto e separado do exterior, como está na gravura exterior.

Ora, isto é verdade numa superfície plana — o universo, contudo, não é plano. Dá a impressão de parecer mais claramente um toro, isto é, apresenta uma curvatura semelhante à de uma rosca e, se traçarmos um círculo sobre um toro, o seu interior é o seu exterior, como está na gravura.

Só podemos separar o interior do exterior porque concordamos com isso, ou fingimos fazê-lo, mas é apenas fingir. Assim proclama o Sutra Lankavatara:

Além disso, Mahamati, que significa a não-dualidade? Significa que a luz e a sombra, o longo e o curto, o preto e o branco, são termos relativos, Mahamati, e não independentes um do outro, como são o Nirvana (absoluto) e o Samsara (relativo), todas as coisas são não-duas. Só há Nirvana onde há Samsara, só há Samsara onde há Nirvana, pois a condição de existência não tem um caráter mutuamente exclusivo. Por isso se diz que todas as coisas são não-duais.

A dualidade e os opostos, em suma, são termos de relação ou de pensamento, mas não de realidade. Quase todos nós, entretanto, obscurecemos a realidade com os termos com que a representamos e, assim, o propósito da Madhyamika é demonstrar-nos a completa inaplicabilidade da razão dualística à Realidade. Como explica T. R. V Murti:

A implicação do método da Madhyamika é que o real está recoberto pela vegetação rasteira de nossas noções e concepções. Muitas são a priori, isto é avidya (ilusão, que é) a construção ideal que esconde o real. Conhece-se o Real descobrindo-o, removendo a opacidade das idéias. O método da Madhyamika consiste em desconceituar a mente e livrá-la de todas as noções, assim empíricas como a priori. A dialética não é uma avenida para a aquisição de informações, mas uma catarse, primeiro que tudo, é um caminho de purificação do intelecto. A Razão trabalha através da differentia e da distinção. Não dispensa a dualidade dos opostos sem perder sua natureza como Razão. O ponto de vista da Razão é um ponto de vista particular especial, não é o conhecimento universal ou desinteressado. O conhecimento não-dual e a abolição de todos os pontos de vista particulares que restringem e deformam a realidade.

A Madhyamika se propõe assim desarraigar e abolir essas “construções ideais que escondem o Real”, e, portanto, não é uma filosofia particular, mas uma crítica de todas as filosofias. Nesse sentido, não difere da crítica de Kant e das críticas do positivismo lógico, pois todos concordam em que as proposições acerca da Realidade não dão a informação que eles exigem Mas, à diferença de Kant e dos positivistas, a Madhyamika não pára por aqui. Sua única razão para demolir todas as concepções dualísticas é fazer-nos romper o hábito de depender exclusivamente da forma de conhecimento do mapa simbólico e, assim, abrir-nos para o modo de conhecer não-dual, o único que toca a Realidade. A negação total do pensamento não é niilismo, senão a abertura do prajna, da introvisão não-dual.

A negação e, assim, o desespero do pensamento, mas, ao mesmo tempo, é a abertura de uma nova avenida - o caminho da intuição Sunyata (Vazio) não é apenas a negação de drste (modo de ver, julgamento), mas é Prajna. Sunyata só é negativa para o pensamento, em si mesma, porém, e o conhecimento não-relacional do absoluto. A dialética como Sunyata é a remoção das constrições que os nossos conceitos, com suas predisposições práticas ou sentimentais, impuseram à realidade. É a libertação da realidade de restrições artificiais e acidentais, e não a negação da realidade. Sendo a negação das negações, Sunyata é uma reafirmação do caráter infinito e mexpressivelmente positivo do Real.

O ser a Realidade Vazia (Sunyata) de elaboração conceptual (drsti) tem algumas conseqüências espantosas. Talvez seja fácil perceber que nenhuma representação ou idéia simbólica se aplica à Realidade, mas é muito menos óbvio que muitas idéias nossas a respeito da realidade operam em níveis inconscientes. Nessas circunstâncias, nossa percepção da Realidade pode ser — e quase sempre é - deformada por concepções inconscientes, por modos de que temos escassa consciência. Benjamm Whorf, pioneiro da ciência da lingüística, explica-o da seguinte maneira:

Dizemos “veja aquela onda” — o mesmo modelo de “veja aquela casa”. Mas sem a projeção da linguagem ninguém nunca viu onda nenhuma. Vemos uma superfície tomada de movimentos ondulantes, que estão sempre mudando. Algumas línguas não podem dizer “uma onda”, e estão mais próximas da realidade nesse sentido. O hopi diz walalata, “ondas no plural ocorrem”, e pode chamar a atenção para determinado ponto da ondulação, exatamente como nós podemos fazê-lo. Mas, visto que, na realidade, a onda não existe por si mesma, a forma correspondente ao nosso singular, wala, não equivale a “uma onda”, mas significa “ocorre um esparrinhar”, como acontece quando se bate de repente num vaso cheio de líquido (Este é um exemplo do fato de que) os cientistas assim como (o resto de nós) todos projetamos sem querer os padrões lingüísticos de determinado tipo de língua sobre o universo e ali os VEMOS, visibilizados sobre a própria face da natureza.35

A título de exemplo, simples mas ilustrativo, procure olhar para a diferença que existe entre os seus dedos. Todos nos damos conta de que nossos dedos são diferentes uns dos outros, mas podemos acaso chamar a atenção para essa diferença, podemos realmente vê-la? Ela não existe em nossos dedos, e tampouco existe entre eles - na verdade, ela não está lá! Não podemos ver a diferença porque ela nada mais é do que um conceito, um mapa da realidade que construímos para facilitar a discussão e a comunicação. Nunca vemos realmente esse conceito, pois o usamos como alguma coisa com a qual vemos e, assim, interpretamos a realidade.

Demos agora mais um passo à frente: tentemos olhar para uma “coisa” qualquer coisa, uma cadeira, uma árvore, um livro, uma palavra nesta página. O que estamos realmente vendo, porém, não é a coisa “única”, exatamente como nunca vemos uma onda, porque o que os nossos olhos efetivamente abarcam é todo um campo visual, ou continuum, ou gestalt, como, por exemplo, quando estamos lendo a palavra “VACA”, nosso olhar abrange não somente a palavra mas, na verdade, toda a página e parte da área circundante. Ao lermos, todavia, geralmente prestamos atenção às palavras e ignoramos o fundo de quadro à sua volta. Ou seja, de todo o contínuo visual abstraímos, intelectual e inconscientemente — e dessa maneira criamos — “coisas”, atentando seletivamente para um aspecto do campo e ignorando tudo o mais. No dizer de William James:

Daquilo que é em si mesmo um contínuo indistinguível, formigante, destituído de distinção (sunyata) ou ênfase, nossos sentidos fazem para nós, atentando para esse movimento sem o perceber, um mundo cheio de contrastes, de acentos cortantes, de mudanças abruptas, de luz e sombra pitorescas.

Diz Helmholtz que *só notamos as sensações que são para nós sinais de coisas Mas que são coisas? Nada, como veremos abundantemente, senão grupos especiais de qualidades sensíveis, que acertam, prática ou esteticamente, de interessar-nos, para as quais, por isso mesmo, damos nomes substantivos, e que elevamos ao status exclusivo de independência e dignidade.*³⁶

Bergson também tinha consciência da espúria realidade das “coisas” porque como ele mesmo dizia — o pensamento cria coisas fatiando a realidade em pequenas talhadas que ele capta com facilidade. Dessa maneira, quando estamos pensando (think-ing) estamos interiorizando a coisa (think-ing). O pensamento não relata coisas, deforma a realidade para criar coisas e, como Bergson observou, “ao fazê-lo, permite que escape o que é a própria essência do real”. Desse modo, na medida em que realmente imaginamos um mundo de coisas discretas e separadas, concepções se tornam percepções e, dessa maneira, povoamos o nosso universo apenas de fantasmas. Daí que a Madhyamika declare que a Realidade, além de ser Vazia de elaboração conceptual, é igualmente Vazia de coisas separadas (dharmas).

Em resumo, a Madhyamika chama ao Absoluto: Sunyata, Vazio! Vazio de coisas e Vazio de pensamentos. Mas, repitamo-lo, o Vazio não é o nada, não é o niilismo, é simplesmente a Realidade antes de ser fatiada com o conceptualismo - puro território além de quaisquer mapas descritivos. É por isso que o Budismo também chama à Realidade como tathata, que significa “realidade sem nome e sem caráter em sua natureza final” (“suchness” ou “thusness”) - o mundo real tal como é, e não como se classifica ou descreve. Como vamos discutir tathata num próximo capítulo, não discorreremos aqui sobre o assunto. Basta-nos deixar anotado que não existe, manifestamente, maneira alguma de descrever o que está além da descrição, e por esse motivo o verdadeiro mundo de tathata é mencionado como o Vazio. Até dizer que se trata de “território puro” é passar longe do alvo! Não se confunda o Vazio, portanto, com uma idéia nem com um objeto de pensamento. Não podemos pensar no Vazio, mas estamos olhando para ele neste momento! Dualisticamente exposta, Sunyata não é o objeto do pensamento, mas o “objeto” de Prajna, percepção não-dual (mais corretamente, Sunyata é Prajna: conhecimento e o ser Real não-dois). E se Sunyata for concebida como idéia, a idéia também deverá ser esvaziada -

Ela não pode ser chamada de vazio ou de não vazio, Nem de ambos nem de nenhum dos dois, Mas a fim de chamar a atenção para ela, Chamam-lhe “o Vazio”.³

Se a Realidade é “destituída de distinção”, como declaram James e a Madhyamika, o que costumamos chamar de “coisas distintas” tem de ser, em certo sentido, realmente idêntica a todas as outras “coisas distintas”, visto que as distinções “que as separam” são apenas convencionais. Ora, dizer que todas as “coisas” são idênticas é apenas outra maneira de dizer que “coisas” separadas não existem, mas a escola Hua-yen (Kegon) de Budismo Mahayana escolheu o primeiro enfoque do Vazio e desenvolveu-o na profunda doutrina do Dharmadhatu, ou Reino da Realidade. Hua-yen declara que, quando vemos através da ilusão que coisas separadas existem, atingimos um nível de experiência em que cada “coisa” -

por ser, em si mesma, irreal — contém todas as outras coisas ou é penetrada por elas, numa experiência chamada hu-ju, “interpenetração mútua”. Por esse motivo se compara o universo a uma rede de gemas cintilantes, em que cada jóia contém os reflexos de todas as outras, cujo reflexo, por sua vez, existe em todas as outras gemas: “uma em todas, todas em uma” ou “unidade na diversidade, diversidade na unidade”. Esse reino da interpenetração mútua recebe o nome de Dharmadhatu, Campo Universal ou Sistema Universal e, na verdade, é apenas um enfoque diferente do Vazio.

No Dharmadhatu infinito, cada coisa inclui simultaneamente todas (as outras coisas) em perfeita completção, sem a menor deficiência ou omissão, em todos os momentos. Ver um objeto, portanto, é ver todos os objetos, e vice-versa. Isso quer dizer que uma minúscula partícula, dentro do diminuto cosmo de um átomo, contém realmente os objetos e princípios infinitos dos universos infinitos do futuro e do passado remoto na perfeita completção sem omissão ou, como disse Blake:

Ver o mundo num grão de areia, E o Céu numa flor silvestre, Prender o Infinito na palma da mão, E a Eternidade numa hora.

Entretanto, cumpre reenfatizar que o Dharmadhatu, se bem forme a base da “filosofia” Hua-yen, não é, em última análise, uma filosofia, senão uma experiência baseada no prajna, no modo não-dual de conhecer; e o prajna revela a Realidade como cittamatra, “só-Mente” ou Brahman, “um sem segundo”, ou Jeová, “ não há ninguém que se compare comigo”. Destarte, a realidade ou base de todas as “coisas” separadas é a Mente e, por isso, cada coisa, por não ser nada senão Mente, é idêntica a todas as outras, que também não são nada senão Mente. Todo interior é um exterior, o Mundo é um grão de areia e o Céu é uma flor silvestre.

Quando se tira a água com as mãos em concha, A lua se reflete nelas, Quando se seguram flores, O perfume penetra o manto.

A doutrina da interpenetração mútua e da identificação mútua do Dharmadhatu representa a tentativa mais elevada do homem de expressar com palavras a experiência não-dual da Realidade, que permanece sem palavras, inefável, indizível, aquele nada sem nome

O Dharmadhatu não é de todo estranho ao pensamento ocidental, pois algo muito semelhante a ele está emergindo na moderna Teoria dos Sistemas, na psicologia da Gestalt e na filosofia urganísmica de Whitehead. Na verdade, a ciência ocidental como um todo está-se encaminhando muito rapidamente para uma concepção do cosmo semelhante à do Dharmadhatu. Como afirma o biofísico Ludwig von Bertalanffy:

*Podemos afirmar, como característica da ciência moderna, que (o plano das unidades isoláveis agindo numa causalidade de um sentido revelou-se insuficiente. Daí o aparecimento, em todos os campos da ciência, de noções como totalidade, holismo, organísmico, gestalt, etc, todos os quais significam que, em última instância, precisamos pensar em função de sistemas de elementos em mútua interação.*³⁹

Scott declara igualmente que o único enfoque significativo da ciência moderna é o estudo da “organização como um sistema de variáveis mutuamente dependentes”. A “interação mútua” e a “dependência mútua” são precisamente a doutrina Hua-yen da interpenetração mútua, pois dizer que duas variáveis ou duas coisas são mutuamente dependentes é apenas dizer que fundamentalmente elas são inseparáveis, não-duas, ou não-duais, e isso é a interpenetração mútua. Recorde-se o exemplo da palavra “VACA” e da sua página, que é realmente um exemplo do que os psicologistas da gestalt chamam de figura (“VACA”) e pano de fundo (a “página”). Num sentido, a figura difere do fundo mas, ao mesmo tempo, sem o pano de fundo da página, nunca seríamos capazes de ver a figura, a palavra “VACA”. A figura e o fundo são, portanto, “diferentes”, mas não separáveis, justamente como o sujeito e o objeto, o evento e o observador, o bem e o mal, com efeito, todos os opostos são “diferentes” mas não separáveis, expressando unidade na diversidade e diversidade na unidade, ou o que Eckhart denominava “fusão sem confusão”. Whitehead, o filósofo da ciência moderna, descreve desta maneira o que significa a interpenetração mútua:

*Temos de interpretar o mundo em função dos seus funcionamentos gerais. Desse modo, como se revela na essência fundamental da nossa experiência, a unidade das coisas envolve alguma doutrina de imanência mútua. Num ou noutro sentido, essa comunidade das realidades do mundo significa que cada acontecimento é um fator na natureza de todos os outros acontecimentos. Nós estamos no mundo e o mundo está em nós. Esse fato de operação, vago mas imperativo, é o fundamento da conexidade do mundo.*⁴⁰

A “conexidade do mundo” é a mútua interdependência e a mútua interpenetração. A palavra final sobre a volta da ciência moderna e da filosofia à sabedoria do Dharmadhatu pertence ao incrível Joseph Needham:

*A visão chinesa do mundo dependia de uma linha de pensamento totalmente diferente (da visão ocidental de um universo mecânico governado externamente por um Monarca político e Criador). A cooperação harmoniosa de todos os seres não surgiu das ordens de uma autoridade superior externa a eles mesmos (“Deus”), mas do fato de serem todos partes de uma hierarquia de totalidades que formavam um modelo cósmico e obedeciam as injunções internas de suas próprias naturezas. A ciência moderna e a filosofia do organismo, com os seus níveis integrativos, voltaram a essa sabedoria, fortificadas pela compreensão da evolução cósmica, biológica e social.*⁴¹

A última tradição que examinaremos nesta resenha é a do Budismo Yogacara, desenvolvido no século IV d C pelos irmãos Asanga e Vasubandhu. O único ponto que desejamos ventilar em relação ao Yogacara é a ênfase que ele coloca no papel do dualismo de sujeito e objeto no criar a ilusão, no tornar o universo falso para si mesmo. Todas essas tradições, é claro, sustentam que o dualismo de sujeito e objeto é, de fato, uma das principais, se não a principal, fonte de “criar dois mundos de um”, mas o Yogacara fez disso a base de uma psicologia profunda e consistente e, por essa razão, merece ser mencionado. A introvisão central do Yogacara pode ser exposta da seguinte maneira: toda a objetivação é

ilusão, ou simplesmente todos os objetos são ilusórios, e todos os objetos são objetos mentais.

Permitam-nos dar um exemplo — Estou lendo as palavras desta página e a própria página parece, sem dúvida, separada e diferente de mim, que a leio. Ela surge, em outras palavras, como um objeto “lá”, o objeto da minha vista, ou do meu toque, ou do que quer que seja. O Yogacara, porém, afirma que a separação entre mim como sujeito “aqui” (isto é, “em minha cabeça”) e esta página como objeto “lá” é uma estrondosa ilusão. Talvez possamos compreendê-lo melhor começando com outra introversão de Whitehead, a saber, que *“minha experiência presente é o que sou agora”* Ou seja, minha “experiência presente” e o meu “eu” são duas palavras que indicam a mesma coisa. Para a maioria de nós, contudo, isso parece meio estranho, porque o conhecimento dualístico não me persuade a sentir que sou minha experiência presente, senão que tenho minha experiência presente. A ser este, todavia, realmente o caso, eu nunca seria capaz de experimentar o que quer que fosse” Pois se todas as sensações são alguma coisa que tenho, que acontece quando dou tento de mim mesmo? Pois o eu é um conglomerado de várias sensações, e se todas as sensações são alguma coisa que eu tenho, então sou forçado a dizer, não que eu sou um eu, senão que “eu” tenho um eu. Mas, afinal, quem é esse “eu” que tem um eu? Outro eu — um segundo eu? E quem tem a sensação de um segundo eu? Um terceiro eu? Quantos eus devo reivindicar?

O Yogacara declara que essa cantiga infantil de roda não passa de um disparate dualístico. Enquanto leio esta página, há, na realidade, apenas uma sensação, a saber, a sensação singular de todo o campo visual tal como existe em meu sistema nervoso. Mas quando abstraio a “página” do campo visual formando um conceito mental dela, esse conceito parece separado de mim como um objeto em minha consciência, porque todas as imagens dão a impressão de estar desfilando diante de mim como objetos em minha mente, quase como se uma miniatura de projetor de cinema, em minha cabeça, fizesse incidir imagens mentais sobre a tela da minha consciência. Sentado, por assim dizer, na última fila da sala de projeções, observo, fascinado, a célere passagem das imagens. Conquanto, num sentido, me pareça que essas idéias são minhas, eu - e quase todos os outros indivíduos — me sinto separado delas — estou-as observando como objetos. Destarte, quando abstraio a “página” do campo visual, formando dela um conceito mental, porque esse conceito parece separado de mim como um objeto, então a “página” deve parecer igualmente separada de mim como um objeto. O dualismo sujeito-objeto nos assedia a todos, com pouquíssimas exceções, mas o Yogacara o declara ilusório. Não há uma sensação chamada “eu” que experimente outra sensação chamada “página”. Na verdade, existe apenas uma sensação, à qual, enfocada objetivamente, chamamos “a página”, ao passo que, enfocada subjetivamente, chamamos “o eu” O interior e o exterior e, na medida em que os sentimos realmente separados, estamos sendo presa de uma ilusão — e, assim, todos os objetos são ilusórios, e todos os objetos são objetos mentais.

Se o fato de ser a sensação chamada “eu”, neste momento, a mesmíssima sensação chamada “página” — se esse fato se nos afigura um tanto ou quanto

estranho, ou produto de uma mente oriental primitiva e iludida, deixemos William James dizer a mesma coisa por nós:

*Se a nossa própria visão particular do papel (ou desta “página”) for considerada abstraída de qualquer outro evento, como se constituísse por si mesma o universo (e ela poderia fazê-lo perfeitamente bem, por mais que possamos achar o contrário), então o papel visto e o vê-lo são apenas dois nomes de um fato indivisível que, apropriadamente nomeado, é o dado, o fenômeno ou a experiência. O papel está na mente e a mente está em torno do papel, porque papel e mente são apenas dois nomes dados mais tarde à mesma experiência.*⁴²

Ora, de acordo com o Yogacara, quando compreendemos profundamente que sujeito e objeto não são dois, desperta-se o prajna, o modo não-dual e, dessa forma, e só dessa forma, se revela a realidade da só-Mente. Pois, como já dissemos, se a realidade se tiver perdido pela divisão do universo em sujeito e objeto, o paraíso só poderá ser recuperado no estado anterior à divisão.

Rematando esta breve resenha de alguns dos principais “ramos” da tradição universal, urge mencionar certos pontos gerais. Delineando as diferentes expressões que a experiência da só-Mente assumiu em todo o correr da história da humanidade, tratamos quase exclusivamente dos modos analógico e negativo — em outra ocasião desenvolveremos consideravelmente o modo injuntivo. Ao fazê-lo, apresentamos algumas tradições como se elas utilizassem com exclusividade o modo analógico, ou o negativo, ou o injuntivo, e esse raro é o caso. A maioria das tradições, em que pese à sua preferência por um enfoque em detrimento dos outros, costuma utilizar os três. Frequentemente, quando o mestre de uma tradição instrui um estudante, começa com a abordagem analógica e positiva, explicando que existe uma realidade absoluta, onipotente e onisciente, cujo descobrimento conferirá uma paz invencível ao estudante. Isso ajuda o iniciando a orientar-se, e ele enceta a sua busca do final. Entretanto, é mais do que provável que o discípulo não chegue a parte alguma, pois estar-se-á agarrando, consciente ou inconscientemente, às suas idéias e analogias acerca da Realidade e, portanto, confundindo o mapa com o território. Nesse ponto, o Mestre talvez comece a enfatizar a abordagem negativa, explicando que, embora as idéias sobre a realidade sejam úteis, a realidade propriamente dita não é uma idéia, e assim o estudante — que, a esta altura, terá tido sua fé no absoluto despertada pelo enfoque analógico — prosseguirá negando todas as suas idéias a respeito da realidade, pois elas, em última análise, são estorvos. No dizer de Coomaraswamy:

*Resta sempre um derradeiro passo, em que se abandona o ritual e se negam as verdades relativas da teologia. Assim como foi pelo conhecimento do bem e do mal que o homem decaiu do seu primeiro estado elevado, assim terá de ser pelo conhecimento do bem e do mal, pela lei moral, que ele finalmente se libertará. Por mais longe que tenhamos chegado, resta um último passo a ser dado, que envolve a dissolução de todos os valores anteriores.*⁴³

Sri Ramana Maharshi di-lo abreviadamente: “Tempo virá em que teremos de esquecer tudo o que tivermos aprendido.” Isso talvez seja parte do

significado por detrás do rico simbolismo bíblico do “Em verdade, em verdade vos digo, a menos que um grão de trigo caia ao chão e morra, ele permanecerá só: mas, se morrer, produzirá muitos frutos;” e “É conveniente para vós que eu me vá;” bem como a Nuvem dos que não sabem “esquecendo, esquecendo, esquecendo”.

Assim também Lao Tzu anuncia que “O aprender consiste em acrescentar a nossa provisão dia após dia; a prática do Tão consiste em subtrair dia após dia (XLV1II)”, e toda a essência do Budismo foi compendiada numa instrução: “esvazia-tel” Para ajudar essa “dissolução”, esse “esvaziamento”, costuma aplicar-se o enfoque injuntivo, em que ao estudante se dá uma série de experiências que, se ele as realizar como convém, o farão experimentar diretamente a Realidade tal como é, e não como se designa.

Por esse motivo, na maioria das tradições, utilizam-se os três enfoques — analógico, negativo e injuntivo — variando um pouco apenas a ênfase dada a cada um deles, de acordo com a tradição. Assim, os místicos cristãos têm o Deus analógico, onisciente e onipotente, bem como a Divindade, “da qual nada se pode dizer”. Os hindus têm o analógico saguna Brahman, Beatitude da Consciência do Ser, e o negativo nirguna Brahman, “neti, neti”. De maneira semelhante, os budistas têm o analógico Dharmadhatu (bem como o Dharmakaya, “Organismo Universal”, Gtta, “Mente Absoluta”, etc.) bem como a negativa Sunyata. E, naturalmente, todas essas tradições desenvolveram grupos de experimentos injuntivos, chamados exercícios espirituais, onde todas as idéias — analógicas ou negativas - são postas de lado por algum tempo para experimentar diretamente a realidade.

Em suma: nossa concepção comum do mundo como complexo de coisas estendidas no espaço e sucedendo-se umas às outras no tempo é apenas um mapa convencional do universo - não é real. Não é real porque essa imagem pintada pelo conhecimento do mapa simbólico depende da divisão do universo em coisas separadas vistas no espaço-tempo, de um lado, e o vedor dessas coisas, de outro. Para que isto ocorra, o universo tem de cindir-se necessariamente em observador e observado, ou, segundo as palavras de Brown, *o universo precisa tornar-se distinto de si mesmo e, portanto, falso para si mesmo*. Nessas circunstâncias, nossas imagens simbólicas, convencionais, dualísticas, são falsificações sutis da própria realidade que elas buscam explicar.

Mas a cisão não é tão falsa quanto ilusória, e as filosofias, psicologias e ciências que dela dependem são, portanto, menos erradas do que sem sentido. O homem pode tanto separar-se do universo e extrair “conhecimento” dele quanto a mão pode agarrar-se a si mesma e o olho ver-se a si próprio. Mas o homem, fiado no conhecimento dualístico, tenta a tolice e imagina haver sido bem-sucedido. O resultado é uma imagem pintada do universo, composta de fragmentos chamados “coisas”, separados no espaço e no tempo, todos alheios e estranhos à ilha isolada de percepção que o homem agora cuida ser.

Assim, perdido na própria sombra, limitado a esse mapa-retrato puramente abstrato e dualístico do cosmo, o homem se-esquece inteiramente do que é o mundo real em sua realidade. Entretanto, inevitavelmente, se for pela sua cisão em

vedor e visto, conhecedor e conhecido, sujeito e objeto, que o universo se torna distinto de si mesmo e falso para si mesmo, somente pela compreensão de que, como disse Schroedinger, “sujeito e objeto são apenas um”, dali emergirá uma compreensão do mundo real. A ser isso verdade, só essa compreensão poderá reivindicar o título de “verdade absoluta”.

Ora, isso é tudo o que as tradições estão querendo dizer-nos.⁴⁴ Veja através das ilusões que o conhecimento simbólico dualístico nos deu e, assim, desperte para o mundo real. Porque esse mundo real, como um todo, não tem oposto, não é, evidentemente, coisa que se possa definir ou captar, pois todos os símbolos só têm sentido em função dos seus opostos, ao passo que o mundo real não tem nenhum. Por isso é chamado Vazio, Sunyata-, Vácuo, Agnosia — o que quer dizer apenas que todos os pensamentos e proposições a respeito da realidade são vazios e inválidos. Ao mesmo tempo, quer dizer que o mundo real é também vazio de coisas “separadas”, visto que as coisas são produtos do pensamento e não da realidade. Destarte, o mundo real também se chama Dharmadhatu, o reino em que coisas supostamente separadas não têm existência real a não ser como inseparavelmente entretecidas na “túnica inconsútil” do universo. E só por isso, só porque a realidade é uma túnica inconsútil que não se cindiu em sujeito e objeto, não se abstraiu em objetos separados estendidos no espaço-tempo, o descobrimento do mundo real tornará plenamente óbvio que o que outrora se supunha fosse o sujeito alienado dos seus objetos, que o que outrora se julgava um multiverso de coisas independentes penduradas no espaço e no tempo — são todas, de fato, “membros de um Corpo”. Ou, se preferirmos, o universo é realmente indistinto de si mesmo. Dessa maneira, o mundo real também se chama só-Brahman, só-Cristo, só-Realidade sem nome e sem caráter, só-Tao, só-Consciência, só-Eu, um sem segundo, o universo não separado de si nem falso para si mesmo.

Conquanto inexprimível, a realidade é experimentável. Mas visto que nossos conceitos a respeito dela obscurecem a experiência do mundo real, e visto que esses conceitos repousam na cisão entre o sujeito que conhece os conceitos que são conhecidos, todas as tradições anunciam, enfáticas, que a Realidade só pode ser experimentada não-dualmente, sem o hiato entre conhecedor e conhecido, pois só dessa maneira o universo não é entregue à ilusão. Isso significa que a Realidade e a nossa percepção dela são a mesma coisa, o que R H Blyth chamou “*a experiência pelo universo do universo*”. Ora, nós chamamos a essa percepção o modo não-dual de conhecer, o universo que se conhece a si mesmo, enquanto si mesmo. De mais a mais, visto havermos sugerido que esse modo de conhecer corresponde a uma função, um estado ou nível de consciência que denominamos “Mente”, e visto que conhecer a Realidade é ser a Realidade, então podemos destilar toda a essência dessas tradições na frase “Realidade como nível de consciência”, ou simplesmente “Realidade como só-Mente”.

Não importa que a Realidade se chame Brahman, Deus, Tao, Dharmakaya, Vazio, ou seja lá o que for, pois todos apontam igualmente para o estado de Mente não-dual em que o universo não se divide em vedor e visto. Mas esse nível de

consciência não é difícil de descobrir, nem está sepultado no fundo da psique. Ao contrário, está muito próximo, muito perto e sempre-presente. Pois a Mente não é, de forma alguma, diferente de nós que seguramos este livro nas mãos. Num sentido muito especial, com efeito, Mente é o que, neste momento, lê esta página. Vejamos agora se conseguimos desenredar o sentido especial de tudo isso.

REFERÊNCIAS E NOTAS

1 Alan W Watts, *Myth and Ritual in Christianity* (Boston: Beacon Press, 1970), págs 14-5

2 Só por ser o que Santo Agostinho chamou de “Sabedoria que não foi feita, mas é agora o que sempre foi e sempre será”

3 Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (Nova York: Harper Torchbooks, 1965), págs 43-4

4 Cf Chuang Tzu, “Três de Manhã” - “Fazei os miolos em água tentando fundir coisas em Um, sem compreender que elas já são Um - a isto se chama “três de manhã”. Que quero dizer com “três de manhã”? Um amestrador de macacos, que estava distribuindo bolotas, anunciou: “Vocês receberão três de manhã e quatro à noite”. Isso deixou os macacos furiosos. “Pois bem”, tornou ele, “vocês ganharão quatro de manhã e três à noite”. Os macacos ficaram satisfeitos. Sem que houvesse mudança na realidade por detrás das palavras, os macacos respondiam com raiva ou com alegria. Pois é deixá-los, se assim o querem. O Sábio se ajusta ao certo e ao errado e repousa na Harmonia do Céu.”

Em síntese, os “fragmentos” nunca existiram e, portanto, dificilmente poderão ser “juntados” para dar “Um inteiro”. No dizer de Suzuki:

“Falamos amiúde de identificação em nossa disciplina Zen, mas essa palavra não é exata. Identificação pressupõe oposição original de dois termos, sujeito e objeto, mas a verdade é que desde o princípio não há dois termos opostos cuja identificação deva ser levada a cabo pelo Zen. É preferível dizer que nunca houve separação entre sujeito e objeto... Cumpra-se a advertência aos seguidores da identidade e da tranquilidade: eles estão dominados por conceitos; urge deixá-los alçarem-se até os fatos, para que vivam neles e com eles.” Zen and Japanese Culture, pág. 359.

5. Erwin Schrödinger, *My View of the World* (Londres: Cambridge University Press, 1964), pág. 21.

6. Allan W. Watts, *The Way of Zen* (Nova York: Vintage Books, 1968), pág. 114.

7. G. S. Brown, *Laws of Form* (Nova York: Julian Press), pág. 77.

8. H. A. Giles, *Chuang Tzu* (Xangai: Kelly and Walsh, 1926), pág. 351.

9. Saxe Commins e Robert N. Linscott, organizadores, *Man and the Universe, the Philosophers of Science* (Nova York: Washington Square Press, Nova York, 1969), pág. 395.

10. Schrödinger, *My View of the World*, pág. 21.

11. *Ibid.*, pág. 37. (O grifo é meu.)

12. Erwin Schroedinger, *What is Life? and Mind and Matter* (Londres: Cambridge University Press, 1969), pág. 139.
13. Ibid., pág. 165.
14. Ibid., pág. 95. (O grifo é meu.)
15. Commins e Linscott, *Man and the Universe*, pág. 419.
16. D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968), págs. 243-45.
17. Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1971), pág. 173.
18. Extraído de *Awakening of Faith*, 3ª Parte, capítulo 1. Uma tradução autorizada é a de Yoshito S. Hakeda (Nova York: Columbia University Press, 1958),
19. John Blofeld, tradutor, *The Zen Teaching of Huang Pó* (Nova York: Grove Press, 1958), págs. 29-30.
20. Puech Guëlaumont, Till Quispel e “Abd ai Masih, tradutores, *O Evangelho de acordo com Tomé* (Nova York: Harper, 1959), págs. 17-19.
21. Ibid., pág. 43.
22. M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: 1924), pág. 335.
23. Lin Yutang, organizador, *The Wisdom of China and Índia* (Nova York: The Modern Library), pág. 636.
24. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series* (Londres: Rider and Co., 1970), pág. 199.
25. Ibid., Segunda Série, pág. 21.
26. Ibid., Primeira Série, pág. 87.
27. Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (Nova York: Dover, 1956), pág. 50.
28. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (Londres: George Allen and Unwin, 1960), págs. 131-132.
29. Alan W. Watts, *Psychotherapy East and West* (Nova York: Ballantine, 1969), pág. 160.
30. Cf. Nietzsche: “o que quer que possa ser pensado não pode ser mais que uma ficção”. E “A lógica repousa em pressuposições a que nada no mundo real corresponde”.
31. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, Terceira Série*, pág. 266.
32. Suzuki, *The Lankavatara Sutra*, págs. 67-8.
33. Murti, *Central Philosophy of Buddhism*, págs. 212-14.
34. Ibid., 160.
- 66
35. Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality*, organizado por John B. Carroll (Cambridge: M. I. T. Press, 1956), págs. 262-63.
36. William James, *The Principles of Psychology*, vol. I (Nova York: Dover Publications), págs. 284-85.
37. *Madhyamika Shastra*, XV. 3. Cf. Suzuki: “A Realidade é diferenciada e a Vacuidade se esvai numa Vacuidade.”

38. Chang. Buddhist Teaching of Totality, pág. 156.
39. Ludwig von Bertalanffy, General System Theory (Nova York: George Braziller, 1968), págs. 45,49.
40. Alfred North Whitehead, Modes of Thought (Nova York: Free Press, Macmillan, 1968).
41. Joseph Needham, Science and Civilization in China, 29 volume (Londres: Cambridge University Press, 1956), pág. 582.
42. John J. McDermott, The Writings of William James (Nova York: Modern Library Random House, 1968), pág. 157.
43. A. K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism (Nova York: Philosophical Library), pág. 28.
44. Cf. Coomaraswamy: “Mas o que está provado pelas analogias não é a influência de um sistema de pensamento sobre outro, mas a coerência da tradição metafísica do mundo e em todos os tempos.” Transformation of Nature in An, pág. 202.

IV TEMPO/ETERNIDADE, ESPAÇO/INFINITO

A Realidade é um nível de consciência, o da Mente não-dual, e contém conceitos que, todavia, nunca foram compreendidos por esses conceitos. Por estar livre da elaboração conceptual, pode ser parcialmente descrita em qualquer um dos modos analógicos ou negativos, mas não pode ser inteiramente descrita de maneira nenhuma. Assim sendo, o Dharmadhatu, o Tão, a Divindade, Brahman, o Vazio - são outras tantas tentativas de comunicar a Realidade tal como é, yathabhutam, em seu “estado-de-ser”, em sua realidade sem nome e sem caráter (tathata), e não como a rotulam, tal como é experimentada em sua pureza depois que as “portas da percepção estiverem limpas” de todas as invenções intelectuais, e não como é relatada e deformada pelos processos simbólicos de pensamento.

Ora, ao falar em Realidade como consciência não-dual, quase todos nós conjuramos idéias de consciência como de algo ligado à subjetividade. Isto é, achamos que a consciência não pertence a “objetos” como esta página, por exemplo, senão a mim mesmo como o sujeito supostamente “côncio” desta página. Isto, naturalmente, é dualístico até o âmago. Mas como a consciência e a Realidade, e a Realidade é de fato não-dual, teria sido muito mais exato encarar a consciência não como sujeito relativo que se confronta com objetos, mas como Subjetividade Absoluta acima do dualismo de sujeito e objeto. Como Subjetividade Absoluta, a consciência não pertence exclusivamente nem ao sujeito nem ao objeto, mas abrange os dois. Nesse sentido, a Realidade Absoluta é a Subjetividade Absoluta. Explica o teólogo Berdyaev.

O espírito nunca é um objeto, nem a realidade espiritual é uma realidade objetiva. No chamado mundo objetivo não existe tal natureza, coisa,

ou realidade objetiva como o espírito. Daí a facilidade com que se nega a realidade do espírito. Deus é espírito porque não é objeto, porque é Espírito. Na objetivação não há realidades primordiais, senão símbolos. O espírito objetivo é tão-somente um simbolismo do espírito. O Espírito (Sujeito Absoluto) é realístico, ao passo que a cultura e a vida social são simbólicas. Nunca existe no objeto realidade alguma, mas apenas o símbolo da realidade. Só o sujeito tem realidade 1

Essa Subjetividade Absoluta não é o ego sujeito, como no dualismo sujeito e objeto. Só se chama Sujeito porque sugere que a Realidade está no que agora parece ser a direção que chamamos para dentro, subjetiva, no rumo do próprio centro do nosso ser, um centro tão profundo que é também o centro de Deus. Mas tanto que o alcançamos, compreendemos que ele não contém dualismos de espécie alguma, nem o do sujeito e objeto, nem o do para dentro e para fora. Eis aqui o casamento do céu e do inferno, e a linguagem dualística nos falha — “sobre o que não podemos falar, devemos permanecer em silêncio”.

Em seguida, passa a sugerir uma resposta:

Para conhecer esse sujeito precisamos, aqui e agora, sondar profundamente o nosso interior, indagando “Que é o que pensa em termos de bom e mau, que vê, que ouve”“. Se nos interrogarmos profundamente dessa maneira, sem dúvida nos iluminaremos. Se nos iluminarmos, seremos, no mesmo instante, um Buddha. A Mente que os Buddhas compreenderam em sua iluminação é a mente de todos os seres sencientes. Essa Mente, como o espaço, é oniabrangente. Não começa a existir com a criação do nosso corpo, nem perece com a sua desintegração. Conquanto invisível, espalha-se pelo nosso corpo, e cada ato singular de ver, ouvir, cheirar, falar ou mover as mãos e as pernas é simplesmente a atividade dessa Mente.⁴

Shankara se estende sobre essa Subjetividade Absoluta.

Agora lhes direi a natureza dessa Testemunha Absoluta. Se a reconhecerem, estarão livres dos vínculos da ignorância e atingirão a libertação.

Há uma Realidade que existe por si mesma, que é a base da nossa consciência do ego. Essa Realidade é a Testemunha dos estados de consciência do ego e das coberturas corpóreas. Essa Realidade é a Conhecedora em todos os estados de consciência - vigília, sonho e sono sem sonhos. Percebe a presença ou ausência da mente e de suas funções. É o verdadeiro Eu. Essa Realidade penetra o universo, mas ninguém a penetra. Só ela brilha. O universo cintila com o reflexo da sua luz. Em razão da sua presença, o corpo, os sentidos, a mente e o intelecto se aplicam às respectivas funções, como se lhe obedecessem ao comando.

Sua natureza é a Mente eterna. Conhece todas as coisas, desde o ego até o corpo. É a Conhecedora do prazer e da dor e dos objetos dos sentidos. Esse é o verdadeiro Eu, o Ser Supremo, o Ancião. Nunca deixa de experimentar alegria infinita. É sempre o mesmo. É a própria Mente.⁵

Por ser isso que em nós testemunha o nosso ego, ou o nosso “eu” individual, Ramana Maharshi chamou ao absoluto o “eu-eu”, que é “o que a mente

pensa antes de pensar-se”, segundo Plotino: Esse “eu-eu” é simplesmente a Subjetividade Absoluta que denominamos alhures consciência não-dual ou Mente. Por isso devemos enfatizar de novo que, embora por amor à conveniência, falamos da Mente como Subjetividade ou Testemunha Absoluta, ela não é nem subjetiva nem objetiva - continua sendo a percepção não-dual, que testemunha tudo sem se separar de nada, de modo que “a aparente subjetividade do Eu só existe no plano da relatividade e esvai-se no absoluto”.

A Subjetividade Absoluta, portanto, é a consciência não-dual, que, por natureza, está em comunhão com seus “objetos” de conhecimento. Nós, entretanto, erradamente tomamos o nosso ego-eu pelo Sujeito real, separando, por tal modo, o “eu” dos objetos “externos” e anunciando o modo dualístico de conhecimento simbólico e “objetivo”. Tal é o protótipo psicológico de todos os dualismos — e, como veremos, essa é a raiz de todas as ilusões.

Deveria ser óbvio que a Subjetividade Absoluta é apenas outro nome para o Dharmadhatu, ou Sunyata, ou Tão, ou Brahman, ou Divindade. Vimos, em conexão com cada um deles, que a Realidade não pode ser intelectualmente compreendida de nenhum modo definido e final e, é claro, o mesmo vale para a Subjetividade Absoluta. Não pode ser pensada porque é ela que está pensando, não pode ser olhada porque é ela que está olhando, e não pode ser conhecida porque é ela que está conhecendo. Citando, mais uma vez, Shankara:

Ora, é possível um conhecimento distinto e definido em relação a tudo o que pode tornar-se objeto de conhecimento mas não é possível no caso daquele que não pode tornar-se um objeto dessa natureza. Tal é Brahman, pois ele é o Conhecedor, e o conhecedor pode conhecer outras coisas, mas não pode fazer-se objeto do Seu próprio conhecimento, do mesmo modo que o fogo pode queimar outras coisas, mas não pode queimar-se. Tampouco se pode dizer que Brahman é capaz de tornar-se objeto de conhecimento de qualquer coisa que não seja Ele mesmo, visto que, fora de Si mesmo não ha nada que possa possuir conhecimento.

E Lao Tzu tem isto:

Porque o olho contempla mas não pode captar nenhum vislumbre seu, é chamado esquivo.

Porque o ouvido presta atenção mas não pode ouvi-lo, é chamado o rarefeito.

Porque a mão o procura mas não consegue encontrá-lo, é chamada a infinitesimal.

Esses três, porque não podem ser mais esmiuçados, fundem-se num.

O seu nascer não traz luz, o seu morrer não traz escuridão.

*Não tem fim a série de coisas sem nome no caminho de volta para onde não há Nada.*⁷

No mesmo estado de espírito, porque a Subjetividade Absoluta é pura consciência incôscia de si mesma como objeto, Zen chama-lhe o Inconsciente (wu-hsin) e o Sutra Lankavatara explica-a “*simplesmente* “*Assim como a espada*

não pode cortar-se, assim como o dedo não pode tocar a própria ponta, assim a Mente não pode ver-se “. Daí voltarmos ao ponto em que, se se fizer a tentativa de conhecer a Realidade como conceito-objeto, a Realidade aparentemente, mas não realmente, cinde-se num conhecedor e num conhecido. Recordemos as palavras de G Spencer Brown:

Podemos admitir que o mundo seja indubitavelmente ele próprio (isto é, seja indistinto de si próprio (o que denominamos não-dual)), mas, em qualquer tentativa de ver-se como objeto, ele deve agir de maneira que se torne distinto de si próprio e, portanto, falso para si próprio 8

Assim — como começamos a sugerir em conexão com o Yogacara — a fonte aparente das nossas ilusões dualísticas e o processo de objetivação, de tentar conhecer a Realidade como objeto através de um sujeito - projeto que há de inevitavelmente fracassar, uma vez que a Subjetividade Absoluta não pode tornar-se objeto sem deixar de ser ela mesma (isto é, “indistinta de si mesma”). Já tivemos, todavia, ocasião de argumentar que o processo por cujo intermédio geramos dualismos depende do nosso uso errado do conhecimento do mapa simbólico, ou conceituação. De fato, porém, quer falemos de conceituação, quer falemos de objetivação, referimo-nos essencialmente ao mesmo processo, porque no momento preciso em que formamos conceitos acerca do universo, o estamos (aparentemente) tornando objetivo. Esta é a conclusão alcançada quando se discute o Yogacara e a Madhyamika, a saber, que conceitos e objetos, em certo sentido, são sinônimos. Por esse motivo, quando já não confundimos conceitos com o universo, este já não aparece como objeto, e vice-versa.

É a identidade da objetivação e da conceituação, como já explicamos, que leva Berdyaev a afirmar *“Na objetivação não há realidades primordiais, mas apenas símbolos. No objeto nunca há realidade, apenas o símbolo da realidade”*. De maneira idêntica, Eddmngton sustenta que a “perda da intimidade”, isto é, a perda da não-dualidade, está ligada ao surgimento do simbolismo. Semelhantemente, Huang Pó declara que “a nossa natureza original de Buddha, na mais pura verdade, é destituída de qualquer átomo de objetividade”, e depois anuncia que isso se tornará evidente “se pudermos simplesmente livrar-nos da conceituação”⁹. Assim também o Despertar da Fé assevera que a ignorância e a ilusão ocorrem quando “de repente surge a conceituação”, mas a ignorância também se define como “impedimento que se origina da concepção de objetos”.¹⁰ Nesse sentido, pois, a conceituação e a objetivação não passam de dois nomes para o ato primordial de dualidade por cujo intermédio a Subjetividade Absoluta, mitoticamente, se torna falsa para si mesma.

Isso, naturalmente, não implica que, se quisermos “Ver o mundo corretamente”, teremos de abandonar para sempre nossas construções simbólicas e grunhir e resmungar incoerentemente onde outrora prevalecia um discurso erudito. Implica apenas que depois de termos compreendido que sujeito e objeto não são dois, poderemos voltar à conceituação, pois já não seremos enganados pelos seus relatos. E a menos de podermos fazê-lo, a menos de podermos compreender o território que esses conceitos-objetos enganosamente representam, estaremos

apenas ladrando para as sombras. E, como diz o provérbio chinês: “Um cão ladra para uma sombra e um milhar de cães a toma por realidade.”

Assim como o modo não-dual de conhecer é universalmente reconhecido, assim o é a metáfora da Subjetividade Absoluta. Perguntado onde se há de encontrar o Reino dos Céus, Cristo respondeu: “dentro”. O “dentro” é precisamente a Fonte, a Testemunha, que no Hinduísmo se chama Atman, o Conhecedor Supremo em cada um de nós, que outro não é senão Brahman, a única e básica Realidade do universo, de modo que, ao compreender esse “dentro”, esse Atman, essa Subjetividade Absoluta, cada um de nós pode dizer: “Eu e meu pai somos um”, ou, segundo o Chandogya Upanishad: *“Aquilo que é a mais fina essência — este universo todo tem por seu Eu. Isso é Realidade. Isso é Atman. Isso és tu.”*

No Budismo Mahayana, esse “dentro do qual é além” chama-se o Tathagatagarbha, ou Matriz da Realidade. A palavra “matriz” sugere a natureza universal da realidade, semelhante a um campo, e, dessa maneira, lembra o Dharmadhatu ou Campo Universal. com efeito, o Tathagatagarbha é realmente idêntico ao Dharmadhatu centrado no indivíduo, assim como, no Hinduísmo, o Atman é idêntico a Brahman centrado no indivíduo. Mas o Tathagatagarbha (assim como o Atman) tem um som mais psicológico e “pessoal”, como o evidencia o fato de que também significa o Seio da Realidade, o seio em que renascemos, como quando Hermes declara:

Vejo que, graças à misericórdia de Deus, veio a surgir em mim uma forma não modelada com matéria... Não sou agora o homem que fui; tornei a nascer na Mente, e a forma corporal que antes era minha foi afastada de mim. Já não sou um objeto colorido e tangível, uma coisa de dimensões espaciais; sou agora alheio a tudo isso e a tudo o que percebes quando olhas com os olhos do corpo. Para olhos como os teus, meu filho, agora não sou visível.

“Agora não sou visível” porque ninguém pode ver a Subjetividade Absoluta, a Mente - ela não consente em tornar-se objeto, exceto na ilusão.

No Budismo Ch’an, a “posição” da Subjetividade Absoluta, isto é, do “estado” de conhecer a Realidade não-dualmente, denomina-se a posição do “Anfitrião”, em oposição à do “Conviva”, de conhecer a realidade através de conceitos objetivos. O homem centrado na posição do Anfitrião é o que no Taoísmo se chama o “Homem Superior”, e Rinzai dá-lhe o nome de “O Homem verdadeiro de nenhuma Posição (wu-iy. Mas isto não é homem, como o Sr. John Doe, senão Homem (jen), o Divino Filho, a segunda pessoa da Trindade, al-insan al-Kamil, Pneuma, ruarch adonai, Nous, o Conhecedor Absoluto, comum em todos nós e a todos nós, o Atman, Purusa, Adam Kadmon, Homen Divino, Homem Universal, Super-homem de Nietzsche, de nenhuma posição porque nada pode ser afirmado a seu respeito, como quando Shelley canta em Prometheus Unbound:

The painted veil, by those who were, called life, Which mimicked, as with colours idly spread, Ali men believed and hoped, is tom aside; The loathsome mask hás fatten, the man remains Sceptreless, free, uncircumscribed...

Seja-nos aqui permitido expor um fato, que tem estado implícito em toda esta discussão da Subjetividade Absoluta, mas que pode ser agora explicitamente exposto: o homem, como o Conhecedor, a Testemunha, o Atman, a Subjetividade Absoluta, o Hospedeiro, o Tathagatagarbha, AQUELE em nós que está lendo esta página, é a Divindade, Brahman, Dharmadhatu, o homem Universal sem nenhuma posição, a Mente, a própria Realidade; ao passo que o homem, como objeto de conhecimento, como fenômeno percebido, como Conviva, como vestido com “o véu pintado, a máscara asquerosa”, é o ego, a pessoa individual (do grego *persona*, “máscara”), o eu separado e alienado.

Ora, descreve-se geralmente a Subjetividade Absoluta, ou Mente, como Infinita e Eterna, porém, mais uma vez, estes são apenas dois conceitos que representam a Realidade tal qual é revelada pelo modo não-dual de conhecer. O problema, como sempre, é que, quando tentamos falar da realidade, não nos resta outro recurso senão utilizar conceitos, e como todos os conceitos são dualísticos, erramos o alvo assim que abrimos a boca. Como a história dos quatro monges que fizeram um voto de silêncio e, volvido um espaço considerável de tempo, um deles, inadvertidamente, declarou: *“Decidi ficar em silêncio pelo resto da minha vida.”* Ouvindo-o, o segundo monge comentou: *“Mas você acaba de quebrar o voto dizendo isso!”* E o terceiro exclamou para o segundo: *“E você acaba de quebrá-lo agora!”* O quarto monge pôs-se a rir, pois os três haviam quebrado o voto de silêncio, e explodiu: *“Bem, ao que parece, serei o único a permanecer em silêncio!”* HuangPo afirmou: “Comece a raciocinar sobre isso, e você incidirá imediatamente em erro”, e Santo Agostinho diria, finalmente: *“Toda a escritura é em vão.”*

Essa dificuldade mostra-se particularmente aguda quando estamos lidando com o Infinito e a Eternidade. Por exemplo, quando pensamos no reino do infinito, geralmente o entendemos como alguma coisa que está acima ou fora do reino finito, o que priva de pronto o infinito de sua natureza absoluta, pois, sendo “oniabrangente”, o infinito não tem oposto e não permanece apartado de nada, visto que é (metaforicamente) sem quaisquer fronteiras. “O finito não é o oposto do infinito, mas apenas, por assim dizer, um excerto dele.”¹² Mas se tivermos de pensar nele, de um jeito ou de outro, os conceitos negativos de sem-tamanho, sem-espaço, sem-extensão ou sem-dimensão são os mais próximos a que a ideação pode chegar. Destarte, o Infinito “sem-espaço”, em sua inteireza, está presente em cada um dos pontos singulares do espaço e, portanto, para o Infinito, cada ponto singular do espaço é AQUI. Uma analogia muito grosseira e até, de certo modo, capaz de induzir em erro pode ser a da cor “azul”, pois a “azulidade” propriamente dita não tem forma nem espaço, mas não exclui a forma, pois podemos pegar uma caneta azul e traçar uma variedade de aparências, formas e figuras, e a “mesma azulidade” estará igual e inteiramente presente “em” todas as formas assim criadas. O infinito não é, pois, o oposto do ser finito, mas antes a sua “base” e, assim, entre o infinito e o finito não há fronteira alguma.¹³

Os teólogos e metafísicos mais brilhantes sempre o compreenderam. No Hua-yen, por exemplo, essa introvisão é expressa como shih li wu ai, *“entre o finito e o infinito não há obstrução”*. O Mestre Tung-shan de Soto Zen (Ch’an) expressou-o como *“o Infinito compreendido através de particularidades infinitas”*, que é o mesmo que *“Ver o mundo num grão de areia”*, de Blake. O grande Mestre do Ch’an Yun-men, mais direto, traçou um dia uma linha na poeira com o seu bastão e anunciou: *“Todos os Buddhas, inumeráveis como grãos de areia, estão reunidos aqui numa disputa interminável!”* — sendo este, mais ou menos, o análogo da (perfeitamente racional) pergunta cristã: *“Quantos anjos caberão numa cabeça de alfinete?”*

Uma analogia freqüentemente usada para transmitir a não-idéia do Infinito é a de um espelho e seus objetos refletidos, pois o espelho pode refletir maçãs e cavalos, homens e árvores, cadeiras e pássaros — o espelho propriamente dito não é nenhum desses reflexos e tampouco está separado deles, o que Clemente de Alexandria expressa como *“o Espírito de Deus indivisivelmente dividido entre todos”*. Huang Pó explica a mesma coisa da seguinte maneira:

A natureza-ê-Buddha essencial é uma totalidade perfeita, sem superfluidades nem faltas. Permeia os reinos finitos da existência e, todavia, permanece em toda a parte completamente inteira. Nessas circunstâncias, cada uma das miríades de fenômenos do universo é o absoluto!

Nagarjuna era igualmente inflexível nesse ponto, como Murti explica:

*O absoluto não é uma realidade colocada contra outra, a empírica (e infinita). O absoluto olhado através de formas de pensamento é fenômeno. Este último, libertado das formas de pensamento superpostas, é o absoluto. A diferença é epistêmica e não ontológica. Nagarjuna, portanto, declara que não há a menor diferença entre o mundo e o absolutamente real.*¹⁵

A despeito da aparente semelhança, isto, positivamente, não é o sistema filosófico denominado panteísmo, segundo o qual todas as coisas são Deus.¹⁶ Primeiro, as coisas não existem. Segundo, isto não é uma filosofia, mas um nível de consciência. Terceiro, o shih li wu ai, *“entre o Infinito e o finito não há obstrução”*, sustenta simplesmente que o finito e o infinito não podem ser opostos nem colocados um contra o outro, porque isso arrastaria o infinito para o nível da finitude, fazendo dele nada mais que um ser entre outros seres, pois o que é apartado dos seres finitos tem de ser finito também. Paul Tillich passou grande parte da vida tentando demonstrá-lo, e um dos seus alunos, Rollo May, sintetizou-o com estas palavras:

Deus não pode ser um ser ao lado de outros seres. Insistir em que ele é um ser “acima” ou “abaixo” dos outros ainda faz dele um ser apartado de outros seres, um “ser maior” que colocamos no universo existente entre as estrelas. Se ele é uma coisa, outras coisas no universo hão de estar fora do seu controle, e ele estará sujeito à estrutura como um todo. Abre-se assim toda uma vespeira de problemas absurdos, tais como a pergunta “Como é que Deus

passava o tempo antes de criar a terra?” Paul (Tillich) contou-nos, de uma feita, a resposta dada a essa pergunta pelos seus alunos na Alemanha: “Imaginando castigos para aqueles que fizessem perguntas como essa “17

Assinalemos agora que ao falar do Infinito como sem tamanho, sem dimensões e sem espaço, o espaço que está ausente do Infinito é, essencialmente, o espaço entre sujeito e objeto — ou, se quiserem, o espaço entre nós e esta página, nós e nossos objetos de percepção. É esse espaço que parece colocar-nos como “sujeito aqui dentro” apartado do resto do universo como “objeto lá fora”. Ora, esse espaço parece real porque estamos convencidos de que o nosso eu subjetivo é real, e mais, que ele está realmente separado dos nossos objetos de percepção

No entanto, as duas suposições são demonstravelmente falsas. com efeito, o nosso eu “separado e subjetivo” não é, de modo algum, um sujeito real, nem um percebedor real, nem um observador real, pois pode ser facilmente percebido e observado e, repetindo as palavras de Huang Pó, *“Deixai-me lembrar-vos de que o percebido não pode perceber”*. Em outras palavras, esse “sujeito” separado é simplesmente um complexo de objetos percebíveis com os quais, por alguma razão estranha, nós nos identificamos. Em suma, não é, de maneira alguma, um verdadeiro sujeito, mas um pseudo-sujeito! Ora, que acontecerá se formos “para trás” desse pseudo-sujeito, na direção que parece levar para dentro, a fim de encontrar o Percebedor real, o Eu real, a Subjetividade Absoluta? Que encontraremos? Ouçamos o que diz David Hume em seu Tratado da Natureza Humana:

De minha parte, quando entro intimamente no que denomino eu mesmo, sempre tropeço numa ou noutra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca me surpreendo, em ocasião alguma, sem uma percepção, e nunca posso observar coisa alguma além da percepção.

Em outras palavras, toda a vez que procuro o meu verdadeiro Eu, tudo o que encontro são objetos de percepção, o que é a mais segura demonstração de que o espaço entre sujeito e objeto está ausente da Subjetividade Absoluta. Daí que Ramana Maharshi pudesse proclamar que “A noção de que o Vedor é diferente do visto está na mente (isto é, no pensamento) Para aqueles que estão sempre na (Subjetividade Absoluta) o Vedor é o mesmo que o visto.” Em suma, a Subjetividade Absoluta se acha em comunhão com o seu universo de conhecimento, de modo que nós, de fato, somos o que observamos.

Assim sendo, a cisão, o espaço, entre o “sujeito aqui dentro” e o “objeto lá fora” é uma ilusão sutil. O verdadeiro Eu não conhece o universo a distância, conhece o universo por ser o universo, sem o menor vestígio de espaço interveniente. E o que é sem espaço tem de ser o infinito

Ora, a Eternidade é para o tempo o que o Infinito é para o espaço Ou seja, assim como todo o Infinito está completamente presente em cada ponto do espaço, assim também toda a eternidade está completamente presente em cada ponto do tempo. Destarte, do ponto de vista da Eternidade, todo o tempo é AGORA, como para o Infinito, todo o espaço é AQUI E como todo o tempo é AGORA, disso se

segue que o passado e o futuro são ilusões, e que “a única Realidade é a Realidade presente”

O momento-agora em que Deus fez o primeiro homem e o momento-agora em que o último homem desaparecera, e o momento-agora em que estou falando são todos um em Deus, no qual só existe um Agora. Vejam A pessoa que vive na luz de Deus não tem consciência do tempo passado, nem do tempo que há de vir, mas apenas de uma eternidade

É por isso que a Bíblia fala variamente do dia da alma no tempo e do dia de Deus na Eternidade, o que induziu São Dionísio a declarar que “há necessidade, segundo me parece, de compreender o sentido em que a Escritura fala do Tempo e da Eternidade”¹⁸ Explica Meister Eckhart:

*Há mais dias do que um. Há o dia da alma e o dia de Deus. Um dia, seja ele seis ou sete dias atrás, ou mais do que seis mil anos atrás, está tão próximo do presente quanto ontem. Por quê? Porque todo o tempo se contém no atual Momento-agora... O dia da alma cai dentro desse tempo e consiste na luz natural em que as coisas são vistas. O dia de Deus, no entanto, é o dia completo, que compreende assim o dia como a noite. É o verdadeiro Momento-agora... Tanto o passado quanto o futuro, ambos longe de Deus, são alheios ao seu modo.*¹⁹

Porque, à luz da Eternidade, o passado, o presente e o futuro estão simultaneamente contidos neste Momento-agora, Cristo pôde afirmar que “Antes que Abraão fosse, eu sou”, e Plotino declarou simplesmente: “*Existe apenas um dia, a série não tem lugar; nem ontem, nem amanhã.*” Santo Agostinho circunstancia: “*Examina as mudanças das coisas e, em toda a parte, encontrarás “foi” e “será”. Pensa em Deus e encontrarás “é” onde “foi” e “será” não podem ser.*”²⁰ O próprio São Tomás compreendeu que a Realidade é eterna, como sentença claramente na Summa Contra Gentiles (1.14,15):

Deus não se move de maneira alguma e, portanto, não pode ser medido pelo tempo; tampouco existe “antes ou depois” nem já não existe depois de haver existido, nem pode ser encontrada n”Ele nenhuma sucessão... mas tem a totalidade da sua existência simultaneamente; e essa é a natureza da eternidade.

De maneira semelhante, Nicolau de Cusa anuncia que “*toda a sucessão temporal coincide num e no mesmo Agora Eterno. De modo que não há nada passado ou futuro...*”²¹

A introvisão de que a Realidade é Eterna não se encontra apenas na teologia cristã. Porque faz parte daquele “consenso filosófico de extensão universal”, encontra-se em toda a parte, desde o Hinduísmo até a física moderna. Assim, por exemplo, o vedantista Ramana Maharshi assevera:

Fora de nós, onde está o tempo e onde está o espaço? Se somos corpos, estamos envolvidos no tempo e no espaço, mas será que o somos? Somos um e idêntico Agora, então, para sempre, aqui, ali e em toda a parte. Por

consequente, nós, Seres sem tempo e sem espaço, estamos sós... O que digo é que o Eu está aqui e agora, e só.²²

E quanto ao Budismo, podemos dizer de um modo geral que a principal meta de todas as formas da prática budista é simplesmente despertar. (“Buddha” significa “o Desperto”) para o Presente Eterno. Assim Huang Pó aconselha: “O tempo sem princípio e o momento presente são o mesmo... Temos apenas de compreender que o tempo não tem existência real.”²³ E Chao-chou afirma que “Antes até de que o mundo fosse, esta Realidade é”. Explicando o Sutra Gandavyuha, D. T. Suzuki proclama: “Neste mundo espiritual não há divisões do tempo como passado, presente e futuro; pois eles se contraíram num momento singular do presente onde a vida vibra em seu verdadeiro sentido;”²⁴ e no próprio sutra Sudhana declara que a Realidade é “a morada dos que... são capazes de perceber os bilhões de anos (kalpas) que existem num momento (ksaná)..., percebendo num momento todo o passado, presente ou futuro”. E o Despertar da Fé afiança autorizadamente que “A compreensão de que a Mente é Eterna se chama iluminação Final”²⁵

Dessa maneira, os Mestres Ch’an (Zen) utilizam todos os meios concebíveis (upaya) a fim de despertar os alunos para o Agora Eterno, como Ching-Yuan declara: “Este é o sentido geral do ensinamento de Chan. A realidade final reside bem no centro da existência diária, se se souber como captar o momento absoluto.”²⁶ O próprio Buddha declarou: “Atravessai o pântano pegajoso e não deixeis passar o Momento, pois chorarão aqueles cujo Momento tiver passado”²⁷ Para agarrar esse Momento Ch’an recorre à ação direta e imediata, pois só essa atividade espontânea não conhece nem passado nem futuro. Um dia, enquanto o Mestre Ch’an Ma-tsu caminhava com um dos seus alunos, Po-chang, um bando de gansos selvagens voou sobre as suas cabeças e Ma-tsu perguntou: “Que é isso?” “Gansos selvagens.” “Onde estão eles neste momento?” “Ué, já foram embora.” Ouvindo isso, Ma-tsu agarrou o nariz de Po-chang e torceu-o com violência, de modo que Po-chang gritou de dor. “Como é que você pode dizer que eles foram embora?”, perguntou Ma-tsu. “Eles têm estado aqui desde o princípio!”

Representando o Islamismo, Jalalu’d Rumi declara, falando de Deus, que “Sua existência no tempo passado ou futuro é só em relação a você, ambos são o mesmo para Ele, mas você pensa neles como se fossem dois”. Dessa maneira, um verdadeiro sufi (seguidor do Islamismo esotérico) se chama “filho do Momento; ele não é do tempo. O passado, o futuro, o tempo sem começo e o tempo sem fim não existem, (portanto) não é este o Modo de falar do “amanhã” “,²⁸ o que muito se assemelha à admoestação de Cristo: “Não te preocupes com o amanhã”

Até os modernos físicos quânticos destruíram para sempre a velha noção newtoniana do tempo serial, e a substituíram pelo Aqui-Agora absolutos para determinado indivíduo. Schroedinger, que compreendeu profundamente que a Realidade é a só-Mente, refere-se a ela da seguinte maneira:

Aventuro-me a chamar-lhe (à Mente) indestrutível, visto que ela tem uma escala peculiar, isto é, a Mente é sempre Agora. O presente é a única coisa que não tem fim. Podemos, pelo menos eu acredito nisso, asseverar que a teoria física em sua fase atual sugere, de maneira vigorosa, a indestrutibilidade da Mente pelo tempo 29

A Mente não pode ser destruída pelo tempo porque, como disse Parmêndes, “Nem foi nunca, nem será, pois Agora é, tudo ao mesmo tempo” E esse Agora, no dizer de Dante, é “o Momento em que todos os tempos estão presentes”.

Igualmente importante, porém, é que a mecânica quântica e a teoria da relatividade produziram nova introvisão, a saber, que o espaço, o tempo e os objetos, em certo sentido, são contínuos. De um modo aproximativo e não-matemático. Podemos abordar a questão da seguinte maneira: considera-se o espaço uma função circundante, a saber, o espaço não é um nada vazio e sem características, senão aquilo que envolve ou encerra os objetos, razão pela qual os físicos dizem que o espaço tem propriedades, como, por exemplo, a curvatura. Em outras palavras, o espaço não pode existir fora dos objetos, visto que, por definição, é o que os circunda. Os objetos, por outro lado, precisam ser encerrados no espaço, isto é, precisam ter um limite pois, do contrário, simplesmente explodiriam. O espaço e os objetos - nesse sentido - portanto, são um. De mais a mais, os objetos, a fim de existirem, precisam perdurar, ou seja, a duração ou o tempo são necessários à existência dos objetos, pois sem a duração nada haveria para perdurar. Inversamente, a existência da duração depende dos objetos, pois sem objetos que perdurem não pode haver duração; e, nesse sentido, o tempo e os objetos são um. Disso se segue que o espaço e o tempo também são um. Daí o serem o espaço, o tempo e os objetos mutuamente dependentes e inseparáveis, de modo que a irrealidade de qualquer um desses três implica a irrealidade dos outros dois! O ponto é que, sendo o espaço e o tempo ilusórios, temos simplesmente demonstrado — de modo um pouco diferente — a “doutrina” Madhyamika do vazio das “coisas”, assim como a doutrina Hua-yen do shih shih wu ai, “interpenetração mútua de todas as coisas”. No dizer de Aristóteles:

*Se o antes e o depois estão ambos no mesmo Agora, então o que aconteceu ha dez mil anos seria simultâneo com o que está acontecendo hoje, e nada seria antes ou depois de qualquer outra coisa. Nesse caso, tudo estaria em qualquer coisa, e o universo num grão de painço, só porque o grão de pão e o universo existem ambos no mesmo tempo.*30

Comentando esse trecho, Coomaraswamy explica:

Há um sentido em que o universo “está num grão de painço”, pois se o grão e o universo não são considerados em sua extensão, senão no que concerne à sua essência comum e imutável, que insiste no Agora absoluto, pode dizer-se que o universo está “no” grão, do mesmo modo que o grão esta no universo 31

E tudo isso simplesmente porque a irrealidade do tempo supõe a irrealidade dos objetos individuais!

Ora, a introvisão segundo a qual o mundo real “tem a totalidade da sua existência simultaneamente, e tal é a natureza da eternidade” - essa introvisão leva diretamente ao que é talvez a mais séria acusação contra a competência da razão para compreender a realidade. Colocado francamente, o pensamento segue uma linha, que o mundo real não segue. Essa limitação inevitável, construída na própria estrutura do pensamento, foi mostrada pela primeira vez, acredito eu, por Lancelot L. Whyte e, mais tarde, desenvolvida por eruditos como McLuhan, Bateson, Lilly, Watts e Weú. O pensamento é seqüencial, sucessivo e unidimensional, ao mesmo tempo que o mundo real se apresenta como um padrão multidimensional, não-sucessivo e simultâneo, de riqueza e variedade infinitas, e tentar que um compreenda o outro é o mesmo que tentar apreciar uma bonita paisagem olhando através de uma estreita frincha numa cerca ou tentar contemplar um quadro de Renoir por um microscópio.

Não nos esqueça que as “coisas” são simples produtos do pensamento, e não entidades reais que compõem o universo. O que quer dizer que uma “coisa” nada mais é do que um fragmento restrito de atenção seletiva, a “figura” recortada da gestalt sensorial total com o desprezo do “pano de fundo” inseparável. Ao juízo de William James, uma “coisa” é um produto do “reparar nisto e ignorar aquilo”. Esses segmentos restritos de atenção, como ainda observou James, são então significados por palavras, nomes ou quaisquer outros símbolos e, em seguida, exaltados até o “status” imaginário de “coisas” reais, vivas, independentes. E visto que todas as palavras, com exceção dos nomes próprios, são dualísticas, o processo apenas agrava a ilusão de que as “coisas” são entidades separadas e existentes por si mesmas, que se deixam ficar por perto, à espera de serem percebidas. No ponto em que confundimos completamente os símbolos com a própria realidade, a ilusão é outorgada.

Subsiste o fato, no entanto, de que a figura e o solo constituem uma relação inseparável de unidade-na-diversidade e diversidade-na-umidade, pela razão expressa de que uma nunca poderia ser manifesta sem a outra, exatamente como não pode existir um convexo sem um côncavo, contornos internos sem contornos externos, um comprador sem um vendedor, um superior sem um inferior, um interior sem um exterior. Além disso, dizer que as “coisas” não existem não é dizer que o mundo, na realidade, é uma papa uniforme — como R. H. Blyth assinalou, o “Vazio” significa “*sem costura*” e não “*sem traços*”. Seja como for, é apenas restringindo habitualmente a atenção para meras facetas particulares do campo sem costura da percepção que o pensamento nos apresenta a ilusão convincente de que o mundo é um múltiplo de “coisas” separadas e independentes que existem “lá fora”.

Ora, a única maneira que tem o pensamento de lidar com esses pedacinhos de atenção restrita é arrumá-los numa ordem linear. Claro está que, se o mundo for cortado num vasto número de fatiazinhas, essas fatias não poderão ser engolidas todas ao mesmo tempo — terão de ser comidas sucessivamente, pedacinho por pedacinho por pedacinho, assim como precisamos ler agora este material palavra por palavra por palavra. Como toda a gente sabe, não podemos pensar sequer em

duas ou três “coisas” ao mesmo tempo sem sermos jogados numa confusão paralisante; e, assim, com a finalidade de introduzir alguma medida de coerência e ordem, o processo do pensamento, com a ajuda da memória, estende esses pedaços separados de atenção ao longo de uma linha que ele cria com esse propósito, quase da mesma maneira com que estas palavras estão arrumadas em “linhas tipográficas”.

Essa “linha” de sucessivos fragmentos de atenção restrita, essa “linha” sobre a qual o pensamento estende seus conceitos-objetos, essa “linha” que o próprio pensamento conjura, nada mais é do que o tempo. Em outras palavras, o tempo nada mais é do que a maneira sucessiva de que se vale o pensamento para encarar o mundo. Mas pelo fato de vermos habitualmente a natureza desse modo linear, sucessivo e temporal, logo chegamos à “manifesta” conclusão de que a própria natureza segue numa linha, do passado para o futuro, da causa para o efeito, do antes para o depois, do ontem para o amanhã — ignorando completamente o fato de que a suposta linearidade da natureza é, toda ela, um produto da maneira com que a vemos. Mas para o martelo, o mundo inteiro parece um prego.

A natureza, contudo, não segue uma linha — acontece simultaneamente — em-toda-a-parte-ao-mesmo-tempo. E a prova dessa simultaneidade está bem à mão — basta-nos deixar de ler e erguer os olhos para descobrir um número infinito de processos, todos ocorrendo ao mesmo tempo: o sol brilhando, o coração batendo, os pássaros cantando, as crianças brincando, os pulmões respirando, os cães ladrando, o vento soprando, os grilos encruando, os olhos vendo, os ouvidos ouvindo — precisamos continuar? Esses fenômenos não precedem nem se seguem um ao outro no tempo - estão todos acontecendo em toda a parte ao mesmo tempo, nem antes, nem depois. Em outras palavras, dizer que a natureza não prossegue numa linha é dizer que a natureza não prossegue no tempo: tem toda a sua existência simultaneamente, e essa é a natureza da Eternidade.

Em verdade, toda a noção da sucessão, de uma “coisa” que sucede a outra “coisa” no tempo, depende diretamente dos nossos processos de memória, pois é óbvio que, sem memória, não teríamos nenhuma idéia do tempo, quer do passado quer do futuro. Trata-se, portanto, de saber se a memória nos informa a respeito de um fenômeno real, a que damos o nome de “tempo”, ou se a memória cria uma ilusão de “tempo”.

À primeira vista, temos de certo a impressão de que a memória nos informa acerca de um passado muito real. Pois sentimos, sem dúvida, que não só podemos conhecer fragmentos atuais de atenção, mas também fragmentos passados, armazenados na memória. Desses fragmentos de memória inferimos naturalmente que deve ter havido um passado real e, ao fazê-lo, geramos um sentido muito vivo de tempo e imaginamos estar-nos movendo, de um modo ou de outro, através dele, na direção do futuro. Toda a idéia do tempo depende, assim, diretamente da noção de podermos, através da memória, conhecer o passado real.

Entretanto, uma ilusão sutil entrou neste quadro, uma ilusão primeiro localizada e claramente anunciada por Santo Agostinho, e recém-confirmada pelos

que pensam como Schroedinger e Watts. Pois, falando com rigor, nunca poderemos dar tento diretamente de um passado real — antes, damos tento apenas de uma imagem-memória do passado, e mais, de que a memória existe apenas no presente e comopresente. Ouçamos Watts:

*E que dizer das lembranças? Sem dúvida, pelo fato de me lembrar, posso também conhecer o que é o passado? Muito bem, lembremo-nos de alguma coisa. Lembremo-nos do incidente de ter avistado um amigo que caminhava pela rua. De que damos tento? Não estamos, na realidade, observando o verdadeiro evento do nosso amigo caminhando pela rua. Não podemos levantar-nos e apertar-lhe a mão, nem obter uma resposta para uma pergunta que nos esquecemos de fazer-lhe no tempo passado de que nos estamos lembrando. Em outras palavras, não estamos olhando, de forma alguma, para o passado real. Estamos olhando para um traço presente do passado... Das lembranças inferimos que houve acontecimentos passados. Mas não damos tento de nenhum acontecimento passado. Só conhecemos o passado no presente e como parte do presente.*³²

Destarte, ao lembrar-nos de qualquer “acontecimento passado”, não estamos, de fato, dando tento de nenhum passado real. Se nos lembrarmos, por exemplo, do que jantamos na véspera, poderá essa lembrança permitir-nos ver realmente aquela refeição? Tocá-la? Comer um pouco dela? Por certo, nunca damos tento de nenhum passado real, senão apenas de imagens indistintas do passado, e essas imagens só existem como experiência presente.

O mesmo vale para o “futuro”, pois qualquer pensamento do amanhã, apesar dos pesares, é um pensamento presente. É inevitável que só conheçamos o passado e o futuro “no presente e como parte do presente”. Por conseguinte, o único tempo de que temos consciência é Agora. Por isso Schroedinger afirmou que a “Mente é sempre agora. Não existe, com efeito, nenhum antes e nenhum depois para a Mente. Existe apenas um agora, que inclui lembranças e expectativas”.³³ Santo Agostinho era do mesmo parecer, pois, como Bertrand Russell lhe sumariou a opinião, o “passado e o futuro só podem ser pensados como presente: o “passado” identifica-se com a memória, e o “futuro” com a expectativa, sendo tanto a memória quanto a expectativa fatos presentes”.³⁴ Por isso mesmo, só confundindo a lembrança presente com o conhecimento passado conjuramos, do momento presente, a vasta ilusão a que chamamos “tempo”.

Este é o como da gênese do tempo — veremos mais tarde que o por quê da gênese do tempo é a evitação da morte pelo “Mimem. Mas deixando tudo isso de lado até o momento aprazado, deveria atualmente ser óbvio que, quando já não se imagina que a memória seja um conhecimento real do “passado”, mas, ao invés disso, é compreendida como experiência presente, o sustentáculo da ilusão do tempo desmorona instantaneamente. O passado e o futuro desmoronam no agora, o antes e o depois desmoronam no presente, a linearidade desmorona na simultaneidade, e o tempo se esvai na Eternidade. Dessa maneira, todas as citações acima, concernentes ao tempo e à eternidade (que você talvez sinta vontade de reler), apontam para a mesma introvisão: o momento presente contém todo o

tempo e é, portanto, sem fim, e daí que este presente sem fim seja a própria Eternidade - um momento sem data e sem duração, extensão ou sucessão, passado ou futuro, antes ou depois, “tendo a totalidade da sua existência simultaneamente, o que é a natureza da Eternidade”. Assim podemos afirmar com René Guénon que:

*Quem não consegue escapar do ponto de vista da sucessão temporal, de modo que veja todas as coisas em sua simultaneidade, é incapaz da menor concepção de ordem metafísica.*³⁵

*Ou com Coomaraswamy: “A natureza eterna da sua (Divindade) é a do “agora” sem duração, da qual nós, que só podemos pensar em termos de passado e futuro, não temos nem podemos ter experiência.” Ou com Wittgenstein: “Se acharmos que a eternidade não significa a duração temporal infinita, senão o infinito, a vida eterna pertencerá aos que vivem no presente. Nossa vida não tem fim, da mesmíssima maneira que o nosso campo visual não tem limites.”*³⁷

O argumento de Wittgenstein de que a eternidade não é a duração temporal permanente, mas o infinito, merece ser repetido. Assim como o infinito não é grande nem pequeno, mas sem tamanho e sem espaço, assim também a eternidade não é um tempo que dura para sempre nem a fração dividida de um segundo - é, antes, sem fim, um momento sem data nem duração, que existe em sua inteireza neste momento. Este momento presente, que não conhece passado nem futuro, é sem fim, e o que é sem fim é Eterno. Dessa maneira, “a vida eterna pertence aos que vivem no presente”.

A incrível confusão do tempo sempre eterno com a Eternidade no Cristianismo popular e, portanto, na imaginação da maioria dos ocidentais, pode ser qualificada de momentosa catástrofe filosófica, que enseja perguntas malucas como esta: “Como é que Deus conhece o futuro?” Se, por outro lado, compreendermos a Eternidade, a resposta será óbvia. Como assinalou Boécio, o conhecimento do futuro por parte de Deus, ou “presciência”, deve ser entendido como, “mais que uma presciência, o conhecimento de um instante que nunca se esvai, como se viesse do futuro. Daí que não seja denominado previsão ou presciência mas, antes, sobrevisão, porque, colocado longe das coisas inferiores, supervisiona todas elas, por assim dizer, do mais alto cume das coisas”.³⁸ O que Boécio chamou de “sobrevisão” podemos hoje chamar de introvisão - e a introvisão é precisamente o modo permanente e não-dual de conhecer. Deus, que covaria todas as coisas pela introvisão não-dual, sabe que todos os tempos - passado e futuro - existem neste Momento Eterno.

A confusão de tempo e Eternidade gera também uma das perguntas mais desconcertantes que já atormentaram os homens, vale dizer: “Quando foi criado o universo?” Muitos astrônomos modernos respondem mais ou menos assim: “Ocorreu, x bilhões de anos atrás, uma “grande explosão” que lançou matéria ao espaço a partir de um poço muito condensado de plasma iônico. Esse foi o princípio do universo.” Pergunte-se-lhes, entretanto, o que aconteceu antes da Grande Explosão e a resposta será a Grande Evasão, ou “não sabemos” ou “mudemos de assunto”. Ninguém ainda encontrou o princípio do tempo, de sorte

que agora a maior parte dos cientistas e leigos estudados respondem indiferentemente a essa pergunta: “O universo nunca foi criado e nunca terá fim”, sem compreender, na verdade, o significado incrível de uma afirmação desse jaez — pois o que não teve princípio e não terá fim no tempo, será e terá de ser interminável, Eterno. Quer dizer, o universo e todas as coisas nele existentes estão sendo criadas Agora, no que Boehme cognominou “princípio sem fim”. Assim proclama Eckhart:

*Falar sobre o mundo como tendo sido feito por Deus amanhã (ou) ontem, seria disparatar. Deus faz o mundo e faz todas as coisas neste presente agora.*³⁹

Referindo-se à doutrina budista do Vazio (sunyata), diz Suzuki:

Deus não é no tempo matematicamente enumerável. Sua criatividade não é histórica, nem accidental, nem de maneira alguma mensurável. Prossegue continuamente, sem cessar, sem começo e sem fim. Não é um acontecimento de ontem, nem de hoje, nem de amanhã, procede da intemporalidade, do nada, do Vazio Absoluto. A obra de Deus sempre se realiza num presente absoluto...

E Coomaraswamy explica: “Em outras palavras, Deus está “sempre criando o mundo “agora, neste instante”, e é apenas a criaturas do tempo que a criação se apresenta como uma série de eventos, ou “evolução.”

A criação, assim, agora e sempre, vem da Vacuidade deste Momento infinito - e essa criação não é a criação de coisas, de material, de substância, mas a criação de dualismos. Assim se cria o universo, e a essa criação logo voltaremos.

A fim de rematar a presente discussão da Eternidade e do Infinito, é de mister enfatizar um ponto importante. Ver o mundo corretamente, experimentar a Subjetividade Absoluta, conhecê-la como Infinita e Eterna, não é uma simples questão de abolir o dualismo temporal de passado e futuro, nem o dualismo espacial de sujeito e objeto. Estes, como todos os dualismos, são menos falsos do que ilusórios, e a tentativa de aboli-los não é errada, apenas não tem sentido. O tempo e o espaço não podem ser abolidos pela razão suficiente de que eles inexistem!

Em tais circunstâncias, se, neste momento, olharmos com todo o cuidado para ver se encontramos o menor vestígio do tempo, não o conseguiremos. Pois, como disse Santo Agostinho, o passado, literalmente, nada mais é do que uma lembrança e o futuro nada mais é do que uma expectativa, sendo ambas, a lembrança e a expectativa, um fato presente. Pensar no passado - é um ato presente; antecipar o futuro - também é um ato presente. Qualquer evidência do passado só existe no presente, e qualquer razão para acreditar no futuro também só existe no presente. Quando o verdadeiro passado aconteceu, não era passado senão presente, e quando o verdadeiro futuro chegar, não será futuro, será presente. Destarte, o único momento do qual temos consciência é o momento presente, um presente que inclui o passado de lembranças e o futuro de expectativas.

Este momento, porque contém ou abrange todo o tempo, está acima do tempo e é intemporal, e tal é a natureza da Eternidade. Quer digamos que todo o tempo é agora, quer digamos que não há tempo senão agora, tudo dá no mesmo: o

tempo é uma vasta ilusão, e esse momento intemporal é a própria Eternidade. Em tais condições, a Eternidade não é o tempo que dura para sempre, mas o Presente real, indelével, indestrutível e intemporal; como disse Schroedinger, o presente é a única coisa que não tem fim.

Similarmente, o dualismo de sujeito e objeto é tão ilusório quanto o do passado e futuro, e sua natureza ilusória pode ser demonstrada com idêntica facilidade. Podemos, neste momento, encontrar realmente um eu separado, um “sujeito” separado, afastado do seu “objeto”? Quando ouvimos um som, podemos acaso ouvir-nos ouvindo-o? Quando provamos alguma coisa, podemos porventura provar o provador? Cheirar o cheirador? Sentir o sensor? Quando vemos uma árvore, podemos, ao mesmo tempo, ver o vedor? Enquanto pensamos em tudo isso, podemos, simultaneamente, encontrar um pensador que esteja pensando nisso? Não será tudo isto a mais clara demonstração de que não existe um sujeito separado, afastado dos objetos? Invariavelmente, a sensação denominada “nós aqui” e a sensação denominada “os objetos lá” são a mesma sensação. Como tivemos ocasião de dizer em relação ao Yogacara, neste momento somos esta página que se lê a si mesma!

Ora, esse estado de percepção não-dual, sempre-presente em que o observador é o observado, foi por nós chamado de Mente. Ele é sempre a única questão, pois, quer o compreendamos, quer não, o sujeito, na realidade, nunca se desprende do objeto. — “A barreira não existe”, por mais vividamente que se possa imaginar o contrário! Neste capítulo, também demos a esta percepção não-dual o nome de “Subjetividade Absoluta”. Não o fizemos de forma descritiva, mas de forma injuntiva, empregando a “Subjetividade Absoluta” como uma espécie de poste indicador, como uma espécie de fio de Ariadne que nos conduz para fora do labirinto da dualidade e de volta à só-Mente. E trata-se, na verdade, de um útil poste indicador, como o atestaram os místicos de todos os séculos, já que aponta para o fato inelutável de que, quando vamos “para trás” do sujeito relativo a fim de encontrar esta Testemunha, este Conhecedor Supremo, esta Subjetividade Absoluta, este Percebedor, a única coisa que encontramos são objetos de percepção, o que é a mais segura indicação de que o Conhecedor está em comunhão com o universo que ele conhece. E, como já dissemos, a compreensão não-dual é a própria Mente! E quando isso ocorre (está ocorrendo agora), torna-se ainda mais óbvio que o que pensávamos fosse a rachadura entre nós como “sujeito aqui” e o resto do universo como “objeto lá” é, de fato, uma ilusão sutil, que o universo nunca realmente se divide num vedor e num visto, senão que o vedor e o visto estão sempre unidos no ato presente de ver. Daí que não seja problema algum chamar ao mundo real só-Mente, ou só-Consciência, ou Subjetividade Absoluta, uma vez que, na realidade, a consciência e o universo não são entidades separadas. Assim, como o “Vazio”, ou o “Dharmadhatu”, ou a “só-Mente”, ou “Brahman”, a “Subjetividade Absoluta” é apenas outro nome para o mundo real indistinto de si mesmo e, portanto, fiel a si mesmo.

Porque os dualismos de passado e futuro e sujeito e objeto não são apenas falsos senão ilusórios, disso se colhe que já estamos vivendo no mundo real,

infinito e eterno (além disso, não grande e duradouro, porém infinito e intemporal), e como ele, por mais que pretendamos obscurecer tudo isso com o simbolismo. Assim sendo, todas as discussões a propósito da só-Mente, de só-Brahman, do Vazio, do Infinito, da Eterna Subjetividade Absoluta — tudo isso não é uma prescrição analítica do modo como as coisas deveriam ser, mas uma descrição metafórica de um estado de coisas já existente. O nosso próprio estado de consciência, exatamente como agora, neste instante, é sempre idêntico ao último, pois, como vimos, neste instante simplesmente não podemos achar um sujeito separado que se possa apartar da realidade, nem tempo algum em que esta separação possa ocorrer. Quer o compreendamos, quer não, isso não altera o fato de que a nossa Identidade Suprema e, portanto, o nosso problema não é promover essa Realidade em algum futuro, mas compreendê-la como fato presente.

Em suma, existe “dentro” de nós aquele que conhece, a Testemunha, a Subjetividade Absoluta, que outra não é senão a Mente, a própria Divindade. Mas essa Subjetividade Absoluta não é o sujeito separado que habitualmente conhecemos e que nos sentimos ser, pois o sentido de sujeito separado é uma ilusão, demonstrada pelo fato de que, onde quer que o busquemos, só encontramos objetos de percepção. Desse modo, o verdadeiro Conhecedor está em comunhão com o seu universo de conhecimento: tudo quanto observamos outra coisa não é senão nós, que o estamos observando. Quando descemos à própria base da nossa consciência, encontramos o universo — não o falso universo de objetos que estão lá, mas o verdadeiro universo que já não é imaginado como se estivesse dividido em sujeito e objeto. Em nosso âmago, caímos fora de nós e vamos dar na Realidade. Como disse Monoimus, “E se investigares com cuidado todas essas coisas, encontrarás Deus em ti mesmo, um e muitos, encontrando, dessa maneira, em ti um modo de saíres de ti”

Caíndo no mundo real, onde o observador é o observado, torna-se evidente que nós e o universo não somos, não fomos e nunca seremos entidades separadas. “Assim”, para repetir as palavras de Schroedinger, e garanto que ele acredita no que diz, “podemos jogar-nos ao solo, estender-nos sobre a Mãe Terra, com a convicção certa de que estamos em comunhão com ela e ela conosco”. Em outras palavras, o espaço entre nós como sujeitos observadores “aqui” e os objetos observados “ali” está ausente na Subjetividade Absoluta - e o que não tem espaço é Infinito. De idêntica maneira, o tempo entre passado e futuro simplesmente não se encontra na Subjetividade Absoluta, pois não existe tempo senão o agora — e o que é intemporal é Eterno. Em resumo, a Subjetividade Absoluta conhece o seu universo simultaneamente, não numa sequência chamada “tempo” nem através de uma distância chamada “espaço”. E este é o estado atual das coisas, quer o compreendamos, quer não. Eis aí por que os budistas sustentam que a Mente é o “Inatingível”, pois não podemos atingir o que já temos, do mesmo modo que não podemos sair para comprar nossos pés.

A maioria dentre nós, porém, não se dá conta disso. Esquecemos a Mente e esquecemos que a esquecemos. Por conseguinte, precisamos agora encetar uma viagem profunda, não para trás no tempo, mas profundamente no presente, para

chamar e coligir de novo, reconhecer e recordar quem ou o que somos de fato. Seguiremos a geração do Espectro da Consciência desde a sua base eterna na só-Mente, onde já estamos em comunhão com o Infinito, até o ponto em que nos acreditamos realmente egos separados e alheados, divorciados do corpo mas presos dentro dele. Começaremos, pois, o que, do nosso atual ponto de vista, há de parecer uma longa e laboriosa descida à Mente, acabando com os dualismos que nos obscurecem a Identidade Suprema só para descobrir, no fim, que eles nunca existiram. Verificaremos que a jornada era desnecessária, mas talvez inevitável, de modo que o único conselho que podemos levar conosco é:

Momento sem duração, ponto sem extensão - estes são a Áurea Mediocridade e o Caminho inconceivelmente Estreito que conduz para fora do tempo à Eternidade, da morte à imortalidade.⁴²

REFERÊNCIAS E NOTAS

1 Nicolau Berdyaev, *Espírito e Realidade* (Nova Yorque 1939) págs 5, 53 Cf “O propósito do sastra não é representar Brahman definitivamente como este ou aquele objeto, o seu propósito é antes mostrar que Brahman como sujeito eterno (pratyagatman, Eu interior (acima do sujeito-objeto)) nunca é um objeto e, por esse meio, remover a distinção de objetos conhecidos, conhecedores, atos de conhecimento, etc, autenticamente criada pela Insciência “ O comentário de Shankara sobre os Vedanta Sutras of Badarayana, tradução de George Thibaut

2 Ibid,págs 198-199

3 Arthur Osbome, *The Collected Works of Romana Maharshi* (Londres 1959), pág 25

4 Phiüp Kapleau, *The Three Pittars of Zen* (Boston Beacon Press, 1965), pág 162

5 Tirado de Shankara, *Crest Jewel of Discnminatmn Prabhavananda*, Swami e Isherwood, Christopher, tradutor (Nova York Mentor Book, 1947), pág 52

6 Comentário de Shankara sobre o Kena Upantshad No livro de René Guénon, intitulado *Man and His Becoming* (Londres Luzac, 1945), pág 114 “

7 Lao Tze, Capítulo XIV

8 G S Brown, *LawsofForm* (Nova York Juhan Press)

9 John Blofeld, tradutor, *The Zen Teaching o f Huang Pó* (Nova York Grove Press, 1958), pags 33, 35

10 Y S Hakeda, tradutor, *The A wakemng of Faith* (Nova York Columbia University Press, 1968), pags 50,53

11 Chandogya Upamshad, 686

12 Ananda K Coomaraswamy, *Time and Etermtty* (Suíça Ascona, 1947), pág 71.

13 O leitor encontrará um relato popular em *The Supreme Identity*, de Alan W Watts (Vmtage Books, 1972), Cap 1

14 Blofeld, *Zen Teaching*, pág 84

15 T R V Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (Londres George Allen and Unwm, 1960), pág 141

16 Assim escreve Coomaraswamy: “Não seria exagero dizer que um relato fiel do Hinduísmo bem poderia ser feito na forma de uma negação categórica da maior parte das proposições feitas a respeito dele, não só pelos eruditos europeus mas também pelos indianos que estudaram os nossos modos céticos e evolutivos de pensamento. Começar-se-ia, por exemplo, observando que a doutrina védica não é panteísta e tampouco politeísta “*Hinduísmo e Budismo*, pág 3 Suzuki abunda no mesmo parecer: “Isto é muito para lamentar, pois o panteísmo é algo estranho ao Zen. Até quando o Zen se entrega à intelecção, nunca endossa uma interpretação panteísta do mundo. Em primeiro lugar, não existe o Um em Zen Se Zen fala alguma vez do Um como se o reconhecesse, fa-lo por uma espécie de condescendência para com a maneira comum de falar (para a maneira analógica de salientar) “ *Zen and Japanese Culture*, pág 32

17 Rollo May, Paulus (Nova York Harper and Row), pág 87

18 São Dionísio, *The Divine Names*, X 3

19 R B Blakney, tradutor, Meister Eckhart (Nova York Harper Torchbooks, 1941), pags 62,212

20 Coomaraswamy, *Time and Eternity*, pág 112 Cf Suzuki “Mas se não conseguirmos, de um modo ou de outro, transformar “era” ou “será” em “é”, não poderemos ter paz de espírito, não poderemos escapar do medo “ *Mysticism, Christian and Buddhist*, pág 53

21 Nicolau de Cusa, *A Visão de Deus*, Cap X

22 Osborn, *Collected Works*, pág 73, também *The Spiritual Teaching of Romana Maharshi* (Berkeley Shambhala, 1972), pág 47

23 Blofeld, *Zen Teaching*, pág 124

24 D T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism Terceira Serie* (Londres Rider and Co, 1970)

25 Hakeáa., *The Awakening of Faith*, pág 39

26 Chang Chung-yuan, tradutor, *Original Teachings of Ch’an Buddhism* (Nova York Pantheon, 1969), pág 100

27 Tirado de Sutta Nipata

28 Jalal’ud Rumi, *Mathnawi*, in 1152-3, 1 132-3, e VI 2715

29 Erwin Schroedinger, *What is Life? and Mind and Matter* (Londres Cambridge University Press, 1969), pags 145,165

30 Coomaraswamy, “Física”, *Time and Eternity*, pág 80

31 Ibid pags 80-81

32 Alan W Watts, *The Wisdom of Insecurity* (Nova York Vintage, 1968), pág 82

33 Schroedinger, *What is Life?*, pág 145

34 Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (Nova York Simon and Schuster, 1945)

35 Rene Guenon, *The Metaphysics of the Orient*, pags 17,140

- 36 A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (Nova York: Philosophical Library), pág. 37
- 37 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico Philosophicus* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1969), pág. 147
- 85
38. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, pág. 114.
39. D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (Macmillan, 1957), pág. 12.
40. *Ibid.*, pág. 13.
41. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, pág. 29.
42. A. K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy* (Londres: Dobson, 1949).

V. EVOLUÇÃO DO ESPECTRO)

Com essa compreensão, estamos agora em condições de descrever a geração do espectro “a partir da” infinita e eterna Subjetividade Absoluta, da Mente Vazia, de Brahman, da Divindade. Em todo o curso deste volume temos discutido, meio a esmo, a criação de ilusões dualísticas que parecem obscurecer a Realidade. O que nos propomos fazer agora é descrever historicamente a geração dos principais dualismos, passo a passo, como se o processo fosse uma evolução que se tivesse verificado no correr do tempo, mas tendo sempre em mente que essa evolução, na realidade, é do Momento, não do passado. A fim de emprestar ao relato alguma coerência, escolhemos certo “marcador” do dualismo, ou seja, o nível de identificação. Uma breve resenha da evolução do Espectro da Consciência esclarecerá este conceito.

Na verdade, existe a só-Mente, “oniabrangente”, não-dual, base intemporal de todos os fenômenos temporais, “fusão sem confusão”, Realidade “sem dualidade mas não sem relações”. Nessa “fase” nós nos identificamos com o Todo, estamos em comunhão com a Energia básica do universo. Foi a isso que demos alhures o nome de primeiro nível da consciência, o Nível da Mente. Mas através do processo de maya, do pensamento dualístico, apresentamos dualidades ou divisões ilusórias, “criando dois mundos a partir de um só”. Essas divisões não são reais, mas apenas aparentes, embora o homem se comporte em todos os sentidos como se elas fossem reais; e, sendo assim enganado, o homem se aferra ao seu primeiro dualismo primordial, o do sujeito e objeto, do eu e não-eu, ou simplesmente do organismo e do meio ambiente. Nesse ponto, o homem se transfere de uma identidade cósmica com o Todo para uma identidade pessoal com o seu organismo, e assim geramos o segundo nível principal da consciência, o Nível Existencial: o homem identificado com o seu organismo.

À semelhança de uma espiral ascendente, continua a fragmentação do homem através da dualidade, de tal sorte que a maioria dos indivíduos não se identifica sequer com todo o organismo - não dizemos “Eu sou um corpo”, senão “Eu tenho um corpo”, e a esse “Eu” que “tem” um corpo chamamos o nosso eu, o nosso ego. Nesse ponto, a identidade do homem se transfere do organismo como um todo para o ego e, assim, geramos o terceiro nível principal da consciência, o Nível do Ego. Prosseguindo na espiral dualística, o homem pode até tentar repudiar facetas do ego que se lhe afiguram indesejáveis, recusando-se a admitir em sua consciência os aspectos não desejados de si mesmo. Além disso, a identidade do homem se transfere, desta feita, para algumas facetas do ego, gerando destarte o nível seguinte do espectro, o nível a que damos o nome de Sombra.

Temos aqui, portanto, a evolução do espectro da consciência. Metaforicamente, cada nível do espectro representa a aparente identificação da Subjetividade Absoluta com um grupo de objetos como se estivesse contra todos os outros, e a cada novo nível do espectro, a identificação se torna mais estreita e exclusiva. O próprio espectro, naturalmente, contém vasto número de faixas e níveis, mas nós escolhemos meia dúzia das principais, por serem facilmente reconhecíveis, como se tornará evidente daqui a pouco. Precisamos voltar-nos agora para uma explicação mais pormenorizada da geração desses vários níveis da consciência, e para uma descrição cuidadosa, mas preliminar, de cada um deles.

Em outras palavras, isto será um estudo do que hindus e budistas denominam maya, estudo das distinções “sobrepostas” à Realidade a fim de, aparentemente, gerar fenômenos. Destarte, seria útil ter em mente a natureza geral da própria maya

- quer dizer, a “magia” ou “arte” por cujo intermédio “criamos dois mundos a partir de um”, processo dualístico que, muito embora seja uma criação, é uma criação ilusória, não real mas “pretensa”, simulacro de manifestação do Absoluto que aparece como todos os fenômenos. Maya é o poder criativo da Divindade de esvaziar ou refletir-se em todas as coisas e, dessa forma, criar todas as coisas, o poder que tem a Subjetividade Absoluta de assumir uma aparência objetiva. Na realidade, a Divindade continua Vazia, mas só aparece ou assume a forma de objetos; e esse poder de criação aparente, fenomênica, é maya.

Nesse sentido, a própria palavra maya, que se traduz usualmente por “ilusão”, deriva da raiz sanscítica ma, que nos deu palavras inglesas como mother (mãe), matter (matéria) e measure (medida), de sorte que o “mundo de maya” é simplesmente o “mundo da mensuração” - ou seja, dos mapas mentais e puramente simbólicos, que dividem e medem convencionalmente o universo. De maneira semelhante, o “mundo de maya” é também o “mundo da matéria”, pois as coisas materiais, como vimos, nada mais são do que produto da nossa mensuração e divisão mental. E porque toda a mensuração é mera abstração e, como tal, omissão de parte da verdade, o mundo da medida e da matéria, confundido com as realidades finais, é, de feito, um mundo de ilusão. Trata-se, portanto, de não confundir o mundo tal qual é com o mundo medido em espaço, tempo, objetos, classes, delineamentos, limites, particulares, universais, individuais, gerais ou

categorias de qualquer tipo ou gênero - pela simples razão de que toda mensuração é um produto do pensamento, e não a realidade; como a madeira, por exemplo, que não se compõe realmente de polegadas, mas é apenas convencional e mentalmente medida ou dividida em unidades muito arbitrárias chamadas “polegadas”. Assim também o mundo, na realidade, não se compõe de coisas separadas, estendidas no espaço, e que se sucedem no tempo, exceto quando visto através da mágica ilusão de maya, da mensuração. Não compreender esse truque equivale a condenar-nos à perpétua frustração de tentar juntar “polegadas” e guardá-las numa caixa.

É em todos esses sentidos, portanto, que Coomaraswamy define maya como “a medida maternal e o meio essencial à manifestação de um mundo quantitativo e, a esse respeito, “material”, de aparências, pelo qual podemos ser esclarecidos ou iludidos, de acordo com o grau da nossa própria maturidade”.¹ Assim, a medida é a mãe da matéria - maya: o nascimento do mundo aparente de coisas separadas, estendidas no espaço e no tempo, em que o homem é “a medida de todas as coisas”.

Ora, não podemos dar uma razão do surgimento de maya, pois a própria razão está dentro de maya e, por isso mesmo, não pode explicá-la. O que quer dizer que as “ações” da Divindade são sem propósito ou meta, esforço ou volição, motivo ou desejo, causa ou efeito — pois tudo isso supõe um alvo futuro e Deus não conhece o futuro nem o passado, mas tão-somente o Eterno Agora. Tudo o que podemos fazer é descrever, mais ou menos poeticamente, o mundo de maya, de modo que, vendo o logro em que caímos, ficamos livres para despertar do encanto. Mais para o fim, faremos ampla resenha de alguns relatos diferentes do “início” de maya — nãoas razões, mas descrições do seu “início” — o qual, naturalmente, é idêntico ao início do espectro da consciência. Começaremos com um relato matemático e concluiremos com um relato psicanalítico, na crença, porém, de que todos eles se referem essencialmente ao mesmo processo.

No parágrafo inicial de *Laws of Form*, o brilhante matemático G. Spencer Brown declara:

*O tema deste livro é o fato de que um universo começa a existir quando se corta ou tira um espaço. A pele de um organismo vivo corta um exterior de um interior. O mesmo faz a circunferência de um círculo num plano. Descobrimo o modo com que representamos esse rompimento, podemos começar a reconstruir, com uma precisão e uma cobertura aparentemente incomuns, as formas básicas existentes debaixo da superfície das ciências lingüísticas, matemáticas, físicas e biológicas, e podemos começar a ver como as leis familiares de nossa própria experiência se seguem inexoravelmente ao ato original do rompimento.*²

É precisamente esse ato original do rompimento que cria o universo fenomênico que ora nos interessa: o primeiro movimento, por cujo intermédio “cortamos um espaço”, criamos dois mundos a partir de um e pousamos diretamente num mundo de aparências. A este ato original do rompimento chamaremos Dualismo Primário: epistemologicamente, é a separação do conhecedor do conhecido; ontologicamente, a separação do Infinito do finito;

teologicamente, é o pecado original; de um modo geral, podemos referir-nos a ele como à cisão ilusória entre sujeito e objeto. A respeito desse Dualismo Primário, afirma G. Spencer Brown:

*O próprio ato já é lembrado, ainda que inconscientemente, como a nossa primeira tentativa de distinguir coisas diferentes num mundo cujos limites, em primeiro lugar, podemos traçar onde nos aprouver. Nessa fase, o universo não pode ser distinguido da maneira com que agimos sobre ele, e o mundo pode parecer areia movediça debaixo dos nossos pés.*³

Esse é o território não-dual antes de introduzirmos os limites convencionais conhecidos como mapas e símbolos. Quase todos nós, entretanto, estamos tão perdidos em mapas que o território permanece enterrado. De sorte que Brown comenta:

*Que a matemática, em comum com outras formas de arte, pode levar-nos além da existência ordinária, e mostrar-nos alguma coisa da estrutura em que toda a criação se encontra pendurada, não é uma idéia nova. Mas os textos matemáticos, por via de regra, começam a história mais ou menos pelo meio, deixando ao leitor a incumbência de apanhar o fio da meada da melhor maneira que puder. Aqui a história é acompanhada desde o começo.*⁴

Em seguida, Brown mostra que o princípio da matemática e, de fato, da física e da filosofia, da lingüística e da biologia - na verdade, do próprio universo — pode ser elegantemente acompanhado desde o ato original, que ele anuncia como:

Haja uma distinção.

Em suas próprias palavras: “atingimos neste ponto um nível tão primitivo que o ativo e o passivo, bem como certo número de outros opostos mais periféricos, foram desde há muito condensados juntos”.⁵ Estamos aqui no Nível da Mente, da não-dualidade pura, da coincidência dos opostos, da Realidade intemporal e infinita. Por nenhuma razão aparente — porque a própria razão não existe aqui — ocorre um dualismo “Haja uma distinção”, e, seguindo esse Dualismo Primário, surgem, de acordo com Brown, várias “partidas do vazio”, quatro das quais ele enfatiza do vazio para a forma, da forma para a indicação, da indicação para a verdade e da verdade para a existência. Referindo-se ao processo geral, afirma: “Deixamos o estado central da forma, seguindo para fora e à feição das imagens na direção da condição periférica de existência.

Ora, o que Brown chama de “seguindo para fora e a feição das imagens” é o que chamamos alhures de objetivação através da conceituação. Em outras palavras, Brown descreve matematicamente a geração do espectro da consciência, e cada uma das suas “partidas do vazio” pode ser encarada como uma faixa diferente do espectro, começando pelo Nível da Mente e terminando no Nível Existencial, dependendo a geração inteira, naturalmente, do Dualismo Primário. Neste ponto, porém, o importante para nós é o fato de que o “universo começa a existir quando um espaço é cortado ou afastado”, e chamamos a esse ato original de rompimento - “haja uma distinção” — o Dualismo Primário.

Continuemos a resenha confrontando o relato matemático do Dualismo Primário de Brown com o relato do Budismo Mahayana, especialmente como é

esboçado em dois dos textos mais profundos da escola Mahayana, o Sutra Lankavatara e o Despertar da Fé. Num trecho famoso, encontrado no Despertar da Fé, Asvaghosha proclama:

A Mente, conquanto pura em sua própria natureza desde o princípio, é acompanhada pela ignorância. Sendo ela poluída pela ignorância, começa a existir um estado ou nível) poluído da Mente. Mas, embora poluída, a própria Mente é eterna e imutável. Somente os Iluminados serão capazes de compreendê-lo.

O que se denomina natureza essencial da Mente está sempre além dos pensamentos. Define-se, portanto, como “imutável” Quando o Mundo uno da Realidade ainda está para ser compreendido, a Mente parece mutável e sem perfeita Unidade. De repente, surge um pensamento. A isso se chama ignorância.⁷

A ignorância (avidya) no sentido budista e hinduísta e “ignorância” da Realidade - não tem nada a ver com o fato de ser o indivíduo culto ou analfabeto, inteligente ou estúpido. No dizer de Ramana Maharshi, *“Analfabetismo é ignorância e educação é ignorância estudada. Ambas são ignorantes do verdadeiro Propósito”*. O “verdadeiro Propósito” é o modo não-dual de conhecer, ao passo que o ser culto ou analfabeto se relaciona com o modo dualístico e simbólico de conhecer. Em outras palavras, a ignorância é a ignorância do modo não-dual e não-conceptual de conhecer, que revelaria instantaneamente que o universo é só-Mente. Dessa maneira, é a ignorância da só-Mente que cria literalmente o universo convencional e simbólico de coisas separadas, estendidas no espaço e sucedendo-se umas às outras no tempo, e visto que o principal instrumento da ignorância é o pensamento, o próprio pensamento é, afinal, o responsável pela aparente existência do universo convencional.

A palavra “pensamento” como Asvaghosha a emprega, refere-se menos ao processo de intelecção lógica completamente aberta, que utilizamos, por exemplo, na solução de um problema de matemática, do que ao próprio processo essencial por cujo intermédio criamos distinções e dualismos. Nesse sentido, os poderes superiores da intelecção abstrata seguem o processo central de criar distinções e o ato primordial do rompimento, à tendência dualística central dá-se o nome de “pensamento”. Assim, quando Asvaghosha diz: “De repente, surge um pensamento”, está-se referindo ao Dualismo primário que Brown descreveu como “Haja uma distinção”. Pensamento, conceituação, raciocínio, distinções, dualismos, mensurações, conhecimento do mapa simbólico — são todos nomes diferentes daquela maya por intermédio da qual dividimos aparentemente o Um em Muitos e geramos o espectro da consciência.

Isso talvez fique mais claro se passarmos aos ensinamentos do Sutra Lankavatara. Em todo o correr desse texto profundo deparam-se-nos trechos como o seguinte :

*É como a imagem refletida num espelho, vista mas não real; a Mente una é vista como dualidade pelos ignorantes quando está refletida no espelho construído pela memória deles... A existência do universo inteiro deve-se à memória acumulada desde o passado sem princípio mas mal interpretada.*⁸

De acordo com o Lankavatara, a “existência do universo inteiro” ocorre quando a Mente una é refletida pela memória mal interpretada. Esse “reflexo” cria “dois mundos a partir de um” e assim nos empurra para o mundo conceptual do espaço, do tempo e dos objetos.

A fim de compreender o processo de “reflexão pela memória mal interpretada”, precisamos apenas lembrar que a gênese do tempo envolve a confusão da memória atual com o verdadeiro conhecimento do “passado”. Pois é apenas através dessa “memória mal interpretada” que criamos a ilusão convincente de conhecer o tempo passado, e então — projetando para a frente o “conhecimento” como expectativa - criamos o tempo futuro, ao passo que toda a memória, toda a expectativa e, portanto, todo o tempo, não existem em parte alguma exceto neste momento presente.⁹ Assim conjuramos, a partir deste momento, a fantástica ilusão chamada “tempo”. E visto que “tempo” é apenas outro nome para o espaço e os objetos (uma vez que espaço-tempo-objetos são um contínuo só), o Lankavatara proclama que o universo inteiro de objetos separados, estendidos no espaço e sucedendo-se uns aos outros no tempo, é realmente gerado pela memória mal interpretada do pensamento,¹⁰ que “reflete” a Mente una e, assim, parece “dividir” essa Mente, como um espelho cria, aparentemente, dois mundos a partir de um.

Nesse sentido, é interessante notar que o Lankavatara assevera que nós “interpretamos mal a memória”, em primeiro lugar, porque separamos o sujeito do objeto. O agente psicológico que introduz o dualismo sujeito e objeto chama-se no Budismo manas e se descreve da seguinte maneira:

A função do Manas é essencialmente refletir sobre (a Mente) e criar e discriminar sujeito e objeto da pura unidade da (Mente). A memória acumulada nesta última divide-se agora em dualidades de todas as formas e de todas as espécies.¹¹

Daí que, de acordo com o Lankavatara, o universo convencional das coisas estendidas no espaço e no tempo resulte, em última análise, da distinção primordial entre sujeito e objeto — a divisão do mundo real num estado que vê e num estado que é visto.

Nesse sentido, o Vedanta está perfeitamente de acordo. Exposta de maneira muito sucinta, maya, para o Vedanta, é “toda a experiência constituída pela distinção entre sujeito e objeto e que dela se segue”.¹² Destarte, para o Vedanta, bem como para a Mahayana em geral, o Dualismo Primário é a separação ilusória entre sujeito e objeto.

Podemos prosseguir nesta resenha discutindo as descrições mais mitológicas do Dualismo Primário, tais como as dadas pela autologia hindu e pela teologia cristã. A respeito do relato hindu, voltamo-nos de novo para o fabuloso Ananda Coomaraswamy:

Neste eterno princípio existe apenas a Identidade Suprema d’ “Aquele Um” (tad ekam) (isto é, a Mente), sem diferenciação entre o ser e o não-ser, a luz e a treva, e sem separação entre o céu e a terra. O Todo está, por ora,

*encurralado no primeiro princípio, que pode ser chamado de a Pessoa, o Progenitor, a Montanha, a Árvore, o Dragão ou a Serpente sem fim.*¹³

Então, ou seja, agora, neste eterno principiar, ocorre a Paixão:

*A paixão é, ao mesmo tempo, exaustão e desmembramento. A Serpente sem fim, que por todo o tempo em que foi Abundância permaneceu invencível, é desconjuntada e desmembrada como árvore que se derruba e corta em toras. Deste Grande Ser, como da fumaça de um gás venenoso, se exalam as Escrituras, o Sacrifício, estes mundos e todos os seres. O Progenitor, cujos filhos emanados, por assim dizer, são pedras dormentes e inanimadas, reflete: “Deixa-me penetrá-los, despertá-los”, mas, enquanto é um, não pode fazê-lo e, portanto, se divide...*¹⁴

A respeito dessa Paixão, desse Desmembramento, dessa Exaustão (“para esvaziar”), dessa Divisão de Brahman, escreve Coomaraswamy:

*Quer lhe chamemos Pessoa, ou Sacerdócio, ou Magna Mater, quer lhe confirmemos quaisquer outros nomes gramaticalmente masculinos, femininos ou neutros, “Aquilo” de que os nossos poderes são medidas é uma sizígia de princípios conjuntos, sem composição nem dualidade. Esses princípios conjuntos... só se tornam contrários quando descemos do nível silencioso da Não-dualidade para falar em termos de sujeito e objeto e para reconhecer as muitas existências separadas e individuais que o Todo ou Universo apresenta aos nossos órgãos físicos de percepção. E visto que a totalidade finita só pode ser lógica e não realmente separada da fonte infinita, “Aquele Um” também pode denominar-se “Multiplicidade Integral” e “Luz Oniforme”.*¹⁵

Essa “descida da Não-dualidade para... o sujeito e o objeto” é mitologicamente mencionada como um desmembramento, visto que sugere o corte ou desmembramento figurativo de Brahman do mundo dos opostos, e com esse Desmembramento - que nada mais é do que a descrição hindu do Dualismo Primário - um universo de “coisas separadas” começa a ter existência temporal e espacial.

Há, desse modo, incessante multiplicação do mexaurível Um e unificação dos indefinidamente Muitos. Tais são os princípios e os fins dos mundos e dos seres individuais: expandidos desde um ponto sem posição nem dimensões e um agora sem data nem duração.¹⁶

Passando à teologia cristã, encontramos um sistema igualmente desenvolvido de imagens mitopoéticas destinadas a apresentar ao nosso intelecto finito alguma sugestão do infinito inefável. Muitos cristãos ficam manifestamente constrangidos quando se fala na doutrina segundo a qual Jesus foi milagrosamente concebido pela Virgem Maria, na Ressurreição e na Queda, como se fossem outros tantos eventos mitológicos. Mas esta é uma preocupação desnecessária, porque mitologia não significa um sistema de contos de fadas completamente divorciado da realidade — é antes, como temos assinalado, uma das três maneiras de falar verbalmente acerca da realidade, da qual, com efeito, nada se pode dizer. O mito, forma do enfoque analógico do absoluto, representa uma vestidura do Infinito em

termos positivos, metafóricos e finitos. Já que nada pode ser declarado a respeito da Realidade, a mitologia é uma analogia poderosa, tão poderosa, com efeito, que, segundo observou um filósofo: *“O mito inclui o enfoque mais próximo da verdade absoluta que pode ser expresso em palavras.”*¹⁷ Na medida em que formamos, qualquer concepção mental positiva de Deus, essa concepção tem de ser um mito, pois como notou o próprio Santo Agostinho: “Se qualquer um, vendo Deus, concebe alguma coisa em sua mente, isso não é Deus, mas um dos efeitos de Deus.” Não podemos pensar a respeito de Deus porque é ele quem está pensando e, se o tentarmos, veremos apenas conceitos e objetos, nunca o Próprio Deus. Mas na medida em que insistimos em formar imagens a propósito do Sem-Imagem, o mito se transforma num instrumento importante, contanto que não o confundamos com a realidade. Assim podemos examinar a mitologia cristã numa tentativa de adivinhar o que significam os símbolos mitopoéticos, e esquecer, por enquanto, se esses eventos místicos ocorreram, ou não, como uma questão de fato histórico. Esta é a abordagem posta em prática pelos mais ilustres Padres da Igreja, desde São Clemente até Santo Agostinho e São Tomás, e essa abordagem empregaremos aqui.

No princípio criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, era sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas. (Gênese 1: 1-2)

Ora, esta não é a descrição de um fato histórico, pois “No princípio” quer dizer eterno e além do tempo, não um evento no tempo. Assim sendo, precisamos procurar mais profundamente o seu significado e, para fazê-lo, basta-nos invocar a linguagem universal da mitologia. Recordemos, da mitologia hindu, que “antes” do Desmembramento, Deus é uma “sizígia de princípios conjuntos”. Continuemos agora a história a partir daí:

Os princípios conjuntos; por exemplo, Céus e Terra, ou Sol e Lua, homem e mulher, eram originalmente um. Ontologicamente, a conjugação é uma operação vital, produtora de um terceiro na imagem do primeiro e na natureza do segundo.¹⁸

Isso é igualmente verdadeiro na mitologia cristã, pois nos relatos teológicos, toda a criação vem da conjugação do Espírito masculino com a água feminina,¹⁹ como no trecho seguinte:

No princípio, o Espírito concebeu, as águas deram à luz, e o mundo que havia nascido da sua conjugação foi a primeira imagem material do Verbo, de Deus, o Filho, o Logos, modelo ideal com base no qual a criação foi modelada.

Ora, o Logos é simplesmente palavra-e-pensamento,²¹ aquele poder primordial do dualismo, o Divisor Supremo e, assim, o Logos “fez separação entre a luz e as trevas” (Gênese 1: 4) e “(fez) separação entre águas e águas” (Gênese 1: 6) e “(fez) separação entre o dia e a noite” (Gênese 1:14); também em Provérbios (8:27) descobrimos que “quando ele preparava os céus, aí estava eu; quando ele colocou um compasso sobre a face do abismo”. O compasso indica a mensuração e a divisão, o desmembramento, por cujo intermédio a Divindade “se divide indivisivelmente” em toda a criação. E essa mensuração é precisamente maya, a qual, etimologicamente semelhante às palavras medida, metro, matriz, matéria e mãe, explica a criação do mundo a partir da Prima Matéria e da Matéria Virgem

bem como o nascimento de Cristo da Virgem Mãe: matéria, mãe, maya — a criação pela mensuração e distinções levadas a cabo por Logos, o Divisor Supremo.

No microcosmo do primeiro Adão, a história se repete pois, quando adormece, divide-se Adão em macho e fêmea, onde antes era hermafrodita. O significado é estritamente mitológico:

Na mitologia, macho e fêmea... significam mais dualidade do que sexualidade, e a Queda é a subordinação da mente humana ao transe dualístico de pensar e sentir ao conflito insolúvel entre o bem e o mal, o prazer e a dor, a vida e a morte.²²

A divisão de Adão em macho e fêmea possibilitou a Queda, a qual ocorreu especificamente quando a Humanidade, composta no primeiro casal, comeu da árvore do conhecimento, um conhecimento que era do bem e do mal: e não há como confundir esse conhecimento — é dualístico. A Queda do homem se faz no dualismo, e assim “De repente surge um pensamento; a isto se chama ignorância; é aqui visto como “De repente surge um conhecimento dualístico; a isto se chama a Queda”.

Os estudiosos modernos da Queda do homem são, pensando bem, os psicólogos e psiquiatras e, conquanto a linguagem que utilizam seja muito mais sofisticada, a história que contam, em todos os sentidos essenciais, é outra variação da geração dos dualismos:

No peito da mãe, em linguagem freudiana, a criança experimenta a condição primeira, depois idealizada para sempre, “em que não se podem distinguir a libido do objeto e a libido do ego”, na linguagem filosófica, o dualismo de sujeito e objeto não corrompe a experiência jubilosa da criança no peito da mãe... A primeira experiência da infância, segundo Freud, é idealizada porque está livre de todos os dualismos... A psicanálise sugere a afirmação escatológica de que a humanidade não porá de lado a sua enfermidade e o seu descontentamento enquanto não for capaz de abolir todo e qualquer dualismo.²³

Estudaremos a fundo as introversões psicanalíticas quando discutirmos os dualismos que surgem dentro do eu (sujeito), depois de ter sido cortado do outro (objeto), de modo que, por enquanto, ser-nos-á bastante notar que, para a psicanálise, o Dualismo Primário surge quando se faz a distinção entre o eu e o outro, de tal sorte que, no dizer de Freud, “o sentimento do ego, de que nos damos conta agora, é, assim, apenas um vestígio encolhido de um sentimento muito mais extenso — um sentimento que abraçava o universo e expressava uma conexão inseparável do ego com o mundo externo”.

Ora, em todo o transcurso desta resenha nós nos preocupamos com o movimento “inicial” da Mente num mundo de fenômenos, e visto que discutimos essa maya de uma série de ângulos, talvez fosse proveitoso sumariar os elementos essenciais do processo. com o ato original de desmembramento cria-se um universo de particulares temporo-espaciais, ao qual demos o nome de Dualismo Primário. Esse desmembramento, contudo, não é um evento histórico; não há Primeira Causa aqui, senão um “princípio que dura para sempre”, um evento que ocorre agora e sempre, sem causa, motivação ou propósito (o “de repente” de Asvaghosha

significa “espontaneamente”);²⁴ um desmembramento que cria tempo e espaço e, portanto, está acima do tempo e do espaço. Esse desmembramento é variamente denominado auto-reflexão, criação pela palavra-e-pensamento do Logos, manifestação, projeção, reflexão da Mente pela memória mal interpretada: arte, ludo, magia, ilusão — para citar apenas uns poucos nomes. Todos se referem ao processo criativo, porém ilusório, pelo qual medimos “dois mundos a partir de um” e tornamos a Realidade, aparentemente, “distinta de si mesma e, portanto, falsa para si mesma”. E esse processo de desmembramento está intimamente ligado à nossa forma simbólica e dualística de conhecer, de modo que o Ato Primeiro, o Desmembramento Original, o Dualismo Primário, está sendo repetido neste momento pelo nosso próprio uso desta forma de conhecimento dualístico - “e este é o pecado original dos Deuses, do qual participam todos os homens pelo próprio fato da sua existência separada e da sua maneira de conhecer em termos de sujeito e objeto, bem e mal, em virtude do que se exclui o Homem Exterior de uma participação direta “no que os brâmanes entendem por Soma”. A forma do nosso “conhecimento”, ou melhor, da nossa “ignorância”, desmembra-o diariamente...”²⁵

As “duas metades” desse Dualismo Primário podem ser chamadas por muitos nomes: sujeito e objeto, macho e fêmea, interior e exterior, Céu e Terra, alguma coisa e coisa alguma, Sol e Lua, Ying e Yang, fogo e água, eu e o outro, libido do ego e libido do objeto, organismo e meio ambiente. Os termos mais úteis, do ponto de vista da identificação, são sujeito e objeto, eu e o outro, ou simplesmente organismo e meio ambiente, pois com o Dualismo Primário o homem se vê identificado exclusivamente com o seu organismo em confronto com o meio ambiente, esquecido de todo em todo de que ele mesmo impôs essa limitação ilusória, e é dessa limitação, como veremos, que o homem busca libertar-se:

*Na verdade não existe razão para seres desgraçado e infeliz. Tu mesmo impuseste limitações à tua natureza verdadeira de Ser infinito, e depois choras por seres uma criatura finita. Eis por que digo: conhece que és realmente o Ser infinito, puro, o Eu absoluto. És sempre esse Eu e nada senão esse Eu. Por conseguinte, nunca poderás realmente ignorar o Eu, tua ignorância é mera ignorância formal.*²⁶

Não obstante, imaginamos real o Dualismo Primário, e principia a geração do espectro da consciência.

Para melhor compreender esse Dualismo Primário e seu poder criativo de maya, uma simples ilustração talvez ajude. Admitamos que o espaço em branco logo abaixo represente a Mente ou o Vazio não-dual:

Esse espaço em branco não quer dizer que a mente é um nada sem características — é apenas uma representação do fato de ser a Realidade não-conceptual, não-dual, não objetiva, etc. Agora permitam-nos sobrepor a conceituação a esse Vazio, colocando uma grade “sobre” ele, da seguinte maneira:

Sobre o “nada” do Vazio traçamos diversas distinções representadas pelas linhas cruzadas da grade. Dessa maneira, a própria grade representa Logos, palavra-

e-pensamento, elaboração simbólica, superposição, desmembramento, maya, dualismo, mensuração, conceituação, mapas - tudo implícito na palavra “pensamento”, visto que pelo pensamento, o modo dualístico de conhecer, fabricamos essas distinções e “o desmembramos diariamente”.

Tomemos nota, porém, do que aconteceu. A “unidade” (estritamente, a “não dualidade”) que jaz debaixo da grade já não é diretamente visível; obscureceu-se - as distinções da grade cindiram a unidade subjacente, e essa unidade se tornou, então, não notada, implícita, não expressa e, portanto, reprimida. A unidade subjacente agora aparece ou se manifesta ou se projeta como um mundo de objetos “separados” estendidos no espaço e no tempo. Na figura, tais “objetos” são representados pelos quadrados da grade, cada um dos quais tem limites ou distinções que o colocam separado das outras “coisas quadradas”. Em outras palavras, a unidade subjacente é agora projetada como multiplicidade de “coisas” separadas. Destarte, o dualismo, na medida em que esquecemos sua “base subjacente” de não-dualidade, reprime a não-dualidade e, a seguir, projeta-a como multiplicidade. Dualismo-Repressão-Projeção: eis aí o processo triplo de maya. E esse é o processo que nos interessa.

Ora, a grade que traçamos representa diversas distinções; e, assim, para esclarecer esse processo sutil de Dualismo-Repressão-Projeção (maya), assim como para enfatizar-lhe a importância, poremos de lado uma distinção e demonstraremos com minúcias como opera o processo. Para começar, desenhemos uma “coisa”, um “disco”, demarcado na própria página por uma distinção, vale dizer, pelo seu limite. Assim:

Dualidade é “divisão” em dois”, e isso parece ser exatamente o que fez a distinção ou limite acima — dividir o papel em “duas” partes a figura do disco e o segundo plano da página. Desse modo, imagino muito provavelmente que posso ver com suma clareza a “coisa” chamada “disco”. Isso, todavia, é pura ilusão, escamoteação mental, pois jamais em tempo algum estou realmente cômico de uma “coisa-disco” separada — o que vejo, de fato, concretamente, é o campo visual inteiro ou gestalt da figura-mais-segundo plano, disco-mais-página (e, com efeito, alguma área circundante¹) Meus olhos não vêem um “disco”, vêem um disco-página!

Em outras palavras, as duas “coisas”, o disco e a página, afinal de contas, não estão assim tão separadas. São “diferentes”, mas não separadas. Quer dizer, são mutuamente correlativas e interdependentes — não são duas, não-duais. O limite do disco está certamente ali, mas não separa o disco da página. Para tomar emprestada uma frase de G S Brown, os dois estão unidos pelo seu limite comum. Inevitavelmente, a percepção do “disco separado” não é um ato de descobrimento, mas de criação. Repetindo as palavras de William James, “a partir do que é, em si mesmo, um contínuo indistinguível, pululante, destituído de distinção ou ênfase, nossos sentidos fazem para nós, atentando para esse movimento e ignorando aquele, um mundo cheio de contrastes, ou de acentos nítidos, de mudanças abruptas, de pitoresca luz e sombra”

Assim, através do poder da atenção limitada e seletiva, que outra coisa não é senão o processo do pensamento - o primeiro modo de conhecer - focalizamos e utilizamos o “disco”, separamo-lo mentalmente do segundo plano, ignorando de todo a unidade da gestalt, e depois imaginamos que esse estado de coisas sempre existiu. Ao fazê-lo, introduzimos um dualismo que reprime a não-dualidade do campo ou gestalt e projetamos como o disco versus a página. No entanto, essa visão de isolamento, de dualidade, é pura ilusão, pois basta-nos tentar imaginar que estamos vendo o disco sozinho, sem nenhuma espécie de segundo plano. Ao revés, tentemos imaginar um segundo plano sem nenhuma figura que ele possa contrastar! É indiscutível que uma não vive sem a outra — unidas na natureza, só estão separadas no pensamento.

Assim sendo, cada dualismo é acompanhado de uma repressão e de uma projeção. O dualismo “desmembra” o processo, reprime-lhe o caráter não-dual ou “unitário”, e projeta-o como dois opostos aparentemente antagônicos, como a figura do disco contrasta o segundo plano da página. Na verdade, portanto, o Dualismo Primário é o Dualismo primário-Repressão-Projeção “Não haja distinção”, e a percepção não-dual (Subjetividade Absoluta) é reprimida e, em consequência disso, projeta-se como os dois opostos sujeito e objeto ou organismo e meio ambiente. O processo geral de dualismo-repressão-projeção é importante, pois repete-se inúmeras vezes em todos os níveis subseqüentes de consciência, gerando, cada vez, uma nova faixa do espectro e aumentando a ignorância do homem em relação à sua Identidade Suprema.

com o Dualismo Primário-Repressão Projeção movemo-nos “para cima”, por assim dizer, do Nível da Mente para o Nível Existencial, em que se acredita claramente e se sente deveras que o organismo está distintamente separado do meio ambiente. Podemos aqui fazer uma pausa para dizer que às faixas entre o Nível da Mente e o Nível Existencial, damos o nome de Faixas Transpessoais. Nelas se encontram o inconsciente coletivo de Jung, a percepção extra-sensorial, a testemunha transpessoal, a projeção astral, as experiências fora-do-corpo, as experiências de platô, a clanaudiência e outras ocorrências que tais. Isto é, elas ocorrem nas faixas do espectro em que o limite entre o eu e o outro não se cristalizou de modo completo. Se todos esses fenômenos existem mesmo, ou não, não é assunto que nos interesse agora — mas, se existirem, ocorrerão nas Faixas Transpessoais. Ao fim de tudo, ainda teremos muito que dizer a respeito dessas faixas e das verdadeiras dificuldades envolvidas na sua exploração, mas neste ponto precisamos retomar a história no Nível Existencial, por se tratar do primeiro nível que podemos reconhecer sem dificuldade

O Nível Existencial é gerado com o Dualismo Primário-Repressão-Projeção; desmembra-se a Mente, reprime-se-lhe a não-dualidade e ela, em seguida, é projetada como organismo versus meio ambiente, quando o homem centraliza a própria identidade no seu organismo, como se existisse no espaço e no tempo. Veja a Figura 1. A identidade do homem se transfere do Todo para o seu organismo. A sua Queda ilusória compreende, dessa maneira, uma aparente descida não só da não-dualidade para a dualidade, mas também da Eternidade para o tempo, do

Infinito para o espaço, da Subjetividade Absoluta para um mundo de sujeitos e objetos, e de uma identidade cósmica para uma identidade pessoal. O Ator, o Único Ator, comum em todos nós e para todos nós, o Homem eterno de Blake, se absorve de tal maneira em seu papel, em seu Psicodrama, que pretensamente deslembra o conselho da Philosophia, “Esqueceste *quem és*”. E assim, de um jeito verdadeiramente heróico, representa-se o drama do Homem no palco violento do espaço e do tempo.

Pois anote-se imediatamente que a separação entre o sujeito e o objeto marca a criação do espaço; o próprio Dualismo Primário cria espaço. A Subjetividade Absoluta é sem tamanho ou sem espaço e, portanto, infinita, com o surgimento, porém, do Dualismo Primário, o sujeito separa-se ilusoriamente do objeto, e essa separação, esse “intervalo” entre o vedor e o visto, nada mais é do que o próprio espaço. Ao identificar-se exclusivamente com o seu organismo, como se este fosse separado do meio ambiente, o homem cria, por força, a vasta e grandiosa ilusão do espaço, o intervalo entre ele e o seu mundo.

E além disso — necessariamente ligada à criação do espaço está, sem dúvida, a criação do tempo, visto que o espaço e o tempo formam um contínuo inter-relacionado. Ora, já examinamos o como da gênese do tempo - vimos que foi criado como subproduto do modo linear, serial, memorial do homem de encarar o mundo. Por isso mesmo, seja-nos permitido voltar ao porquê da gênese do tempo — e veremos que nada mais é do que a evitação da morte por parte do homem.

Com o surgimento do Nível Existencial ocorre o infame debate do “ser ou não ser”, porque, no momento em que o homem separa o seu organismo do meio ambiente, repentinamente conscientiza que o seu princípio não é o princípio da natureza, que existem coisas independentemente dele, e conscientiza-se ao contacto penoso com o mundo-obstáculo. Nesse momento surge o medo consciente da morte, do perigo que o Não-Eu representa para o Eu. 27

Por haver o homem separado o seu organismo do meio ambiente e haver-se depois identificado exclusivamente com o primeiro, o problema da existência ou não-existência do organismo torna-se agora de soberano interesse. Dessa maneira, porque, e só porque, o organismo é separado do meio ambiente pelo Dualismo Primário, gera-se o angst existencial - a ansiedade do ser versus a nulidade, da existência versus a não-existência, da vida versus a morte. O homem não pode aceitar nem sequer enfrentar a possibilidade da aniquilação iminente, da extinção total que a morte representa para ele, e, não compreendendo que, na realidade, a vida e a morte são uma só, o homem as desmembra em sua fuga frenética da morte imaginada.

A própria fórmula de Freud — “A meta de toda a vida é a morte” — dá a entender que, no nível biológico, a vida e a morte não estão em conflito mas, de certo modo, são o mesmo. O que quer dizer que são uma espécie de unidade dialética, como disse Heráclito que eram “*É a mesma coisa em nós que está viva e morta, acordada e adormecida, nova e velha. Por uma inversão, as primeiras são as últimas e as últimas, por seu turno, são as primeiras* “. Chegamos desse modo à idéia de que a vida e a morte estão numa espécie de unidade no nível

orgânico, mas que, no nível humano, estão separadas em opostos conflitantes. A consecução distintiva do homem consiste em quebrar a unidade não-diferenciada ou dialética dos instintos (da Vida ou da Morte) no nível animal. O homem separa os opostos, volta-os um contra o outro e, na frase de Nietzsche, *“Instala a vida interrompendo a vida”*.²⁸

Para muitos indivíduos é extremamente difícil compreender o fato de que a vida e a morte “não são duas”, e a dificuldade não reside na direção da complexidade mas, ao contrário, na da simplicidade — não é demasiado complexo compreender, é antes demasiado simples, de modo que o perdemos no ponto exato em que principiamos a pensar nele. Acredita-se, de ordinário, que a vida é alguma coisa que começa com o nascimento e acaba com a morte, de sorte que a vida e o nascimento são irreconciliavelmente colocados contra a morte. Na realidade, porém, a vida e a morte ou, mais apropriadamente, o nascimento e a morte, não são mais do que duas maneiras diferentes de encarar a realidade do Momento presente. Como vimos, no Presente absoluto não há passado, e o que não tem passado é alguma coisa que acaba de nascer. O nascimento é a condição de não ter passado. De mais a mais, no Presente absoluto tampouco há futuro, e o que não tem futuro é alguma coisa que acaba de morrer. A morte é a condição de não ter futuro. Nessas condições, o Momento presente, porque não tem passado, é recém-nascido, e, porque não tem futuro, está simultaneamente morto. Nascimento e morte, por conseguinte, são duas maneiras de falar a respeito do mesmo Momento intemporal, e só são ilusoriamente separados por aqueles “que, não podendo escapar do ponto de vista da sucessão temporal, vêem todas as coisas em sua simultaneidade”. Em suma, o nascimento e a morte são um só neste Momento intemporal.

Mas, ao identificar-se unicamente com o seu organismo e, portanto, ao iniciar o debate ilusório entre o ser e a unidade (debate impossível quando o organismo está em comunhão com o meio ambiente), o homem não suporta a possibilidade de que o resultado seja o aniquilamento — não aceita o que lhe parece a morte. Destarte, seguindo-se ao Dualismo Primário, surge o. Segundo Dualismo Repressão-Projeção o homem desmembra a unidade entre a vida e a morte, reprime-a e projeta-a como a guerra da vida contra a morte.

Entretanto, ao desmembrar e negar a unidade entre a vida e a morte, o homem desmembra e nega, simultaneamente, a entidade do Momento presente, pois o momento da vida, o momento da morte e o momento do Agora - são todos o mesmo momento. Assim o tempo se cria, pois, ao recusar a morte, o homem recusa-se a não ter futuro e, portanto, recusa a realidade do Momento sem futuro, o Momento intemporal — e já não pode existir. Ora, faz-se mister que exista no tempo, já não está alegre por viver hoje, porque também precisa viver amanhã. Segundo as palavras de Emerson (extraídas de “Self-reliance”)

Aquelas rosas debaixo da minha janela não fazem referência a rosas anteriores nem a melhores rosas, são o que são, existem com Deus. Hoje Não ha tempo para elas. Há simplesmente a rosa, que é perfeita em cada momento da sua existência. Mas o homem adia ou recorda, não vive no presente mas, com

olhos revertidos no tempo, lamenta o passado ou, sem dar atenção às riquezas que o cercam, fica na ponta dos pés para prever o futuro. Não pode ser feliz e forte enquanto não viver também com a natureza no presente, acima do tempo.

Mas nisso reside exatamente o problema, pois viver no Presente acima do tempo é não ter futuro, e não ter futuro é aceitar a morte — mas isso o homem não faz. Não aceita a morte e, portanto, também não vive no Agora; e, não vivendo no Agora, não vive de maneira alguma

Essa incapacidade de morrer, irônica mas inevitavelmente, arremessa a humanidade para fora da realidade de viver, o que, para todos os animais normais, significa, ao mesmo tempo, morrer, o resultado é a negação da vida (repressão). A incapacidade de aceitar a morte imprime ao instinto da morte sua forma distintivamente humana e distintivamente mórbida. O desvio da vida humana para a guerra contra a morte, pela mesma inevitável ironia, resulta no domínio da morte sobre a vida. A guerra contra a morte assume a forma de uma preocupação com o passado e com o futuro, e o tempo presente, o tempo de vida, se perde - o presente que, no dizer de Whitehead *“encerra dentro em si a soma completa da existência, para trás e para a frente, a total amplitude do tempo, que é a eternidade”* 29

Dessa maneira, fugindo da morte, o homem se projeta para fora do Agora e para dentro do tempo, numa corrida para o futuro, em que tenta escapar à morte do Momento intemporal. O Dualismo Secundário-Repressão-Projeção, porque desmembra a unidade da vida-e-morte, desmembra simultaneamente a unidade do Momento Eterno, pois a vida, a morte e a eternidade são uma só neste Agora intemporal. Em outras palavras, a separação da vida e da morte, final e intimamente, é o mesmo que a separação do passado e do futuro, e isso é o tempo! Daí que o Dualismo Secundário seja o progenitor do tempo E isso significa que a vida no tempo é a vida na repressão, ou, mais especificamente, na Repressão Secundária. No dizer de Brown:

A consequência da disrupção da unidade da Vida e da Morte no homem é a conversão do homem em animal histórico. O homem, o animal descontente, que procura, inconsciente, a vida própria de sua espécie, é o homem na história; a repressão e a compulsão da repetição geram o tempo histórico. A repressão (a repressão secundária) transforma a compulsão instintual intemporal, repetindo assim a recherche du temps perdu que se move para a frente. E, inversamente, a vida não-reprimida não está no tempo histórico; só a vida reprimida está no tempo, e a vida não-reprimida seria intemporal ou estaria na eternidade 30

Aqui, no Nível Existencial, a fuga do homem à morte também gera a cega Vontade de Vida, que é, na realidade, o pânico cego de não ter futuro, o pânico que é a morte. Mas a fuga do homem à morte tem numerosas outras consequências, pois se destina a colorir cada ação subsequente que o homem venha a praticar — a principal dentre as quais é a criação de uma imagem idealizada apelidada o “ego” Pois a ansiedade gerada pela fuga à morte - a “ansiedade é a incapacidade do ego de aceitar a morte” - é a causa de mais outro dualismo-repressão-projeção Na

ansiedade de fugir à morte, a vida do próprio organismo se desmembra, sua unidade se reprime e, em seguida, se projeta como a psique versus o soma, como a alma versus o corpo, como o ego versus a carne

A verdade, no caso, de acordo com a teoria mais recente de Freud, é que a estrutura peculiar do ego humano resulta da sua incapacidade de aceitar a realidade, especificamente a suprema realidade da morte.³¹

A teoria é complexa, mas a idéia essencial pode ser exposta simplesmente no debate entre o ser e a realidade, a existência e a não-existência, a vida e a morte — isto é, no Dualismo Secundário — o homem, não aceitando a morte, abandona o seu organismo mortal e escapa para alguma coisa muito mais “sólida” e impérvia do que a “simples” carne - vale dizer, as idéias Fugindo da morte, o homem foge do corpo mutável e identifica-se com a idéia de si mesmo, aparentemente imortal. Corrompido pela lisonja, chama a essa idéia o seu “ego”, o seu “eu”. No dizer de Hubert Benoit:

*Sendo as duas partes do homem (psique e soma) incapazes de reuniir-se naturalmente ele se põe a adorar uma imagem que não tem realidade, o Ego. Na falta de um amor apropriado da parte abstrata a parte animal, o homem só tem um ersatz, o respeito próprio, o amor da parte abstrata a uma imagem ideal de si mesmo.*³²

A “imagem ideal de si mesmo”, o “ego”, parece prometer ao homem alguma coisa que a carne mutável não lhe promete: a imortalidade, a perpetuidade de inumeráveis amanhã envoltos em idéias puras, idéias que não morrerão e que tampouco serão suscetíveis de corrosão e decadência. A fuga do homem à morte é a fuga do homem ao corpo e, desse modo, se cria o terceiro (ou terciário) Dualismo-Repressão-Projeção; o organismo é desmembrado, sua unidade reprimida e, a seguir, projetada como a psique versus o soma.. Veja a Figura 2.

Assim, no Nível do Ego, o homem imagina que tem um corpo, que o possui tanto quanto possuiria um automóvel ou uma casa; com efeito, aplica direitos de propriedade a aspectos do seu organismo, diminuindo, por esse modo, o seu valor intrínseco aos próprios olhos. Aqui, no Nível do Ego, o homem só está vagamente cômico do que agora denomina “percepção do corpo”, e essa empobrecida percepção do corpo é tudo quanto resta do Nível Existencial, o qual, por seu turno, é tudo quanto resta da Mente.

Ora, de maneiras que tentarei explicar, a identificação exclusiva com o ego e a simultânea alienação do corpo forçam literalmente o homem a empregar com exclusividade o primeiro modo de conhecer, o modo de conhecer totalmente dualístico, simbólico, linear e temporal. Está claro que existem inúmeras outras conseqüências do dualismo terciário — todas igualmente importantes — mas visto que falamos tanto desse primeiro modo de conhecer, precisamos, pelo menos, examinar-lhe a maturação no contexto do Espectro da Consciência Pois o primeiro modo de conhecer, na realidade, outro não é senão uma negação de modos mais simples e abrangentes de percepção.

Poderemos seguir todo este processo se pudermos, pelo menos, compreender o que eu chamaria de percepção organísmica. Percepção organísmica

é aquilo a que nós - no Nível do Ego - nos referimos de ordinário, mas canhestramente, como ver, tocar, provar, cheirar e ouvir. Na mais pura de suas formas, entretanto, essa “percepção sensual” é não-simbólica, não-conceptual, consciência momentânea. A percepção organísmica é a percepção do Presente apenas — não podemos provar o passado, cheirar o passado, ver o passado, tocar o passado, nem ouvir o passado. Tampouco podemos provar, cheirar, ver, tocar ou ouvir o futuro. Em outras palavras, a percepção organísmica é apropriadamente intemporal e, sendo intemporal, é necessariamente inespacial. E assim como a percepção organísmica não conhece passado nem futuro, assim também não conhece o interior nem o exterior, nem o eu nem o outro. Destarte, a percepção organísmica pura participa plenamente da percepção não-dual denominada Subjetividade Absoluta. 33

A consciência organísmica e a consciência cósmica são, desse modo, a mesma. Daí o não precisarmos presumir erroneamente que a consciência organísmica esta confinada dentro do limite epidérmico do organismo, ou envolta nele. Pelo contrário, a nossa experiência direta não nos fornece nada, nada, que indique algum limite para a nossa percepção.

O nosso campo real de percepção, de consciência organísmica, não tem limite, pela simples razão de que, para nós, nada existe fora da nossa percepção — e, assim, por mais estranho que pareça, nada existe dentro da nossa percepção. Existe apenas percepção, sem fora nem dentro — nenhum tipo de limite, seja ele qual for!

Como exemplo quase tolo mas, apesar disso, revelador, podemos realmente cheirar a suposta diferença entre o interior e o exterior? Essa diferença, na realidade, aparece em nossa percepção? Podemos provar o limite entre o eu e o outro? Ou existe, porventura, algum processo de provação sem interior nem exterior? Se nos relaxamos, cerramos os olhos e atentamos com cuidado para os sons produzidos “à nossa volta”, podemos efetivamente ouvir a diferença entre o interior e o exterior — ou os sons tanto parecem vir “de dentro” quanto “de fora” da nossa cabeça? E se parece existir uma diferença real entre o “interior” e o “exterior”, podemos, de fato, ouvi-la? De maneira nenhuma! Ao contrário, esse dualismo primário de interior versus exterior é apenas uma idéia que nos ensinaram — uma idéia que usamos para interpretar e, por essa forma, distorcer a nossa percepção básica. A suposta cisão ou limite, na verdade, não está lá! Como Schroedinger observou: “O mundo só me é dado uma vez, e não um existente e outro percebido. Nada é refletido. O original e a imagem-no-espelho são idênticos.” O caso é que a percepção organísmica é uma percepção não-dual. É a própria Mente.

A repressão da percepção organísmica começa imediatamente com o dualismo primário e o dualismo secundário, pois com a separação ilusória entre o interior e o exterior e entre o passado e o futuro, a Identidade Suprema do homem se torna aparentemente limitada e reduzida: passa de identidade universal não-dual para identidade pessoal encerrada “aqui dentro”. Quer dizer, a identidade do homem passa para o interior dos limites convencionais do seu organismo em face

de tudo o mais, ainda que essa identidade não seja em parte alguma dada em sua verdadeira percepção organísmica.

Assim, embora digamos que no Nível Existencial o homem se identifica com o seu organismo total em face do meio ambiente, isso não significa que ele está em contacto direto com o que chamamos de “percepção organísmica”. Pois a verdadeira consciência organísmica, como tivemos ocasião de ver, inespacial e intemporal, é o mesmo que o Nível da Mente, e não está, de maneira alguma, encerrada no interior dos limites epidérmicos do organismo. É somente com o surgimento dos dualismos primário e secundário que o homem imagina estar a sua percepção assim confinada e encapsulada na pele e, por conseguinte, sua identidade também desmorona sobre o próprio organismo em contraste com o que é igualmente o seu próprio meio ambiente. E esse é o estado de percepção que denominamos “Nível Existencial” — o homem identificado tão-somente com o seu organismo tal como existe no espaço (dualismo primário) e no tempo (dualismo secundário).

Neste estágio, podemos chamar à percepção, com muita propriedade, “percepção existencial”, uma percepção que se diria limitada pela epiderme do organismo total, uma percepção centrada na existência separada do homem no espaço e no tempo. Nessas circunstâncias, podemos dizer, numa linguagem infelizmente técnica, que o dualismo primário e o dualismo secundário transformam a percepção organísmica não-limitada (Subjetividade Absoluta) em percepção existencial. Em resumo, tais dualismos convertem a consciência cósmica na consciência rudimentar do indivíduo.

Ora, no Nível Existencial, como nos foi dado ver, o homem foge da morte. Ou seja, recusa-se a viver sem um futuro no Agora intemporal — deseja um momento futuro como promessa de que a morte não o tocará agora. Não quer somente este presente intemporal, deseja a promessa de mais outro presente à sua frente. Assim, consegue que este presente passe para outro presente, e acalenta o desejo secreto de que todos os seus momentos fujam sempre para momentos futuros. Precisamente por essa razão nenhum dos seus momentos presentes parece intemporal, eterno e completo em si mesmo. Ao contrário, cada um deles parece passar para, fugir para, outros momentos. O momento eterno, que é sempre, parece, portanto, uma série de momentos fugidiços, uma série de durações que duram apenas de 2 a 3 segundos. Assim, com o surgimento do dualismo secundário, o nunc stans ou Presente eterno surge como o nunc fluens ou presente passageiro. Na fuga à morte exigimos um futuro, e assim passam nossos momentos.

Desse modo, a percepção existencial, com efeito, é uma percepção que envolve tempo e espaço, mas apenas no sentido mais vividamente concreto. Envolve o presente passageiro e não se perde, portanto, facilmente em ruminações sobre o ontem e o amanhã. Daí que, nesse nível, a pessoa compreenda sua existência nua, despojada de tudo, exceto dos mapas simbólicos mais sutis e mais profundamente enraizados. Dessa maneira, o modo de conhecer no Nível Existencial é primariamente um tipo de apreensão global, ou série de compreensões

diretas da própria existência separada de uma pessoa no espaço e no tempo. Ela apreende o seu ser (dualismo primário), e sua duração imediata (dualismo secundário), sem nenhuma superposição de abstrações ou interpretações simbólicas. Tais preensões são compreensões tridimensionais do presente passageiro em todas as suas possibilidades. Somente os mais básicos dualismos corrompem essas preensões e, assim, dizemos que o Nível Existencial é apenas um degrau, ainda que seja, não raro, um degrau gigantesco, distante da Mente e da intemporalidade da percepção organísmica.

Além do mais, no Nível Existencial, a geração do tempo, sobretudo na forma do presente passageiro, está intimamente ligada à geração da Vontade. Pois vimos que aqui o homem quer ter um futuro como promessa de que a morte não o tocará. Quer mover-se globalmente para um futuro imediato. Quer evitar a eternidade. E essa Vontade é o protótipo de todas as tendências subseqüentes, todas as aspirações, todas as inclinações, todas as intenções, todos os desejos, na medida em que todos envolvem um componente do tempo; por esse motivo dizemos que o Nível Existencial é também a sede da Vontade do homem, especificamente da sua Vontade de vida contra a morte. Não se confunda, porém, essa vontade com a força de vontade, que viceja no Nível do Ego. A força de vontade é um esforço linear, concertado, da parte do Ego ou Pessoa para sujeitar aspectos do organismo ou do meio ambiente enquanto persegue outros. Mas a Vontade é muito mais básica e fundamental - é um ato tridimensional do organismo total para mover-se globalmente no tempo rumo a algum fim futuro. A força de vontade é tão-somente o que subsiste da Vontade depois que ocorre o dualismo terciário, ao passo que a própria Vontade é um ato do ser total da pessoa. A Vontade é uma preensão móvel. É uma intencionalidade, como o demonstrou Rollo May em *Love and will*.

Pondo-se de lado, todavia, toda essa parafernália teórica, o único ponto que desejo enfatizar agora é que todos esses aspectos do Nível Existencial são o que parece ser: a Mente após a ocorrência do Dualismo Primário e do Dualismo Secundário. Karuna transmuda-se, aparentemente, em trishna, o nunc stans em nunc fluens, a percepção não-dual em preensão, a lila espontânea em Vontade e intencionalidade. E com o surgimento do Nível do Ego, cada qual, por sua vez, se transverte em dimensões diferentes da consciência.

Tudo o que nos deve lembrar neste ponto é que a percepção existencial é a percepção organísmica contaminada pelas cisões básicas do interior versus exterior e do passado versus futuro (dualismos primário e secundário). A verdadeira graça salvadora desse Nível Existencial, entretanto, é que o homem ainda está, pelo menos, em contacto com o seu organismo total, com a sua unidade psicossomática, mesmo que erroneamente a suponha separada do meio ambiente. Daí que, nesse estágio, nesse Nível Existencial, o homem ainda não se sinta uma alma inteligente apartada do estúpido corpo animal, como se fosse um simples motorista preso num chassi corruptível ou um cavaleiro separado do cavalo descontrolado. Em vez disso, sente-se diretamente uma unidade mente-corpo, um ser psicossomático verdadeiramente não-dividido. Para ajudar-nos a lembrar esse fato, daremos

também à percepção existencial o nome de “percepção centáurea”: não a percepção do cavaleiro que governa o cavalo mas, antes, a do centauro, organismo total, que se governa a si mesmo. Como tal, no Nível Existencial, o homem ainda está em comunhão com os sentidos e o corpo, ainda que os compreenda mal, através dos dualismos primário e secundário. A percepção existencial ou centáurea, por assim dizer, é tão-só um passo para longe da consciência cósmica, da percepção organísmica, da própria Mente — ainda que, a alguns, esse simples passo se afigure um salto gigantesco através de um abismo insondável.

Mas com a geração do Dualismo Terciário, o próprio centauro literalmente se parte: a mente separa-se do corpo e o corpo é abandonado à pressa. O homem, fugindo da morte, entrega a sua carne mortal e voa, amedrontado, para um mundo de símbolos estáticos. Em lugar de existir como o seu organismo psicossomático total, toma o lugar de uma representação puramente mental ou psíquica de seu ser psicossomático total e se identifica com ela. Identifica-se, em suma, com o seu ego.³⁴ Enterra-se uma cunha profunda no centauro, e o homem emerge como cavaleiro e controlador divorciado do corpo de cavalo, psique sem carne e, portanto, sem vida, precariamente empoleirada no alto do que agora parece um soma desgovernado e cheio de paixão. E essa cunha, essa cisão entre a psique e o soma, é o dualismo terciário - e, com a sua geração, o homem se encontra inequivocamente no Nível do Ego.

Como já dissemos, a percepção centáurea é apenas um passo para longe da Mente, a partir de uma consciência organísmica não-dual. Dessa maneira, assim como desmembra e reprime o Centauro, assim o homem corta todos os vínculos remanescentes com a consciência organísmica e com qualquer possibilidade de percepção não-dual. Quebrando o Centauro e abandonando o corpo, ele sufoca até a oportunidade da percepção não-dual. Falando livremente, podemos dizer que, no Nível Existencial, o homem ainda está em contacto com a percepção organísmica, conquanto a compreenda mal, ao passo que, no Nível do Ego, ele nem está em contacto com ela. Pelo contrário, está agora fora de qualquer contacto com a intemporalidade da percepção organísmica. com efeito, está até fora de contacto com o presente passageiro — mais do que nunca, vive apenas no tempo e refugia-se, entusiasmado, no modo de conhecer temporal, linear, instrumental e puramente dualístico, que conseguiu extrair da memória conceitos e símbolos que agora insere entre si mesmo e a Realidade. Ao invés da consciência organísmica não-dual, ao invés até de preensões, o homem se vê forçado a aceitar um pálido substituto; a intelecção, a fantasia, a imaginação, o conhecimento do mapa simbólico — e, dessa maneira, o primeiro modo de conhecer se cristaliza final e plenamente.

O mecanismo mais específico e concreto por cujo intermédio o ego do corpo se torna alma é a fantasia... A fantasia, como alucinação do que não está ali e que nega dialeticamente o que está ah, confere à realidade um nível oculto de significação e empresta uma qualidade simbólica a toda a experiência. O animal symbolhcum (definição do homem dada por Cassirer) é o animal subhmans, a quem se cometeu a tarefa de substituir a verdadeira satisfação pela satisfação simbólica dos instintos. Pela mesma razão o animal symbolhcum é, o animal que perdeu seu

mundo e sua vida e preserva, em seu sistema de símbolos, um mapa da realidade perdida.³⁵

Hubert Benoit explica mais:

*Vê-se claramente o papel duplo desempenhado pela imaginação. Ela representa o papel de protetora das ilusões egotistas e reivindicativas da porção abstrata (o ego), e o papel de destrutora da máquina animal (percepção organísmica) abandonando-a ao medo da morte Protege o Ego, que é ilusório, e esmaga a máquina, que é real.*³⁶

com esse “esmagamento da máquina, que é real”, a percepção não-dual do homem, seu segundo modo de conhecer, é também finalmente esmagado, pois, como acabamos de dizer, a consciência organísmica e o modo não-dual de conhecer são a mesma coisa. No Nível do Ego, tudo o que restou da percepção organísmica se apresenta como percepção do corpo grandemente empobrecida. Nesse nível, o homem não sabe, nem pode saber, que a percepção do corpo é apenas a ponta esfarrapada de uma jóia submersa, mas de enorme valor, do conhecimento do alvorecer. A fuga do homem à morte e ao corpo, por conseguinte, é uma fuga ao único modo de conhecer capaz de revelar a realidade. O primeiro modo de conhecer do homem — simbólico — latente no dualismo primário como “pensamento” (no sentido de Asvaghosha), agora madura e funciona plenamente. Assim se completa o equipamento para o projeto de toda a vida do ego — evitar o momento-Agora mapeando simbolicamente o passado no presente. A identidade do homem se transfere do organismo psicossomático total para a imagem mental de si mesmo, seu ego, o qual - por ironia - se baseia inteiramente no passado e, portanto, está de todo morto E, desse modo, sucede que o homem se mata a si mesmo pouco a pouco, a fim de evitar uma morte ilusória

A completção do Dualismo Terciário-Repressão-Projeção da psique versus soma assinala a geração do Nível do Ego. Interromperemos neste ponto, temporariamente, a história da evolução do espectro, para voltar a ele e ao Nível do Ego mais tarde. O que agora nos interessa é o Nível Existencial — onde o homem ainda está em contacto com o seu organismo total, sua unidade psicossomática, o próprio centauro. Não está, repitamo-lo, plenamente em contacto com a pura consciência organísmica porque essa consciência foi contaminada pelos raciocínios rudimentares dos dualismos primário e secundário. Assim, o eu versus o outro (o organismo versus o meio ambiente) e a vida versus a morte são os principais dualismos presentes neste Nível.

Podemos localizar sozinhos o Nível Existencial retirando-nos para um lugar sossegado, livre de distrações externas, e expulsando de nós todas as idéias e conceitos que formamos a respeito de nós mesmos. Esqueçamos, por ora, se somos homens ou mulheres, inteligentes ou burros, felizes ou amargurados, e atentemos para o sentimento — não tanto o pensamento, mas o “sentimento” — que persiste “debaixo” ou “detrás” dessas idéias, a saber, o sentimento central por existirmos e estarmos vivos neste momento. Esse é o Nível Existencial, e o simples sentimento da existência não é mental nem físico, pois o dualismo terciário da

psique versus soma não se mostra ativo nesse nível — aquele sentimento é a existência simples, limpa, neutra

Sem embargo disso, se enquanto estivermos descansando no Nível Existencial entrarmos a procurar dualismos com cuidado, o que mais destacadamente notaremos é o do eu versus o outro. Isto é, o nosso sentimento central mais profundo de identidade e existência (o nosso “eu”) parece estar separado do universo que nos circunda (o “outro”). Este é o dualismo primário do organismo versus meio ambiente, e é, naturalmente, característico do Nível Existencial.³⁷ Se, de repente, adiversasse em nós a noção de que a nossa existência é realmente idêntica à do universo, o dualismo do eu versus o outro se dissiparia e nós nos transferiríamos temporariamente para “baixo”, para o Nível da Mente. Mas o fato de sentirmos a nossa existência fundamentalmente separada do resto da existência indica com certeza que o Dualismo Primário ocorreu e que estamos, portanto, no Nível existencial.

Esse dualismo do eu versus o outro é muito interessante, porque um sem número de fatores - alguns biológicos, a maioria sociológica - atua no sentido de modelá-lo, colori-lo, afeioá-lo, ajustá-lo. Aqui, no que poderíamos denominar os “limites superiores” do Nível Existencial, são absorvidas as premissas culturais do organismo, e essas premissas colorem todas as transações subseqüentes entre o organismo e o meio ambiente. Esse “fundo comum” de fatores sociológicos, de ideologias culturais, esse polimento social, como lhe chama Talcott Parson, determina, em grande escala, não só o modo com que o organismo percebe o meio ambiente mas também o modo com que age em relação a ele - em resumo, determina pautas imensas para o comportamento global do organismo.

Cada indivíduo, nesse nível, carrega consigo vasta rede de relações representando a sociedade “interiorizada”. É de uma natureza extraordinariamente complexa, pouco percebida, que compreende uma matriz de linguagem e de sintaxe, a estrutura introjetada da família do indivíduo, crenças e mitos culturais, regras e meta-regras. De forma muito geral, pode ser vista como a soma total de toda a informação sociológica básica que o organismo acumulou. Consoante a expressão, a esse respeito, de R. D. Laing:

*O nosso corpo é de importância única por ser a extensão para mapeamentos “introjetivos” de todos os domínios: e esses conjuntos introjetivos proporcionam um “fundo comum” de projeções sucessivas para qualquer domínio.*³⁸

A esse “fundo comum de conjuntos introjetivos”, a essa “sociedade interiorizada”, porque foi mapeada ou transferida da sociedade para o organismo biológico, chamaremos Faixa Biossocial. Representa os limites superiores do Nível Existencial, à proporção que o homem começa a mover-se para cima e para longe da sua percepção centáurea, operando sobre ela de modo que a traduza em termos socialmente significativos e aceitáveis.

A maior parte da Faixa Biossocial, num ou noutro sentido, é inconsciente. Está tão próxima de nós que não podemos vê-la com clareza, de sorte que só quando encetamos o estudo de outras culturas compreendemos que o que

háviamos tomado inconscientemente por realidade nada mais é do que uma convenção social, ou, na expressão de Castaneda, a realidade é um acordo. Isso pode ser visto com suma transparência no fenômeno da linguagem, talvez o mais básico dos vários conjuntos de relações que constituem a Faixa Biossocial. A esse respeito, ninguém foi mais agudamente perceptivo das formas com que a linguagem e a gramática modelam inconscientemente a nossa experiência do que Benjamin Lee Whorf. Ouçamo-lo:

*Todos acalentamos uma ilusão a respeito do falar, uma ilusão de que o falar, totalmente desimpedido e espontâneo, apenas “expressa” o que desejemos que ele expresse. Essa aparência ilusória resulta do fato de serem os fenômenos obrigatórios dentro do fluxo aparentemente livre do falar tão autocráticos que o locutor e o ouvinte estão ligados sem dar por isso, como se estivessem sob o domínio de uma lei da natureza. Os fenômenos da linguagem são fenômenos de segundo plano de que os locutores não têm consciência ou, se a têm, na melhor das hipóteses, têm-na muito vaga. As formas dos pensamentos de uma pessoa são controladas pelas leis inexoráveis de um padrão de que a pessoa não tem consciência. Tais padrões são as sistematizações intrincadas e não-percebidas da própria linguagem.*³⁹

A linguagem é para nós o que a água é para um peixe — um fenômeno de segundo plano tão constante em nossa experiência que não damos tento dele. É verdade que, de ordinário, temos consciência de algumas das funções da linguagem — podemos, por exemplo, manipular e escolher símbolos conscientemente para transmitir significados a outros, e quase todos estamos, pelo menos, vagamente cômicos das regras gramaticais pelas quais formulamos nossas sentenças. A linguagem, porém, executa uma função onipenetrante da qual não temos quase nenhuma ciência- cria distinções. Ou seja, a linguagem - e seu produto, a inteligência abstrata — constituem a principal fonte de dualismos do homem. Novamente, no dizer de Whorf:

*A segmentação da natureza é um aspecto da gramática. Cortamos e organizamos a expansão e o fluxo dos eventos do modo com que o fazemos porque, através da nossa língua-mãe, somos parte de um acordo para fazê-lo, e não porque a própria natureza está segmentada exatamente dessa forma para que todos vejam... Dissecamos a natureza ao longo de linhas traçadas por nossas linguagens nativas. Não encontramos ali as categorias e os tipos que isolamos do mundo dos fenômenos porque eles ficam de olhos fitos na cara de todo observador; ao contrário, o mundo se apresenta num fluxo caleidoscópico de impressões que precisam ser organizadas por nossa mente - o que significa, em grande parte, pelos sistemas lingüísticos existentes em nossa mente. Fazemos em pedaços a natureza, organizamo-la em conceitos e atribuímos sentidos ao fazê-lo, sobretudo porque somos partes de um acordo para organizá-la dessa maneira — um acordo que vale para toda a nossa comunidade de fala e está codificado nos padrões da nossa língua.*⁴⁰

Assim, com os nossos processos lingüísticos, fatiamos a realidade, introduzindo inconscientemente dualismos que depois imaginamos, ingênuos, que existiram durante o tempo todo.

Em inglês dividimos a maioria das palavras em duas classes... À 1ª Classe chamamos substantivos, como, por exemplo “house (casa), man (homem)”; à 2ª Classe chamamos verbos, como, por exemplo, “hit (bater), run (correr)”. Muitas palavras de uma classe podem agir secundariamente como se pertencessem à outra, como, por exemplo, “a hit (uma batida), a run (uma corrida)”, ou “to man the boat (manejar um barco)”, mas, no primeiro nível, a divisão entre as classes é absoluta. Nossa língua dá-nos assim uma divisão bipolar (dualística) da natureza. Mas a natureza propriamente dita não é polarizada dessa maneira.⁴¹

Por ser dualístico o instrumento que empregamos para representar a natureza, logo chegamos a acreditar que esta última é assim construída. Mas acontece que, se o único instrumento que temos for um martelo, tenderemos a ver em tudo um prego. O verdadeiro problema reside em que a forma do universo não é, necessariamente, a da nossa língua e da nossa lógica, e como forçamos a primeira a conformar-se com a segunda, perpetramos inconscientemente contra a natureza uma violência sutil mas perniciosa. Eis aqui um exemplo

Estamos constantemente incluindo na leitura das entidades ficcionais atuantes da natureza mais do que elas contêm, simplesmente porque nossos verbos precisam ser precedidos de substantivos. Temos de dizer “Ele brilhou” ou “Uma luz brilhou”, lançando um ator, “ele” ou “a luz”, para executar o que denominamos uma ação, “brilhar”. No entanto, o brilhar e a luz são a mesmíssima coisa. Por esses termos mais ou menos distintos atribuímos um isolamento semifictício a partes da experiência. Vozes inglesas, como “sky (céu), hill (morro), swamp (pântano)”, nos persuadem a considerar algum aspecto esquivo da infinita variedade da natureza como COISA distinta. Nessas circunstâncias, o inglês e as línguas similares nos levam a pensar no universo como numa coleção de objetos e eventos mais ou menos distintos correspondentes a palavras.⁴²

Esse fato incrível induziu L L Whyte a comentar que “o seu procedimento é tão paradoxal que só um aturado conhecimento dele lhe esconde a absurdidade”. Mas já explicamos alhures o modo com que a linguagem e o pensamento, juntos, povoam o mundo de entidades, coisas e objetos fictícios, e não precisamos estender-nos sobre isso; aqui o ponto é que a Faixa Biossocial, como repositório de instituições sociológicas, quais a linguagem e a lógica, é básica, fundamentalmente e acima de tudo matriz de distinções, de formas e modelos que delineiam, dissecam e dividem convencionalmente a “túnica inconsútil do universo”

Destarte, a Faixa Biossocial, conquanto não seja diretamente responsável por todos os dualismos, reforça-os decididamente e, assim, perpetua ilusões que, de ordinário, não nos iludiriam. O exemplo primário disso é que a chvagem sujeito/verbo em nossa língua reforça o Dualismo Primário do organismo versus meio ambiente, pois não há maneira aceitável de descrever uma transação unitária do campo do organismo-meio ambiente sem imputar a ação ao organismo ou ao

meio ambiente, apresentando assim a ilusão convincente de que os dois estão de fato separados. A linguagem - o constituinte mais fundamental da Faixa Biossocial - é o reforçador prototípico de dualismos, pois opera dividindo e classificando o “fluxo caleidoscópico” da natureza, reprimindo-lhe a qualidade não-dual ou inconsútil e projetando-a como objetos aparentemente discretos e separados. Como matriz de distinções, a Faixa Biossocial, desse modo, é como uma vasta tela que atiramos sobre a realidade. Está visto que a sua utilidade não é contestada mas, se confundirmos a tela com a própria realidade, aquela se tornará um anteparo, e nós nos perderemos na escuridão de nossas próprias sombras.

De passagem, faremos breve menção de três outras funções da Faixa Biossocial. Primeiro, ela faz parte daquele sentimento central de sermos um ser separado e distinto, já que confere ao organismo uma orientação básica, embora inconsciente, em relação ao meio ambiente e, subseqüentemente, modela e enrijece o dualismo entre o eu e o outro. Segundo, age como reservatório da inteligência abstrata, fornecendo os símbolos, a sintaxe e a lógica para o pensamento superior. Refletindo sobre a matriz das distinções obtemos “distinções sobre distinções”, isto é, idéias. Gregory Bateson, com efeito, definiu a idéia como *“uma diferença que faz a diferença”*. Terceiro, assim como a Faixa Biossocial oferece “alimento para o pensamento”, assim também oferece “alimento para o ego”. Vale dizer, age como reservatório a partir do qual muitas características do ego são modeladas. Como George Herbert Mead demonstrou, o homem só ganha a autoconsciência quando se torna um objeto sociológico para si mesmo ao ver-se através das atitudes de outros (o chamado “outro generalizado”). Na qualidade de sociedade interiorizada, a Faixa

Biossocial age como reservatório para a formação do ego, seus papéis, valores, status, conteúdo e assim por diante

Estamos agora em condições de recolher a história da geração do espectro da consciência no Nível do Ego. O Dualismo Primário ocorreu, reprimindo a Mente, projetando-a como organismo versus meio ambiente, e gerando o Nível Existencial à medida que o Homem se identifica com o seu organismo em contraste com o meio ambiente. Isso desencadeia o Dualismo Secundário da vida versus morte, o qual, por seu turno, gera o Dualismo Terciário entre a psique e o soma, que assinala a emergência do Nível do Ego (Fig 2).

Dessa maneira — e estaremos circunstanciando tudo isso muito mais nos capítulos subseqüentes — temos definido o Nível Existencial como identificação sentida, mais ou menos total, com todo o organismo psicossomático existente no tempo e no espaço. Definimos o ego como representação simbólica e mental, mais ou menos exata, do organismo psicossomático total (mas biossocializado). Podemos dizer, de maneira um tanto vaga, que o ego é o que “sobeja” do centauro biossocializado e quando o Dualismo Terciário está colocado sobre ele. Em resumo, o ego é uma auto-imagem relativamente precisa (de acordo com a convenção), relativamente aceitável e, por conseguinte, relativamente “saudável”.

Uma das características mais significativas do ego, do eu nesse nível consiste em que, mais do que em qualquer outro nível, em essência, nada mais é do

que uma sacola de lembranças organizadas. Destarte, o “eu” ou “pessoa” convencionai se compõe principalmente de uma história de lembranças selecionadas, que começam a partir do momento do parto. De acordo com a convenção, eu não sou apenas o que estou fazendo agora. Sou também o que fiz, e minha versão convencionalmente organizada do passado é feita para parecer quase um “eu” mais real do que o que sou neste momento. Pois o que sou parece fugaz e intangível, ao passo que o que era é fixo e final. É a base firme das predições do que serei no futuro, e é por isso que estou mais estreitamente identificado com o que já não existe do que com o que realmente é”.⁴³

Que isto é assim verifica-se com facilidade; basta-nos perguntar “Quem sou eu?” para notar que a resposta consistirá predominantemente em coisas que fizemos no passado. Apenas de vez em quando alguém responderá: “O que sou agora é um processo de ler esta sentença “. Uma coisa é recordar o passado, mas outra, bem diversa, é identificar-se com ele! É como se um pássaro em pleno vôo, traçando um caminho imaginário pelo céu ficasse tão confuso que se identificasse com o seu caminho. Nenhum pássaro é tão bobo. Nesse sentido, a seguinte história Zen, contada por um psicoterapeuta americano, é reveladora:

Levantei-me e pus-me a andar, fazendo girar os pés a fim de movimentar os tornozelos doloridos. Aliviado, tornei a sentar-me

O Roshi (mestre) olhou para o lugar onde eu havia dado alguns passos.

- Você é capaz de ver as pegadas? – perguntou.

- Não.

Ele meneou a cabeça.

*- Elas não estavam ali antes e não estão ali agora. Não havia nada em sua vida antes e nada no futuro, somente - e exclamou de novo – ah!*⁴⁴

Nós, entretanto, nos identificamos com nossas pegadas, nosso caminho, nosso passado ilusório. A tentativa de viver dessa maneira, sempre olhando furtivamente por sobre os ombros na direção da miragem de ontem — consoante a expressão de Marshal McLuhan — é como dirigir um automóvel utilizando apenas o espelho retrovisor. A aterradora ansiedade assim produzida pode levar-nos a exclamar com Stephen (no Ulysses de James Joyce) que “a história é um pesadelo do qual estou tentando despertar”.

» As ilusões, como as do passado, não oferecem satisfação e, na tentativa de atenuar a frustração, o ego olha para o futuro onde imagina que a felicidade final o aguarda, que terá mais adiante um bonito prêmio no fim do arco-íris do tempo. A solução, todavia, é espúria, pois acontece que toda a felicidade tem por única base o futuro. Quer dizer, o ego só será feliz hoje se lhe prometerem um feliz amanhã, e a melhor notícia para o ego é que ele tem um “brilhante futuro”, e não um brilhante presente. Desse modo, o ego suportará uma incrível miséria no presente se acreditar que tem à sua frente um alegre futuro — mas esse futuro nunca será desfrutado, pois não existe agora e, quando chegar, o ego, por definição, só ficará contente se lhe prometerem outro futuro feliz! O que é muito parecido com o caso proverbial do sujeito que balançava uma cenoura, espetada na ponta de uma vara,

diante de um burro, de modo que o pobre animal estava sempre correndo para a frente mas nunca era recompensado.

De mais a mais, eu - como ego - passo tanto tempo correndo atrás da felicidade futura que logo, logo, chegarei a identificar a felicidade com o próprio processo de correr atrás dela. Acabarei confundindo a felicidade com a sua busca. E, assim, só serei capaz de buscar e correr tanto que não poderei parar de correr, e por isso, se o prêmio futuro realmente aparecer, não podendo parar, passarei, correndo, por ele. Nunca viverei completamente no presente e, portanto, nunca serei completamente feliz. E se não posso desfrutar o presente, não poderei desfrutar o futuro quando ele se tornar presente. Estarei frustrado para sempre e minha única alternativa aparente será correr mais depressa, até ser atirado a um círculo vicioso de trabalhar para a minha permanente frustração. E como não podemos deter o progresso, começaremos a perguntar a nós mesmos se o progresso não será, antes de tudo, mais um câncer. John Maynard Keynes critica:

A intencionalidade significa que estamos mais preocupados com os resultados futuros e remotos de nossas ações do que com a sua própria qualidade ou os seus efeitos imediatos sobre o nosso meio ambiente. O homem “intencional” está sempre tentando assegurar uma imortalidade espúria e ilusória para os seus atos, empurrando o seu interesse por eles para a frente no tempo. Ele não gosta do seu gato, mas apenas dos filhotes do gato; tampouco, na verdade, dos filhotes, mas apenas dos filhotes dos filhotes, e assim por diante, para sempre, até o fim do império dos gatos. Para ele, a geléia não é geléia, a não ser que se trate de um caso de geléia de amanhã e nunca de geléia de hoje. Dessa maneira, empurrando a geléia sempre para a frente, na direção do futuro, logra immortalizar o seu ato de fervê-la.⁴⁵

O ponto essencial de tudo isso é que o ego jamais consegue provar plenamente a alegria, que é apenas do Momento presente, pois a alegria do Momento presente não conhece futuro, e o que não conhece futuro é a morte. Nesse sentido, a alegria é o “Eterno deleite” de Blake, o deleite intemporal, o deleite que não conhece futuro e, por conseguinte, o deleite que exige a aceitação da morte. O ego, porém, não aceita a morte e, por esse motivo, não encontra a felicidade. No dizer de Goethe:

Enquanto não souberes Morrer e voltar à vida, Serás apenas um triste viajor
Nesta terra escura.

Assim o homem, no Nível do Ego, tenta evitar a morte do Momento intemporal vivendo num passado que não existe e buscando um futuro que nunca chegará. O instrumento primário para essa tentativa, naturalmente, é o conhecimento do mapa simbólico. Fora ocioso mencionar de novo que esse modo de conhecer só é “negativo” e “ilusório” quando lhe confundimos os relatos com o próprio território. Será perfeitamente legítimo e positivamente útil usar um mapa rodoviário se estivermos viajando através do país, enquanto soubermos o que estamos fazendo. O problema está em que quase todos nós saímos há muito tempo da estrada e caímos no fosso, mas ainda não erguemos a vista dos mapas rodoviários o tempo suficiente para dar tino disso. De maneira semelhante, quase

todos nós estamos no mesmo fosso com o conhecimento do mapa simbólico — olhamos para as idéias sobre a realidade com tanta persistência que já não temos mais o mínimo conhecimento direto da própria realidade. Não obstante, percorremos grandes distâncias no pensamento representativo, sobretudo como se evidencia na ciência e na medicina, ainda que já não conheçamos a realidade assim representada. O conhecimento do mapa simbólico, com umas poucas e ofuscantes exceções, tem feito contribuições benéficas à agricultura, à farmacologia, à medicina e às ciências puras. As exceções ofuscantes, como a crise ecológica, surgiram principalmente porque não podíamos ver com muita clareza o território real e, assim, quase o destruímos antes de perceber o que estávamos fazendo. Seja como for, o certo é que aqui, no Nível do Ego, predomina o modo simbólico, linear, dualístico, objetivo e conceptual de conhecer; quanto a ser usado corretamente, ou não, esse é outro assunto.

O conhecimento do mapa simbólico é também um dos ingredientes principais do processo de transferência de informação, que conhecemos geralmente por “comunicação”, e é para esse processo que agora precisamos voltar-nos a fim de explicar a gênese do dualismo final, bem como do nível final do espectro da consciência. A comunicação pode ser um fenômeno muito complexo, mormente como está exposto na teoria da informação, na cibernética, e quejandas, mas não precisamos investigar tais sutilezas. Devemos, contudo, assinalar um fato importante, porém normalmente postergado: a comunicação pode operar em vários planos diferentes. Por exemplo, João diz a Maria: “Você é uma chata” e, logo, acrescenta: “Estou brincando.” João enviou duas mensagens a Maria, que estão em planos diferentes porque a segunda mensagem se refere à primeira; a segunda mensagem diz a Maria que a primeira não foi dita a sério. Mensagens como a segunda, que se referem a outras mensagens, chamam-se “metamensagens” - operam num plano diferente, um “metaplano”. Quase todos nós estamos muito familiarizados com esse fenômeno, ainda que nunca tenhamos pensado nele nesses termos. A linguagem do corpo, por exemplo, é hoje um tópico comumente discutido, e muita coisa da linguagem do corpo age realmente como “metalinguagem do corpo”, isto é, como mensagem relativa às nossas mensagens verbais. Assim, para tornar ao exemplo, se João diz a Maria, “Você é uma chata”, mas está relaxado e sorridente, o seu tom de voz e os seus gestos corporais servirão de metamensagem para dizer a Maria que ele está brincando com ela. Por outro lado, se ele, tenso e esbraseado, gritar “Você é uma chata!”, tornar-se-á perfeitamente manifesto a Maria que ela está em maus lençóis. Em ambos os casos, a mensagem verbal foi a mesma (isto é, “Você é uma chata”), mas a metamensagem lhe alterou drasticamente o sentido. O que dá a entender que, em muitos casos, para compreender qualquer mensagem, precisamos identificar-lhe com exatidão o contexto e atribuir-lhe uma metamensagem apropriada.

Normalmente, o indivíduo pode fazê-lo com pouquíssimo trabalho, inconscientemente, espontaneamente, sem nenhum esforço, com precisão. De vez em quando, porém, o indivíduo desenvolve certos “emaranhamentos” em seus processos metacomunicativos — encontrará dificuldade para lidar com as

metamensagens que, de ordinário, o ajudariam a compreender outras mensagens. E, assim, pode não ser capaz de imaginar se o mundo está a seu favor ou contra; pode não ser capaz de conferir rótulos (ou metamensagens) às suas próprias mensagens a respeito do que realmente está sentindo; ou, de forma semelhante, pode não ser capaz de atribuir os contextos corretos às ações de outros em relação a ele. Pode até encontrar dificuldade em identificar a origem de algumas mensagens — originam-se elas do seu próprio interior ou do mundo externo? Em outras palavras, ele está tendo problemas com seus hábitos metacomunicativos, e começamos a ver aqui a gênese do Quarto Dualismo-Repressão-Projeção ou Dualismo Quaternário-Repressão-Projeção.

Esses emaranhamentos na comunicação, por via de regra, se desenvolvem em situações tecnicamente conhecidas como “dificuldades-duplas”.⁴⁶ Vimos que, para perceber corretamente uma situação precisamos de mensagens e metamensagens; entretanto, numa situação de dupla-dificuldade, mensagens e metamensagens se contradizem umas às outras. Além disso, se não compreender o que está acontecendo, o indivíduo terá de distorcer e invalidar a mensagem ou a metamensagem e, de vez em quando, ambas. Os seus processos de comunicação, nessas condições, tornam-se irremediavelmente emaranhados. Esclareçamo-lo com um exemplo.

Uma criança pequena acaba de praticar um ato desagradável, qual seja, derramar um vidro de mel sobre o tapete da sala de estar. A mãe, compreensivelmente furiosa, agarra a criança e põe-se a espancar o bandidinho. Mas, enquanto o faz, diz ao filho qualquer coisa equivalente ao seguinte: “Eu gosto muito de você, meu querido. Estou fazendo isto para o seu próprio bem, e quero que saiba que mesmo agora eu o amo muito.” Essa é a sua mensagem verbal para a criança, e é uma mensagem de amor supostamente puro. Mas a voz lhe treme, seu rosto está vermelho de raiva e, ainda por cima, ela bate no filho. É claro que isto funciona como metamensagem mas, definitiva e inequivocamente, de raiva e ódio temporário. Desse modo, a mãe transmitiu ao filho mensagens em dois planos diferentes: uma, de caráter verbal, expressa ternura e amor, ao passo que a outra é uma metamensagem não-verbal de raiva — que nega e contradiz a primeira!

Ora, que há de fazer a criança? Se perceber corretamente que, neste momento, a mãe de fato a odeia, e lho disser, ela mobilizará a força da sua autoridade e “sinceridade” para convencê-la de que ela está errada, que nesse momento mamãe realmente a ama, que as mães sempre amam os filhos. A criança é persuadida a acreditar que avaliou incorretamente a situação. Dessa maneira, se julgar com acerto a mensagem materna, far-lhe-ão ver que está errada. Mas que acontecerá se ela agora agir em função disso, se acreditar que a mãe a ama e responder conformemente, tentando agradá-la? Pois bem, nesse momento, como o estado de espírito da mãe não é afetivo, ela a repelirá, com um “Vá para o seu quarto”, ou um “Fique quieta”, ou ainda um simples “Deixe-me em paz”. É evidente que a mãe não está muito afetuososa e, assim, mesmo que ela avalie incorretamente a mensagem de “raiva” chamando-lhe “amor”, ela lhe mostrará que está errado. Preso por ter cão e preso por não ter. Encalacrado numa dificuldade,

simplesmente “não pode ganhar”. Sua única maneira de sair da enrascada seria fazer um comentário sobre ela e dizer, por exemplo: “Alguma coisa está realmente confusa aqui” mas, para a mãe, isso é “atrevimento!” A criança não tem saída (a menos de sair correndo)

- e vê-se, desse modo, numa dupla-dificuldade.

Ora, existem duas consequências possíveis do fato de ser alguém repetidamente colocado em situações de dupla-dificuldade como essa. Numa, o indivíduo aprenderá a rotular erradamente as mensagens, tanto as suas quanto as alheias, como quando a mãe ensina o filho a ver raiva como “amor”. Nesse caso, os processos metacomunicativos do indivíduo se emaranham, e ele já não pode determinar com exatidão o significado de certas mensagens. Noutra, em duplas-dificuldades realmente severas e muito repetidas, o indivíduo pode renunciar totalmente a todas as tentativas de metacomunicações; visto que “não pode vencer”, quer o faça direito, quer não, por que haveria de tentá-lo? Isso é relativamente raro, mas costuma resultar, de acordo com Bateson et al, no que se denomina “esquizofrenia”.

Por enquanto, limitaremos nossa atenção à primeira consequência, vale dizer, os processos de metacomunicação emaranhados e distorcidos, porque são instrumentos de criação do dualismo quaternário. Pois muitas metamensagens que dizem respeito à informação acerca do ego são, com efeito, mensagens que enfatizam o fluxo de experiência do ego — não basta saber que a raiva está presente (mensagem), precisamos saber também a quem pertence a raiva (metamensagem). Não basta que o fluxo da experiência relate uma emoção (mensagem), cumpre também que ele seja precisamente enfatizado (metamensagem) de modo que coloque a emoção dentro dos limites do ego. Por exemplo, muitas pessoas experimentam emoções negativas como a “maldade” (mensagem) mas, por causa de um emaranhamento metacomunicativo, não vêem que essa emoção lhes pertence — percebem corretamente a emoção (mensagem), mas enfatizam (metamensagem) o fluxo de tal modo que vêem a emoção como se ela não residisse no ego, mas em outros. Outras pessoas começam agora a parecer “más”, e temos assim a base das conhecidas caças às bruxas. Ponhamos outro exemplo: uma criança senta-se à mesa para jantar com os pais — o seu fluxo de experiência contém a mensagem “desejo de comer”. Mas se os pais começarem com: “É melhor você comer porque nós dizemos que precisa”, a criança principiará a perceber que a mensagem “desejo de comer” tem origem fora de si mesma — acredita que só os pais querem que ela coma. O seu processo metacomunicativo está confuso, de modo que ela enfatiza (metamensagem) o fluxo de experiência para que o “desejo de comer” (mensagem) fique fora do ego. Numa atitude muito compreensível, não comerá coisa alguma. Percebeu corretamente o impulso, mas localizou-lhe incorretamente a origem, em virtude de um emaranhamento metacomunicativo, de um emaranhamento nas mensagens que, de ordinário, localizariam a origem de outras mensagens.

Ora, não desejo dar a impressão de que a comunicação e a metacomunicação estão unicamente restritas ao Nível do Ego, pois é claro que não

estão. Acontece apenas que elas predominam no Nível do Ego. Tampouco as duplas-dificuldades ou os impasses se acham unicamente restritos ao Nível do Ego. Como veremos, qualquer dualismo apresenta a consciência com uma situação de dupla-dificuldade ou impasse, de modo que cada nível do Espectro (com exceção da Mente) tem suas duplas-dificuldades peculiares, visto que cada nível tem seus próprios dualismos.

Seja como for, só precisamos observar agora que os processos metacomunicativos são instrumentos empregados na definição de um limite do ego que trabalha pela correta ênfase do fluxo da experiência. Por ver-se repetidamente colocado em dificuldades, duplas-dificuldades (conhecidas como impasses na Psicoterapia da Gestalt), ou situações semelhantes, um indivíduo pode desenvolver emaranhamentos em seus processos metacomunicativos. O fluxo da experiência é enfatizado de tal modo que certos aspectos do ego parecem existir no meio ambiente. com efeito, o indivíduo separa facetas da própria psique, facetas que agora percebe existirem fora dele, geralmente em outras pessoas. O indivíduo tem a correta percepção dessas facetas, idéias, emoções, impulsos, qualidades e outras mensagens, mas os seus processos metacomunicativos identificam incorretamente a fonte das mensagens, de modo que o indivíduo renega e aliena aspectos de si mesmo e depois os projeta ou parece percebê-los no meio ambiente.

Mas, e isso é crucial, esses tipos de emaranhamentos e avaliações errôneas deixam o indivíduo com uma imagem distorcida de si mesmo, uma auto-imagem empobrecida, que não representa com exatidão o organismo psicofísico total, uma auto-imagem fraudulenta, composta apenas de fragmentos do verdadeiro ego. Na tentativa de tornar aceitável a sua auto-imagem, o indivíduo torna-a inexata. Ora, a essa auto-imagem inexata e empobrecida daremos o nome de Persona, e às facetas repudiadas, alienadas e projetadas do ego, que agora parecem externas, daremos o nome de Sombra.

Destarte, no ato final de desmembramento e fragmentação, o homem impõe um dualismo ou cisão ao próprio ego, reprime a unidade subjacente de todas as tendências do seu ego e projeta-se como persona versus sombra. Eis aí, portanto, a geração do Dualismo Quaternário-Repressão-Projeção. (Veja a Fig. 3).

É da natureza de cada dualismo-repressão-projeção apresentar uma realidade aparente ou ilusória, revelar as coisas como elas parecem ser e não como são. O mesmo vale para o dualismo quaternário, e assim, embora o indivíduo reprima e projete certas facetas de si mesmo, essas facetas continuam sendo suas e só parecem existir no meio ambiente, de maneira muito semelhante àquela com que o reflexo de uma árvore numa lagoa tranqüila dá a impressão de ser um objeto real, mas continua sendo uma ilusão. Assim, quando o homem tenta repudiar facetas de si mesmo, já que permanecem suas, elas apenas ressaltam como bumerangue e voltam para persegui-lo na forma de sintomas “neuróticos”. Mas essas facetas projetadas dão a impressão de estar fora do ego, de modo que o homem, mais uma vez, transferiu e estreitou sua identidade separando-se de aspectos do próprio eu. A cisão quaternária assinala a criação do nível final do espectro da consciência, nível que Jung denominou a Sombra — todos os aspectos não-desejados e indesejáveis

de nossos eus de que tentamos livrar-nos mas que, sem embargo disso, nos seguem como a nossa própria Sombra.

Assim evolve o aspecto inteiro da consciência. Uma evolução que se pode seguir com facilidade observando-se a identidade do homem em cada nível, pois cada dualismo principal resulta num sentido de identidade progressivamente apertado e restrito, que vai do universo para o organismo, do organismo para o ego e do ego para partes do ego. Entre parênteses, podemos citar o óbvio: esses níveis não são distintos mas, ao contrário, fundem-se infinitamente uns nos outros; escolhemos os seis níveis básicos por serem mais facilmente reconhecidos, formando “nós” salientes no espectro. Além disso, o homem raro se limita a um nível — no curso de um período de vinte e quatro horas, pode estender-se pelo espectro todo. De ordinário, contudo, passará a maior parte da vida de vigília numa área muito pequena do espectro

Tendo assim apresentado uma descrição muito sucinta da evolução do espectro da consciência, do Nível da Mente à Sombra, precisamos ainda ventilar rapidamente vários pontos a fim de completar a exposição. O primeiro é o do “inconsciente”, o segundo é o do processo de evolução dos próprios níveis individuais e o terceiro é o dos aspectos cronológicos da evolução do espectro. O espaço de que dispomos não permite uma discussão mais ampla desses aspectos, de modo que lidaremos com eles de forma muito sumária.

A noção de um “inconsciente” no homem é antiga, e o próprio Freud confessou que os poetas se haviam antecipado a ele no descobrimento do inconsciente psicanalítico.

A palavra “inconsciente” aplica-se a um número quase astronômico de processos mas, em geral, se refere a aspectos da consciência que, por uma razão ou outra, não são totalmente percebidos como objetos de percepção. Pertencem a esse grupo não só certas lembranças, experiências, desejos e idéias descritas como inconscientes, mas também certos processos orgânicos, como a digestão, o crescimento corporal, as habilidades motoras automáticas — igualmente inconscientes no sentido de que, em geral, não as controlamos de forma consciente. Psicanaliticamente, o inconsciente contém desejos (e idéias, se estiverem ligadas a um desejo) banidos da consciência pelo mecanismo da repressão, de sorte que, onde quer que ocorra um tipo de repressão, ali ocorre, necessariamente, um tipo de inconsciente. Mas a nossa análise do espectro da consciência dá a entender que a repressão psicanalítica é apenas um dentre os vários tipos de repressão que operam em todo o espectro, assim, onde quer que encontremos outro tipo de repressão, podemos esperar encontrar outro tipo de inconsciente. Cada nível do espectro, por ser gerado por um dualismo-repressão-projeção particular, é sempre acompanhado de aspectos inconscientes particulares e específicos. Em outras palavras, cada nível tem seu próprio inconsciente, gerado pela superposição de um dos quatro principais dualismos-repressões-projeções. Como vimos, cada dualismo-repressão-projeção opera impondo um desmembramento a uma não-dualidade, ou “unidade” subjacente, reprimindo-a e, em seguida, projetando-a ou manifestando-a como opostos duais. Essa não-dualidade ou “unidade” reprimida torna-se, portanto,

inconsciente Ou, para dizer a mesma coisa de um ângulo ligeiramente distinto, cada inconsciente particular representa algum aspecto do universo com o qual nós mesmos nos desidentificamos

Tudo isso, e tudo o que vamos dizer agora, pode, com efeito, ser sumariado de maneira muito simples psicologicamente, o dualismo significa inconsciência. “A luz é sempre luz no escuro, e nisso se resume todo o inconsciente “.48 Aí, de fato, bate o ponto. Todos os opostos são mutuamente interdependentes e inseparáveis, não-duais, coincidentia oppositorum, e quem tiver imaginado coisa diferente fá-lo ao preço de mandar a realidade para debaixo, da terra

Na maioria dos casos - como no exemplo da figura do disco e do segundo plano da página no início do capítulo — costumamos imaginar-nos capazes de perceber a figura sozinha, e essa noção nos leva à conclusão de que figuras separadas, coisas separadas, têm de existir por si sós, visto ser essa, aparentemente, a maneira como as percebemos. Sabemos, porém, que se trata de uma ilusão; percebemos realmente todo o campo visual da figura-mais-o-meio ambiente em toda a sua infinita riqueza e minúcias entretecidas. A figura e o segundo plano só estão separados na fantasia simbólica, nunca na realidade. Entretanto, de maneira muito parecida, imaginamos que a figura do bem pode estar fundamentalmente separada do segundo plano de mal, que o certo está irreconciliavelmente

apartado do errado, que a verdade se ejetará acima da falsidade. Estamos, talvez, dispostos a constatar a inseparabilidade da figura e do disco, assim como da página e do pano de fundo, pois esta parece uma introversão relativamente inconseqüente, mas reagimos com violência à idéia da conjunção oculta, da *coniunctio* oppositorum, entre Deus e Satanás, a vida e a morte, a dor e o prazer, o querer e o não-querer, o vício e a virtude. Devemos compreender, contudo, que, no mais profundo do nosso coração já sabemos que a percepção de um sem o outro não é apenas sem sentido, é também impossível — fisicamente, logicamente, sensualmente. O mesmo seria falarmos de caixas com as partes de dentro mas sem as partes de fora. Ao imaginar que a figura efetivamente subjugou o pano de fundo, tudo o que conseguimos fazer é fatiar e reprimir aspectos do campo não-dual da percepção, entregando-o, mutilado, numa bandeja dualística. E, assim, é inevitável que a realidade do campo não-dual permaneça inconsciente.

Tudo indica, pois, que entre o que os nossos organismos vêem e o que os nossos processos simbólicos, dualísticos, pensam que vemos, há um abismo, e esse abismo é o metal vil com que se afeiçoa o inconsciente. Em suma, pagamos a dualidade com o sono da inconsciência, como o fizeram nossos pais e seus pais antes deles: “quando Adão caiu, caiu adormecido”.

Por amor à elaboração, seja-nos agora permitido destacar o espectro da consciência e esboçar os principais processos inconscientes associados aos quatro dualismos principais. Ao fazê-lo, teremos também o ensejo de comentar alguns processos inconscientes mais importantes derivados desses dualismos, como o “inconsciente filosófico” e o “inconsciente biossocial”. Estaremos, é claro, versando esses tópicos com mais vagar no lugar apropriado, de modo que o que segue pode servir como uma espécie de introdução sumária.

Começando com o dualismo primário-repressão-projeção, que gera o Nível Existencial, não nos esqueçamos de que ele desmembra a “unidade” de sujeito e objeto, eu e outro, organismo e meio ambiente, de tal arte que essa unidade — quer dizer, a própria Mente — se torna subjacente, implícita, despercebida, inconsciente. Em outras palavras, quase todos nós simplesmente ignoramos que somos Mente. A experiência de só-Mente, apesar de tudo, está sempre presente - com efeito, é a única experiência sempre-presente — mas, em decorrência do dualismo primário, nós a reprimimos, ignoramos, esquecemos e depois nos esquecemos de havê-la esquecido. Em suma, tornamos a Mente inconsciente.

Entretanto, cumpre enfatizar que, ao dizer que a Mente é o inconsciente fundamental, não queremos dizer que a iluminação final, o final desfazimento de toda a repressão, consiste em extrair a Mente das profundezas e dar-lhe uma boa olhada, dura, realística e objetiva. Isso, na verdade, sobre desnecessário é até impossível. O desfazimento da repressão primária não requer que olhemos objetivamente para a Mente, o que, aliás, seria impossível, senão que vivamos conscientemente como Mente, o que, em certo sentido, já estamos fazendo. Porque a Mente nunca pode ser objeto de consciência, referimo-nos a ela, não raro, como “o Inconsciente”, mas isso tem uma conotação um pouco diferente da afirmação de que ora estamos “inconscientes” da Mente. Esta última, como acabamos de explicar, significa que não temos ciência nem conhecimento do fato de estarmos sempre vivendo como Mente, e que esse é um estado de coisas que se “inverte” com o fim da repressão primária. No caso anterior, em que a Mente é o Inconsciente, o estado de coisas não pode e não precisa ser invertido. A Mente é o Inconsciente (wu hsin, wu nieri) porque, como Subjetividade Absoluta, como percepção não-dual, como Conhecedora Suprema, não pode ser conhecida como objeto de consciência. Apesar disso, é altamente consciente - na realidade, é consciência pura - nunca está consciente de si mesma, como o olho não se vê a si próprio. No dizer de Wei Wu Wei:

*O que, então, poderia ser inconcebível, o que, de fato, é e deve ser inconcebível? Só o que está concebendo é por si só inconcebível, pois só o que está concebendo não pode, quando está concebendo, conceber-se.*⁴⁹

Na nossa terminologia, o Nível da Mente, sendo consciência pura, nunca está consciente de si mesmo e, assim, é o Inconsciente. O concebedor é inconcebível; o pensador é impensável; a consciência é Inconsciente. Destarte, o Nível da Mente é “Inconsciente” em dois sentidos similares, porém ligeiramente diferentes: inconsciente porque lhe ignoramos a “existência”, e inconsciente porque não podemos conhecê-lo dualisticamente — conhecemos a Mente porque somos a Mente, e não de outra maneira.

Em resumo, o dualismo primário torna o Inconsciente inconsciente. E isso implica - e nós queremos que implique! — que a mesma “camada” fundamental do inconsciente é o próprio universo. O sol, a lua e as estrelas, as montanhas, as nuvens e as águas, e até os automóveis, os aviões, e os trens, são, efetivamente, parte do “conteúdo” do nosso inconsciente básico.

Nesse ponto, releva, pelo menos, notar que o inconsciente básico é um “produto” não só do dualismo primário, mas também do dualismo secundário.. Pois, como acabaremos descobrindo, o dualismo secundário, na realidade, é o outro lado do dualismo primário - o primeiro dualismo constitui o tempo e o último constitui o espaço, de sorte que a distância entre sujeito e objeto, que obscurece o infinito, é a mesma distância entre passado e futuro, que obscurece a eternidade. Por ora, todavia, basta-nos lembrar que o dualismo secundário, ocorrente no Nível Existencial, desmembra a unidade da vida e da morte, do passado e do futuro, do ser e da nulidade e, por isso, impele o homem para uma vida de tempo, obscurecendo e tornando inconsciente, por esse modo, o nunc stans, a Eternidade do momento presente, o mundo vasto e mágico do não-histórico. E, com isso, a consciência do agora, que Goethe descreveu, nos escapa de repente:

A cada momento (a Natureza) enceta uma longa, longa jornada e, a cada momento, chega ao seu fim... Tudo está nela eternamente presente, pois ela não conhece passado nem futuro. Para ela, o presente é a eternidade.

(Fragmentos sobre a Natureza)

Nessas condições, o inconsciente fundamental é o universo infinito e eterno, que os dualismos primário e secundário tornam inconsciente. O inconsciente básico: todos os mundos — passado, presente e futuro — jazem no Coração não-sentido do homem. “O inconsciente é antes aquele mar imortal que nos trouxe aqui; sinais do qual nos são dados em momentos de “sentimento oceânico”; mar de energia ou de instinto; que abarca todo o gênero humano, sem distinção de raça, língua ou cultura; e que abrange todas as gerações de Adão, passadas, presentes e futuras, num... corpo... místico.” Pois “o inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; e o inconsciente é o Espírito Santo”.50

Ora, dizer que os dualismos primário e secundário tornam a Mente inconsciente é apenas outra maneira de dizer que esses dois dualismos assinalam a repressão da consciência organísmica pois, como já tivemos ocasião de indicar, a consciência organísmica participa plenamente da Subjetividade Absoluta em razão de serem as suas operações inespaciais e intemporais. Não nos esqueçamos de que nada existe em nossa percepção sensorial pura que, mesmo vagamente, corresponda ao espaço ou ao tempo. Não podemos, por exemplo, ouvir o passado nem o futuro, tampouco cheirar a diferença entre o interior e o exterior. Por mais tolo que isso pareça, não deixa de ser verdadeiro! Seja como for, os dualismos primário e secundário reprimem e obscurecem a consciência organísmica pura — a própria Mente - convencendo-nos de que as fronteiras entre o interior e o exterior e entre o passado e o futuro são muito reais, ao mesmo tempo que são, como todas as fronteiras, convenções meramente simbólicas.

A percepção organísmica se transforma em percepção centáurea. Para a pessoa comum, entretanto, até a percepção centáurea, apreensão total da existência no presente passageiro, sucumbirá à repressão com o surgimento do dualismo terciário, que despedaça a coerência do próprio centauro. Mas, como vimos, não é

só o dualismo terciário que obscurece a percepção centáurea, pois entre o Nível Existencial e o Nível do Ego estende-se vasta matriz de distinções sociais introjetadas, que contribui amplamente para o obscurecimento da consciência centáurea. Estamos falando, naturalmente, das Faixas Biossociais

A Faixa Biossocial deriva, por certo, dos dualismos primário e secundário, no sentido de que a cultura modela o teor de eu versus o outro (dualismo primário) e é por ele modelada, e no sentido de que a cultura é o que o homem faz com a morte (dualismo secundário). Fundamentalmente, porém, essa Faixa do Espectro é uma complexa matriz de distinções, vasto campo de dualidades, e como, em todos os casos, dualismo significa inconsciência, a Faixa Biossocial contribui inexoravelmente para a repressão da percepção existencial — que nada mais significa do que a atuação da Faixa Biossocial como grande filtro da realidade. Os aspectos da experiência que não podem penetrar o filtro social (da linguagem, do direito, da ética, dos tabus, da lógica, das regras e meta-regras, etc) permanecem simplesmente inconscientes. Assim, à medida que começamos a mover-nos na direção dos limites superiores do Nível Existencial, operando sobre a consciência centáurea de modo a traduzi-la em termos socialmente significativos, vasta extensão de realidade continua desperdiçada, inconscientizada pela mesma socialização da percepção existencial E, podemos acrescentar, o principal ingrediente dessa terra devastada, esse “inconsciente biossocial”, é um reservatório que contém muito da nossa percepção centáurea e a realidade padronizada que, de outro modo, ela revelaria. Registremos, nesse sentido, as palavras de Ench Fromm:

Mas o efeito da sociedade não consiste apenas em verter por um funil ficções em nossa consciência, mas também em impedir a percepção da realidade. Cada sociedade, pela própria prática de viver e pelo modo de relacionar-se, de sentir e de perceber, desenvolve um sistema de categorias que determina as formas de percepção. Esse sistema funciona, por assim dizer, como filtro socialmente condicionado, a experiência só poderá penetrar a percepção se tiver penetrado o filtro. Estou cômico de todos os meus sentimentos e pensamentos autorizados a passar pelo filtro triplo da linguagem (socialmente condicionada), da lógica e dos tabus (caráter social). As experiências que não puderem ser filtradas continuarão fora da percepção, quer dizer, permanecerão inconscientes.⁵¹

Os remanescentes da consciência centáurea que tiverem sobrevivido à filtragem da Faixa Biossocial são, final e quase completamente, inconscientizados com a geração do Nível do Ego. Pois até na Faixa Biossocial, onde a percepção existencial é assaz obscurecida, o homem ainda age, e sente-se, fundamentalmente, como um centauro, um corpo-mente, o seu ego é mais ou menos um ego-corpo e o seu pensamento é mais ou menos um pensamento-corpo. Mas com o aparecimento do dualismo terciário, o homem entrega o corpo e perde todo o contacto consciente com a consciência centáurea. O dualismo terciário desmembra e reprime o centauro, projetando-o como a psique versus o soma, de modo que o homem já não tem consciência de si como centauro unificado, senão como cavaleiro separado do cavalo, que ele surra ou acaricia, a fim de obrigar o seu corpo “animal”, o seu

pobre irmão burro, a executar as ações desejadas. O centauro, todavia, não está morto. Foi apenas enterrado vivo

Essa, portanto, é a emergência do ego, a qual, cumpre enfatizá-lo, consiste simplesmente na fruição do sentido do eu-separado, nascido com o dualismo primário. Agora podemos dizer também que está estreitamente ligado ao ego o que se poderia denominar o “inconsciente filosófico” do indivíduo, que consiste em todas as nossas suposições metafísicas não-examinadas, nossos paradigmas filosóficos pessoais não-expostos, nossas premissas intelectuais básicas e nossos mapas, havidos de tal maneira por incontestes, que já não estão em condições de sofrer um exame crítico. Essa faixa do Nível do Ego forma, por assim dizer, um tipo de filtro pessoal análogo ao filtro social da Faixa Biossocial. É isso o que Fromm tem em mente ao afirmar que “além dos tabus sociais há elaborações individuais desses tabus que diferem de uma família para outra; uma criança, que tem medo de ser “abandonada” pelos pais por estar consciente de experiências que para eles individualmente são tabus, além da repressão socialmente normal (da Faixa Biossocial), também reprimirá os sentimentos que o aspecto individual do filtro impedirá de chegar à consciência”.⁵²

No seu sentido mais lato, as faixas filosóficas são simplesmente uma matriz pessoal de distinções, acima da matriz social das distinções que constitui a Faixa Biossocial. Claro está que, em muitos casos, as faixas filosóficas são instrumentos da geração do dualismo quaternário-repressão-projeção e, em todos os casos, instrumentos da sua manutenção. Pois, falando de um modo geral, as faixas filosóficas atuam como filtro pessoal, que esconde as experiências incompatíveis com a sua malha. Se a experiência assim escondida for um “evento externo”, a percepção egótica convencional desse evento será distorcida; mas se a experiência escondida for de origem pessoal, daí resultará um material direto para a Sombra. E pouco importa que o filtro pessoal contenha estruturas filosóficas consideradas verdadeiras ou falsas pelos padrões convencionais, pois em todos os casos “há mais coisas no céu e na terra do que as sonhadas pela nossa filosofia”, e se algumas dessas “mais coisas” forem de origem pessoal, acabarão na Sombra. Assim nasceu o dualismo quaternário.

Daí que, no Nível do Ego, o dualismo quaternário-repressão-projeção desmembre a psique, reprima-lhe a unidade essencial e crie, dessa maneira, a Sombra inconsciente — todos os traços e desejos reprimidos que o ego tentou sujeitar empurrando-os para fora da consciência. Especificamente, a unidade ou harmonia (concordia discors) das tendências psíquicas é agora inconscientizada, enquanto os aspectos banidos da psique são, de ordinário, mas de maneira um tanto ou quanto insatisfatória, mencionados como o “conteúdo” desse inconsciente. É evidente que, em certo sentido, temos consciência da Sombra, mas apenas de modo indireto e, portanto, distorcido, pois a projetamos nas pessoas ou objetos “lá fora” e, dessa maneira, não nos cuidamos culpados dela.

Vemos, assim, que para cada nível do Espectro existe um inconsciente correspondente — ou melhor, alguns aspectos ou processos inconscientes correspondentes. Cada nível do Espectro tem características intrinsecamente

diferentes — necessidades diferentes, símbolos diferentes, diferentes modos de percepção, motivações diferentes, compensações diferentes, etc. Quando se inconscientiza um nível determinado, inconscientizam-se também os principais traços das características desse nível. Destarte, o inconsciente se extratifica e, pelas mesmíssimas razões, o próprio Espectro se estratifica.

Fundamentalmente, porém, seja qual for o nível do Espectro em que vivemos, o inconsciente “total” consiste na soma de todas as características e aspectos do universo com os quais - nesse nível — já não nos identificamos, assim como na dos mapas dualísticos tão úteis no escondimento da nossa identidade com tais aspectos. De mais a mais, nas condições gerais de repressão — seja em que nível for - os aspectos com os quais já não nos identificamos só podem entrar no campo da percepção de forma indireta e distorcida, surgindo como objetos alheios e potencialmente ameaçadores “lá fora”. No Nível da Sombra, por exemplo, já perdemos o contacto direto com o meio ambiente, com o corpo e até com partes do ego — e por isso só temos consciência de todos esses aspectos, agora “inconscientes”, de um modo ilusório: eles surgem como objetos lá fora, externos, alheios, potencialmente ameaçadores, reflexos indistintos do paraíso perdido e da união esquecida. Como disse a Philosophia a Boécio em sua aflição: *“Tu te esqueceste de quem és.”*

Agora nos damos pressa de dizer que, por mais distintos que sejam tais níveis do inconsciente, todos, em última análise, procedem do dualismo primário. Depois que se separa do visto, o vedor passa a ser um ponto cego do universo, pela simples razão de que ele não pode ver-se vendo. Nenhum sistema de observação pode observar-se integralmente e, nessas circunstâncias, alguma coisa sempre fica de fora (o que já vimos sob o nome de Princípios da Incompletitude e da Incerteza, e que agora vemos operando psicologicamente). O universo gira sobre si mesmo e perde-se. Pois ao girar de volta sobre si mesmo, parece gerar o “outro” e, assim, alhear-se de si próprio. É exatamente esse ponto cego primordial que age, por assim dizer, como um tipo de semente de cristal à volta do qual, a cada nível sucessivo do espectro, cresce nova camada de “exclusão”, de inconsciência, onde cada camada nada mais é do que um “alargamento”, através de nova torção dualística, do ponto cego original. Esta, em suma, é a evolução do espectro da consciência.

O segundo ponto que precisamos mencionar é o da evolução dos próprios níveis individuais, pois devia ser óbvio não somente que o espectro evolui “para cima e para fora”, num tipo de movimento vertical para longe e para fora do Nível da Mente, mas também que os próprios níveis individuais evoluem e “se expandem” num tipo de movimento horizontal. As maneiras com que nosso intelecto, nossos processos de linguagem, nossa auto-imagem, nossa percepção corpórea e outros fenômenos pertencentes a níveis individuais — as maneiras com que tais processos crescem e evoluem, tanto em indivíduos quanto no conjunto da espécie, estão sendo intensamente investigadas por cientistas e educadores, antropólogos e sociólogos. Além disso, as maneiras com que essas mudanças influem em nossos “principais progressos no sentido da consciência cósmica”

foram desenvolvidos por exploradores renomados, como Teilhard de Chardin, Bucke, Sri Aurobindo, Jean Gebser, William I. Thompson, Rozak, von Weizacher, e outros. O ponto está em que, se bem o Nível da Mente por si mesmo não evolva — pois é intemporal e sem espaço — as maneiras com que ele parece mostrar os outros níveis do espectro dão a impressão, com efeito, de estar evoluindo.

O terceiro ponto diz respeito aos aspectos cronológicos da evolução do espectro, ponto de compreensão difícil por causa do que Schroedinger denominou a “escala peculiar das atividades da Mente”, o que quer dizer que ela não covária nem passado nem futuro, nem antes nem depois.⁵³ Por conseguinte, como temos tentado mostrar, a evolução do espectro não é uma evolução real da Mente através do espaço e do tempo, mas uma pretensa evolução da Mente no espaço e no tempo, uma pretensa evolução da Mente que se manifesta como espaço e tempo. Dessa forma, a descrição da evolução das sete faixas do espectro e dos quatro dualismos principais, como se ocorressem no tempo, nada mais é que uma concessão aos nossos batidos padrões de pensamento e linguagem que necessariamente traduzem a simultaneidade dos eventos ocorrentes no Momento intemporal, nos termos da representação linear e temporal. A evolução temporal do espectro da consciência não é mais que uma descrição, uma exposição-em-terminos-lineares, da Simultaneidade Eterna. Para o estudioso da ciência hindu do Eu (adhyatmavidyá), a idéia não apresentará dificuldade, pois é muito parecida com a doutrina Adhyatmavidyá da involução (Nivritti Marga) e da evolução (Pravritti Marga) do Eu, o Atman-Brahman.

A vida ou as vidas do homem podem ser vistas como se constituíssem uma curva - um arco da experiência do tempo subtendido pela duração da Vontade de Vida individual. O movimento centrífugo dessa curva — Evolução, o Caminho da Perseguição - o Pravritti Marga - caracteriza-se pela auto-afirmação. O movimento centrípeto - Involução, o Caminho do Retorno - o Nivritti Marga - caracteriza-se pela crescente compreensão do Eu. A religião dos homens no caminho centrífugo é a Religião do Tempo, ao passo que a religião dos que retornam é a Religião da Eternidade.⁵⁴

Encara-se o processo da involução e da evolução do Eu como um drama universal da eterna brincadeira (lila, krída, dolce gioco)⁵⁵ de pegador, de criação e redenção, de manifestação e dissolução, de anabolismo e catabolismo, mas o único ator desse drama é o Eu uno, que representa uma quantidade infinita de papéis (tais como você e eu) sem deixar de permanecer completamente ele mesmo, inespacial e intemporal, inteiro e indiviso. Em nosso estado limitado e temporal, dividimos esse drama em dois estádios — o da involução e o da evolução — ao passo que, na realidade, as duas fases constituem um aspecto só. Na verdade, não há involução nem evolução através do tempo pois, quer o compreendamos quer não, o Eu permanece sempre acima do tempo no Momento Eterno. O mesmo se aplica à aparente evolução do espectro da consciência, pois, com efeito, nada mais fizemos além de explicar o pravritti marga em termos mais modernos.

Por esse motivo, evitamos com muito cuidado atribuir cronologias reais aos quatro dualismos principais. Do ponto de vista do tempo, apenas sugerimos que os

quatro dualismos principais ocorrem na ordem que esboçamos, começando com o dualismo primário e terminando com o quaternário.

Isso não quer dizer, no entanto, que esses dualismos, tais como parecem evoluir na história, não constituem um campo legítimo de estudo. Pelo contrário, o campo é importantíssimo. O dualismo primário, por exemplo, tem sido abordado antropologicamente por investigadores interessados no período da evolução do homem em que ele aprendeu a separar-se do meio ambiente. Tem sido também acompanhado no desenvolvimento individual da criancinha, na medida em que esta aprende a separar-se do seu meio ambiente imediato. A obra de estudiosos da envergadura de um Freud, de um Piaget, de um Werner, de um Cassirer, de um Arieti, e de outros nessa área representa valiosíssima contribuição.

Não estamos, em primeiro lugar, interessados nesses aspectos temporais porque, apesar de tudo, o homem volta a representar seus dualismos principais nesse mesmíssimo momento, e só quando os vê através dos olhos envesgados do tempo se persuade a estabelecer uma escala de atividades para o que realmente permanece intemporal. O modo com que, nesse momento, nós nos separamos ilusoriamente do nosso universo, do nosso corpo e até dos nossos pensamentos — é o nosso tema principal. Essa separação, essa Queda, faz parte da nossa fé implícita de que o universo prossegue numa linha, numa seqüência unidimensional a que damos o nome de “tempo” e, desse modo, a nossa redenção, em última análise, é uma libertação da ilusão da história, da visão de túnel que apresenta a Eternidade, como se estivesse estendida numa seqüência chamada passado-presente-futuro. E, aqui, nenhuma quantidade de história nos livrará da história, do pesadelo de que Stephen e todos os seres sensíveis terão de despertar afinal.

REFERÊNCIAS E NOTAS

1. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (Nova York: Philosophical Library).

2. G. S. Brown, *Laws of Form* (Nova York: Julian Press), pág. v.
124

3 Ibid, p v

4 Ibid, p v

5 Ibid, pág 84

6 Ibid, pág 104

7 Y S Hakeda, tradutor, *The Awakening of Faith* (Nova York: Columbia University Press, 1967), pág 50

8 D T Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968), pág 133

9 O que se tem denominado “o único defeito da tradição mística” é, pretensamente, “sua tendência para fugir das responsabilidades da história e empenhar-se em aventuras prematuras na eternidade”. Isso é muito incorreto, pois o verdadeiro místico não foge da história, apenas se recusa a deixar-se limitar por

ela. A diferença entre as duas coisas é vasta, e é também a diferença entre o pseudomisticismo e o misticismo puro. Na realidade, poderíamos dizer que o místico é o único que não foge da realidade do Presente, de modo que só ele é capaz de ver a história em seu verdadeiro contexto. Ademais, tudo isso faz vista grossa ao fato de que “a eternidade está apaixonada pelas produções do tempo”

10 Vasana é também semelhante a bija, as pretensas “sementes de memória”, diferentes em grau, mas não em espécie, do pensamento-memória “cotidiano”

11 Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, pág 190

12 E Deutsch, *Advaita Vedanta, A Philosophical Reconstruction* (Honolulu East-West Center Press, 1969), pág 28

13 Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, pág 6

14 Ibid, pág 7

15 Ibid, pág 11

16 Ibid, pág 9

17 Ibid, pág 33

18 Ibid pág 12

19 Por exemplo Na “criação principal seguinte”, o Espírito concebe novamente, e as águas (como a Virgem-Mãe Maria, a Estrela do Mar) torna a dar à luz o Verbo (Logos) feito carne, o Cristo Outrossim, “Quem não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus” (João 3 5). Assim o homem renasce, recria-se, e essa é a “terceira criação principal”

20. Alan Watts, *Myth and Ritual in Christianity* (Boston: Beacon Press, 1970), pág. 47. Cf: *Pancavimsa Brahmana*, VII, 8, 1 -

Pancavimsa Brahmana, VII, 8, 1 -

“As Águas (Prima Matéria, matéria virgem) estando maduras para a concepção, Vayu (isto é, o Vento, Espírito Masculino, que concebe por aspiração) moveu-se sobre a superfície delas”. (cf São Tomás de Aquino, *Summ. Theol*, 174, “o Espírito do Senhor significa o Espírito Santo, o qual, afirma-se, move-se sobre a água - o que vale dizer, sobre o que, segundo Agostinho, significa matéria sem forma (isto é, Prima Matéria)) razão pela qual veio a nascer uma coisa linda (Logos, matriz da imagem do mundo), ali nas Águas Mitra-Varuna se viu refletido”. Citado em *Transformation of Nature in An*, pág 210. Note-se também a conexão entre maya e o narcisismo, gênese pela auto-reflexão de Deus, como na *Selbstabbildung* de Boehme - toda a divisão (e, portanto, criação) é, com efeito, uma reflexão do Eu, “motivada” pela exuberância de amor (karuna), “Pois Deus amava assim o mundo”, que era, não obstante, a Sua Imagem. O Narcisismo Divino é uma ilusão criativa, uma divisão jocosa da Multiplicidade Integral do Uno na dualidade do original e na imagem do espelho (Dualismo Primário), um jogo do qual, de acordo com o nosso grau de maturidade, somos convidados a participar. Daí que a disciplina budista se destine a transmutar a tñshna, ou narcisismo egótico, em Karuna, Narcisismo Divino, isto é, transmutar o amor próprio, que exclui o amor dos outros, em amor do Eu, que é o amor dos outros.

21 Por isso proclama Lao Tzu que “Nomear (palavra e pensamento) é a Mãe de 10 000 coisas (o mundo)”.

22. Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, pág. 52.

23 Norman O Brown, *Life Against Death, the Psychoanalytical Meaning of History* (Middletown Wesleyan University Press, 1959), pág 52

24 A criação é totalmente sem causa, volição, movimento, trabalho ou esforço. Espontânea, não se refere ao passado nem ao futuro, sahaja, tzu jan. Assim, “O princípio do Tão é a espontaneidade” (Lao Tze, XXV). O esforço ou o trabalho implicam resistência e nada há fora da Divindade que ofereça resistência, razão pela qual sua atividade é “movimento sem locomoção”, movedor não-movido, imobilidade dinâmica Cf, Eckhart. “Quando criou os céus, a terra e as criaturas, Deus não executou trabalho algum, não tinha nada para fazer, não envidou nenhum esforço. Assim, Eckhart descreve a atividade de Deus como um jogo, e “Esse jogo foi jogado eternamente diante de todas as criaturas”. Entretanto, “o jogo e o público são os mesmos” De maneira semelhante, a atividade de Brahman é “lua”, jogo, um jogo espontâneo - cf Coomaraswamy. “Tudo isso quer dizer que aquilo a que chamamos processo do mundo e criação nada mais é além de um jogo que o Espírito joga consigo mesmo, como a luz do sol “joga” com o que ela ilumina e vivifica, embora não afetada por seus contactos aparentes”. *Hinduism and Buddhism*, pág 14. A Criação é Psicodrama.

Inexoravelmente, pois, se a Queda do homem está no trabalho e no esforço (“Adão caiu quando esse jogo se transformou em assunto sério”), é finalmente do trabalho e do esforço que ele será libertado - libertado não da atividade, mas da atividade volitiva. Daí que a vida do Bodhisattva seja anabhogacarya, uma vida sem propósito e sem esforços - não motivada pela indolência, mas por Karuna, compaixão universal a volição, o propósito, só tem sentido no tempo. Assim também o prajna é sem esforço, pois é o conhecimento sem dimensão, como o Bodhisattva. “entra, num Momento e com o conhecimento sem esforço, no reino da (Realidade) ganho pelo onisciente” Surra Dasabhunaka.

25 Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, pág 9

26 *The Spiritual Teaching of Romana Maharshi* (Berkeley Shambhala, 1972), pág 92

27 Hubert Benoit, *The Supreme Doctrine* (Nova York Viking Press, 1955), págs 33-4 (Os grifos são meus)

28 Brown, *Life against Death*, págs 84, 100

29 Ibid pág 284

30 Ibid págs 91, 93

31 Ibid pág 159

32 Benoit, *Supreme Doctrine*, pág 35.

33 Desse modo, as tradições orientais não evitam o conhecimento sensual, e sim o conhecimento sensual contaminado pela conceituação. E Seng-tsan, no *Hsin hsin Ming*, sustenta “Quando não antagonizas os sentidos, isso se revela idêntico à iluminação completa “. Portanto, Suzuki “Por causa da conceituação,

nossas experiências dos sentidos nos transmitem uma imagem incorreta do mundo”.Zen and Japanese Culture, pág 175 E em outro passo “Cheguei à conclusão de que o termo “sentimento” é melhor do que “intuição” para a experiência que Zen afirma ter, “sentimento”, que os psicólogos costumam distinguir de outras atividades da mente “ Ibid pág 219. Esse “sentimento puro”, não contaminado pela conceituação, é o que apelidamos “consciência organísmica”.

34. Psicanaliticamente, a repressão da percepção corpórea resulta na sua concentração na área genital. Cf, N O Brown. “Se a sexualidade adulta normal é um padrão que se desenvolveu a partir do prazer infantil na atividade deleitosa de todas as partes do corpo humano, o que era originalmente uma capacidade muito mais ampla de prazer proporcionado pelo corpo teve a sua extensão apertada e concentrada num determinado órgão (o genital). Nesse caso, o padrão da sexualidade adulta normal (na terminologia de Freud, organização genital) é uma tirania. As crianças são polimorficamente perversas (isto é, deleitam-se, felizes, com toda a vida do organismo, ao passo que) a sexualidade adulta é uma restrição desnatural das potencialidades eróticas do corpo humano.” Psicanaliticamente, viver no Nível do Ego é possuir organização genital, o que explica a clássica (ainda que incrível) fórmula psicanalítica alma é igual a falo. Se isso parece o seu tanto fantástico, muitos sábios, como Krishnamurti, afirmam possuir perversidade polimórfica.

35 Brown, Life agamst Death, pág 167

36 Benoit, Supreme Doctrine, pág 42

37 Reparemos aqui em que o Nível Existencial, como encarnação dos Dualismos Primário e Secundário, é uma cãibra ou perturbação, a cãibra ou perturbação, que se encontra na raiz da identidade do “eu” do homem. Aos demais, essa cãibra, que Benoit chama de espasmo e Frankhn Jones de contração, é o motor fundamental de todas as atividades do homem. E o seu combustível é de um tipo apenas: o desejo de regressar ao Jardim, de juntar-se a Deus, o que é, naturalmente, o desejo de Deus de encontrar-se. Com o surgimento dos Dualismos Primário e Secundário, o homem é lançado fora do Jardim, isto é, Deus sai de si mesmo, “kenosis”), e Deus se torna inconsciente (ou seja, o Inconsciente Primário, a Mente, que corresponde ao Dualismo Primário. “Mas o inconsciente é a verdadeira realidade psíquica, e o inconsciente é o Espírito Santo.” Brown, Love’s Body, pág 195). O homem, máscara de Deus, busca a reunião, mas esta agora é impossível, pois o movimento de buscar supõe a verdadeira dualidade do buscador e do buscado, e Deus está onde não está a dualidade primária. Dessa maneira, o homem é impelido para “satisfações-substitutas”, basicamente simbólicas, em que procura recapturar o Jardim não-dual. O homem, contudo, não sabe que procura o Jardim. O seu desejo é “inconsciente”. Imagina querer sucesso, prestígio, dinheiro, etc. Além disso, como jamais pode encontrar a Mente por intermédio dessa busca dualística, nunca está completamente à vontade consigo mesmo, daí o espasmo básico, a cãibra primordial, que é o Nível Existencial; o homem, o animal descontente, procura a reunião de um modo que a impossibilita.

Existe uma correspondência psicanalítica. O infante, pormorficamente perverso, está sob o império do princípio do prazer, da realidade erótica e folgazã, em contacto com a pura consciência organísmica, que em sânscrito se chama “prana”, em grego “pneuma”, em árabe “ruh”, em chinês “chi”. Sob o efeito da repressão, o prana vai para debaixo da terra e o homem é compelido a procurar a “satisfação substituta”, mas “continua não-convencido porque na infância provou do fruto da árvore da vida, sabe que ele é bom e nunca se esquece”. Freud jamais compreendeu plenamente que o “prana” pode ser despertado de forma madura, que o homem não precisa regredir para regressar ao Jardim. A correspondência está em que “prana” é um equivalente exato do Espírito Santo.

38 R. D. Laing, *The Politics of the Family* (Nova York Pantheon, 1971), pág. 117.

39. B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality* (Cambridge. M. I. T. Press, 1956), págs. 221, 252.

40. Ibid., págs. 240, 213.

41 Ibid., pág. 215

42. Ibid., págs. 243, 240.

43. Alan Watts, *The Way of Zen* (Nova York: Vantage, 1957), pág. 6.

44. Gardner Murphy e Lois B. Murphy (organizadores), *Asian Psychology* (Nova York: Basic Books, 1968), pág. 213.

45. John Maynard Keynes, *Essays in Persuasion*. Citado na nota nº 23, pág. 107-8. Cf., Chung Tzu disse-o assim: “vês o teu ovo e esperas que ele cacareje”.

46. G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Nova York Ballantine, 1972), pág. 201.

47 Ibid.

48. T. Rozak, organizador, *Sources* (Nova York: Harper and Row, 1972), Capítulo V

49. Wei Wu Wei, *Posthumous Pieces* (Hong Kong- Hong Kong University Press, 1968), pág. 5.

50. Norman O. Brown, *Love's Body* (Nova York: Vantage, 1966).

51. E. Fromm, D. T. Suzuki e R. DeMartino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (Nova York Harper and Row, 1970).

52. Ibid. As “faixas filosóficas” são semelhantes, mas não idênticas, ao superego freudiano. Nossa interpretação da teoria psicanalítica da geração do superego (segundo Norman O. Brown) é a seguinte: depois de construir o dualismo primário, defronta-se a criança com a possibilidade imanente da morte e, assim, fantasiando, busca evitá-la, reprimi-la, fugir-lhe. Essa construção do dualismo secundário da vida versus morte floresce no projeto edípico, que é a tentativa do infante de evitar a morte tornando-se, em fantasia, pai de si mesmo. A libido se concentra na região genital só para esse propósito. O projeto, todavia, chega a um rápido fim com o complexo de castração, que detém para sempre a solução corporal infantil do complexo de Édipo. Mas a tentativa continua com soluções de fantasia. Pois, com o complexo de castração, a criança interioriza os pais como o superego e assim consegue, fantasiando, tornar-se pai em si mesma. Num sentido,

torna-se o próprio Pai, mas ao preço de continuar sendo o próprio Filho. E, como já se mencionou, o complexo de castração resulta na separação entre o ego e o corpo, uma vez que a solução corporal para o complexo de Édipo dá lugar a soluções puramente mentais. Isto, naturalmente,

127

é o dualismo terciário. Destarte, no Nível do Ego, encontramos um ego tripartido divorciado do corpo. O superego, o ego adulto e o ego infantil, todos sustentados pela fuga à morte (dualismo secundário). A estrutura desse ego tripartido foi bem observada por muitos pesquisadores. A Análise Transacional refere-se às três partes como os estados de ego do Pai, do Adulto e do Filho, ao passo que Perls lhes chama o Vencedor, o eu centrado e o Vencido. Nós concordamos com essa estrutura tripartida básica do Nível do Ego. Ora, no Nível do Ego, não é tanto a existência do Pai Adulto-Filho que é problemática, pois todas as pessoas possuem as três partes como decorrência inevitável da bio-civilização. Trata-se antes de compreendê-las ou não, de ter consciência delas e de as estar utilizando conscientemente, ao invés de instrumentá-las sem querer. Por ora elas estão “inconscientes”, tornam-se Sombra (dualismo quaternário), e justamente aí reside o problema. Tendo eu versado tudo isso circunstanciadamente num artigo que está sendo preparado para publicação (“A Working Synthesis of Transactional Analysis and Gestalt Therapy”, *Psychotherapy Theory, Research, and Practice*) deixei de fazer aqui uma exposição mais extensa do assunto. Seja-me apenas permitido acrescentar que as faixas filosóficas contêm as premissas e os paradigmas acrescentados em todo o correr da vida, e não apenas os do Pai-Filho acrescentados nos primeiros cinco anos de vida, por mais importantes que sejam. As faixas filosóficas são a sede das premissas pessoais (incluindo as do Pai e do Filho) e sendo a premissa uma metamensagem, sua relação com a Sombra é óbvia.

53 Devemos, acaso, mencionar que isso solapa completamente a noção de causalidade? Se não há antes nem depois, tampouco há de haver causa ou efeito

54 Ananda K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva* (Nova York Noonday Press, 1957), pág 10

55 Mais uma vez, “jogo” porque a atividade da Divindade é espontânea, sem referência ao tempo, imota, não-motivada, sem esforço. Podemos dizer também que, por ser sem propósito, sem esforço e intemporal, a atividade da Mente obsta a qualquer doutrina de emanção, que sustenta a necessidade da manifestação. A própria “manifestação”, no sentido em que estamos usando a palavra, está sujeita a ser mal compreendida, porque sugere erroneamente que os fenômenos “saem” da Mente, quando, na verdade, não há nada fora da Mente. A emanção, que, afinal de contas, é uma forma de panteísmo (veja a nota 16), não pode subsistir, na medida em que é dualística (os muitos emanam do Um, como se os dois fossem separados) e, por isso, impõe limitações espaço-temporais; à Mente Os fenômenos não emanam da Mente - cada fenômeno é Mente, fato esse obscurecido pelo nosso modo dualístico de conhecer.

VI. RESENHANDO AS TRADIÇÕES

O mestre psicólogo e maior filósofo da América, William James, expôs nossa controvérsia básica (metafórica) com extrema precisão:

Tomemos a nossa percepção externa, a sensação direta que, por exemplo, nos dão as paredes desta sala. Podemos dizer que o psíquico e o físico são absolutamente heterogêneos? Pelo contrário, são tão pouco heterogêneos que, se adotarmos o ponto de vista do bom senso, se passarmos por alto todas as invenções explanatórias - moléculas e outras ondas, por exemplo, as quais, no fundo, são entidades metafísicas - se, em resumo, tomarmos a realidade com simplicidade, como ela se nos oferece, sem intermediários; nesse caso, a realidade sensível em que repousam nossos interesses vitais e da qual procedem todas as nossas ações, essa realidade sensível e a sensação que temos dela são absolutamente idênticas uma à outra no momento em que ocorre a sensação. A Realidade é a própria apercepção... Nesse caso, o conteúdo do físico outro não é senão o próprio psíquico. O sujeito e o objeto se confundem, por assim dizer.¹

O fato de ser a Realidade essa percepção não-dual pura (apercepção, como lhe chama James) é muito simples, mas por certo continua difícil de se compreender totalmente, pois, com o surgimento do dualismo primário (e os dualismos conseqüentes), significa que a nossa percepção do mundo assim como de nós mesmos se torna, em certo sentido, ilusória. Como Brown assinalou, o “mundo”, sem dúvida, é ele mesmo, (isto é, indistinto de si)” mas, tanto que aparece o dualismo primário, o mundo terá agido “de tal modo que se tornou distinto de si e, por conseguinte, falso para si”. Mas essa “falsidade” não pode ser real, visto que o mundo, apesar disso, sempre permanece realmente indistinto de si, de modo que a distinção há de ser ilusória — esse é o sentido com que usamos a palavra.

Em tais circunstâncias, esta dificilmente parecerá uma boa notícia, e ela perverte de tal forma o bom senso que quase todos recuamos, chocados. Acrescente-se a isso o fato de que a percepção não-dual não é uma idéia, mas está muito mais próxima do que entendemos por “experiência pura”,² de modo que, falando com rigor, não podemos caracterizá-la plenamente com palavras (uma vez que as próprias palavras são parte da experiência), e o homem comum refugia-se depressa em qualquer uma das inúmeras ideologias confortáveis. No intuito de superar a dificuldade aparente, toda a vez que um escritor, de Schroedinger a Ramana Maharshi — tentando despertar-nos desse sonho — procura descrever a percepção não-dual, sabendo muito bem que se trata de um gesto necessário mas, em última análise, fútil, os paradoxos e as contradições lógicas que disso resultam fazem-no inevitavelmente presa de qualquer membro da Escola dos Sabichões da filosofia que queira alvejá-lo. A anedota seguinte, que se conta de Shankara, o renomado sábio indiano, autor dos Vedantas, servirá de ilustração.

Certo rei da Índia, que possuía a mente muito realista e lógica, acercou-se de Shankara a fim de receber dele instruções sobre a natureza do Absoluto.

Quando Shankara o” ensinou a olhar para todas as suas riquezas e todo o seu poder reais como simples ilusões fenoménicas nascidas do Eu absoluto, que é a base de todas as coisas, o rei mostrou-se incrédulo. E quando ouviu que o Eu uno e único só parecia múltiplo em razão dos dualismos da sua ignorância, decidiu imediatamente submeter Shankara a uma prova e verificar se o sábio sentia, na verdade, que esta existência não diferia de um sonho

No dia seguinte, quando Shankara se aproximava do palácio para pronunciar a palestra seguinte diante do rei, imenso elefante, ensandecido pelo calor, foi solto deliberadamente na direção de Shankara. Assim que o sábio viu o elefante arremeter na sua direção, virou-se e fugiu de forma aparentemente muito covarde e, quando o animal já ia alcançá-lo, desapareceu da vista de todos. Após muito procurar, o rei foi encontrá-lo encarapitado no topo de uma alta palmeira, que ele escalara com notável destreza. Depois que o elefante foi preso e recolhido a sua jaula, o famoso Shankara, com o corpo inundado de suor, apresentou-se ao seu real aluno

O rei, naturalmente, pediu desculpas por um acidente tão lamentável e quase fatal. Depois, com um sorriso que lhe atravessava o rosto, mas afetando grande seriedade, perguntou por que o venerável sábio optara pela fuga física, visto que ele, sem dúvida, sabia que o elefante era puramente ilusório

Shankara replicou :

- Com efeito, é a mais cristalina das verdades que o elefante é irreal e ilusório. Sem embargo disso, Vossa Majestade e eu somos tão irrealis quanto o elefante. Só a ignorância de Vossa Majestade, que ensombra a verdade com o espetáculo da fenomenalidade irreal, levou Vossa Majestade a ver-me, a mim, um eu ilusório, trepar numa árvore irreal. 3

O caso é que a percepção não-dual do Eu não é um mingau luminoso de geléia não diferenciada, de modo que o universo derrete num imenso torrão monístico de barro. Com efeito, o universo existe exatamente qual o percebemos (onde o senso e a sensibilidade ainda são não-duais), mas não necessariamente como o nomeamos e dividimos em coisas separadas estendidas no espaço e no tempo. “Vendo! Vendo! Vendo!”, anunciou Rumi. E esse “vendo” - antes que o dividamos em vedor e visto - essa “apercepção” não-dual que James declara ser a própria realidade — que tencionamos descobrir

Para melhor orientar-nos nesse descobrimento, dedicar-nos-emos a desenvolver rapidamente, de maneira diagramática, o que até agora explanamos de um modo mais lógico e linear. Utilizaremos imagens, diagramas e esquematizações — isto é, o tipo imaginativo de elaboração simbólica usado de um jeito analógico - com a finalidade de suplementar as descrições, um tanto ou quanto formais, anteriormente apresentadas. Em seguida, com o auxílio dessas representações diagramáticas, cotejaremos o espectro da consciência com as psicologias das grandes tradições metafísicas

O diagrama mais simples que representa o espectro da consciência é o da Figura 3 do último capítulo, onde estão desenhados os quatro dualismos principais,

assim como seis faixas do espectro, de modo que podem ser facilmente comparados com as descrições lineares feitas anteriormente. Cumpre enfatizar que a principal dificuldade neste e em todos os diagramas é. que o Nível da Mente é feito para dar a impressão de ser igual a qualquer outro nível do espectro, o que ele não é. Talvez fosse melhor deixar que o próprio papel representasse a Mente, e depois desenhar os níveis como se fossem superpostos ao papel. (Isto, como veremos, é o que o falecido Mestre Zen, Harada, costumava fazer). Mas se nos lembrarmos de que o Nível da Mente não é um nível especial entre outros, mas é, antes, aquele “não-nível”, “base” de todos os níveis, a Figura 3 pode revelar-se útil.

O diagrama tridimensional da Figura 5 é uma tentativa de representar o mesmo espectro de um ângulo um pouco diferente, e baseia-se, mais ou menos, na clássica metáfora da Caverna de Platão. Platão sustentava que o homem, em seu estado natural (*avidya*), era como se estivesse numa caverna com as costas viradas para a abertura da caverna. Fora dessa abertura brilha a Luz da Realidade Eterna, mas o homem — porque tem as costas voltadas para a luz — vê apenas as sombras da realidade dançando no fundo da caverna e, com a atenção assim ocupada, só vê sonhos e reflexos, nunca a realidade. Tão fascinado está o homem pelas sombras, que constrói grandes sistemas de “ciência” e filosofia em torno desses fantasmas ilusórios. Depois, um belo dia, alguém escapa da caverna, vê a Realidade, volta e declara: “Rapazes, vocês não vão acreditar no que vou dizer, mas...” Quais as apresentamos, as sombras representam o conhecimento do mapa simbólico, as imagens que formamos da realidade, o modo dualístico de conhecer; ao passo que a Luz representa a percepção não-dual, a Subjetividade Absoluta, o Eu-Eu, Brahman. Estes estão rotulados na Figura 4.

Desenvolvemos um pouco mais Platão sugerindo - em todo o transcorrer deste volume - que existem níveis de sombras, representados pelas várias faixas do espectro da consciência. Essas faixas, portanto, estão superpostas à Figura 4 e a esquematização resultante aparece na Figura 5, que não passa de uma combinação das Figuras 3 e 4. Vêem-se as faixas do espectro da consciência na metade superior da figura, em forma de ampulheta, e elas representam a identificação da Subjetividade Absoluta com vários objetos e sujeitos, uma identificação que se torna cada vez mais apertada, mais restrita e mais exclusiva, à proporção que “galgamos” o espectro desde as Faixas Transpessoais até o Nível da Sombra. A metade inferior da ampulheta representa a Luz, o Número, a Subjetividade Absoluta, a Mente, a Divindade, Tão, Dharmadhatu, Sunyata, Brahman — seja qual for o termo que se prefira. Mais uma vez, a dificuldade nesse diagrama reside em ser a Mente representada como se tivesse sido apartada dos outros níveis pelo espaço; além disso, é desenhada com as dimensões espaciais de um cone — e ambas as representações conduzem ao erro. A fim de atenuar as dificuldades, muito reais, demos um nome ao ponto em que os cones superior e inferior da ampulheta se cruzam — demos a esse ponto o nome de Eternidade-Infinito, o absoluto Aqui-Agora que é a Mente, o “círculo cujo centro está em toda a parte e cuja circunferência não está em parte alguma”, o “ponto imóvel do mundo que gira”, “um ponto sem posição nem dimensões e um agora sem data nem duração”. Na

realidade, visto que o ponto do Aqui-Agora é a Mente, poderíamos perfeitamente ter dado de mão a metade inferior da ampulheta — mas como isso constitui uma pressão na imaginação de quase toda a gente, e sendo a metáfora da Caverna de Platão tão expressiva, deixamos ficar o cone inferior. É preciso, contudo, que se tenham em mente essas conotações específicas sempre que se fizer referência à Figura 5.

Confrontemos agora, com a ajuda das Figuras 3 e 5, a nossa descrição do espectro da consciência com as descrições oferecidas pelas grandes tradições metafísicas, incluindo Zen, o Budismo Yogacara, o Hinduísmo Vedântico e o Vajrayana tibetano, bem como as apresentadas por renomados exploradores individuais, como Hubert Benoit.⁴ Começaremos com o sistema mais espetacular e coerente, o Advaita Vedanta.

A psicologia vedântica funda-se na intuição experimentalmente verificável de que Brahman-Atman é a única Realidade, e sua preocupação primária consiste em proporcionar uma explicação pragmática do “por que” o homem não compreende sua básica e suprema identidade com Brahman. Em geral, a cega aceitação, pelo homem, de dualismos e distinções é a ignorância (avidya) que o faz pousar diretamente num mundo de ilusões (maya) e, conseqüentemente, num mundo de sofrimento (samsara, sucessão de nascimentos e mortes).

Psicologicamente, a ignorância de Brahman é assinalada pela superposição (adhyasa) do que tecnicamente se chamam “invólucros” (kosas) à realidade subjacente fundamental de Brahman-Atman, de modo que o homem se identifica com os kosas e, dessa maneira, aparentemente (ou seja, não realmente) obscurece sua verdadeira identidade com o Absoluto. A psicologia vedântica é uma fenomenologia detalhada daquilo a que chega o caso universal da identidade equivocada do homem. Nós simplesmente não compreendemos quem somos, mas o que pensamos que somos compreende vários invólucros (kosas), com os quais, em nossa ignorância, inadvertidamente nos identificamos.

Na psicologia vedântica, os invólucros são vistos quase como se fossem camadas de uma cebola, com a realidade Atman “enterrada” no centro da cebola, de modo que a libertação resulta do descascamento (ou apenas da visão através deles) desses níveis de identificação equivocada e da fusão com o centro, que é a base real das várias camadas ilusórias.⁵ Prosseguindo com a metáfora, a camada, ou invólucro, ou casca mais externa da cebola chama-se annamayakosa, o invólucro da existência material. Representa a consciência comum, vigilante, do homem (jagarita-sthana), sua identificação primitiva com um ego encerrado no corpo físico (sthula-sarira, o “corpo grosseiro”). As três camadas seguintes constituem, juntas, o “corpo sutil” (sukshma sarira), e são: o invólucro da vitalidade (pranamayakosa), o invólucro da discriminação (manomayakosa) e o invólucro do raciocínio (vijñanamayakosa). O invólucro da vitalidade corresponde aproximadamente ao que podemos chamar de vontade de viver, o desejo ardente e cego de sobreviver, de prosseguir, de continuar continuando. Os invólucros da discriminação e do raciocínio correspondem à nossa inclinação básica — parte inata, parte adquirida através da linguagem e da lógica - para dicotomizar a existência, para estender sobre o Real

uma vegetação de dualidades e distinções. A camada mais interior, o invólucro da beatitude (ananda-maya-kosà), compreende o “corpo causal” (karana-sarira), e é experimentada por toda a gente num estado de sono profundo e sem sonhos (susupti), assim como durante certas formas de meditação. As dualidades e distinções não se destroem completamente nesse nível, mas se harmonizam de tal forma que esse estado é experimentado como profunda relaxação e felicidade (ananda). Chama-se também “corpo causal” porque é a base e a “causa” de todos os outros invólucros. Finalmente, descascado esse derradeiro invólucro, subsiste apenas a pura Realidade do Centro, não-dualidade absoluta, inefável, indescritível, consciência de Brahman que sustenta os cinco invólucros e os três corpos.⁶ Assinala Deutsch que a análise advaítica do Eu em cinco invólucros mostra que não existe descontinuidade de consciência, existe apenas uma consciência, vale dizer, a que está associada ao Atman e aparece em diferentes estados por causa de vários upadhis ou errôneas identificações do eu com um ou mais aspectos da personalidade fenomênica.⁷

Agora deve estar patente que a psicologia vedantina dos invólucros corresponde muito intimamente ao que nós denominamos o espectro da consciência, e os próprios invólucros representam diferentes níveis do espectro. Destarte, o invólucro externo do “corpo grosseiro” corresponde ao Nível do Ego, ao Eu, separado do corpo físico, ou corpo grosseiro e, portanto, escravo dele. Os invólucros médios da vontade e dos processos de raciocínio (o “corpo sutil”) correspondem ao Nível Existencial, onde a repressão da morte produz o desejo cego de viver (“invólucro da vitalidade”) e onde os processos discriminativos básicos (invólucros da discriminação e do raciocínio) iniciam o fortalecimento dos dualismos. O invólucro interno da felicidade (“corpo causal”), em que o homem transcende o ego e o corpo físico, corresponde às Faixas Transpessoais e, finalmente, o próprio Centro, o Brahman-Atman absoluto, corresponde ao nosso “não-nível” da Mente. As figuras 6 e 7 mostram a estreita similaridade entre a psicologia vedântica dos invólucros e o espectro da consciência. A Figura 6 é um esboço da psicologia vedantina feito pelo ilustre Sri Ramana Maharshi.⁸ A legenda contém a explanação de Ramana, e a correspondência com o espectro da consciência está encerrada entre parênteses logo após as notas explanatórias. Assim a Luz corresponde ao Nível da Mente, a entrada corresponde ao Nível Existencial, o espelho ao Nível do Ego, e assim por diante, como vem indicado na figura. A Figura 7 mostra a mesma correspondência, mas aqui o diagrama do espectro da consciência se apresenta com os invólucros paralelos da psicologia vedântica rotulados.

Existem, como seria naturalmente de esperar, diferenças entre a psicologia vedântica dos invólucros e a nossa descrição do espectro da consciência, mas nos pontos essenciais ambas se harmonizam perfeitamente, refletindo a natureza universal da philosophia perennis, daquele “consenso filosófico de extensão universal”. Passando da psicologia do Hinduísmo Vedântico para a do Budismo Mahayana, não surpreende, portanto, descobrir que o espectro da consciência se afina em grande parte com a psicologia do Mahayana, especialmente exposto por

Asanga e Vasubandhu, e desenvolvido em textos como o Sutra Lankavatara, o Despertar da Fé, e o Sutra da Plataforma. D. T. Suzuki compendia a direção essencial da psicologia mahayana:

A mente, incluindo Cifra, Manas e os outros seis Vijnanas (estes são todos níveis do espectro da consciência, como explicaremos), em sua natureza original (svabhava), é tranqüila, pura, e está acima do dualismo do sujeito e objeto. Mas aqui aparece o princípio da particularização conhecido como “Vishaya”, procedente da raiz vish, que significa “agir”, “trabalhar” e, com o surgimento desse vento de ação, as ondas se agitam sobre a superfície tranqüila da mente. Ela está agora diferenciada ou evoluciona (vritti) em oito vijnanas (ou níveis): Alaya, Manas, Manovijnana, e nos cinco sentidos; e simultaneamente com essa evolução todo o universo passa a existir com sua multidão de formas e seus infindáveis emaranhamentos.⁹

Nos aspectos essenciais, isso é muito parecido com a nossa descrição da evolução do espectro da consciência e, assim, como agora descrevemos os oito vijnanas da psicologia mahayana, indicaremos simultaneamente os níveis correspondentes do espectro da consciência. Nessas condições, Citta ou Mente corresponde ao Nível da Mente, a consciência absoluta e não-dual. com o surgimento do Dualismo Primário, os oito vijnanas evoluem; o primeiro a evoluir é o alaya-vijnana, a “consciência do depósito”, assim chamado porque aqui se coligem e armazenam as “sementes” fenomênicas (vasanas ou bija) ou arquétipos de todas as ações do homem (karma) para, finalmente, influir em todos os atos futuros. Assim o alaya semelha o corpo causal do Vedanta, e muitos investigadores são de opinião que ele equivale aproximadamente ao inconsciente coletivo de Jung. De qualquer maneira, supra-individual, corresponde às Faixas Transpessoais.

O vijnana, ou nível, seguinte, que vai “para cima e para fora” a partir de Citta, recebe o nome de manas, proveniente da raiz man, que significa “pensar” e “tencionar”. De acordo com a psicologia mahayana, o manas exerce três funções relacionadas entre si. Primeira, é a sede das tendências dualísticas centrais do homem. Portanto:

A função de Manas consiste essencialmente em refletir a (Mente) e criar e discriminar sujeito e objeto da pura unicidade da (Mente), A memória acumulada (ciyate) na última agora se divide (viciyate) em dualidades de todas as formas e espécies.¹⁰

A segunda função do manas decorre da primeira; isto é, o próprio manas “cresce para ser a origem de grande” calamidade ao criar desejos baseados em seus juízos errados (a saber, dualismo), como quando acredita na realidade de uma substância do ego e a ela se apegava como se fosse a verdade final. Pois Manas é não somente uma inteligência discriminativa, mas também uma força atuante e, conseqüentemente, um ator”.¹¹ Manas é, assim, a fonte geral da vontade e, especificamente, a fonte da vontade de viver. Em outras palavras, isso corresponde ao segundo dualismo principal, em que o homem desmembra a vida-e-morte e é arremessado na cega compulsão do sobreviver. Essas duas funções básicas de discriminar e querer dão origem à terceira função de manas — segundo as palavras de Kapleau, ele serve de fonte persistente da percepção do Eu, o sentimento

pernicioso de que “Eu” existo como sujeito isolado de todas as minhas experiências. Dessa maneira o manas é facilmente reconhecido como o Nível Existencial.

Continua a evolução dos vijnanas: “Logo que Manas promove a evolução do dualismo do sujeito e objeto a partir da unidade absoluta, Mano-vijnana e todos os outros Vijnanas começam a operar.”¹² Ora, o nível seguinte, o manovijnana, é geralmente traduzido por “intelecto”, soma total dos nossos poderes simbólicos e abstrativos. Diz-se que o manovijnana reflete os dualismos essenciais do manas, e desse processo derivam todas as nossas conceituações mais abstratas e rarefeitas. Em outras palavras, a intelecção, latente em manas, floresce plenamente no manovijnana. Daí que, com o manovijnana, o homem se identifica com o intelecto e, conseqüentemente, com a apreciação intelectual de si mesmo, quer dizer, com o seu ego. Por fim, os cinco vijnanas restantes, muito simplesmente, correspondem aos cinco sentidos. Suzuki sintetiza admiravelmente a psicologia mahayana dos oito vijnanas:

No princípio (isto é, no “perpétuo princípio” do momento eterno) havia a memória acumulada no Alaya (as chamadas “sementes”) desde o passado sem princípio como causa latente, em que jaz todo o universo de objetos individuais com os olhos fechados, aqui entra Manas com sua inteligência discriminativa, e o sujeito se distingue do objeto (Dualismo Primário), Manovijnana reflete a dualidade, da qual resulta toda uma série de julgamentos com os seus preconceitos e apegos conseqüentes, ao passo que os outros cinco vijnanas os obrigam a complicar-se mais e mais não só intelectualmente, mas também afetiva e conotativamente. Todos os resultados dessas atividades, por seu turno, perfumam o Alaya (isto é, “ressemeiam-no”), estimulando a velha lembrança a despertar, ao mesmo tempo que a nova encontra suas afinidades entre as velhas. Entrementes, o próprio Alaya permanece imóvel, conservando sua identidade.¹³

Como sempre, o Alaya - que, na passagem supra, é usado como sinônimo de Citta, Número absoluto — o Alaya, como Atman e o Nível da Mente, retém com efeito sua identidade mas, aparentemente, evolui em numerosos níveis, de maneira muito semelhante à de uma vela colocada numa sala de espelhos, que parece refletir-se e evoluir em inúmeras velas, ao mesmo passo que retém o tempo todo sua identidade

A Figura 8 é a adaptação de um esboço feito pelo Mestre de Zen, Harada, que mostra a relação dos oito vijnanas. As correspondências entre os vijnanas e os níveis do espectro são novamente mostradas entre parênteses. Para tornar a correspondência mais clara, inclui-se a Figura 9 - é o diagrama do espectro da consciência com os vijnanas correspondentes rotulados ao lado dos vários níveis.

Elementos da figura 8:

CLASSES DE CONSCIÊNCIA

VAZIO

vijnanas (5 sentidos)

6 Intelecto - Manovijnana (Nível do Ego)

7 Manas (Nível Existencial)

8 Alaya-vijnana (Faixas Transpessoais)

Citta (nível da mente)

O Budismo Zen, na medida em que é reconhecido como seita do Budismo Mahayana, naturalmente se harmoniza com a psicologia dos oito vijnanas. Em todo o decorrer dos séculos, todavia, vários Mestres de Zen desenvolveram suas próprias interpretações pessoais da psicologia dos oito vijnanas, desenvolvendo-a e ajustando-a para melhor se adequar aos seus estilos particulares de ensino. Destacou-se entre esses mestres Hui-neng, sexto patriarca de Ch'an, cujas profundas intuições psicológicas se encontram no Sutra da Plataforma. A psicologia de Hui-neng está sumariada na Figura 10, esquematização levada a cabo pelo Dr Suzuki para explicar os pontos essenciais da doutrina de Hui-neng. O diagrama contém cinco níveis, que rotulamos de "A" a "E" para conveniência de referências.

Nota:

Elementos da figura 9:

Vijnanas

Mundo Externo

5 sentidos

Nível da Sombra

Nível do Ego

Faixa Biossocial Nível Existencial

Faixas Transpessoais Eternidade-Infinito

Citta

Mente

5 vijnanas

Mano-vijnana

Manas

Laya-vijnana

Ora, como correspondem esses níveis aos do espectro da consciência? Começamos com o nível "A", rotulado de "natureza do Eu". "Vendo a nossa natureza do Eu" foi a marca dos ensinamentos de Hui-neng, e continuou sendo até hoje a questão fundamental do Zen. "Natureza do Eu" é sinônimo de "Natureza de Buddha", que o Sutra do Nirvana declara ser inerente a todos os seres e, desse modo, "ver a nossa natureza do Eu" não é nada mais e nada menos do que o atingimento do estado de Buddha. Como se pode esperar, essa visão é realizada por prajna, o modo não-dual de conhecer e, assim, a natureza do Eu e prajna são termos importantíssimos no pensamento de Hui-neng.

Elementos da figura 10:

Mundo exterior

Drasta-sruta

Mata-jnata

inconsciente

Psicológico

Mente

Perceptora

Estado de ausência da mente

Prajna

consciente

Inconsciente

Natureza do Eu

Em última análise, a natureza do Eu e o prajna são idênticos, visto que no infinito e na eternidade do estado de Buddha, conhecer é ser coalescem mas, convencionalmente, são mencionados em separado. Destarte, o nível “A” e o nível “B”, rotulados respectivamente de “natureza do Eu” e “prajna”, são realmente o mesmo (“A natureza do Eu é prajna”),¹⁴ e correspondem ao Nível da Mente.

A separação convencional entre a natureza do Eu e o prajna em dois níveis (níveis “A” e “B”), entretanto, é altamente significativa, sobretudo porque o nível do prajna (nível “B”) é cortado na metade por uma linha pontilhada, ao passo que o nível da natureza do Eu (nível “A”) não é. A linha pontilhada do nível “B” representa o primeiro desmembramento, o dualismo primário, em virtude do qual o vazio e a natureza do Eu não-dual cindem-se aparentemente em sujeito e objeto. Por ser esse dualismo aparente e ilusório, o nível da natureza do Eu não contém linha pontilhada. Comentando o pensamento do Hui-neng, Suzuki explica-o da seguinte maneira:

Quando passamos pela experiência, por exemplo, de ver uma árvore, tudo o que acontece na ocasião é a percepção de alguma coisa. Não sabemos se essa percepção nos pertence, nem reconhecemos o objeto, que percebemos estar fora de nós mesmos. A cognição de um objeto externo já pressupõe a distinção entre o exterior e o interior, o sujeito e o objeto, o perceber e o percebido. Quando a separação ocorre esquece-se a natureza primária da experiência (Essa natureza primária ou natureza do Eu) refere-se ao tempo anterior a separação entre a mente e o mundo, quando ainda não há mente colocada defronte de um mundo externo a receber-lhe as impressões através dos vários canais sensoriais Não só a mente, mas também o mundo, ainda não começaram a existir. Podemos dizer que é um estado de perfeito vazio (Então) surge um pensamento no meio do Vazio, e a separação entre o inconsciente e o consciente, ou, logicamente expresso, o aparecimento da antítese dialética fundamental.¹⁵

A afirmação “surge um pensamento” é exatamente o “De repente surge um pensamento” de Asvaghosha e o “Haja uma distinção” de G S Brown, e, como explanamos antes, refere-se menos a intelecção desabrochada do que à tendência fundamental para a dicotomia, que resulta no Dualismo Primário, explicada por Suzuki como a separação entre o interior e o exterior, o sujeito e o objeto, o percebedor e o percebido, o consciente e o inconsciente. Com essa

separação, o homem, agora apartado do mundo, encontra-se no nível “C”, a “mente perceptora”, explicado da seguinte maneira:

Prajna, o consciente, evolui para a mente perceptora onde a natureza do Eu entra em comunicação com o mundo exterior, que atua sobre a mente psicológica e, por seu turno, recebe a ação desta última. A mente perceptora está onde formamos a noção da personalidade 16

Assim sendo, a “mente perceptora” não é exatamente “mente” no sentido de sede da inteligência e da abstração elevadas, é antes a tendência dualística central que agora opera sobre o nível pessoal, de modo que forma o nosso sentimento persistente e irreduzível de existir como eu isolado. Muito semelhante ao manas e ao “corpo sutil”, corresponde ao Nível Existencial

O nível “D” é o que geralmente rotulamos de mente ou intelecto, e Suzuki lhe chama o plano dos sentidos (drista-sruta) e do pensamento (mata-jnata). Aqui formamos nossas abstrações intelectuais a respeito da vida e da realidade e, por conseguinte, aqui formamos nossa imagem intelectual de nós mesmos. Em outras palavras, o nível “D” corresponde ao Nível do Ego. Além disso:

A mente inconsciente tem seus estados patológicos no plano dos sentidos (drista sruta) e do pensamento (mata/nata), que corresponde ao “Inconsciente” da Psicologia Analítica ou Psicanálise. O Inconsciente psicanalítico não chega a uma profundidade suficiente para incluir a questão do estado-de-ausência-da-mente (Natureza do Eu, Mente)17

Esses “estados patológicos” serão reconhecidos como o Nível da Sombra (Como síntese final, a correspondência formal entre o pensamento de Hui-neng e o espectro da consciência aparece na Figura 11)

Passando para a psicologia do Budismo tibetano, voltamos a encontrar rigorosas similaridades com o espectro da consciência. De fato, a psicologia do Budismo tibetano é quase idêntica à do Hinduísmo Vedantmo, pois ambas as doutrinas psicológicas foram construídas em torno da doutrina dos cinco invólucros.

Nota:

Elementos da figura 11:

Mundo Exterior

Prajna “

consciente

Natureza do Eu

Nível Ego Sombra

Existencial

Dualismo Primário

Mente

Por isso não precisamos entrar nos pormenores da psicologia budística tibetana, pois estaríamos apenas repetindo os comentários sobre a psicologia vedantina. Basta dizer que, durante séculos, os maiores sábios do Tibete entenderam que esse sistema psicológico representava bem os fatos da consciência, e nós acreditamos que em todos os pontos essenciais ele se afina perfeitamente

com o espectro da consciência. A Figura 12 é um diagrama elaborado pelo fabuloso Lama Govinda, que ilustra a psicologia dos cinco invólucros da visão tibetana.¹⁸ Os próprios invólucros são os mesmos do Vedanta; sem embargo disso, incluímos o diagrama, que mostra claramente a natureza “semelhante à da cebola” dos cinco invólucros.

De um modo geral, portanto, concluímos que os sistemas psicológicos das grandes tradições metafísicas — do Vedanta ao Zen — se harmonizam essencial e formalmente com o espectro da consciência tal como o descrevemos. Esse fato levou-me, há pouco tempo, a sugerir que existe uma *psychologia perennis*,¹⁹ uma “psicologia perene”, que, segundo parece, Deus, em parte alguma e em momento algum, deixou sem testemunha. O Espectro da Consciência, de fato, é uma apresentação moderna dessa psicologia perene, mas também se vale das introversões ocidentais e orientais. Pois se a nossa apresentação do espectro da consciência se afina, nos pontos básicos, com as psicologias orientais, delas difere na ênfase. Do ponto de vista dos enfoques orientais, todos os níveis do espectro (exceto o “não-nível da Mente”) existem, mas de maneira ilusória; assim, por exemplo, as imagens vistas numa tela de televisão são irreais como fatos verdadeiros, mas existem como simples imagens. A preocupação predominante dos enfoques orientais sempre teve por alvo o Nível da Mente e, por isso mesmo, eles nunca investigaram sistematicamente as patologias que poderiam ocorrer em qualquer nível individual.

Nota:

Elementos da figura 12:

Maya-kosas

fon/wi

INVÓLUCRO

1. *anna-maya-kosa*

(material)

2. *prana-maya-kosa*

(vitalidade)

3. *mano-maya-kosa*

(discriminação)

4. *vijnana-maya-kosa*

(raciocínio)

5. *ananda-maya-kosa*

(beatitude)

Brahman-A tman

CORPO

sthula-sarira (grosseiro)

suksma-sarira (sutil)

karana-sarira

(causal)

NÍVEL (correspondente) Ego

Existencial

Transpessoal Mente

Por outro lado, o mundo ocidental — mormente a partir do século XVII - ignorou quase de todo o Nível da Mente e, por conseguinte, a psicologia ocidental se concentrou, de forma exclusiva, nas anormalidades causadoras de sofrimento, que podem ocorrer em níveis particulares e, sobretudo, no Nível do Ego. De mais disso, investigadores ocidentais têm-se mostrado, nos últimos tempos, cada vez mais interessados nas patologias ocorrentes nos Níveis Existencial e Biossocial, o que é evidenciado pelo desenvolvimento de disciplinas como a psicologia existencial, a terapia familiar e a psiquiatria de comunicações. Tomadas em conjunto, portanto, as abordagens orientais e ocidentais se completam misteriosamente, pois — falando de um modo geral — os níveis que o Ocidente tem ignorado até agora foram investigados com afincamento pelo Oriente, e vice-versa. Assim, o Oriente explorou os caminhos que conduzem ao Número Absoluto, ao mesmo tempo que o Ocidente se cingiu às investigações científicas da psicologia fenomênica. O Homem, como Subjetividade Absoluta, é a Divindade — isso interessa ao Oriente; mas, como objeto de conhecimento, é o ego fenomênico, que interessa ao Ocidente. Tomados em conjunto, abarcam todo o espectro da consciência. Se os investigadores ocidentais, que sancionam os Níveis Existencial, do Ego e da Sombra, cuidam ter a última palavra a dizer sobre a consciência, tanto pior para eles e para as suas ilusões de adequação. Por outro lado, os investigadores orientais — que têm a palavra final para dizer sobre a consciência — ignoram lamentavelmente os níveis do espectro em que estamos quase todos destinados a permanecer. Nessas circunstâncias, embora concordemos com os pronunciamentos dos sábios orientais, mudamos um pouco de lugar a sua ênfase, suplementando-lhes as psicologias com os descobrimentos dos cientistas ocidentais. O químico fatigado, o homem de negócios frenético., a dona de casa deprimida — não compreendem a iluminação nem a procuram. Se o fizerem, tanto melhor mas, se o não fizerem, não temos a obrigação de dirigir-nos aos níveis em que eles agora existem?

Ora, essa complementaridade também pode ser enfocada epistemologicamente. Já vimos que o homem tem duas formas principais de conhecer: o conhecimento do mapa simbólico e a percepção não-dual. O Madhyamika chama à primeira samvritti, responsável pelas verdades relativas da ciência e da filosofia; a segunda, chamada paramartha, resulta no conhecimento da Verdade Absoluta. Sistemas ulteriores, como o Yogacara e o Vedanta, desenvolveram essa doutrina dupla e essencial e reformularam-na, dando-lhe a forma de uma divisão tripla do conhecimento. Nesse sistema, o primeiro modo de conhecer, ou seja, o conhecimento do mapa simbólico, subdivide-se em duas classes: uma chamada parikalpita pelo Yogacara, resulta no conhecimento puramente imaginário, como ver uma corda e pensar que se trata de uma cobra; a outra, chamada paratantra, é responsável pelo que denominaríamos a verdade objetiva, como, por exemplo, ver uma corda e chamá-la corretamente de corda. Finalmente, a última das três formas de conhecimento do Yogacara, idêntica ao paramartha da Madhyamika, é que cognominamos percepção não-dual “da”

verdade absoluta. O Yogacara simplesmente lhe dá um novo nome, *parinishpanna*, e, como acabamos de dizer, ela corresponde ao segundo modo de conhecer, sendo, portanto, responsável pela verdade absoluta, por ver a corda e saber que estamos vendo nosso próprio Eu Verdadeiro, só-Mente.

A única diferença, pois, existente entre a divisão dupla e a divisão tripla da verdade é que a última se expande sobre a primeira dividindo o conhecimento do mapa simbólico (*samvritti*) num conhecimento convencional relativamente falso (*parikalpita*) e num conhecimento convencional relativamente verdadeiro (*paratantra*). Nesse sentido, o cientista trabalha com a forma de conhecimento instrumental relativamente verdadeiro (*paratantra*), com o descobrimento de adequadas e úteis representações simbólicas e objetivas da realidade. Mas conquanto o conhecimento científico seja relativamente verdadeiro, é ainda uma forma de conhecimento dualístico, de *samvritti* e, do ponto de vista absoluto, tão ilusório quanto qualquer outra forma de conhecimento dualístico.

As pesquisas intelectuais ocidentais, como a ciência e a filosofia, têm percorrido a terra de *samvritti*, do conhecimento do mapa simbólico, e elas se propõem, em primeiro lugar, separar o conhecimento relativamente falso de *parikalpita* (cobra) do conhecimento relativamente verdadeiro de *paratantra* (corda). Para o Ocidente, a realidade tem sido *paratantra*, o afã de encontrar a “verdade” objetiva. Os enfoques orientais do Vedanta e do Budismo Mahayana, entretanto, compreendendo que o *paratantra* é relativamente verdadeiro mas absolutamente irreal, buscaram, em vez disso, o caminho da *paramartha*, da Verdade Absoluta. Agora o caso se resume na seguinte pergunta: que acontece quando essas considerações epistemológicas são transpostas para o reino da psicopatologia?

A psicopatologia sempre foi considerada — num sentido ou noutro — resultante de uma visão distorcida da realidade. O que se considera psicopatologia, portanto, depende do que se considera realidade. Daí que o Oriente e o Ocidente, com diferentes noções de realidade, tenham desenvolvido noções diferentes de psicopatologia. Desse modo, para a psicologia ocidental, a psicopatologia sempre esteve ligada à *parikalpita* (cobra), vendo a realidade de um modo julgado falso pelos que aderem ao ponto de vista *paratantra* (corda). Uma pessoa, de fato, estará “doente” se todas as vezes que olhar para uma corda vir uma cobra, se sentir ódio e lhe chamar amor, se reprimir o sexo e lhe chamar fome. Supõe-se, por outro lado, que a “cura” se verifica quando o indivíduo passa da visão *parikalpita* (cobra) para a visão *paratantra* (corda), quando vê cordas como cordas, ódio como ódio e sexo como sexo. Em outras palavras, a divisão epistemológica entre o conhecimento relativamente “verdadeiro” de *paratantra* e o conhecimento relativamente “falso” de *parikalpita* também se torna a linha divisória entre sanidade e insanidade.

Para as abordagens orientais, todavia, a realidade não consistia em distinguir entre *parikalpita* (cobra) e *paratantra* (corda), pois as duas pertencem ao reino de *samvritti*, ou seja, do conhecimento relativo (e ilusório) do mapa simbólico, de modo que, em última análise, passar de *parikalpita* (cobra) para *paratantra* (corda) é simplesmente deixar de usar correntes de ferro para usar correntes de ouro. Ao invés disso, o seu propósito era passar completamente de *samvritti* para *paramartha*

(ou parinishpanna), do conhecimento relativo - verdadeiro ou falso para o conhecimento absoluto, que não reconhece tais distinções. A sua “psicopatologia” estava assim ligada não ao parikalpita (cobra) mas ao samvritti (cobra e corda): a pessoa que vê na corda uma cobra, bem como a pessoa que vê na corda uma corda estão igualmente “iludidas” e “adormecidas”, e a “cura” ocorre quando ambas vêem na corda o que ela é — uma manifestação de Brahman, uma objetivação da Mente, de modo que tanto a cobra como a corda são, afinal, ilusões. “Dentro em pouco chegará o Grande Despertar”, diz Chuang Tzu, “e então descobriremos que a própria vida é um grande sonho. Durante o tempo todo os néscios se acreditam despertados, presumindo ativa e brilhantemente que compreendem as coisas. Fazendo discriminações sutis, diferenciam príncipes de criados (opostos em geral). Como isso é estúpido! Palavras como essas serão rotuladas de Suprema Trapaça.”²⁰

Esse Grande Despertar costuma ser visto pela maioria dos investigadores ocidentais, ao menos psicologicamente, como o Grande Colapso Nervoso, pois eles apenas reconheciam oficialmente duas formas de conhecimento, a parikalpita (cobra) e a paratantra (corda), de modo que o indivíduo tinha de optar por uma ou pela outra. Dessa maneira, quando acontecia a alguém adotar a forma de conhecimento paramartha (absoluto), era visto como se estivesse ficando louco. Conforme as palavras de R. D. Laing:

*As tentativas de despertar antes do nosso tempo são amiúde castigadas, especialmente pelos que mais nos amam. Porque eles, abençoados sejam, estão dormindo. No seu entender, quem desperta ou, ainda adormecido, compreende que o que se considera real não passa de um “sonho”, está ficando louco.*²¹

Agora, porém, podemos reconhecer a existência das três formas de conhecimento, e daí compreender que a diferenciação entre parikalpita (cobra) e paratantra (corda) é uma questão de “sanidade” convencional e relativa, ao passo que a diferenciação entre samvritti (relativo) e paramartha (absoluto) é uma questão de Iluminação. Vemos de novo a complementaridade dos enfoques — na Figura 13 - pois os psicólogos ocidentais nos permitirão ver a corda onde antes víamos a cobra, ao passo que os sábios orientais nos mostrarão Brahman onde antes só víamos a corda.

Para concluir esta resenha do espectro da consciência, examinemos brevemente as obras de alguns dos exploradores da consciência mais “ocidentais”, como Gurdjieff, Fischer e Benoit.

Nota:

Elementos da figura 13:

, parikalpita — cobra — “insanidade”

ignorância: samvritti X • Psicoterapias ocidentais

. paratantra corda — } “sanidade”

Psicoterapias orientais

iluminação: paramartha

(ou parinishpanna)

EPISTEMOLOGIA E PSICOPATOLOGIA

Começando com Gurdjieff, notamos que o seu sistema psicológico — aparentemente baseado em ensinamentos dos sufis — teve o seu maior proponente em Ouspensky e, mais recentemente, tem sido adotado por pesquisadores talentosos como Oscar Ichazo e John Lilly.²² Gurdjieff sustentava - com acerto, a nosso ver - que a melhor visão da consciência é a de um contínuo multinivelado de diferentes faixas ou estados vibratórios. Para facilitar a identificação, atribui-se a cada nível um “número vibratório”: 3, 6, 12, 24, 48 ou 96. De acordo com a descrição do Dr. Lilly, o nível 3 é a “fusão com a mente universal, a união com Deus”, o que reconhecemos de pronto como o Nível da Mente. O nível seguinte, no contínuo de Gurdjieff, chamado estado vibratório 6, é o “ponto de consciência, viagem astral, clariaudiência móvel, fusão com outras entidades no tempo”, que corresponde claramente às Faixas Transpessoais. O Estado de vibração 12 representa os limites inferiores do Nível Existencial, pois é a “percepção corpórea intensificada, a mais alta função da consciência corpórea e planetária, o estar apaixonado”, enquanto o estado de vibração 24 representa os limites superiores do Nível Existencial, vale dizer, a Faixa Biossocial, pois aqui “todos os programas necessários estão no inconsciente do biocomputador, operando suavemente, o eu se perde em atividades deleitosas que melhor conhecemos e gostamos de exercer”. O nível seguinte, estado de vibração 48, é simplesmente o Nível do Ego, ou “o estado neutro do biocomputador, o estado de absorção e transmissão de novas idéias; de recepção e transmissão de novos dados e novos programas”. Finalmente, no estado vibratório 96, “estado negativo, em que a dor, a culpa e o medo fazem o que deve ser feito, mas num estado de dor, culpa, medo”, reconhecemos os limites inferiores do Nível de Sombra.

Releva dizer, neste ponto, que podemos chegar, por assim dizer, muito “longe” no espectro da consciência, até os mais altos estirões e os mais extremos limites do Nível da Sombra. Isso pode ocorrer em condições extremas de dor, hiperfrenia, estados esquizóides, certas experiências com drogas, e assim por diante. No sistema de Gurdjieff, os níveis vibratórios superiores recebem os números 192, 384 e 768. Ora, nos limites superiores do Nível da Sombra ocorre, às vezes, um fenômeno muito especial: podemos, quase imediatamente, “ricochetear”, por assim dizer, numa dessas faixas e cair num nível correspondente inferior do espectro da consciência. Como exemplo, considere-se a história seguinte, contada por C. G. Jung

Uma paciente, de cuja fidedignidade e veracidade não tenho razões para duvidar, contou-me que o seu primeiro parto foi muito difícil. Depois de trinta horas de trabalhos infrutíferos, o médico chegou a conclusão de que o caso exigia o emprego do fórceps. Isso foi levado a cabo sob o efeito de ligeira narcose. Ela ficou muito machucada e sofreu grande perda de sangue. Depois que o médico, a mãe dela e o marido se afastaram, e se pôs ordem no quarto, a enfermeira quis comer, e a paciente a viu girar sobre si mesma ao abrir a porta e perguntar

- Deseja alguma coisa antes que eu vá jantar?

Ela tentou responder mas não pôde. Tinha a sensação de estar afundando, através da cama, num vazio sem fundo. E a primeira coisa de que teve consciência depois disso, quando já não sentia o próprio corpo nem a sua posição, foi estar olhando de cima para baixo, de um ponto qualquer no forro, de onde podia ver tudo o que se passava no quarto. Viu-se deitada na cama, mortalmente pálida, com os olhos fechados. A seu lado estava a enfermeira. O médico andava de um lado para outro, excitadíssimo, e ela teve a impressão de que ele perdera a cabeça e não sabia o que fazer.

Em seguida, quando despertou do estado de coma, viu a enfermeira inclinada sobre o seu corpo, na cama. Disseram-lhe que ela estivera inconsciente durante, mais ou menos, meia hora. No outro dia, umas quinze horas depois, sentindo-se um pouco mais forte, ela fez uma observação à enfermeira sobre o comportamento incompetente e “histérico” do médico durante o coma. A enfermeira repeliu com energia a crítica, crente de que a paciente estivera de todo inconsciente na ocasião e, portanto, não teria podido saber coisa alguma a respeito da cena. Só depois que ela narrou, com todos os pormenores, o acontecido durante o coma, a enfermeira se viu obrigada a admitir que a paciente percebera exatamente tudo o que ocorrera na realidade.²³

Em outras palavras, nesse Nível da Sombra, de dor e medo consideráveis, a mulher “ricocheteia” e fora cair no que era, evidentemente, uma das Faixas Transpessoais. Esse ricochete pode ocorrer, e ocorre com frequência, nas faixas superiores do Nível da Sombra, caindo a pessoa no nível inferior correspondente do espectro. John Lilly conhece muito bem o “efeito de ricochete” do Nível da Sombra, pois toma os níveis vibratórios de Gurdjieff, 96, 192, 384 e 768 (ou seja, todas as faixas do Nível da Sombra) e os reenumera respectivamente com os números -24, -12, -6, -3 para enfatizar a correspondência potencial dos estados negativos da Sombra com seus equivalentes na extremidade oposta do espectro. A correspondência potencial pode ser tão íntima que, em alguns casos, certas faixas superiores do Nível da Sombra realmente assumem as características dos níveis inferiores ricocheteados do espectro, com uma exceção, as faixas da Sombra, muitíssimo negativas e dolorosas, formam, por assim dizer, maldosas caricaturas dos níveis equivalentes. É, pois, com isso em mente, que Lilly define assim cada uma das faixas da Sombra, como a -6, por exemplo “semelhante a -6 mas com uma diferença é extremamente negativa”.

A esse respeito, note-se que a pesquisa experimental de Roland Fischer no Instituto Psiquiátrico de Maryland²⁴ oferece um correlativo fisiológico não só do efeito de ricochete, mas também da natureza espectral da consciência. Fischer descobriu que, como “mecanismo quase instintual de defesa”, o sistema nervoso central do indivíduo, estimulado (natural ou artificialmente) a ponto de atingir estados de hiperdespertamento, pode ricochetear e cair num estado correspondente de hipodespertamento. Quanto à consciência propriamente dita, o Dr Fischer tem copiosas provas experimentais de que ela existe como um tipo de continuo eu espectro, com o Eu Absoluto metaforicamente “localizado” numa extremidade do

contínuo (Mente) e a percepção normal do ego na outra (Ego). Além disso, “cada camada consecutiva de autopercepção com objetividade decrescente “lá fora” é acompanhada de um aumento da “percepção subjetiva do Eu” “ de modo que existem “muitas camadas de autopercepção, cada qual com a sua característica razão do “Eu-para-eu” “, que nós expressamos como “níveis de identidade”. Isso também supõe, como sugerimos, a existência de inúmeros níveis de processos inconscientes, e, de fato, os dados de Fischer conduziram-no à conclusão de que, “em vez de postular um subconsciente, reconheço tantas camadas de autopercepção quantos níveis de despertar e interpretações simbólicas correspondentes existentes no repertório interpretativo do indivíduo”.

Finalmente, voltemo-nos para o psicanalista e intérprete mais penetrante da filosofia oriental, Hubert Benoit. O pensamento do Dr Benoit é tão judicioso e sutilmente profundo que não lhe faríamos justiça se nos limitássemos a sumanar-lhe os pontos de vista. Ao invés disso, precisamos deixá-lo falar por si mesmo e intercalar nossos comentários nas suas citações. Não nos demoraremos na análise dos níveis de consciência de Benoit, essencialmente idênticos aos do espectro, de modo que tudo o que disséssemos seria repetitivo. Só diremos que o Nível da Mente, o Nível Existencial, o Nível do Ego e o Nível da Sombra são todos reconhecidos por Benoit, que os apelida de respectividade, de Princípio Absoluto, consciência emotivo-subjetiva, consciência objetiva e o Diabo. Em vez disso, cumpre-nos tecer extensas considerações a respeito do emprego de “Energia” por Benoit como metáfora do Absoluto, pois é o modo mais direto de “sentir” a operação do espectro da consciência em nossa vida cotidiana.

Hubert Benoit traça um perfil da sua psicologia, começando com um exemplo comum:

Partamos para esse fim com uma observação concreta. Um homem me aborrece, zango-me e quero bater no meu adversário. Analisemos o que acontece em mim no transcorrer dessa cena. Veremos que os meus fenômenos interiores estão divididos em duas reações diferentes, às quais daremos os nomes de reação primária e reação secundária 25

Veremos finalmente que as duas reações diferentes correspondem às duas formas básicas de conhecer: a reação primária refere-se ao modo não-dual, ao passo que a reação secundária se refere ao modo simbólico. Benoit continua com a análise da mobilização da raiva:

*A reação primária consiste no despertar, em mim, de certa dose de energia vital, que jazia, latente, em minha fonte central de energia até ser despertada pela minha percepção de uma energia manifestada no Não-Eu contra o Eu (Dualismo Primário). A energia agressiva estranha provoca em mim a manifestação de uma força reativa que equilibra a força do Não-Eu. Essa força reativa ainda não é um movimento de raiva, não tem ainda forma precisa, é compatível com a substância que será despejada num molde, mas que ainda não foi liberada. Durante um instante sem duração, a força que desponta, mobilizada em minha fonte, ainda não é uma força de raiva, é uma força informal, uma força vital pura.*26

Ora, a reação primária, a força vital pura, informe (isto é, “sem forma”), representa o modo não-dual de conhecer e, naturalmente, a sua consciência não-dual associada, como explica Hubert Benoit:

A reação (primária) corresponde a certa percepção do mundo exterior, a certo conhecimento. Corresponde, portanto, a céria consciência, mas muito diversa do que habitualmente se chama assim. Não é a consciência mental, intelectual, clara, evidente (do Nível do Ego), mas uma consciência obscura, profunda, reflexa, orgânica. (uma) consciência orgânica que “conhece” o mundo exterior de forma não-intelectual. Além do mais, isso é corroborado por uma observação interior: sinto a raiva subir para a minha cabeça, onde ela passa a construir um milhar de imagens, sinto-a vir de baixo, da minha existência orgânica. Essa reação primária, extremamente rápida, escapará à minha observação se eu não estiver muito atento; se, porém, depois da raiva, eu examinar minuciosamente o que aconteceu em mim, compreenderei que, durante um curto momento, uma força orgânica pura e anônima, vinda de uma consciência orgânica, precedeu o Jogo da minha consciência intelectual, formuladora de imagens de raiva.

Essa consciência orgânica ou primária que alhures denominamos consciência organísmica, na medida em que é “anônima”, “pura”, “informe” — isto é, não contaminada pela conceituação — participa plenamente da consciência cósmica ou do Nível da Mente, pois opera, como indica Benoit, “num instante sem duração”. Essa Energia vital é, portanto, do Momento intemporal, da Eternidade e, assim, de Brahman, da Mente, de Tão. É a própria Realidade.

De início pode parecer estranho descrever a Divindade como Energia mas, se refletirmos melhor, chegaremos à conclusão de que a palavra “energia” não é menos precisa do que quaisquer outras palavras descritivas, destinadas, pela sua finitude e dualidade, a baldar-se na apreensão do infinito e do não-dual, pois até a palavra “não-dualidade” é dualística, pois exclui a “dualidade”. Empregamos “nãodualidade” na acepção “absoluta” de “não dois, não um”, como sinônimo de sunyata, vazio, e, nesse sentido, “energia” servirá como qualquer outra. Consoante um reparo de Coomaraswamy:

Essa é a situação difícil do positivista que, ao reconhecer a realidade apenas daquilo que pode ser pego, está atribuindo “realidade” a coisas que não podem ser pegadas porque nunca param para o ser, e é levado, mau grado seu, a postular a realidade de algumas entidades tão abstratas quanto “Energia” - palavra que outra coisa não é senão um dos nomes de Deus.²⁸

Difícilmente imaginaremos que, ao pegar um manual de física de colégio estaremos realmente filando um documento “religioso” do qual se expungiram, com o máximo cuidado, todas as “palavras sujas”, como intuição, eternidade e Divindade. Mas o interesse central da ciência física gira em torno do conceito de energia e de suas transformações, quer ocorram elas em moléculas, em sistemas biológicos ou em computadores. E como se descreve a Energia? Não pode ser criada nem destruída, juntada ou separada e, de um modo geral, não aumenta e tampouco diminui, permanecendo sempre constante. Esta, com efeito, é a Primeira

Lei da Termodinâmica. De mais a mais, a Energia do universo, que continua sempre constante, experimenta, sem embargo disso, “transformações” ou “manifestações”, pois todas as espécies de energia e de matéria, sejam elas cinéticas, térmicas ou moleculares, são ditas “Formas de Energia”. Na verdade, todos os fenômenos do universo nada mais são, em última análise, do que formas de Energia, de tal sorte que essa Energia, mais ou menos, “constitui a base” de todas as coisas materiais. Isso é física pura, mas soa estranhamente familiar, e nós nos pomos a imaginar se estamos discutindo física ou Hinduísmo. Finalmente, pouco importa dizermos que todas as coisas são formas de Energia ou que todas as coisas são formas de Brahman.

Ora, empregando “Energia”, Benoit torna muito mais fácil para nós orientar-nos no sentido dessa realidade, pois todos temos, por mais vaga que seja, uma sensação interior da mobilização da energia, como no exemplo precedente da raiva. Prosseguindo com o exemplo, Benoit afirma:

A modificação dinâmica do meu ser, constituída pela reação primária, essa mobilização da minha energia em resposta à energia do mundo exterior (neste caso, o homem que me aborrece), liberará uma reação secundária (que é) o jogo reativo da minha consciência intelectual, e essa reação secundária tenderá a restabelecer em mim a imobilidade original pela desintegração da energia mobilizada 29

A reação secundária corresponde ao nosso modo simbólico de conhecer, ao processo pelo qual traduzimos nossa pura consciência organísmica nos termos dualísticos do pensamento e da linguagem. Ora, a formulação de Benoit dos dois modos de conhecer é engenhosa, pois nos permite compreender como, nesse momento, nosso modo organísmico e não-dual de conhecer se desintegra no modo simbólico, obscurecendo por essa forma nossa Identidade Suprema, que a consciência organísmica pura, de outro modo, revelaria. Voltaremos a esse ponto no momento azado, mas tornemos agora à explanação de Benoit sobre os dois modos de conhecer

Recordemos o que denominamos nossa exigência primordial, ou a reivindicação de ser-absolutamente-como-um-ser-distinto ou de existir-absolutamente. No fundo da nossa compreensão intelectual do Universo, existe a irreduzível discriminação entre o Eu e o Não-Eu (isto é, o Dualismo Primário). É essa discriminação que evocamos ao falar de identificação com o nosso organismo psicossomático (Nível Existencial). Na medida em que sou uma consciência orgânica não discrimino (não-dualidade) mas, na medida em que sou uma consciência intelectual, discrimino. 30

Benoit estende-se, em seguida, sobre os dois modos de conhecer e, a seguir, expõe uma conclusão importantíssima:

Em minha consciência orgânica estou tão identificado com o Não-Eu quanto com o Eu (este é o nível da Mente), em minha consciência intelectual identifico-me com o eu (Nível do Ego), afirmo que somente o eu existe. Minha consciência intelectual só conhece o eu. Quando penso que tenho um conhecimento intelectual do mundo externo, na verdade só tenho conhecimento

das modificações do meu eu em contacto com o mundo externo. Os filósofos chamam a isso “a prisão da minha subjetividade”, sem dar atenção à minha consciência orgânica, que não discrimina entre sujeito e objeto e graças à qual já estou virtualmente livre 31

“Já estou virtualmente livre” porque minha consciência organísmica pura, a Energia vital que sobe dentro de mim, que não reconhece o Dualismo Primário, que é intemporal e, portanto, infinita, participa por força, plenamente, da consciência cósmica da Mente, cuja compreensão constitui a liberação (mokshd). Mas a sua consciência organísmica não pode ser localizada dentro do corpo, pois isso é muito dualístico, e, como o próprio Schroedmger assinalou, “não costumamos compreender esse fato, porque nos habituamos a pensar na personalidade de um ser humano como se estivesse localizada no interior do seu corpo. Ficar sabendo que ela, com efeito, não pode ser encontrada ali é tão surpreendente que provoca dúvida e hesitação, e não desejamos de maneira alguma admiti-lo. Nós nos acostumamos a localizar a personalidade consciente na cabeça de uma pessoa — eu diria até uma ou duas polegadas atrás do ponto situado bem no meio da distância entre os dois olhos... É muito difícil para nós assimilar o fato de que a localização da personalidade, da mente consciente, dentro do corpo é apenas simbólica, mero auxiliar para uso prático “.32

Isso, contudo, não faz supor de maneira alguma que a consciência fica fora do corpo, crença errônea, muito popular entre os expoentes da projeção astral, das experiências fora-do-corpo e de fenômenos similares (que podem ocorrer nas Faixas Transpessoais mas que não devem ser confundidos com a Mente). A crença de que a consciência existe fora do corpo é apenas a imagem-espelho do dualismo interior-exterior, o reverso de uma moeda sem valor. Quando Ramana Maharshi ouviu de um estudante que, de vez em quando, tinha lampejos de consciência cujo centro parecia estar fora do centro normal do corpo, o Maharshi soltou uma estrondosa gargalhada:

*Exterior! Para quem é o interior ou o exterior? Estes só podem existir enquanto houver sujeito e objeto... Se fizer uma investigação, você descobrirá que eles só se convertem no sujeito. Veja quem é o sujeito; e a investigação o levará à Consciência pura além do sujeito.*33

Assim, quando Benoit se refere à Consciência como Energia que sobe dentro do organismo, não está fazendo mais que uma concessão à fala popular. Nesse “exemplo sem duração”, quando surge, a força pura, informe, anônima e não-dual não conhece o interior nem o exterior e, dessa maneira, é incapaz de ser localizada. Mas quando a energia se desintegra em imagens, quer dizer, quando refletimos intelectualmente sobre esse élan vital, o dualismo primário já ocorreu, e assim temos de certo a impressão de que a energia tem sua Fonte dentro do nosso corpo. Suzuki, porém, nos adverte de que “a concepção da Grande Fonte como existente algures em separado é o equívoco fundamental que todos cometemos na tentativa de interpretar intelectualmente a nossa experiência”.34 Deveríamos,

portanto, ter em mente esse fato sempre que se fizer referência à mobilização da energia organísmica.

Continuemos agora com a descrição de Benoit do modo com que a Energia mobilizada, a consciência organísmica, a percepção não-dual se desintegra em imagens, em conceitos, no modo simbólico de conhecer; e logo tornaremos à consciência organísmica, à Energia vital “graças à qual já estou virtualmente livre”. Em tais circunstâncias:

*No decorrer da reação secundária, minha necessidade intelectual de “ser” (isto é, a idéia de meu ego ser forte, imóvel, permanente, estável, etc.) é frustrada pela mobilização da energia em mim, pois a mobilização implica a aceitação do mundo exterior (impossibilitada pelo dualismo primário)... Minha reação secundária à mobilização da minha energia só pode ser, por conseguinte, a recusa que oponho à mobilização. Mas tal oposição à ordem cósmica não pode ser levada a cabo; a força mobilizada em mim não pode retornar à não-manifestação. Daí que a minha recusa da energia mobilizada não possa resultar em nada mais do que na destruição da energia por sua desintegração.*³⁵

Além disso, Benoit acrescenta que a “desintegração da energia mobilizada é levada a efeito pelos processos emotivo-imaginativos”.³⁶ Vale dizer, a Energia se desintegra em imagens mentais e suas emoções corpóreas correspondentes, processo mais ou menos equivalente à sublimação pois, como afirmou Norrhan O. Brown, o animal simbólico é o animal sublimam. Ora, o processo por cujo intermédio nossa Energia, nosso modo não-dual de conhecer, nossa consciência organísmica se desintegra e dissipa no modo simbólico de conhecer, em conceitos, imagens, pensamentos e distinções — esse processo é exatamente aquele pelo qual “desmembramos Brahman diariamente” No momento apropriado tornaremos a este ponto e o desenvolveremos com cuidado, mas agora precisamos voltar ao Nível da Mente, à consciência organísmica, a cujo respeito Benoit assevera

Às duas reações correspondem, como já dissemos, duas consciências distintas, à reação primária a consciência orgânica (Nível da Mente), à reação secundária a consciência mental, ou intelectual, ou imaginativa (Nível do Ego). Minha consciência imaginativa é dualística, os processos emotivo-imaginativos que ocorrem em seu interior podem ser afirmativos ou negativos, agradáveis ou desagradáveis (frente ou costas). Minha consciência orgânica, pelo contrário, não é dualística, visto que a força vital que sobe dentro dela é informe (isto é, sem forma), anônima, sempre a mesma, independente das forças dualísticas que ela animará dali por diante. Vimos que a consciência orgânica não discrimina entre o eu e o não-eu, que o seu jogo faz supor uma identidade essencial entre esses dois pólos e, em conseqüência, um conhecimento do Universo em geral, em sua unidade. Em suma, só minha consciência orgânica conhece o Universo ³⁷

A consciência organísmica, segundo Benoit, conhece o universo em sua unidade, mas somente porque a sua operação é inespacial e intemporal e, portanto, infinita e eterna, e porque toda a infinidade-eternidade está simultaneamente presente em cada ponto do espaço e do tempo, portanto, “conhecendo ISTO

conhecemos tudo”. Conhecendo o Agora absoluto conhecemos todo o tempo, conhecendo o Aqui absoluto conhecemos todo o espaço - e conhecendo os dois (porque, na realidade, não estão separados) conhecemos o universo em sua unidade. É evidente que isto não quer dizer que conheceremos todos os fatos que podem ser obtidos pelo conhecimento do mapa simbólico, que conheceremos exatamente todas as informações contidas em todos os livros já escritos — longe disso. Ao contrário, conheceremos e seremos a realidade dos fatos individuais, a realidade da qual os “fatos” abstratos são meros reflexos — mas conheceremos vividamente a única realidade refletida.³⁸ O Chandogya Upamshad (6 I 4-5) di-lo poeticamente com as seguintes palavras.

Assim como por um pedaço de barro podemos conhecer tudo o que diz respeito ao barro - sendo as diferenças meras distinções verbais, nomes, a realidade é simplesmente “barro” - assim como por um pedaço de cobre podemos conhecer tudo o que é feito de cobre - sendo as diferenças meras distinções verbais, nomes, a realidade é simplesmente “cobre” — assim, meu amigo, é este ensinamento

E proclama Lao Tzu (capítulo 47).

Sem sair de casa podes conhecer o mundo inteiro. Sem olhar pela janela podes ver como anda o céu. Quanto mais longe fores, menos conhecerás. Assim o sábio conhece sem viajar

Num estado de espírito semelhante, Bernard Lonergan, em seu estudo monumental sobre a intuição e o entendimento, sublinhou um ponto importante:

Compreende de maneira completa o que há para compreender, e não somente compreenderás as linhas gerais de tudo o que houver para ser compreendido mas também possuirás uma base fixa, um modelo variável, que se abre para todos os desenvolvimentos seguintes da compreensão ³⁹

Compreende isto e compreenderás tudo — fica debaixo disto e ficarás debaixo de tudo.

Para esta finalidade, o conceito de Energia e de consciência orgânica de Benoit não poderia ser mais útil, pois é precisamente essa Energia informal que “fica debaixo” de todos os nossos fenômenos mentais e corpóreos. É útil porque aponta para aquilo “em” nós que jaz debaixo de todas as formas passageiras de nossa atenção consciente e as anima; exatamente como no exemplo da raiva de Benoit, a energia mobilizada, quando começa a subir, sem forma, pura e homogênea, somente após uns poucos segundos se desintegra em imagens e formas, somente após uns poucos segundos sentimos “raiva”. Como tal, “Energia” é uma metáfora que se assemelha estreitamente à da “Subjetividade Absoluta”, à da Mente, pois “Energia é uma palavra que se inclui entre os nomes de Deus”. A Energia está “dentro”, completamente a montante de toda a elaboração conceitual que animará depois, embora sem forma, nebulosa, desconhecida como objeto ou conceito, é alguma coisa que podemos conhecer diretamente, não-dualisticamente, imediatamente, não-conceitualmente: “graças à qual já estou virtualmente livre”.

Vimos que o espectro da consciência representa identificações do Conhecedor Absoluto com objetos conhecidos; no dizer de Patanjali: “A

ignorância é a identificação do Vedor com os instrumentos da visão.” A identificação original com o Todo vai-se apertando e restringindo progressivamente, e cada restrição gera um novo nível do espectro. Nossa “meta”, destarte, é deixar de identificarnos exclusivamente com complexos particulares de objetos de modo que possamos descobrir nossa identidade suprema com toda a manifestação fenomênica. (A Figura 3 representa os objetos com os quais nos temos identificado, uma identidade que se torna cada vez mais exclusiva à medida que chegamos ao topo do diagrama.) Consoante as palavras de Benoit, “essa identificação não é equivocada, mas apenas” incompleta no sentido de que exclui minha identificação com o resto do Universo. A ilusão egotística não consiste em minha identificação com meu organismo, senão na maneira exclusiva com que essa identificação se realiza”.⁴⁰

Sigamos agora a evolução do espectro da consciência usando a metáfora da Energia e sua desintegração em lugar da Subjetividade Absoluta e suas objetivações. De maneira simplista, podemos encarar tudo isso assim: a Energia mobilizada no Nível da Mente é pura, sem forma (isto é, vazia), intemporal, infinita mas, quando “se eleva” através dos níveis do espectro, começa a desintegrar-se, assumindo imagens e formas dualísticas. Por conseguinte, cada nível se caracteriza pela natureza da desintegração dualística que ali ocorre. Assim sendo, no Nível Existencial, a Energia desintegrou-se e fragmentou-se em energia do “eu” versus energia ambiental; na Faixa Biossocial, a energia do eu começa a tomar forma, recolhendo os atavios e coloridos daquele Nível; ao passo que no Nível do Ego ela se desintegrou ainda mais em energia corpórea versus energia psíquica. O Nível da Sombra representa simplesmente uma continuação da desintegração, onde a própria energia psíquica se cinde e fragmenta.

Como exemplo de todo esse movimento, seja-nos permitido empregar outra vez a mobilização da raiva, como na hipótese de uma pessoa bater em mim. A batida real, propriamente dita, em sua forma mais simples, é apenas um movimento do universo mas, quando o dualismo primário principia a ocorrer, sinto que a mobilização da energia se processa dentro de mim. Nessa fase — antes que o dualismo primário se fortaleça — essa energia ainda é pura, informe, intemporal — opera num “instante sem duração” e compreende o momento parado antes que eu expresse com palavras o que está acontecendo. Mas a mobilização intemporal começa a assumir duração na medida em que “ultrapassa” a Faixa Biossocial, pois aqui a energia assume a forma de raiva e, portanto, perdura no tempo. Essa forma é moldada pelas relações interiorizadas da família e da sociedade existentes na Faixa Biossocial. A energia, agora em forma de raiva, “me sobe à cabeça”, onde a verbalizo como “raiva” (Nível do Ego). Se ocorrer nesse ponto o dualismo quaternário, projetarei a raiva e a agressão e, portanto, sentirei medo (Nível da Sombra). De qualquer maneira, por esses ou outros mecanismos (negação, deslocamento, retroflexão, cisão, substituição, regressão, escotomatização, racionalização, etc.) minha Energia finalmente se desmembra, dispersa e desintegra.

Tal é, pois, a mobilização e a desintegração da Energia, a evolução e involução de Brahman, um “jogo jogado eternamente diante de todas as criaturas”

saído diretamente do vazio e que se dissipa de novo no vazio, não deixando vestígios reais, não deixando traços, um jogo sem caminho que compreende a criação-dissolução do universo agora e sempre, uma criação-dissolução não de matéria, senão de dualismos, o eterno erguer-se-e-cair do Espectro da Consciência, a simultânea espontaneidade de momento para momento que, sem embargo disso, continua a ser sempre este momento — pois não existe outro.

*O mundo é unidade de opostos,
Do formado para o formando,
É essencialmente um mundo
Do presente para o presente.
O momento do presente eterno
Que é a unidade dos opostos...41*

Encarada temporal e psicologicamente, essa criação se espelha exatamente na mobilização da Energia — o modo não-dual de conhecer — e na sua desintegração em formas, objetos, conceitos — o modo simbólico de conhecer. Dessa maneira, o universo objetivo é criado agora pela forma do meu conhecimento dualístico, pois “a forma do nosso conhecimento o desmembra diariamente”. Voltando ao exemplo da raiva de Benoit e reexpressando-o de modo estrutural: um homem me aborrece ou até me bate, mas não sinto raiva imediatamente — sinto, em vez disso, uma calma, uma percepção clara, um estado de alerta muito lúcido, e só depois, talvez alguns segundos mais tarde, sinto uma irrupção de emoções e pensamentos, aos quais chamo coletivamente “raiva” pois, então, minha Energia se terá desintegrado em imagens e as terá animado. Durante esses poucos segundos de percepção silenciosa, estou diretamente em contacto com a Realidade — não há tela de pensamento, nem véu pintado, nem “descargas” conceituais (asrava); é pura percepção não-dual, Energia organísmica intemporal, “sabedoria das não-descargas” (fnanam-anasravam), “originalmente pura” (prakritiprabhasavaram); é a “consciência inicial” de Ch’an (yeh-shih), que opera sem referência ao espaço ou ao tempo, a dimensões ou extensões, graças aos quais já estou virtualmente livre. É a Mente propriamente dita, o modo não-dual de conhecer. Mas - por razões que logo investigaremos — ela se desintegra, dissipa, manifesta e projeta em conceitos-objetos mentais, anima dualismos e cria o mundo dos fenômenos padronizados. Assim nasceram os mundos, nasceu o universo simbólico, nasceu o conhecimento dualístico e inferencial, nasceu o espectro da consciência, processo que em nosso pobre exemplo constrange-mos drasticamente até transformá-lo num simples nascimento da “raiva”, mas que ocorre, na verdade, em todas as dimensões manifestadas — agora, neste momento, a cada momento. “Tais são os princípios e os fins dos mundos e dos seres individuais; expandidos desde um ponto sem posição nem dimensões e agora sem data nem duração”.

Entre parênteses, deveria ser manifesto que, toda vez que falamos em “estabelecer contacto” com essa Energia informe (ou consciência organísmica) antes que se desintegre em formas dualísticas, este é simplesmente outro modo de nos referirmos a essa energia, percepção ou nível de consciência em que o universo ainda não se desintegrou em observador e observado. Dá no mesmo falar em

Subjetividade Absoluta ou em Mente, pois isso nada mais é do que a mesma energia ou percepção antes de imaginarmos-la cindida em sujeito e objeto. Por isso pouco importa que falemos de Energia e suas desintegrações ou de Subjetividade Absoluta e suas objetivações - ambas são apenas duas maneiras de indicar a Mente, o sempre presente nível da consciência em que o universo ainda não se tornou distinto de si mesmo nem falso para si mesmo.

Retornaremos a isto dentro em pouco, mas deveria ser óbvio que, para ver com clareza o que está acontecendo para compreender em sua plenitude o modo com que meus níveis, revestimentos ou camadas são reanimados e regenerados a cada momento de minha vida, para conhecer que a Realidade jaz a montante de toda a conceituação na própria fonte da minha Energia, na própria Subjetividade Absoluta — tudo aponta, sem dúvida, para a porta, a abertura da caverna de sombras, pela qual todos teremos de passar se quisermos captar um vislumbre da Luz do Universo, desse interior que está além.

REFERÊNCIAS E NOTAS

1. John J McDermott, *The Writings of William James* (Nova York Modern Library, 1968), pág. 186. Nós lhe emendaríamos a última afirmação para conformá-la com a de Eckhart: o sujeito e o objeto se fundem mas não se confundem.

2. Cf. Suzuki: “Começa no presente absoluto, que é experiência pura, uma experiência em que ainda não há diferenciação entre sujeito e objeto”. A experiência pura não faz supor, todavia, um realismo ingênuo, um ponto de vista segundo o qual a realidade não é mais do que os simples objetos dos nossos sentidos - pois o ponto de vista de que nossos sentidos percebem “objetos” já é uma idéia que esconde o Real. Assim, “na verdade, dizer “experiência pura” é comprometer-nos com alguma coisa já colocada em algum lugar e que, por essa maneira, deixa de ser pura”.

3. Heinrich Zimmer, *Philosophies of India* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1951), pág. 20.

4. Por falta de espaço, eliminei comparações com a Psicossíntese de Roberto Assagioli e com a obra de Stanislov Grof. Esses enfoques “pluridimensionais” encerram muita coisa que os recomenda, e tenho para mim que, no que tange aos pontos essenciais, são muito comparáveis com o espectro da consciência. Veja Assagioli, *R Psychosynthesis*, e - quanto ao brilhante trabalho experimental de Grof no domínio das Faixas Transpessoais, veja *The Journal of Transpersonal Psychology*.

5. Na realidade, não há fundir-nos com o Centro. Estamos sempre fundidos com o Centro. É antes uma compreensão dessa união eterna agora, e não uma manufatura dela amanhã.

6. Mais uma vez, a idéia de Atman estar situado “debaixo” dos revestimentos é pura metáfora. Atman não está situado debaixo nem em cima de coisa alguma. Ele é os revestimentos - é a verdadeira natureza de cada revestimento. A metáfora é cortesia, não realidade.

7 E Deutsch, Advaita Vedanta, A Philosophical Reconstruction (Honolulu East-West Center Press, 1969), pág 63

8 A Osborne, organizador, The Collected Works of Romana Maharshi (Londres Rider, 1959), págs 22-4

9 D T Suzuki, Studies in the Lankavatara Sutra (Londres Routledge and Kegan Paul, 1968), pág 175

10. Ibid., pág. 190. Em outras palavras, o Manas age para refletir e, assim, objetivar a Mente.

11. Ibid., pág. 190.

12 Ibid., pág. 191.

13. Ibid., págs. 191-92.

14. D. T. Suzuki, The Zen Doctrine of No-Mind (Londres: Rider, 1970), pág. 46.

15. Ibid., pág. 133.

16. Ibid., págs. 143-44.

17. Ibid., pág. 144.

18. Lama Govinda, Foundations of Tibetan Mysticism (Nova York: Samuel Weiser, 1973), págs. 148-49.

19. Ken Wilber, "Psychologia Perennis: The Spectrum of Consciousness", Journal of Transpersonal Psychology, vol. 7, n.º 2, (1975).

20. Chuang Tzu, Capítulo 2.

21. R. D. Laing, The Politics of the Family (Nova York: Pantheon, 1971), pág. 82.

22 John Lilly, The Center of the Cyclone (Nova York: Julian Press, 1972).

23. C. G. Jung, Psyche and Symbol (Nova York: 1958).

24. Estas citações foram tiradas ao acaso dos artigos iluminativos de Roland Fischer, Maryland Psychiatric Research Center (Centro de Pesquisas Psiquiátricas de Maryland). SEGUNDA PARTE

25. H. Benoit, The Supreme Doctrine (Nova York: Viking Press, 1955), pág. 179.

26. Ibid., pág. 179. INVOLUÇÃO

27. Ibid., pág. 179. (Os grifos são meus.)

28. A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity (Suíça: Aeon, 1947), pág. 68n.

29. Benoit, Supreme Doctrine, pág. 180.

30. Ibid., pág. 180.

31 Ibid., pág. 180. (Os grifos são meus.)

32. Erwin Schrödinger, What is Life? and Mind and Matter (Londres: Cambridge University Press, 1969), pág. 133. (Os grifos são meus.)

33. The Spiritual Teachings of Romana Maharshi (Berkeley: Shambhala, 1972).

34. Suzuki, Zen Doctrine of No-Mind, pág. 134.

35. Benoit, Supreme Doctrine, págs. 180-81. (Os grifos são meus.)

36. Ibid., págs. 180-81. (Os grifos são meus.)
37. Ibid., págs. 184-85. (Os grifos são meus.)
38. Assim na literatura Prajnaparamita, o prajna é sarvajnana “todo conhecimento”.
39. Bernard J. F. Lonergan, *Insight, A Study of Human Understanding* (Nova York: Philosophical Library, 1970), pág. xxvI.
40. Benoit, *Supreme Doctrine*, pág. 175.
41. Kitaro Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness* (Honolulu: East-West Press, 1958), págs. 165-67. Transcrevi o trecho dando-lhe a forma de verso.

SEGUNDA PARTE

INVOLUÇÃO

Conhecerás a Deus sem imagem, sem aparência e sem meios. Enquanto este ele e este eu, a saber, Deus e a alma, não forem um único aqui, um único agora, o eu não poderá trabalhar nem identificar-se com aquele ele

Meister Eckhart

Não há criação nem destruição, nem destino nem livre-arbítrio, nem caminho nem consecução, esta é a verdade final

SRI Ramana Maharshi

Alguns declararam que depende do nosso querer apascentar continuamente a vista num mundo de assombro e beleza iguais ou ainda maiores. Dizem eles que os experimentos dos alquimistas na Idade das Trevas não se relacionavam, de fato, com a transmutação de metais, senão com a transmutação do Universo inteiro. Esse método, ou arte, ou ciência, ou o que quer que decidamos chamar-lhe (supondo-se que exista, ou que tenha existido), visa simplesmente a restaurar as delícias do Paraíso primevo, a permitir aos homens habitarem um mundo de alegria e esplendor. Talvez seja possível que exista um experimento dessa natureza, e que existam pessoas que o tenham levado a cabo.

Hampole

VII. INTEGRANDO A SOMBRA

No princípio de sua carreira como “médico dos nervos”, Sigmund Freud viajou para Nancy, na França oriental, a fim de assistir aos decantados trabalhos do hipnotizador Dr. Bernheim. O que Freud ali presenciou viria, afinal, a modelar as principais correntes de toda a psicoterapia ocidental, de Adler a Jung, da Gestalt a Maslow. Numa experiência típica levada a efeito por Bernheim, o paciente, colocado num transe hipnótico profundo, recebeu instruções para, a um dado sinal, apanhar um guarda-chuva que se encontrava ao pé da porta, abri-lo e colocá-lo sobre a cabeça. Dado o sinal, o paciente apanhava, com efeito, o guarda-chuva e abria-o. Quando o médico lhe perguntava por que abria o guarda-chuva dentro de casa, o paciente replicava com um bom motivo, tal como “Eu queria saber quem era o dono do guarda-chuva”, ou “Eu só queria ter a certeza de que ele estava funcionando direito”, ou ainda, “Eu estava interessado na marca do guarda-chuva”, ou qualquer coisa nesse sentido. Ora, todas estas eram boas razões, sem dúvida, mas não eram, manifestamente, a razão correta. O paciente estava executando um ato, mas não tinha a mínima idéia do porquê o fazia! Em outras palavras, o paciente, positivamente, tinha uma razão para abrir o guarda-chuva, mas não se dera conta dela - sua verdadeira razão era inconsciente, e ele estava sendo movido por forças que, aparentemente, não se achavam em sua mente consciente.

Freud construiu todo o seu sistema psicanalítico em torno dessa introvisão básica, a introvisão de que movem o homem necessidades ou motivações das quais não tem consciência. Ora, por serem inconscientes essas necessidades ou instintos, a pessoa não tem plena percepção deles, de modo que nunca poderá atuar sobre eles para lograr satisfação. Em suma, o homem não sabe o que quer; seus verdadeiros desejos são inconscientes e, portanto, nunca se satisfazem adequadamente. Daí resultam as neuroses e a “doença mental”, como se nós, estando inteiramente inconscientes do nosso desejo de comer, nunca soubéssemos que estávamos com fome e, por conseguinte, nunca comêssemos, o que, de fato, nos acabaria deixando muito doentes. Ora, esta é uma idéia superlativa, cuja essência foi muitas e muitas vezes confirmada em observações clínicas. O problema, contudo, é que, se bem toda a gente concorde em que o homem tem necessidades inconscientes, ninguém concorda no tocante à natureza dessas necessidades.

A confusão começou com o próprio Freud, que por três vezes mudou de idéia a respeito da natureza dos desejos ou instintos do homem. De início, entendeu que eram o sexo e a sobrevivência; depois, pensou que fossem o amor e a agressão; finalmente, declarou que eram a Vida e a Morte. Desde então, os psicoterapeutas vêm tentando imaginar quais são as “verdadeiras” necessidades do homem.

Quer lhes chamem necessidades, instintos, anseios, impulsos, motivações, desejos ou seja lá o que for, a história é a mesma. Para Rank, são a necessidade de uma vontade forte e construtiva; para Adler, a busca do poder; para Ferenczi, a necessidade de amor e aceitação; para Horney, a necessidade de segurança; para H.

S. Sullivan, satisfações biológicas e segurança; para Fromm, a necessidade de significação; para Perls, a necessidade de crescer e amadurecer; para Rogers, a autopreservação e a valorização; para Glasser, a necessidade de amor e valor próprio; e assim ad infinitum.

Não temos a intenção de aumentar essa confusão descrevendo o que, a nosso ver, são as “verdadeiras necessidades” do homem pois, conquanto as diferentes escolas de psiquiatria e psicoterapia postulem necessidades humanas essencialmente diversas, todas endossam a mesma premissa básica, a saber, que o homem não tem a menor percepção de alguns aspectos do seu “eu”, está alienado ou inconsciente deles, ou sua comunicação com eles é confusa. A esses aspectos alienados do eu do homem chamamos Sombra, e aqui nos propomos explorar alguns métodos mais viáveis por cujo intermédio pode o homem restabelecer contacto e, finalmente, voltar a possuir a sua Sombra alienada. Em outras palavras, isso envolve uma tentativa de unir outra vez a persona, ou auto-imagem inexata, à sombra, ou facetas alienadas do eu, de modo que possa desenvolver-se daí uma auto-imagem exata e aceitável, o Ego.

Não interromperemos, todavia, as terapias do Nível do Ego, pois existe hoje um verdadeiro jardim zoológico de técnicas, sistemas, métodos, escolas e disciplinas psicoterapêuticas, o que, por si mesmo, não configura necessariamente um estado de coisas lamentável pois, como logo se tornará manifesto, há uma boa razão para a existência de tantas escolas diferentes. O problema, porém - problema premente, tanto para profissionais quanto para leigos — consiste em discernir uma aparência de ordem e uma estrutura sintetizadora nessa vasta complexidade de sistemas psicológicos distintos e amiúde contraditórios. Ora, nós acreditamos que, se usarmos por modelo o espectro da consciência, poderemos demonstrar, de fato, a oculta aparência de ordem.

Uma de nossas principais afirmações é que a consciência, o universo não-dual, pode dar a impressão de que funciona em diversas modalidades, estados ou níveis diferentes, mas contínuos. Utilizando esse modelo, sustentamos que se torna possível integrar, de modo completo e abrangente, não só a maioria das principais escolas da psicoterapia ocidental, mas também os geralmente chamados enfoques “orientais” e “ocidentais” da consciência. Pois, a haver alguma verdade no Espectro da Consciência e no que as grandes tradições metafísicas que lhe aceitam, unânimes, o tema fundamental, torna-se imediatamente óbvio que cada uma das principais, mas diferentes, escolas de “psicoterapia” se dirige simplesmente a um nível distinto do Espectro.

Nessas circunstâncias, uma razão básica da existência de tantas escolas diferentes de psicologia e, no entanto, aparentemente válidas, não é, como geralmente se supõe, que todas têm em mira o mesmo nível de consciência e chegam a conclusões contraditórias, senão que cada uma delas aborda um nível diferente da consciência e chega a conclusões complementares. Começamos assim a discernir algum método nessa loucura de inumeráveis e aparentemente contraditórios sistemas psicológicos. Pois se concordarmos com as grandes tradições metafísicas, em que a consciência é pluridimensional (isto é,

aparentemente composta de numerosos níveis), e se juntarmos a introvisão de que a patologia pode e deve ocorrer em qualquer um desses níveis (exceto, é claro, no Nível da Mente), descobriremos em seguida que as várias escolas de psicoterapia, do Oriente e do Ocidente, caem naturalmente numa ordem que se estende por todo o Espectro da Consciência.

Temos assim, à nossa disposição, um guia verdadeiramente abrangente e integrativo para o vasto número de psicoterapias que hoje se encontram ao nosso alcance. Para ajudar-nos a implementar esse guia, dedicar-nos-emos, nos próximos capítulos, ao estudo das patologias ou, mais corretamente, das doenças, que comumente ocorrem nos principais níveis da consciência, bem como as terapias que se desenvolveram para lidar com as doenças. Este estudo não pretende ser exaustivo nem definitivo, pois todos os dias surgem novas introvisões psicológicas nos vários níveis. Oferece, pelo contrário, um simples esqueleto básico, um padrão invariável, ao qual podemos acrescentar novas substâncias à proporção que crescem os nossos conhecimentos.

Lembre-mos de que cada nível do espectro da consciência é gerado por um determinado dualismo-repressão-projeção que resulta (entre outras coisas) num estreitamento progressivo de identidade do universo (Mente) ao organismo (Existencial) à psique (Ego) até a partes da psique (Persona). Dessa maneira, cada nível do espectro é um produtor em potencial de certa classe de doenças, pois cada nível representa um tipo particular de alienação de si mesmo do universo. Falando de um modo muito geral, a natureza dessas doenças “piora” progressivamente à medida que escalamos o espectro porque, a cada novo nível, surgem mais aspectos do universo com os quais o indivíduo já não se identifica e que, portanto, lhe parecem alheios e potencialmente ameaçadores. No Nível Existencial, por exemplo, o homem se imagina separado do próprio meio ambiente e, por conseguinte, potencialmente ameaçado por ele. No Nível do Ego, o homem se julga também alienado do próprio corpo e, portanto, assim o meio ambiente como o próprio corpo parecem possíveis ameaças à sua existência. No Nível da Sombra, o homem até parece divorciado de partes da própria psique — e, dessa maneira, tanto o meio ambiente quanto o corpo e até a mente podem parecer estranhos e ameaçadores. Cada uma dessas alienações, criadas por um determinado dualismo-repressão-projeção, passa a ser produtora potencial de uma classe específica de doenças. Ou, se preferirmos, uma classe específica de repressões, ou projeções, ou processos inconscientes, ou dualismos, ou fragmentações — do ponto de vista do espectro da consciência; todos esses termos se referem ao mesmo processo básico de criação de dois mundos a partir de um, que se repete, com uma nova torcedura, em cada nível do espectro.

Destarte, dizer que cada nível é criado por um dualismo-repressão-projeção especial, ou dizer que cada nível é marcado por um estreitamento da identidade, ou dizer que cada nível tem processos inconscientes particulares, é o mesmo que dizer que cada nível tem um grupo característico de doenças potenciais. Como notamos há pouco, nossa tarefa consistirá em chamar a atenção para os grupos maiores de doenças peculiares a cada nível, bem como para as terapias que se adaptaram a esse

nível. Ao fazê-lo, teremos também ocasião de comentar as várias “necessidades” e “impulsos” de cada nível, o potencial de crescimento em cada nível, as “virtudes positivas” de cada nível, os processos inconscientes de cada nível, e assim por diante. Quanto às terapias propriamente ditas, descobriremos afinal que, sendo cada nível do espectro gerado por um determinado dualismo-repressão-projeção, as terapias de cada nível partilham da meta comum de curar e integralizar o principal dualismo do nível. Voltaremos ao assunto no lugar apropriado.

Um último ponto. Começaremos com o Nível da Sombra e concluiremos com o Nível da Mente, seguindo precisamente a ordem inversa em que os níveis evoluíram. Como acabaremos descobrindo, existe uma boa razão para esse processo. Neste momento, só precisamos reconhecer que estamos encetando o caminho psicológico da involução, do retorno à fonte, da rememoração da Mente: a descida do Espectro da Consciência. Começaremos assim com as terapias que temos em vista passando da Sombra para o Nível do Ego, depois descenderemos o espectro para examinar as terapias associadas à Faixa Biossocial, em seguida passaremos às que funcionam no Nível Existencial, a seguir descenderemos outra vez às terapias pretendidas nas Faixas Transpessoais, e concluiremos com as que operam no Nível da Mente. Podemos, portanto, descer o espectro quanto quisermos.

Para utilizar em sua plenitude os métodos destinados a integrar-nos no Nível da Sombra, melhor seria lembrar o modo com que ele foi gerado. com o dualismo quaternário-repressão-projeção o Ego é desmembrado, sua unidade reprimida, e a sombra — que era, de início, uma faceta integrante do Ego — é agora projetada como estranha, alheia, repudiada. De ordinário, podemos pensar na Sombra como em todos os potenciais do nosso ego, com os quais perdemos contacto, esquecemos, renegamos. Assim sendo, a Sombra pode conter não somente nossos aspectos “maus”, agressivos, perversos, iníquos, “ruins” e demoníacos, a que tentamos renunciar, mas também alguns aspectos “bons”, eríergicos, divinos, angélicos e nobres, que nos esquecemos de que nos pertencem. Apesar de tentarmos repudiar e alienar esses aspectos, eles continuam sendo nossos, e o gesto acaba sendo tão fútil quanto se tentássemos negar nossos cotovelos. E justamente porque continuam sendo nossas, essas facetas continuam a operar, e nós continuamos a percebê-las, mas como acreditamos que elas não são nossas, vemo-las como se pertencessem a outras pessoas. Lemos, pois, nossas próprias qualidades em outras pessoas a tal ponto que lhes perdemos o rastro em nós mesmos.

No Nível do Ego, a alienação de certos aspectos do nosso eu tem duas conseqüências fundamentais. Primeira, esses aspectos já não nos parecem nossos e, assim, nunca poderemos usá-los, atuar sobre eles, satisfazê-los: e isso estreita, reduz e frustra drasticamente a nossa base de ação. Segunda, tais facetas parecem agora existir no meio ambiente — demos a outros a nossa energia, de modo que essa energia dá a impressão de voltar-se contra nós, de funcionar como um bumerangue. Perdemos-la em nós mesmos e “Vemo-la” no meio ambiente, onde ela ameaça o nosso ser. No dizer do psiquiatra G. A. Young: “Nesse processo o indivíduo se fará

menos do que é e fará o meio ambiente maior do que é.”¹ Acabamo-nos vergastando com a nossa própria energia. Segundo a expressão de Fritz Peris, fundador da Terapia da Gestalt. “Verificando-se uma projeção, ou tendo nós projetado algum potencial, esse potencial volta-se contra nós.”²

É fácil ver como a nossa energia ou o nosso potencial projetados se voltam contra nós - suponhamos, por exemplo, que um impulso ou uma pressão para a acato surja dentro do eu, como, por exemplo, o impulso para trabalhar, comer, estudar, jogar. Ora, como seria esse impulso ou pressão para agir se, devido ao dualismo quaternário, projetássemos a pressão ou o impulso? O impulso continuaria a surgir, mas já não pareceria pertencer-nos - o impulso daria a impressão agora de surgir fora de nós, no meio ambiente e, portanto, já não sentiríamos um impulso na direção do meio ambiente, mas o meio ambiente é que nos estaria impulsionando! Em vez de empurrar para a ação nós nos sentiríamos empurrados para a ação; em vez de ter o impulso, nós nos sentiríamos impulsionados; em lugar de interesse, experimentaríamos pressão; em lugar de desejo, obrigação. Nossa energia continua sendo nossa, mas por causa do dualismo quaternário, sua fonte parece estar fora de nós e, assim, em vez de possuir a energia, nós nos sentimos martelados por ela, esbofeteados e surrados pelo que agora parecem ser forças “externas”, de modo que somos dirigidos impiedosamente qual boneco inerte, ao passo que o meio ambiente aparentemente manipula os cordões.

Além disso, podemos projetar não só nossas emoções positivas de interesse, impulso e desejo, mas também nossos sentimentos negativos de raiva, ressentimento, ódio, rejeição, etc. O resultado, porém, é o mesmo: em vez de ficar com raiva de alguém, acharemos que o mundo está com raiva de nós; em vez de odiar temporariamente uma pessoa, sentiremos que essa pessoa nos odeia; em vez de rejeitar uma situação, sentir-nos-emos rejeitados. Tornando-nos inconscientes de nossa pequena quantidade de tendências negativas, projetamo-las no meio ambiente e assim povoamos o nosso mundo de bichos-papões, diabos, fantasmas: nossas próprias sombras nos assustam.

Ora, além de projetar emoções positivas e negativas, podemos também projetar idéias, qualidades ou traços positivos e negativos. Quando uma pessoa projeta suas qualidades positivas de valor e de valor próprio em outra pessoa, entrega algumas de suas “bondades” e as vê residindo no outro indivíduo. Essa pessoa, portanto, se sente indigna comparada com o outro indivíduo, que agora lhe parece um super-homem, detentor não só das próprias bondades, mas também das bondades nele projetadas. Essa projeção de tendências e idéias positivas ocorre amiúde no amor romântico — seja ele heterossexual ou homossexual — de modo que a pessoa apaixonada dá todo o seu potencial ao ente querido e, logo, se sente assoberbada pela suposta bondade, sabedoria, beleza, etc., do objeto do seu amor. Não obstante, a “beleza está nos olhos do contemplador”, e a pessoa romanticamente apaixonada está, de fato, apaixonada pelos aspectos projetados do seu próprio eu, e acredita que a única maneira que tem de voltar a possuir as excelências projetadas é possuir a pessoa querida. O mesmo mecanismo opera em

casos de admiração e inveja selvagens, pois mais uma vez fazemos a entrega dos nossos potenciais, sentindo, conseqüentemente, que carecemos deles, ao mesmo tempo que os vemos nos outros. Tornamo-nos “indignos”, ao passo que o mundo nos parece povoado de pessoas capazes, importantes, impressionantes aos nossos olhos.

De maneira semelhante, podemos projetar qualidades negativas e sentir, conseqüentemente, que carecemos delas e vê-las como pertencentes a outras pessoas. Essa é uma ocorrência comuníssima, porque a nossa tendência natural, quando nos vemos diante de um aspecto indesejável de nós mesmos, é simplesmente negá-lo e empurrá-lo para fora da consciência. Claro está que se trata de um gesto fútil, pois, apesar de tudo, as idéias negativas continuam sendo nossas e só podemos fazer de conta que estamos livres delas vendo-as em outros. A caça às bruxas continua. Há comunistas debaixo de cada cama. Em cada esquina o Diabo nos espera. Nós, os Bons, contra eles, os Maus. A nossa luta apaixonada com os diabos deste mundo nada mais é do que um aprimorado round de sombra.

Aos que não estão familiarizados com a projeção no Nível do Ego, esse mecanismo parece, a princípio, muito desconcertante e, de vez em quando, até ridículo, pois supõe que as coisas que mais nos perturbam em outras pessoas são, na verdade, aspectos não-reconhecidos de nós mesmos. Essa idéia costuma ser recebida com ressentida e amarga oposição. No entanto, como Freud assinalou, a negativa violenta é a própria marca da projeção; ou seja, se não o negássemos, não estaríamos projetando! Não obstante, subsiste o fato de que “é preciso que haja alguém para conhecer alguém”, e nossas críticas lamurientas dos outros realmente não passam de trechos não-reconhecidos de autobiografia. Se quisermos conhecer de fato uma pessoa devemos prestar atenção ao que ela diz a respeito dos outros.

Tudo isso decorre, na verdade, de uma introvisão original de Freud segundo a qual todas as emoções são intrapsíquicas e intrapessoais e não interpíquicas e interpessoais — o que quer dizer que as emoções não são experimentadas (pelo menos no Nível do Ego) entre mim e ti, mas entre mim e mim.

Destarte, as chamadas neuroses resultam do dualismo quaternário, onde a integridade do Nível do Ego é rompida, sua unidade reprimida, e certas facetas projetadas no meio ambiente. com essa projeção quaternária, renegamos e alienamos algumas de nossas próprias tendências — esquecemo-las e depois nos esquecemos de havê-las esquecido. A terapia do Nível do Ego, por conseguinte, implica uma rememoração e uma nova posse das nossas tendências esquecidas, uma reidentificação com nossas facetas projetadas, uma reunião com nossas sombras. No dizer do Dr. Perls:

Muito material que é nosso, que faz parte de nós mesmos, foi dissociado, alienado, renegado, lançado fora. O restante do potencial não nos é acessível. Acredito, porém, que a sua maior parte é acessível, mas como projeções. Sugiro que comecemos com a suposição impossível de que tudo o que vemos em outra pessoa ou no mundo não é mais que uma projeção... Podemos reassimilar, podemos receber de volta nossas projeções, projetando-nos completamente na

*outra coisa ou pessoa... Temos de levar a efeito o oposto da alienação — a identificação.*³

Ponhamos alguns exemplos para esclarecer de todo em todo esses pontos. Apresentá-los-emos em quatro grupos, que representam as quatro classes principais de projeção: as emoções positivas, as emoções negativas, as qualidades positivas e as qualidades negativas. Estudaremos todas elas nessa ordem.

(1) Projeção de emoções positivas - tais como o interesse, o desejo, o impulso, a motivação, a ânsia, a excitação, etc. John tem um encontro marcado com Mary. Excitadíssimo, aguarda com ansiedade o momento de ir buscá-la em casa dela. Ao tocar a campainha da porta treme um pouco de excitação mas, quando o pai abre a porta, John entra em pânico e fica muito “nervoso”. Esquece a excitação original provocada pela idéia de encontrar-se com Mary e, por conseguinte, em lugar de interessar-se pelo meio ambiente, sente que o meio ambiente — sobretudo o pai de Mary — se interessa por ele. Em vez de olhar, sente-se olhado e tem a impressão de que se converteu no centro das atenções. John fustiga-se com a própria energia (embora ponha provavelmente a culpa no meio ambiente, que, nesse caso, é o “olho-de-seca-pimenteira” do pai de Mary. Apesar de tudo, nada há na situação per se capaz de “provocar nervosismo”, pois muitos homens gostam de ser apresentados aos pais de suas namoradas e tentar conhecê-los melhor — a confusão não está na situação, mas no próprio John).

Além de fustigar-se com a própria energia, John acabará caindo num círculo vicioso, pois em todas as projeções no Nível do Ego, quanto mais projeta, tanto mais tenderá a projetar: quanto mais esquece a excitação, tanto mais a projeta e, assim, tanto mais o meio ambiente parece focalizado nele. Isso aumenta a excitação, que ele volta a projetar, fazendo que o meio ambiente pareça ainda mais focalizado nele”, o que lhe causa ainda mais excitação... A única saída dessa incômoda situação consiste, para John, em recuperar o próprio interesse, reidentificar-se com a excitação e, por esse modo, agir sobre ela em lugar de sofrer-lhe a ação. Isso ocorre habitualmente assim que Mary entra na sala — John recupera de pronto o interesse e atua sobre ele precipitando-se para cumprimentá-la, integrando desse modo o interesse alienado, pois está agora olhando para o meio ambiente em vez de estar sendo olhado por ele.

No momento em que começou a sentir-se tomado de pânico e de ansiedade, John estava perdendo contacto com sua excitação biológica básica (não nos referimos à excitação sexual propriamente dita, mas à excitação em geral) - bloqueou-a, renegou-a e projetou-a. Nessas condições, a excitação é experimentada como ansiedade e, inversamente, toda a vez que sentimos ansiedade estamos simplesmente nos recusando a ficar excitados, vibrantes, vivos. A única maneira de sair desse tipo de situação é restabelecer contacto com o nosso interesse e a nossa excitação — deixar que o corpo se excite, respirar e até ofegar profundamente, em vez de comprimir o peito e restringir a respiração; estremecer e vibrar de energia, em vez de “simular frieza” e tentar conter a excitação ficando tensos e “nervosos”; deixar que se mobilize e flua a nossa Energia em vez de condená-la. Sempre que experimentamos ansiedade basta-nos perguntar a nós mesmos: “Por que estou

excitado?” ou “O que posso fazer para não ficar naturalmente excitado?” A criança se sente alegremente excitada, mas o adulto se sente incomodamente ansioso, só porque, à proporção que jorra a Energia, os adultos a interceptam e projetam, ao passo que as crianças deixam-na fluir. “A Energia é o deleite eterno”, e as crianças são eternamente deleitáveis, pelo menos enquanto não lhes ensinam o dualismo quaternário, depois do qual tanto as crianças quanto os adultos alienam a excitação natural. A Energia continua a mobilizar-se e a jorrar, mas — mercê do dualismo quaternário - dá a impressão de que brota externamente em relação a nós, onde assume uma natureza ameaçadora. A ansiedade, portanto, nada mais é do que a excitação e o interesse bloqueados e projetados.

Podemos experimentá-lo mais facilmente quando estamos sós, pois podemos “deixar passar” sem receio de comentários condescendentes de austeros espectadores. Se estiver presente uma sensação de ansiedade, não tentemos livrar-nos dela (ou seja, aliená-la ainda mais); muito pelo contrário, penetremo-la totalmente — estremeçamos, tremamos, arfemos, sigamos a nossa ação corporal. Entremos em contacto com essa ansiedade deixando-a explodir em excitação. Descubramos a Energia que quer nascer e sintamo-la completamente, pois a ansiedade é a excitação à qual negamos o nascimento. Permitamos que nasça a Energia, voltemos a possuí-la, deixemo-la fluir, e a ansiedade dará lugar a uma excitação vibrante, à energia livremente mobilizada e dirigida para fora, e não mais bloqueada e projetada, voltando-se contra nós, como um bumerangue, em forma de ansiedade.

Para dar outro exemplo das conseqüências da projeção de uma emoção positiva, observemos a alienação do desejo. Jack deseja muito limpar a garagem — que se acha numa barafunda, e faz já algum tempo que ele está pensando nisso. Por fim, decide-se a fazê-lo no domingo seguinte. A essa altura, Jack está sempre em contacto com o seu desejo e quer ver o trabalho feito; mas, quando chega o domingo, começa a mudar de idéia a respeito do assunto. Anda à toa de um lado para outro durante várias horas, devaneia, mostra-se irrequieto — começa a perder contacto com o desejo. Ora, o desejo ainda está presente porque, se não estivesse, Jack simplesmente deixaria o serviço e iria fazer outra coisa. Ainda quer executá-lo, mas está começando a alienar e projetar o desejo, e tudo o de que precisa para terminar efetivamente a projeção é de uma pessoa disponível, em que possa “pendurar” o desejo projetado. Por isso, quando a mulher enfia a cabeça pela porta da garagem e lhe pergunta casualmente como vai o serviço, Jack recalcitra e pede-lhe que “o deixe em paz!” Sente agora que não é ele, mas a esposa, quem quer que ele limpe a garagem! Completou-se a projeção. Jack começa a achar que a mulher o está pressionando, mas o que ele de fato experimenta é o próprio desejo projetado, pois toda a “pressão” nada mais é do que ansiedade deslocada.

Nesse ponto, muitos objetariam que se encontram em situações que realmente lhes impõem uma tremenda pressão, pressão essa que não se deve à projeção do seu desejo, senão à natureza da própria situação (tais como o emprego num escritório, as “obrigações” de uma família, etc.) e, por causa disso, têm pouco desejo de fazer o seu trabalho. Mas é precisamente aí que bate o ponto - o próprio

fato de não nos darmos conta do nosso desejo conduz às nossas sensações de pressão! Costumamos replicar a isso que gostaríamos de sentir-nos realmente desejosos de trabalhar, cozinhar, lavar roupa, ou fazer o que quer que fosse, mas que o desejo não está presente. O fato, contudo, é que o desejo está presente, mas nós o sentimos como um desejo externo, ou pressão. Essa pressão é o nosso próprio desejo disfarçado e, se não o tivéssemos, não nos estaríamos sentindo pressionados. Se o desejo não estivesse presente, sentir-nos-íamos entediados, indiferentes, talvez apáticos, mas nunca pressionados. Da mesma forma, no exemplo anterior, se John não estivesse realmente desejoso de sair com Mary, quando fosse buscá-la sentir-se-ia neutro ou levemente aborrecido, mas nunca ansioso. A ansiedade de John só foi possível porque Mary, de fato, o interessava, mas ele projetou o interesse, e só se experimenta pressão onde existe um desejo projetado.

Por isso mesmo Jack continuará a sentir-se pressionado ou apoquentado pela esposa até lhe ocorrer que a única pessoa que o está pressionando para limpar a garagem é ele próprio, que a batalha se trava entre Jack e Jack e não entre Jack e a esposa. Se o compreender, agirá sobre o desejo em vez de combatê-lo, e acabará limpando a garagem — que era o que ele queria fazer desde o começo. Os Putneys sumariam-no admiravelmente nos seguintes termos:

*A alternativa autônoma consiste em mover-se além da pressão, reconhecendo que qualquer sentido de pressão insistente é o nosso próprio impulso projetado. O homem capaz de reconhecer que o que sente é o seu próprio impulso não se irritará com a pressão nem resistirá a ela; agirá.*⁴

Dessa maneira, se nos estivermos sentindo pressionados, não precisaremos tentar inventar nem criar o desejo para escapar à pressão - já estaremos experimentando o desejo necessário, embora o rotulemos erroneamente de “pressão”.

(2) Projeção de emoções negativas — como agressão, raiva, ódio, rejeição, pressentimento, etc. A projeção de emoções negativas é uma ocorrência incrivelmente comum, sobretudo no Ocidente, onde a atmosfera moral predominante do Cristianismo popular exige que tentemos combater todas as tendências “más” e negativas em nós e nos outros; e ainda que o Cristo nos tenha aconselhado a “não resistir ao mal”, a amá-lo e favorecê-lo, pois “Eu sou o Senhor, e não há mais ninguém. Formo a luz e crio a treva, faço a paz e crio o mal; Eu, o Senhor, faço todas essas coisas”. Sem embargo disso, poucos amamos as nossas tendências “más”. Pelo contrário, desprezamo-las e odiámo-las, pois elas nos envergonham e constrangem e, portanto, não buscamos integrá-las, senão aliená-las. com o surgimento do dualismo quaternário torna-se possível a alienação; ou melhor, parece tornar-se possível pois, embora neguemos essas tendências conscientemente, elas continuam sendo nossas. Empurramo-las para fora da consciência de modo que elas surgem no meio ambiente — parece, então, que nós carecemos delas, mas que elas enxameiam o meio ambiente. Na realidade, quando olhamos para outras pessoas e nos horrorizamos com todos os males que “vemos” nelas, estamos apenas olhando para o espelho de nossas próprias almas.

Assim sendo, “a saúde e a sanidade” egóticas exigem que voltemos a possuir e reintegremos as tendências “más” e negativas. Depois que o tivermos feito, acontece uma coisa espantosa: descobrimos que as tendências negativas, que tanto relutamos em admitir em nós mesmos, depois de integradas, se equilibram harmoniosamente com as tendências positivas e, portanto, perdem o suposto colorido mau. com efeito, as tendências «negativas de ódio e agressão só assumem uma natureza realmente violenta e má quando as alienamos, quando as separamos das tendências positivas contrabalançantes de amor e aceitação e as atiramos no meio ambiente, onde, isoladas do contexto equilibrador, podem, de fato, parecer sumamente viciosas e destrutivas. Quando imaginamos incorretamente que esses aspectos demoníacos existem deveras no meio ambiente — em lugar de compreender que eles existem em nós como o contrapeso de nossas tendências positivas construtivas — quando imaginamos que eles existem no meio ambiente, reagimos de maneira mais violenta e viciosa a essa ameaça ilusória, somos induzidos a cruzadas realmente brutais, matamos “bruxas” para o próprio bem delas, encetamos guerras para manter a paz, instituímos inquisições para “salvar almas”. Em resumo, uma tendência negativa alienada e projetada, porque desmembrada do seu contexto e porque recebe vida própria, pode assumir uma natureza demoníaca e resultar em ações realmente destrutivas, ao passo que a mesma tendência, reintegrada em nós e colocada ao lado da sua tendência equilibradora positiva, assume uma natureza branda e cooperativa. Nesse sentido, é um imperativo moral que, para sermos semelhantes a Cristo precisamos favorecer o Diabo.

De mais a mais, raras vezes compreendemos que não somente as tendências boas e más se equilibram umas às outras quando integradas, mas também que elas — como todos os opostos — são necessárias umas às outras, que não só o mal se harmoniza com o bem mas que o próprio mal é necessário à existência do bem. Como disse Rilke, “Se meus diabos tiverem de deixar-me, receio que meus anjos fujam também”. Diz Lao Tzu:

*Haverá diferença entre o sim e o não? Haverá diferença entre o bem e o mal? Devo recear o que os outros receiam? Tolice! O ter e o não ter surgem juntos. O difícil e o fácil se completam. O longo e o curto contrastam entre si. O alto e o baixo descansam um no outro. O dianteiro e o traseiro se acompanham.*⁵

E Chung-tzu conclui:

*Dessa maneira, os que dizem que gostariam de ter o certo sem o seu correlativo, o errado; ou um bom governo sem o seu correlativo, o desgoverno, não percebem os grandes princípios do universo, nem a natureza de toda a criação. O mesmo seria falar na existência do Céu sem a existência da Terra, ou do princípio negativo sem o princípio positivo, o que é claramente impossível. As pessoas, no entanto, continuam a discuti-lo sem parar; tais pessoas hão de ser néscias ou velhacas.*⁶

Costumamos odiar a escuridão das nossas tendências negativas como as crianças odeiam a escuridão da noite, mas assim como nunca reconheceríamos a luz do dia se não houvesse a escuridão da noite, assim também nunca reconheceríamos

nossos aspectos positivos se não possuíssemos aspectos negativos. Nessas condições, nossas tendências negativas e positivas são como os vales e as montanhas de uma formosa paisagem — não pode haver montanhas sem vales, nem vice-versa, de sorte que os que se dispusessem, mal orientados, a tentar aniquilar os vales precisariam, do mesmo passo, nivelar as montanhas.

Tentar livrar-nos das tendências negativas, tentar destruí-las e eliminá-las, seria uma ótima idéia — se fosse possível. O problema é que não é, pois as nossas tendências negativas, para as quais procuramos fechar os olhos, continuam sendo nossas e voltam para atormentar-nos como sintomas neuróticos de medo, depressão e ansiedade. Separadas da consciência, assumem aspectos ameaçadores, totalmente fora de proporção com a sua verdadeira natureza. Só poderemos dominar o mal favorecendo-o e só conseguiremos inflamá-lo alienando-o. Integrado, o mal se ameniza; projetado, torna-se vicioso. Destarte, os que procuram eliminar o mal só lhe acrescentam substancialmente a vitória. No dizer de Ronald Fraser:

*Seja-me lícito lembrar-lhes que eu lhes disse que o ódio ao ódio fortalece o mal e que a oposição reforça aquilo a que nos opomos. Eis aí uma lei cuja exatidão é igual à exatidão das leis da matemática.*⁷

Ou como diz o teólogo Nicholas Berdyaev:

*Rejubila-se Satanás quando consegue inspirar-nos sentimentos diabólicos contra ele. É ele quem vence quando os seus próprios métodos lhe são aplicados... A contínua denúncia do mal e dos seus agentes só lhes estimula o desenvolvimento no mundo - verdade fartamente revelada nos Evangelhos, mas para a qual continuamos persistentemente cegos.*⁸

Como exemplo da projeção de emoções negativas, começemos com a do ódio. Marta está saindo de casa para matricular-se num colégio “sofisticado” de moças no Leste. Enquanto cursou a escola secundária, manteve um contacto muito assíduo com suas emoções negativas de ódio, de sorte que o seu ódio não era do tipo violento ou vicioso mas, antes, do tipo jovial e condescendente, que poderíamos chamar de velhacaria, desabrimento, capricho ou sarcasmo:

Essa atitude de sarcasmo sempre foi característica de pessoas altamente cultas e humanas e 4a camaradagem dos que são capazes de tratar-se com intimidade e expressar a mais calorosa amizade em termos como: “Ora, seu grandessíssimo patife!” Toda a possibilidade de afeição entre seres humanos depende do reconhecimento e da aceitação de um elemento de irredutível velhacaria em si mesmo e nos outros... Por mais “efetivo” que seja, o poder do fanatismo é sempre comprado ao preço da inconsciência, e quer seja boa ou má a sua causa, é invariavelmente destrutiva, porque trabalha contra a Vida; nega a ambivalência do mundo natural.⁹

Além disso, o certo é que, quando temos consciência da nossa dosezinha de ódio, na realidade não se trata de ódio como tal, pois está misturado e harmonizado com nossas emoções positivas de amor e bondade, de sorte que o ódio integrado assume tons muito suaves e, não raro, facetos. O psiquiatra Bob Young saúda os seus amigos íntimos com a expressão: “Olá, seu filho da puta miserável!” e até

fundou um clube ao qual deu o nome de YRENRO DRATSAB, que é “ornery Bastard” (filho da puta miserável) lido de trás para diante, cuja única finalidade consiste em “promover a arte delicada do desamor fraterno”.

Marta, agora, em contacto com o seu lado caprichoso e diabólico, o seu ódio integrado, formou uma parte muito construtiva do seu caráter. Chegada, porém, ao colégio, vê-se atirada no meio de um grupo excessivamente “fresco” de amigas em que quaisquer expressões de velhacaria caprichosa são encaradas com desdém.

Em muito pouco tempo, Martha começa a perder contacto com o seu ódio e, portanto, põe-se a projetá-lo. Daí que, em vez de odiar fantasiosa e suavemente o mundo, acha que o mundo a odeia. Perde predizivelmente o senso de humor e experimenta sentimentos inquietantes de que ninguém gosta dela. - “Odeio o mundo” passou a ser “o mundo me odeia”, mas onde o primeiro contribui para um mundo de fantasia, o último contribui para um mundo de severidade.

Muitos de nós passamos a vida (ou, pelo menos, a escola secundária) achando que “ninguém gosta de nós”, e cuidando que isso é terrivelmente injusto porque nós, naturalmente, não desgostamos de ninguém. Mas estas são precisamente as duas marcas distintivas de projeção no Nível do Ego: vemo-la em toda a gente mas imaginamos carecer dela. Só achamos que o mundo nos odeia porque não reparamos na partezinha de nós mesmos que odeia o mundo.

O mesmo fenômeno geral ocorre quando projetamos emoções negativas, como agressão, raiva e rejeição. Em vez de caçoar do meio ambiente, voltamos essas emoções contra nós mesmos e depois sentimos que o meio ambiente está chasqueando maldosamente de nós. A agressão, por exemplo, é um traço utilíssimo da personalidade quando temos plena consciência dela, pois nos permite enfrentar o meio ambiente e atracar-nos eficazmente com ele. Se não quisermos ter de “engolir” tudo o que nos dizem, nem aceitar todas as experiências que se nos deparam, precisamos atacá-las ativamente, investi-las, “mastigá-las” — não com maldade, mas com energia e interesse.

Se você puder compreender a necessidade de uma atitude agressiva, destrutiva e reconstrutiva em relação a qualquer experiência que pretenda realmente tornar sua, poderá apreciar a necessidade... de avaliar em alto grau as agressões e não as tachar superficialmente de “anti-sociais”.¹⁰

Na realidade, os atos agressivos violentos e anti-sociais não resultam de uma agressão integrada, senão de uma agressão suprimida e alienada pois, ao “ser contida”, a força da agressão aumenta consideravelmente, do mesmo modo com que você, quanto mais apertar a tampa de uma panela de pressão, tanto maior se tornará a força do vapor, até resultar em violenta explosão. Além disso, parece ser um imperativo moral integrar e conscientizar nossas tendências agressivas. Apesar disso, quase todos fazemos exatamente o contrário — buscamos negar as tendências e empurrá-las para fora da consciência. A esta altura, porém, deveria ser manifesto que essas tendências continuam nossas, e continuam a operar em nós, mas agora as experimentamos como se elas tivessem sua origem fora de nós, no meio ambiente, dando conseqüentemente a impressão de que o mundo está-nos

atacando. Em suma, experimentamos o medo. “O projetor está conectado... à sua agressão projetada pelo medo.” Tanto quanto sentimos a excitação projetada como ansiedade, e o desejo projetado como pressão, sentimos a agressão projetada como medo.

“Bem”, podem replicar alguns, “é evidente que às vezes sinto medo, mas e meu problema reside justamente no fato de que não sou do tipo agressivo — sinto medo com frequência, mas nunca sinto a agressão”. Precisamente! Não sentimos a agressão porque a projetamos e, por isso mesmo, a sentimos como medo! A própria, experiência do medo nada mais é do que o nosso sentimento mascarado de agressão que voltamos contra nós mesmos. Não temos necessidade de inventar a agressão — ela já está ali, como medo e, assim sendo, a única coisa que temos de fazer é dar ao medo o seu nome correto: agressão. Dessa maneira, a afirmação de que “o mundo está-me atacando emocionalmente” será muito mais precisa se for lida de trás para diante.

Se a agressão projetada é sentida como medo, a raiva projetada é sentida como depressão. A colérica rejeição do mundo - que todos experimentamos de vez em quando - é útil porque nos impele à ação construtiva mas, se for alienada e projetada, começaremos a sentir que o mundo colericamente nos rejeita. Em tais circunstâncias, o mundo se nos afigura muito escuro e nós, compreensivelmente, nos tornamos muito deprimidos. A raiva, em vez de voltar-se para fora, volta-se para dentro, contra nós, e sofremos terrivelmente debaixo do seu açoite. O furioso muda-se em triste e nós nos tornamos as vítimas deprimidas de nossa própria cólera. À pessoa que se sente deprimida basta perguntar a si mesma: “com o quê estou tão furioso?” e, em seguida, aprender a distinguir corretamente a fúria.

(3) Projeção de qualidades positivas — como bondade, força, sabedoria, beleza, etc. Além de projetar emoções, podemos também projetar traços, qualidades e características pessoais, depois do que nos sentimos totalmente carentes dessas características ao passo que todo o mundo parece tê-las superabundantemente. Quando acontece que as características são positivas e boas, como, por exemplo, a beleza e a sabedoria, sentimo-nos tomados de respeito e temor diante do número de super-homens que parecem cercar-nos, pois lhes demos tudo o que tínhamos de bom. Essa é a base do amor romântico, mas também ocorre com frequência em casamentos e amizades, entre o médico e o paciente, entre o professor e o aluno. Conta-se a história de uma mulher que estava fazendo psicoterapia e que projetara tudo o que possuía de bom no terapeuta e, por isso, sentia uma adoração e admiração completas e totais por ele. Como penhor de sua gratidão pelo terapeuta, decidiu comprar-lhe uma esplêndida gravata azul-celeste pois, como ela mesma declarou, “a gravata harmoniza com os seus belos olhos azuis, tão cheios de sabedoria”. Ora, os olhos do terapeuta eram castanhos e, assim, quando ela lhe deu a gravata que tão bem se harmonizava com os seus olhos azuis cheios de sabedoria, o terapeuta tomou de um espelho e colocou-o diante do rosto dela. “Muito bem”, perguntou, “de quem são os belos olhos azuis?” Está visto que os olhos da mulher eram de um lindo azul profundo. Como sempre acontece, tanto a beleza quanto a sabedoria estão nos olhos de quem contempla, e

toda a vez que sentimos temor e respeito por alguma pessoa, podemos estar certos de que construímos para ela um pedestal com elementos tirados do nosso próprio potencial.

(4) Projeção de qualidades negativas — como preconceitos, formalismos, diabolismos, farisaísmos, iniquidades, etc. À semelhança da projeção de emoções negativas, a projeção de qualidades negativas é muito comum em nossa sociedade, pois fomos enganosamente induzidos a equiparar “negativo” com “indesejável”. Desse modo, em lugar de favorecer e integrar os nossos traços negativos, nós os alienamos e projetamos, vendo-os em toda a gente exceto em nós mesmos. Entretanto, como sempre acontece, eles continuam sendo nossos, de sorte que as acusações que A profere contra B são trechos embaraçosos da autobiografia de A. As intuições que A tem das motivações mórbidas de B revelam os motivos de A, pois uma pessoa só pode ter intuição de outra por analogia com a sua própria experiência. Ajustem-se ou não as projeções, as acusações e as intuições se aplicam melhor no local de sua origem - no interior do eu.

Ponhamos por exemplo o caso de determinado grupo de dez garotas, nove das quais gostam de Jill; a décima, porém, Betty, não a suporta porque, de acordo com a sua explicação, Jill é uma puritana. E Betty detesta puritanas. Ela chega a tentar convencer as outras amigas do suposto puritanismo de Jill, mas ninguém parece concordar com ela, o que acaba por enfurecê-la. Talvez seja óbvio que Betty só detesta Jill porque não tem consciência das próprias tendências puritanas, e, projetando-as em Jill, o conflito entre Betty e Betty passa a ser o conflito entre Betty e Jill. Jill, naturalmente, nada tem a ver com esse debate - atua simplesmente como espelho indesejado do próprio ódio de Betty a si mesma.

Todos nós temos pontos cegos - tendências e traços que simplesmente nos recusamos a admitir como nossos, que nos recusamos a aceitar e que, portanto, arremessamos no meio ambiente, onde juntamos toda a nossa fúria e indignação virtuosas para travar batalha com eles, cegos, pelo nosso idealismo, para o fato de que a batalha se trava em nosso íntimo e de que o inimigo se encontra muito mais perto de nós. E a única coisa necessária para integrar essas facetas é que nos tratemos com a mesma bondade e a mesma compreensão com que tratamos nossos amigos. Como Jung expressa com muita eloquência:

A aceitação de si mesmo e a essência do problema moral e a epítome de toda uma perspectiva de vida Que eu aumente o faminto, que eu perdoe um insulto, que eu ame o meu inimigo em nome de Cristo - todas estas são, sem sombra de dúvida, grandes virtudes O que faço ao menor dos meus irmãos, faço a Cristo. Mas que acontecerá se eu descobrir que o menor de todos, o mais pobre dos mendigos, o mais impudente dos ofensores, o próprio inimigo - estão dentro de mim e que eu mesmo necessito das esmolas da minha própria bondade — que eu mesmo sou o inimigo que precisa ser amado — que farei.?12

Para sumariar essa discussão e colocá-la no contexto do espectro do consciente: Nossa Energia (Brahman, Nível da Mente) mobiliza-se e jorra, passando pelas Faixas Transpessoais, chegando finalmente ao Nível Existencial e à Faixa Biossocial e, atravessando-os, assume forma como idéia e direção como

emoção. Vestida agora de idéias e emoções, nossa Energia atinge o Nível do Ego, onde, se ocorreu o dualismo quaternário de repressão e projeção, essas idéias, qualidades e emoções, assim positivas como negativas, serão alienadas e projetadas, de modo que agora não parecerão ter-se originado do eu, mas do meio ambiente. Esse grande dualismo final, que cria o Nível da Sombra, tem sido o alvo do nosso interesse e é sucintamente descrito por Perls, Hefferhne e Goodman:

Uma projeção é um traço, uma atitude, um sentimento ou algum comportamento que realmente pertence à nossa personalidade mas que não é experimentada como tal, ao invés disso, é atribuída a objetos ou pessoas que se encontram no meio ambiente e, em seguida, experimentada como se fosse dirigida para nós e não em sentido contrário O projetor, que não dá tento, por exemplo, de estar rejeitando outros, acredita que os outros o estão rejeitando, ou, inconsciente das suas tendências para abordar os outros sexualmente, crê que eles o estão enfocando nesse sentido 13

As conseqüências do dualismo quaternário são sempre duplas primeiro, chegamos a acreditar que carecemos totalmente da qualidade que estamos projetando, a qual, portanto, deixa de ser-nos acessível — não agimos nela, não a utilizamos, ou não a satisfazemos de maneira alguma, o que causa uma frustração e uma tensão crônicas. Segundo, vemos essas qualidades como se existissem no meio ambiente, onde assumem proporções impressionantes ou aterradoras, de modo que acabamos açoitando-nos com nossa própria energia.

A projeção no Nível do Ego identifica-se com muita facilidade, se uma pessoa ou uma coisa no meio ambiente nos informa, provavelmente não estamos projetando; por outro lado, se ela nos afeta, o mais provável é que sejamos vítima de nossas próprias projeções. Por exemplo, é muito possível que Jill fosse uma puritana, mas seria isso uma razão para que Betty a odiasse? É claro que não; Betty não foi apenas informada de que Jill era uma puritana, mas ela também se sentiu violentamente afetada pelo puritanismo de Jill, sinal seguro de que o ódio de Betty a Jill era tão-somente um autodesprezo projetado ou extrovertido. De maneira semelhante, quando Jack estava debatendo se ia ou não limpar a garagem, e a esposa lhe perguntou como estavam as coisas, Jack se demasiou na reação. Se ele, com efeito, não desejasse limpar a garagem, se fosse realmente inocente desse impulso, teria simplesmente respondido que havia mudado de idéia. Mas não o fez — em vez disso, respondeu com brusquidão — “imagine só, ela quer que eu limpe a garagem!” Jack projetou o próprio desejo e, em seguida, experimentou-o como pressão, de modo que a pergunta inocente da esposa não somente o informou, mas também o afetou vigorosamente: ele se sentiu indevidamente pressionado. E essa é a diferença crucial - o que vejo em outras pessoas é mais ou menos correto se se limita a informar-me, mas é positivamente uma projeção se me afeta emocionalmente com força. Nessas circunstâncias, se estivermos excessivamente ligados a alguém (ou a alguma coisa) de um lado, ou, de outro, se evitarmos ou odiarmos emocionalmente alguém, estaremos acarinhando ou fustigando respectivamente esse alguém, e o dualismo quaternário de repressão e projeção terá ocorrido de maneira definitiva.

O desfazimento de uma projeção representa um movimento ou uma transferência para “baixo” do espectro da consciência (da Sombra para o Nível do Ego), pois estamos ampliando nossa área de identificação voltando a possuir aspectos de nós mesmos que havíamos alienado anteriormente. E o primeiro passo, o passo primário, consiste sempre em compreender que o que cuidávamos estar-nos sendo feito pelo meio ambiente mecanicamente era, na verdade, alguma coisa que estávamos fazendo a nós mesmos - e pela qual somos responsáveis. Sobre o assunto, assim se expressa Laing:

Existe, assim, alguma validade fenomenológica que se refere a tais “defesas” (como a projeção) pelo termo “mecanismo”. Mas não nos detenhamos aqui. As defesas têm essa qualidade mecânica porque a pessoa, qual se experimenta a si mesma, está dissociada delas. Ela dá a impressão, a si mesma e aos demais, de estar sofrendo por causa delas (como se elas fossem “externas” a ela)...

Mas isto só é assim visto da perspectiva de sua própria experiência alienada. À proporção que se áésaliena (integrando suas projeções) torna-se capaz, primeiro que tudo, de se dar conta delas, se é que já não o fez, e, a seguir, de dar o segundo passo, ainda mais crucial, de compreender progressivamente que estas são coisas que ele faz ou fez a si mesmo.¹⁴

Destarte, se experimento ansiedade, costumo afirmar que sou uma vítima indefesa dessa tensão, que as pessoas ou situações no meio ambiente estão fazendo que eu me torne ansioso. O primeiro passo consiste em tornar-me plenamente cômico da ansiedade, entrar em contacto com ela, estremecer, ficar nervoso, arquejar experimentá-la realmente, convidá-la a entrar, expressá-la — e, assim, compreender que sou responsável, que me estou tornando tenso, bloqueando a minha excitação e, portanto, experimentando ansiedade. Estou fazendo isso a mim mesmo, de tal sorte que a ansiedade é um assunto entre mim e mim e não entre mim e o meio ambiente. Mas essa mudança de atitude significa que onde anteriormente alienei minha excitação, apartei-me dela e depois declarei ser uma vítima sua, estou agora assumindo a responsabilidade pelo que faço a mim mesmo. Isso pode ser claramente visto no seguinte diálogo entre o terapeuta da Gestalt, Fritz Perls, (F) e o seu “paciente” Max (M), em que Max começa negando qualquer responsabilidade pelos seus “sintomas”:

M: Estou tenso. Minhas mãos estão tensas.

F: Suas mãos estão tensas. Elas não têm nada a ver com você.

M: Eu estou tenso.

F: Você está tenso. Como está tenso-? O que está fazendo? Vê a tendência sistemática para a (alienando aspectos de nós mesmos pela) reificação - sempre tentando inferir alguma coisa de um processo...

M: Estou-me tornando tenso.

F: Aí está. Repare na diferença entre as palavras “Estou-me tornando tenso” e “Existe aqui uma tensão”. Quando diz “Sinto uma tensão”, você é irresponsável, não é responsável por isso, é impotente e nada pode fazer a

*respeito. O mundo deveria fazer alguma coisa - dar-lhe uma aspirina ou seja lá o que for. Mas quando diz “Estou-me tornando tenso”, você- assume a responsabilidade, e podemos ver saindo o primeiro fragmentozinho de excitação da vida.*¹⁵

A tensão e a ansiedade de Max mudam-se rapidamente em excitação, e Perls tece um comentário a respeito:

*Está claro que, assumir responsabilidade por sua vida e ser rico de experiência e capacidade (são) idênticos. E é isso o que espero conseguir neste curto seminário - fazê-los compreender o quanto ganham ao assumir a responsabilidade por todas as emoções, todos os movimentos que fazem, todos os pensamentos que têm - e assumir responsabilidade por qualquer outra pessoa. O mundo não está aqui para a nossa expectativa, e tampouco precisamos viver para a expectativa do mundo. Estabelecemos contacto uns com os outros sendo francamente o que somos, e não fazendo contacto intencional.*¹⁶

O Dr. Perls sintetiza, em seguida, todo o curso dessa discussão de maneira mais clara:

*Enquanto combatermos um sintoma, ele se tornará pior. Se você assumir a responsabilidade pelo que está fazendo a si mesmo, como produzirá seus sintomas, como produzirá sua doença, como produzirá sua existência - no exato momento em que entra em contacto consigo mesmo - principia o crescimento, principia a integração.*¹⁷

Se o primeiro passo na “cura” das projeções da sombra consiste em assumir responsabilidade pelas projeções, o segundo consiste simplesmente em inverter a direção da própria projeção e fazer delicadamente a outros o que temos feito até o momento, desapiadadamente, a nós mesmos. Dessa maneira, “O mundo me rejeita” se traduz livremente por “Eu rejeito, pelo menos neste momento, todo o maldito mundo!” “Meus pais querem que eu estude” se traduz por “Eu quero estudar”. “Minha pobre mãe precisa de mim” passa a ser “Preciso estar perto dela”. “Tenho medo de que me deixem sozinho” equivale a “Quero ser mico de circo de cavalinhos se eu conversar com alguém!” “Todas as pessoas sempre me olham com expressão crítica” passa a significar “Sou um crítico interessado das pessoas”.

Voltaremos a esses dois passos básicos da responsabilidade e da inversão daqui a pouco, mas agora nos permitam observar que em todos os casos de projeção da sombra temos tentado “neuroticamente” tornar aceitável a nossa auto-imagem fazendo-a inexata. Todas as facetas da nossa auto-imagem, do nosso ego, incompatíveis, com o que acreditamos sejam superficialmente nossos melhores interesses, ou todos os aspectos que não se misturam com as faixas filosóficas, ou todas as facetas alienadas em tempos de estresse, impasse ou dilemas - todo esse autopotencial é abandonado. Em resultado disso, restringimos nossa identidade a uma simples fração do nosso ego, vale dizer, à persona distorcida e empobrecida. E, assim, de um só golpe, vemo-nos condenados a ser assombrados para sempre pela nossa própria Sombra, à qual agora nos recusamos a dar ouvidos conscientes, por mais rapidamente que seja. A Sombra, porém, sempre tem uma palavrinha para

dizer, pois força a entrada da ansiedade, da culpa, do medo e da depressão na consciência. A Sombra torna-se sintoma e agarra-se a nós como um vampiro se ceva na presa.

Para falar de maneira um tanto ou quanto figurada, podemos dizer que cindimos a concórdia discors da psique em numerosas polaridades e contrários e opostos, a todos os quais, por amor à conveniência, nos temos referido coletivamente como o dualismo quaternário, ou seja, a cisão entre a persona e a Sombra. Em cada um desses casos só nos associamos a “uma metade” da dualidade, ao mesmo tempo que lançamos o oposto banido e usualmente desprezado ao mundo crepuscular da Sombra. A Sombra, portanto, existe precisamente como o oposto do que nós, como persona, consciente e deliberadamente, acreditamos seja o caso.

Dessa maneira, é lógico que, se quiséssemos saber exatamente como a nossa Sombra encara o mundo, então — como um tipo de experiência pessoal — devemos limitar-nos a assumir exatamente o oposto do que desejamos, gostamos, sentimos, queremos, pretendemos ou acreditamos conscientemente. Em tais condições, podemos contactar, expressar, manipular e, finalmente, reaver os nossos opostos. Afinal de contas, ou nós os possuiremos, ou eles nos possuirão — a Sombra tem sempre a última palavra. Isto é o que aprendemos, se é que aprendemos alguma coisa, de cada exemplo deste capítulo: podemos sabiamente ter consciência dos nossos opostos, ou seremos obrigados a acautelar-nos deles.

Ora, para manipular os opostos, tomar consciência de nossas Sombras e, finalmente, reavê-las, não é necessário agir sobre elas! Tudo indica que a quase totalidade das pessoas reluta em enfrentar os seus opostos com medo de que eles possam esmagá-las. E, no entanto, o que acontece é precisamente o contrário: acabamos, mau grado nosso, seguindo os ditames da Sombra somente quando ela é inconsciente.

À guisa de exemplo, imaginemos que Ann está convencida de que a coisa que mais deseja na vida é tornar-se advogada. Tão convencida está ela disso que não permite à menor das dúvidas a respeito passar-lhe pela cabeça. Ora, a idéia da carreira em perspectiva é muito agradável para Ann, e todos são de opinião que ela deveria sentir-se feliz com a sua situação. Ann, todavia, sente-se infeliz porque, como ela mesma o explica, sabe que o marido não lhe aprovará a decisão. Ele, na verdade, não tem nada com isso, e Ann sabe que o marido nem sequer tentaria impedi-la de fazer o curso de direito. Mas sabe também que ele simplesmente desaprovava a decisão da esposa, e essa desaprovação — por uma série de razões — seria acabrunhante para ela, transformando uma profissão difícil numa profissão impossível.

Ora, como acontece que Ann não perguntou ao marido o que ele acha da idéia de vê-la transformada numa advogada, porque, diz ela, isso nem é preciso — ele fatalmente se oporia. E, assim, por algum tempo — e não é de maneira alguma incomum que situações desse tipo se arrastem por anos a fio — Ann vive numa semi-agonia, secretamente zangada com o marido, de um lado, e fazendo-se de mártir, de outro, para a imensa confusão e frustração do companheiro. Afinal,

como era inevitável, o conflito estoura, e Ann enfrenta, zangada, o marido e a sua suposta rejeição da carreira a que ela aspira, só para descobrir, estupefata, que ele, na verdade, nada tem contra os desejos dela! Por mais superficial que seja, este exemplo representa um drama fundamental parecido, do qual cada um de nós participou num momento qualquer de nossas vidas.

Nesse caso, o que, pergunta-se, havia realmente por trás da tragédia? A orientação consciente de Ann era o desejo supostamente puro de formar-se em advocacia.

E, no entanto, Ann não poderia ter sabido que gostava de direito a não ser que uma partezinha dela também desgostasse dele! Uma imagem só assoma na consciência quando existe um pano de fundo contrastante diante do qual se possa compreendê-la. Para Ann, contudo, a percepção do seu fragmentozinho de “Vá para o diabo que o carregue!” se diria equivalente a uma ação exclusiva sobre ele! Destarte, ela tentou negar sua aversão menor, mas absolutamente necessária, ao direito, mas somente conseguiu — como sempre acontece com projeções - negar-lhe a posse. Não obstante, a aversão continuou sendo sua e daí que esse oposto banido continuasse a bradar por sua atenção. Desse modo, ela soube que alguém estava tentando, cada vez mais, expressar uma rejeição da sua pretendida carreira jurídica, mas como esse alguém, evidentemente, não era ela, só lhe restava escolher um candidato. E qualquer um serviria — mas ela precisava pelo menos de um! E assim, para a sua maior mas desgraçada glória, entrou em cena o maridinho, e ali, no meio ambiente, na pessoa do esposo, explodido e percebido como através de uma lente psíquica de aumento, ela descortinou o rosto da própria Sombra, seu alienado oposto. “A coragem desse filho da puta, que não quer que eu frequente a escola de direito!”

Porque Ann não queria enfrentar o seu oposto mas, ao invés disso, projetá-lo, o oposto, na verdade, teve a última palavra: só Deus sabe por quanto tempo, Ann, pelo menos no comportamento, rejeitou o direito e deixou de seguir essa carreira. Quando, afinal, se verificou que o maridinho realmente achava o curso de direito uma idéia soberba, a projeção de Ann ficou oscilando. Se, nesse ponto, ela tiver o bom senso de enfrentar afinal o seu oposto, ela estará, pela primeira vez, em condições de avaliar realística e conscientemente seus próprios gostos e desgostos e, por esse modo, tomar uma decisão segura. Seja qual for a decisão, ela agora estará livre para tomá-la, e não obrigada a fazê-lo.

O caso é que, para tomar qualquer decisão válida ou fazer uma escolha segura, precisamos ter a plena percepção de ambos os lados, de ambos os opostos e, se uma das alternativas for inconsciente, nossa decisão será provavelmente menos sábia. Em todas as áreas da vida psíquica, como o mostraram este e todos os demais exemplos do presente capítulo, precisamos enfrentar nossos opostos e reavê-los - e isso não significa necessariamente agir sobre eles, significa apenas ter a percepção deles.

Pelo enfrentamento progressivo dos opostos, torna-se cada vez mais óbvio — e nunca será demais insistir nesse ponto — que, visto ser a Sombra uma faceta real e integrante do ego, todos os “sintomas” e desconfortos que a Sombra parece

estar nos infligindo são, na realidade, sintomas e desconfortos que infligimos a nós mesmos, por mais que protestemos tratar-se do contrário. Isso é quase como se eu, por exemplo, me estivesse beliscando deliberada e dolorosamente mas fingisse não o estar fazendo. Sejam quais forem os meus sintomas nesse nível — culpa, medo, ansiedade, depressão — todos são rigorosamente o resultado de estar eu a beliscar-me “mentalmente” de um modo ou de outro. E isso implica diretamente, por incrível que possa parecer, que desejo que esse sintoma doloroso, seja qual for a sua natureza, esteja aqui tanto quanto desejo que se vá.

Nessas condições, o primeiro oposto que podemos tentar enfrentar é o nosso desejo secreto e ensombrado de conservar e manter nossos sintomas, nosso desejo despercebido de beliscar-nos. E ser-nos-ia perdoada a imprudência de sugerir que quanto mais ridículo isso nos soe, tanto mais fora de contacto podemos estar com a nossa Sombra, com aquele nosso lado que está procedendo ao beliscamento?

Daí que perguntar: “Como posso livrar-me desse sintoma?” é meter os pés pelas mãos, pois isso supõe que não somos nós que o estamos produzindo! É o mesmo que perguntar: “Como posso parar de beliscar-me?” Enquanto estivermos perguntando como parar de beliscar-nos, ou enquanto estivermos tentando parar de beliscar-nos, não teremos visto obviamente que somos nós que estamos procedendo ao beliscamento! E assim a dor subsiste ou até aumenta. Pois se virmos que somos nós que nos estamos beliscando, não perguntaremos o que temos de fazer para parar — simplesmente paramos! Para falar com toda a franqueza, a razão por que o sintoma não desaparece é que estamos tentando fazê-lo desaparecer. Esse é o motivo por que, segundo Perls, enquanto combatermos um sintoma, ele se agravará. A mudança deliberada nunca funciona, porque exclui a Sombra.

Nessas circunstâncias, o problema não consiste em livrar-nos de nenhum sintoma, senão em tentar, deliberada e conscientemente, experimentá-lo em toda a sua plenitude! Se estivermos deprimidos, tentemos ficar ainda mais deprimidos. Se estivermos tensos, tornemo-nos ainda mais tensos. Se nos sentirmos culpados, aumentemos nossos sentimentos de culpa — e queremos dizer ao pé da letra! Pois se o fizermos, estaremos, pela primeira vez, reconhecendo a nossa Sombra e alinhando-nos com ela e, por conseguinte, estaremos fazendo conscientemente o que até agora estivemos fazendo inconscientemente. Quando nós, a título de experiência pessoal, empenhamos, conscientes, cada fragmento de nós mesmos na tentativa ativa e deliberada de produzir nossos atuais sintomas, teremos, na verdade, empenhado, juntas, nossa persona e nossa Sombra. Teremos entrado em contacto consciente com os nossos opostos, ter-nos-emos alinhado com eles e, numa palavra, teremos redescoberto a nossa Sombra.

Aumentemos, assim, com deliberação e consciência, qualquer sintoma presente até ver que estamos, e sempre estivemos, fazendo isso, razão pela qual, pela primeira vez, estaremos espontaneamente livres para parar. Só quando Max percebeu com clareza que estava ficando tenso — e só então — viu-se livre para parar de ficar tenso. Se pudermos tornar-nos mais culpados, ocorrer-nos-á que também poderemos tornar-nos menos culpados, porém de um modo notavelmente

espontâneo. Se estivermos livres para deprimir-nos, estaremos livres para não nos deprimirmos. Meu pai costumava curar soluços mostrando uma nota de vinte dólares e pedindo, em troca, que a vítima soluçasse mais uma vez. Assim também a ansiedade permitida já não é ansiedade, e a maneira mais fácil de tirar a tensão de uma pessoa consiste em desafiá-la a ser o mais tensa que lhe for possível. Em todos os casos, a adesão consciente a um sintoma nos liberta desse mesmo sintoma.

Mas não devemos preocupar-nos em saber se o sintoma desaparece ou não — ele desaparecerá, mas não nos preocupemos com isso. Manusear nossos opostos pela simples razão de tentar expungir um sintoma é falhar miseravelmente em sua manipulação. Em outras palavras, não manipulemos os opostos sem muito entusiasmo para, em seguida, averiguar, ansiosos, se o sintoma desapareceu ou não. Se nos ouvirmos dizendo: “Bem, tentei agravar o sintoma, mas ele não desapareceu e eu gostaria muitíssimo que tivesse desaparecido!” poderemos estar certos de que não estabelecemos contacto com a Sombra, e nos limitamos a proferir algumas expressões de amizade da boca para fora com a intenção de aplacar os deuses e os demônios. Precisamos ser esses demônios até que, com toda a força da nossa atenção consciente, estejamos, deliberada e propositadamente, produzindo os sintomas e agarrando-nos a eles.

Dessa forma — pelo menos no princípio — todas as vezes que nos virmos escorregando na tentativa deliberada de silenciar um sintoma, ou erradicá-lo, ou ignorá-lo — manipulemos o oposto: agarremo-nos ao sintoma, aumentemo-lo, expressemo-lo, manipulemo-no! Como se estivéssemos começando a cair de uma bicicleta e, contrariando o bom-senso, nos virássemos na direção da queda, e, milagrosamente, a bicicleta voltasse a endireitar-se. Caímos sobre os nossos “sintomas” o tempo todo simplesmente porque viramos na direção errada.

Nessas condições, se o primeiro pateta está tentando livrar-se de um sintoma, o segundo pateta estará tentando não se livrar do sintoma a fim de livrar-se do sintoma. Repetindo, portanto: não precisamos preocupar-nos com o desaparecimento do sintoma nem esperar que ele desapareça. Como vimos, isso, de qualquer maneira, é uma meia verdade. Devemos apenas preocupar-nos com experimentar e manipular, plena e completamente, o sintoma, entrar em contacto com a Sombra e enfrentar nossos opostos, para que, depois de tudo isso, o sintoma — sem qualquer esforço de nossa parte e a seu tempo — desapareça espontaneamente. E isso pela simples razão de que a psique é um sistema que se organiza espontaneamente e que, afinal de contas, dada a correta informação de que ele se está beliscando, cessará automaticamente de fazê-lo!

Esse, em essência, é o primeiro passo — o jogo dos nossos opostos, a assunção da responsabilidade pela nossa Sombra, pelos nossos sintomas. E à proporção que os nossos opostos se tornam mais e mais conscientes — nossos amores e ódios, nossos gostos e desgostos, nossas boas e más qualidades, nossas emoções positivas e nossas emoções negativas — e, à proporção que os nossos sintomas são mais e mais experimentados — nossos estados de espírito e nossos temores, nossas crispações e tremores, nossas depressões e ansiedades — seremos capazes de passar, se for necessário, para o segundo passo e inverter a direção das

projeções, utilizando as linhas mestras apresentadas neste capítulo para saber se nossas projeções possuem qualidades positivas ou negativas, ou emoções positivas ou negativas.

Ora, como regra geral, é apenas com as emoções e não com as qualidades projetadas que esse segundo passo se torna necessário, isto é, que a direção da projeção há de ser invertida. A razão é porque, falando livremente, as emoções não são apenas qualidades, senão qualidades com uma direção. Assim sendo, quando projetamos determinada emoção, não somente damos um piparote na qualidade dessa emoção para fora de nós mesmos, mas damos outro piparote na direção da emoção. Exemplifiquemos: se projetarmos uma emoção positiva, como o interesse, não estaremos somente projetando a qualidade do próprio interesse (e figurando-nos inocentes dessa qualidade), mas também projetando ou dando um piparote na direção desse interesse: em vez de estar olhando para os outros, sinto que os outros estão olhando para mim! Ou se projetarmos nosso desejo sexual por alguém, tanto a qualidade quanto a direção recebem um piparote: não estou sendo sexualmente despertado, mas aquela pessoa tenciona violentar-me! Ou se projetarmos nosso impulso: não temos impulso algum, mas todo o mundo nos está dirigindo e pressionando! O mesmo acontece com as emoções negativas: “Eu rejeito os outros” salta para “Os outros me rejeitam”. “Eu odeio o mundo” salta para “O mundo me odeia”. “Estou lutando como um desesperado” salta para “As pessoas tencionam crucificar-me!” Projetamos a qualidade da emoção e, por isso, nos sentimos carentes dela. (“Ora essa, não tenho ódio algum”) e projetamos a direção da emoção (“Mas ele me odeia perversamente!”). Para dizê-lo com mais simplicidade ainda: quando projetamos uma emoção, também damos um piparote na sua direção.

Assim, ao estabelecer contacto com meus sintomas e ao tentar deliberadamente identificar-me com eles, desejarei ter em mente a noção de que qualquer sintoma determinado - se esse sintoma tiver um núcleo emocional — é a forma na Sombra que contém não só a qualidade mas também a direção oposta, eu me sentir terrivelmente magoado e mortalmente ferido “por” algo que o Sr. X me disse e, por conseguinte, me sentir agoniado — embonsciência, eu só tenha boa vontade para com o Sr. X - o primeiro passem compreender que eu estou fazendo isso para mim mesmo, que me magoando literalmente. Assumindo a responsabilidade de minhas próprias emoções, encontro-me agora em condições de inverter a direção da projeção e de ver que os meus sentimentos de estar sendo magoado são, precisamente, o meu próprio desejo de magoar o Sr. X. “Sinto-me ferido por X” traduz-se, afinal, corretamente, por “Quero ferir X”. Ora, isso não quer dizer que eu parta para aplicar em X uma sova que o reduza a zero — a consciência da minha raiva é suficiente para integrá-la (conquanto eu talvez gostasse, em vez disso, de brutalizar o travesseiro). O caso é que o meu sintoma de agonia reflete não somente a qualidade mas também a direção oposta. Daí que eu tenha de assumir a responsabilidade não só pela raiva (que é a qualidade oposta à minha boa vontade consciente em relação a X) como também pelo fato de que a

própria raiva parte de mim na direção de X (o que é o oposto da minha direção consciente).

Num sentido, portanto, temos primeiro — no caso das “emoções projetadas” — de ver que o que supúnhamos estivesse o meio ambiente fazendo contra nós é, na verdade, alguma coisa que nós estamos fazendo contra nós mesmos, que nos estamos literalmente beliscando; e, em seguida, por assim dizer, de ver que isso, na realidade, é o nosso próprio desejo disfarçado de beliscar os outros. E substituamos o “desejo de beliscar os outros” — de acordo com nossas próprias projeções - pelo desejo de amar os outros, de odiar os outros, de tocar os outros, de deixar os outros tensos, de possuir os outros, de olhar para os outros, de assassinar os outros, de estabelecer contacto com os outros, de espremer os outros, de capturar os outros, de rejeitar os outros, de dar para os outros, de tirar dos outros, de brincar com os outros, de dominar os outros, de enganar os outros, de elevar os outros. Preenchamos nós mesmos os espaços em branco, ou antes, deixemos que a nossa Sombra o faça.

Ora, este segundo passo de inversão é absolutamente essencial. Se a emoção não for plenamente descarregada na direção correta, em muito pouco tempo escorregaremos de voltar a um hábito de virar a emoção contra nós mesmos. Assim, ao entrarmos em contacto com uma emoção, como o ódio, todas as vezes que começarmos a virar o ódio contra nós mesmos, joguemos na direção oposta! Viremo-lo para fora! A escolha agora é nossa: beliscar ou ser beliscado, olhar ou ser olhado, rejeitar ou ser rejeitado.

Tomar de volta as nossas projeções é um pouco mais simples — se bem não seja necessariamente mais fácil — quando se trata de traços, qualidades ou idéias projetadas, porque estas, por si mesmas, não envolvem uma direção, pelo menos não envolvem uma direção tão pronunciada nem tão móvel quanto a das emoções. Ou melhor, traços positivos ou negativos, como a sabedoria, a coragem, a rameirice, a maldade, a mesquinhhez, e assim por diante, parecem ser, relativamente, muito mais estáticos. Só temos, portanto, de preocupar-nos com a própria qualidade, e menos com qualquer direção da qualidade. É evidente que, depois de terem sido projetadas essas qualidades, poderemos reagir a elas de maneira violentamente emocional — e poderemos até projetar essas emoções reativas e, em seguida, reagir a elas, e assim por diante, num giro entontecedor de sombra no boxe. E pode ser que nenhuma qualidade ou idéia seja projetada se não estiver carregada emocionalmente. De qualquer maneira, pode verificar-se uma reintegração considerável se considerarmos simplesmente as qualidades projetadas por si mesmas.

Como sempre, os traços projetados — como acontece com as emoções projetadas — serão todos os itens que “vemos” em outros e que não só nos informam como também nos afetam. Por via de regra, estas serão as qualidades que imaginamos possuídas por outrem, e que detestamos com todas as forças, qualidades para as quais sentimos sempre vontade de apontar e que condenamos violentamente. Não importa que estejamos apenas disparando nossas condenações contra o nosso próprio coraçãozinho negro, esperando, por esse modo, exorcizá-lo.

De vez em quando, as qualidades projetadas serão algumas de nossas próprias virtudes, de modo que nos aferramos àquelas nas quais penduramos nossos bens, tentando amiúde guardar e monopolizar febrilmente a pessoa escolhida. A febre deriva, naturalmente, do poderoso desejo de reter aspectos dos nossos próprios eus.

Em última análise, as projeções se apresentam com todos os sabores. De qualquer maneira, as qualidades projetadas - exatamente como as emoções projetadas — serão sempre o oposto das que conscientemente imaginamos possuir. Mas, à diferença das emoções, esses mesmos traços não têm direção e, portanto, sua integração é direta. Na primeira fase da manipulação dos nossos opostos, veremos que o que amamos ou desprezamos nos outros são apenas as qualidades da nossa própria Sombra. Não se trata de um assunto entre nós e os outros, mas entre nós e nós. Manipulando nossos opostos tocamos a Sombra e, ao fazê-lo, compreendendo que nos estamos beliscando a nós mesmos, deixamos de fazê-lo. Não há direção nos próprios traços projetados e, desse modo, a sua integração não exige a segunda fase da inversão.

E assim acontece que, pela manipulação dos nossos opostos, pela concessão de um tempo igual à Sombra, acabamos estendendo a nossa identidade e, portanto, a nossa responsabilidade, a todos os aspectos da psique e não apenas à persona empobrecida. Dessa maneira, a cisão entre a persona e a Sombra é “completada e restaurada” e, assim sendo, desenvolvemos espontaneamente uma auto-imagem unitária exata e, portanto, aceitável, quer dizer, uma exata representação mental de todo o meu organismo psicossomático. Dessa maneira se integra a minha psique; dessa maneira desço do Nível da Sombra para o do Ego.¹⁸

A maioria das “psicoterapias” que se desenvolveram no Ocidente visam primariamente a descer ao Nível do Ego e a trabalhar com ele — de um modo ou de outro, elas lidam com o dualismo quaternário-repressão-projeção, com o chamado conflito intrapsíquico: integrando a Sombra, seja como for que a sombra possa ser concebida. Sugerimos, de nossa maneira simplista, que, apesar de suas muitas diferenças reais de forma, estilo e conteúdo, e a despeito das suas várias diferenças na efetividade aparente, todas lidam essencialmente com esse quarto dualismo principal na tentativa de “tornar consciente o inconsciente”, de “fortalecer o ego”, de desenvolver uma auto-imagem exata, e assim por diante. Certos aspectos da terapia da Gestalt, da psicologia do ego psicanalítico, da terapia da realidade, da terapia racional, da análise transacional, do psicodrama, da pletora das psicologias do ego - para indicar apenas alguns — exigiriam de nós que enfrentássemos a Sombra, que finalmente a recuperássemos e víssemos, assim, o que não teríamos visto antes: no velho inimigo, um amigo.

REFERÊNCIAS E NOTAS

1. Comunicação pessoal.
2. Frederick S. Perls, *Gestalt Therapy Verbatim* (Lafayette: Real People Press, 1969), pág. 99.

3. Ibid., págs. 67, 100.
179
4. Putney e Gail J. Putney, *The Adjusted American: Normal Neuroses in the Individual Society* (Nova York: Harper Colophon, 1966), pág. 163.
5. Ching, Capítulo 2.
6. Wang, organizador, *The Wisdom of China and India* (Nova York: Modern Library),
7. Tirado de *Bird Under Glass*.
8. Nicholas Berdyaev, *Freedom and the Spirit* (Londres), pág. 182.
9. Alan W. Watts, *The Two Hands of God* (Collier Books, 1969), pág. 17.
10. Frederick Perls, Ralph F. Hefferline e Paul Goodman, *Gestalt Therapy* (Nova York: Dell, 1951), pág. 190.
11. Putney e Putney, *Adjusted American*, pág. 50.
12. Carl Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (Londres), págs. 271-72.
13. Perls, Hefferline e Goodman, *Gestalt Therapy*, pág. 211.
14. R. D. Laing, *The Politics of Experience* (Nova York: Ballantine Books, 1967), pág. 35.
15. Perls, *Gestalt Therapy Verbatim*, pág. 107.
16. Ibid., pág. 65.
17. Ibid., pág. 178.
18. Neste capítulo não fiz distinção entre a retroflexão e a projeção, nem incluí uma discussão sobre a estrutura tripartida do Nível do Ego e sua relação com o Nível da Sombra. Versei alhures esses tópicos pormenorizadamente. Veja “A Working Synthesis of Transactional Analysis and Gestalt Therapy”, *Psychotherapy: Theory, Research, and Practice* (no prelo). Veja também a nota V. 52.

VIII. O GRANDE FILTRO

Assim que Freud começou a reunir um círculo de seguidores e pesquisadores à sua volta, principiou a ver-se em dificuldades doutrinárias com eles, de tal modo que essas dificuldades acabaram levando muitos dos seus discípulos a deixar o Mestre, a começar por Adler e a terminar por Jung. As razões dessas amotinações foram numerosas, mas uma consideração importante — uma consideração hoje muito viva — girava em torno da ênfase que se devia dar ao condicionamento social na formação da personalidade do indivíduo, em oposição às forças puramente biológicas de Freud. Começando com Alfred Adler e Otto Rank, e continuando com H. S. Sullivan, Karen Horney e Erich Fromm, os terapeutas deram de prestar uma atenção cada vez maior aos fatores sociológicos que pareciam estar presentes na modelagem da personalidade humana. Adler, por exemplo, era de opinião que o indivíduo poderia ser melhor compreendido em função de suas metas na sociedade do que do seu passado infantil (freudiano), ao

mesmo passo que” Rank enfatizava as relações sociais na etiologia do sofrimento emocional. Sullivan ia até mais longe com sua “terapia interpessoal”, proclamando que o processo de alguém tornar-se humano é o processo de tornar-se socializado, e Fromm circunstanciou as amplas relações recíprocas entre a constituição psíquica e a estrutura social. Além disso, verificou-se uma recente expansão de interesse nos campos da fenomenologia social, da terapia familiar, da análise interpessoal e transacional, e de outras áreas correlatas, todas as quais apontam invariavelmente para um interesse crescente pelo que nós denominamos a Faixa Biossocial do espectro da consciência.

Propomo-nos agora explorar rapidamente algumas introversões relatadas pelos referidos pesquisadores nessa Faixa do espectro. Visto que estamos, a esta altura, preocupados com “terapias”, trataremos do “que pode desandar” na Faixa Biossocial, mas isso não deverá ser erroneamente interpretado como uma acusação, à maneira de Rousseau, contra essa Faixa — a existência de toda civilização, cultura, sociedade e indivíduo depende íntima e diretamente dela, fato esse que prescinde de qualquer novo comentário. Não nos cabe explorar a existência da Faixa Biossocial, senão o seu uso equivocado.

Ora, a Faixa Biossocial se encontra, por assim dizer, logo acima do Nível Existencial; podemos dizer, aliás, que ela representa os limites superiores do Nível Existencial. Como tais, os dualismos mais salientes nessa Faixa são os da vida e da morte (ou do passado e do futuro) e do eu e do outro (ou do organismo e do meio ambiente). Nessas condições, o homem se sente um organismo fundamentalmente separado, que existe no espaço e perdura no tempo. Os investigadores da Faixa Biossocial estão, portanto, interessados nos fatores, alguns biológicos, sociológicos, que modelam essa percepção existencial básica, bem como as que influem na interação ou transação entre o eu e o outro, entre duas pessoas, entre uma pessoa e o seu meio ambiente. No Nível do Ego nós pelo “eu”, na Faixa Biossocial nos interessamos pelo “eu e você”, sem dúvida, é uma área que dificilmente poderemos passar por alto, com que o indivíduo experimenta a realidade e subseqüentemente mesmo sofre a profunda influência de fatores sociológicos — a estrutura da linguagem, os sistemas de valores sociais, as regras implícitas e inconscientes da comunicação, para nomear apenas alguns - a influência, em suma, dos mapas que a sociedade lhe dá para traduzir e transformar a realidade. Ora, o que um indivíduo faz pessoalmente com esses mapas é um fenômeno do Nível do Ego, mas a questão geral dos próprios mapas é, sem dúvida, um fenômeno da Faixa Biossocial.

Existe um número imenso de mapas simbólicos que constitui a Faixa Biossocial, pois ela é a sede de convenções sociais onipenetrantes, como a estrutura e a sintaxe peculiares de uma cultura, sua lógica, suas leis e sua ética popular; sua perspectiva religiosa básica, sua estrutura familiar e seus poderosos tabus; suas metas, regras de comunicação, planos de jogo e presunções sensatas Acerca da realidade; suas idéias de significado, valor, auto-estima e prestígio — em resumo, todas as relações simbólicas que distinguem determinada sociedade e que o indivíduo mais ou menos interioriza pelo fato de pertencer a essa sociedade. Assim,

a Faixa Biossocial assinala a primeira acumulação realmente maciça de símbolos na percepção do homem.

Por mais diferentes que sejam, todos esses mapas simbólicos profundamente arraigados servem basicamente ao mesmo propósito, qual seja, o de moldar uma percepção anterior do indivíduo em formas convencionais aceitáveis e significativas para a sua sociedade. De modo que estamos começando a compreender tais concepções lhe modelam as percepções! Ele aprende, com efeito, a preparar e traduzir a realidade nos termos sociais de que se utiliza em comum com outros. Claro está que o indivíduo precisa aprender a transformar sua experiência em unidades socialmente significativas se quiser comunicar-se com os que se acham à sua volta. Isso, com efeito, é o significado do “pertencimento” a uma sociedade (ou cultura, ou subcultura, ou grupo, ou família), pois a pessoa se torna membro da sua sociedade quando interioriza com êxito os mapas ou conjuntos de relações simbólicas que a constituem. Para dizê-lo em termos mais simples, uma pessoa está na sociedade quando a sociedade está “nela”.

Nessa faixa do espectro, portanto, ocupamo-nos, em primeiro lugar, do que se poderia chamar a socialização da percepção existencial ou centáurea - vale dizer, a operação sobre a experiência e a realidade através dos mapas simbólicos de modo a convertê-los em formas socialmente reconhecidas. Numa palavra, isso significa aprender a ler e responder ao mundo como acreditamos que os outros acreditam que deveríamos fazê-lo!

Essa convencionalização da realidade nos parece impor, entre numerosas outras coisas, que aprendamos a estabelecer uma correspondência exata, socialmente verificável, entre o símbolo e o simbolizado, entre o mundo e a nossa descrição dele. No nível mais simples, por exemplo, precisamos aprender a associar “objetos” particulares com as palavras convencionais corretas que a sociedade emprega para representá-los. Assim, por exemplo, quando peço “um copo d’água”, todos compreendem que estou requisitando um vaso cheio daquele líquido claro, sem sabor, inodoro, que todos, implicitamente, concordam em representar pelo som “á-gua”. Através deste e de outros jogos semelhantes de linguagem acabaremos aprendendo um número espantosamente imenso de associações que nos permitem perceber e agir sobre o mundo de uma forma comum e mutuamente compreendida. Afinal de contas, você e eu acabaremos não nos entendendo muito bem se eu pedir um copo d’água e você me trazer uma libra de açúcar.

Ora, através desse processo de associação aprendemos a tomar uma vibração ou um conjunto de vibrações basicamente sem sentido, como a vibração vocal “á-gua” e dar-lhe um significado social. Pois o som “á-gua” propriamente dito não carrega nenhum significado real — não aponta para nada fora de si mesmo e inerentemente nada significa em particular. Trata-se, é claro, de um simples ruído, uma vibração sonora que, tomada por si mesma, é tão sem sentido quanto “thorgle”, “whiplittle”, ou “hinderthrumptie”. Se você não estiver perfeitamente esclarecido a esse respeito, repita a palavra “água” rapidamente durante trinta segundos, e a desnudará de todas as suas associações reduzindo-a,

assim, às suas vibrações inerentemente sem sentido. Entretanto, damos à vibração neutra “á-gua” um “sentido” ao concordar que ela representa a “verdadeira” água.

Mas observe-se também que, no que nos diz respeito, a “verdadeira” água é também outro tipo de vibração ou grupo de vibrações sem sentido. Nós chamamos variamente a essas vibrações “úmidas”, “claras” ou “frias”, ou qualquer outra coisa mas, em si mesmas, elas são destituídas de sentido — não apontam para nada, nada significam, nada querem dizer, a não ser talvez elas mesmas. E assim se verifica que a própria água “Verdadeira” é tão sem sentido quanto o som “á-gua”. Destarte, ao atribuir um significado ao som “á-gua”, estamos, com efeito, concordando implicitamente em ter uma vibração sem sentido apontando para outra vibração sem sentido! Nesse nível simples, portanto, o próprio ato de apontar estabelece um significado. Em outras palavras, transformamos uma vibração sem sentido num sinal significativo, estabelecendo uma correspondência exata socialmente verificável entre uma vibração experimentada e outra. Ou, se nos for lícito pô-lo de outra maneira, uma vibração ganha sentido quando concordamos convencionalmente em fazê-la apontar para além de si mesma, para outra vibração.

Ora, a vibração que aponta geralmente se denomina símbolo, e a vibração apontada, o seu significado. Assim, se eu lhe perguntar qual é o significado do símbolo “árvore”, você me fará sair de casa e simplesmente me mostrará uma árvore, explicando ser aquele o objeto que todos concordamos chamar de “árvore”. E, assim, é através desse tipo de processo de associação, levado a níveis infinitamente complexos e tortuosamente intrincados, que a nossa experiência e a nossa realidade se acabam tornando socializadas e simbolizadas.

Note-se agora com mais cuidado o que impõe o processo de simbolização. Como acabamos de ver, uma vibração experimentada, como o som “á-gua” só adquire significado quando concordamos em permitir que ela aponte para além de si mesma, para outra vibração experimentada — a saber, a “coisa real”, como a própria água. Entretanto, pelo que sabemos, as duas vibrações são experiências igualmente complexas, e o que realmente acontece no estabelecimento do sentido é que a coerência da experiência está sendo quebrada em dois fragmentos, um dos quais aponta para o outro! Dessa maneira, a integridade da experiência é necessariamente cindida, rompida e desconjuntada. Afinal de contas, se alguma coisa deve assumir um sentido ou significado, o universo terá de cindir-se em pelo menos dois fragmentos, um que aponta e o outro que é apontado — o apontador e o apontado! E não é este mais um exemplo do modo com que o universo parece tornar-se distinto de si mesmo e, portanto, falso para si mesmo? Querer que a minha vida tenha um significado é querer que a minha experiência e a minha realidade sejam profundamente fragmentadas.

Podemos ver agora, sem dúvida alguma, que o mundo real não tem sentido, não aponta para nada porque nada existe, fora dele, para que ele possa apontar! O mundo real é sem sentido. Como disse Wittgenstein: *“No mundo tudo é como é e acontece como acontece. Nele não há valor algum - e, se houvesse, não teria valor algum.”* À primeira vista, naturalmente, isto parece um tanto chocante, pois estamos acostumados a associar a ausência de sentido à irreabilidade, ou à morbidez,

ou à absurdidade, ou a seja lá o que for - mas isso reflete apenas o pânico temporário de já não interpretar nem avaliar a experiência dos modos com que fomos habituados a fazê-lo. Dizer que o mundo real não tem sentido nem tem valor, não é o mesmo, todavia, quê tachá-lo de debilóide, caótico, absurdo, etc., pois estes não passam de novos valores, novos significados, apenas de tom negativo. Ou melhor, é dizer que o mundo real não aponta para nada nem pode ser apontado e, destarte, está profundamente além do significado e da avaliação, sejam eles positivos ou negativos.

O mundo real, portanto, não tem sentido nem valor. É um fim em si mesmo, sem propósito nem meta, sem futuro nem resultado, sem sentido nem valor - uma dança sem outro destino que o presente. É precisamente esta a introvisão que os budistas expressam com o termo tathata, o mundo tal como é em sua realidade sem nome e sem caráter, que Eckhart denominou a qualidade ou o estado da existência elemental ou fatural, a que os taoístas chamam “tzu jan”, os hindus “sahaja” e Korzybski, mais relevante, o “indizível”. Pois o mundo verdadeiro, o mundo do Tão, por ser Vazio de conceitos, símbolos e mapas, é necessariamente Vazio de significado, valor e significação. Por esse motivo, tathata, na realidade, é apenas outro nome para o Absoluto, Sunyata, Mente. Mas precisamos lembrar-nos de que ao dizer que a Realidade é vazia de conceitos, não queremos dizer que, na realidade, todos os conceitos simplesmente desaparecem, senão que nossos conceitos e nossas idéias não espelham a realidade, como ingenuamente supúnhamos, e por isso não têm o significado que lhes atribuíamos. Podemos dizer que o mundo verdadeiro é um território puro, não-dual, em que todos os eventos, sendo mutuamente interdependentes e inseparáveis, não podem apontar para coisa alguma e, portanto, não têm significado — ou, olhando para isso por outro ângulo, que eles apontam para todas as coisas e, por isso, não têm nenhum sentido. São como são em sua realidade sem nome e sem caráter. Não têm nenhuma correspondência. Assim dizemos que o sentido da palavra “árvore” é a verdadeira árvore, mas qual é, por sua vez, o “sentido” da árvore verdadeira? Para o que aponta ela? Quando lhe pediram que sumariasse a essência do Budismo, um Mestre Zen disse apenas: “Ah, Isso!”

Ao mesmo tempo, nossas idéias e conceitos são igualmente aspectos desse território não-dual, pois em sua realidade sem nome e sem caráter também não significam nada inerentemente. Acontecem na mente como as nuvens acontecem no céu. E, desse modo, não é estranho que forcemos alguns aspectos da natureza, que denominamos “idéias”, a representar outros aspectos, como “coisas e eventos”? Em verdade, isso é muito parecido com querer que a flor represente a montanha, ou dizer que o significado do peixe é o coelho. Na realidade, um argumento excelente, se não concludente, pode ser elaborado no sentido de ser essa manufatura de significados e valores a única fonte de todos os problemas fundamentais, lógicos e psicológicos. No dizer de Shakespeare, nada é bom ou mau, mas o pensar é que o faz assim. Segundo as palavras de Seng-tsan, “*A preocupação entre o certo e o errado é a enfermidade da mente*”. Não existe um problema da Vida porque, fundamentalmente, não há nada errado.

Seja como for, só podemos estabelecer o significado da pura realidade sem nome e sem caráter do território fragmentando-o, porque ter significado é apontar, e apontar é cindir, dicotomizar — e é isso precisamente o que faz a simbolização! Constrói-se um mapa, simplesmente, desenhando uma divisa.

Ora, essa é a natureza essencial e a função de todos os mapas sociais — estabelecer significado, apontadores e valores pela dicotumização da existência. Um mapa, afinal de contas, é algo que aponta para outra coisa, e só tem significado por força desse poder de indicar e apontar. Compreenda-se de pronto, no entanto, que a dicotomização se opera não só entre significante e significado, mas também entre agente e ação, entre causa e efeito, entre antes e depois, entre o bem e o mal, entre o verdadeiro e o falso, entre o interior e o exterior, entre opostos, contrários e contrastes em geral — e estes, por seu turno, estão inseparavelmente ligados à nossa linguagem, à nossa lógica, aos nossos tabus e a outros mapas sociais.

Isso implica, pois, que o significado, os símbolos e os mapas em geral são todos iguais à ilusão de que o mundo está partido. E assim, através da interiorização dos vários mapas sociais, nós nos acabamos persuadindo de que o mundo verdadeiro existe como uma coleção de fragmentos desconjuntados, alguns dos quais têm sentido porque apontam para outros! Mas o mundo só parece ser esse negócio fraturado porque estes são agora os termos em que nós o percebemos. Abordamo-lo cortando-o em fatias e depois concluímos à pressa que foi assim que ele sempre existiu. Num sentido muito real, nossas concepções sociais passaram a ser percepções individuais.

Nessa fase do jogo social ultrapassamos completamente a utilidade do mapa quase confundindo-o totalmente com o território real. Nossos mapas são ficções, que possuem maior ou menor realidade, como a divisão da terra em linhas de latitude ou longitude ou a divisão do dia em unidades de horas ou minutos. As ficções sociais, todavia, custam a morrer. Por mais úteis que sejam, acarretam confusões inomináveis quando são tomadas por fatos. Em 1752, o governo britânico remodelou o calendário clássico mudando o dia 2 de setembro para o dia 14 de setembro, do que resultou ser Westminster tomada de assalto por pessoas absolutamente horrorizadas por lhes terem sido tirados onze dias de vida! Assim também na América, todos os anos, quando certas localidades passam a cumprir o horário de verão, um número inacreditável de “velhinhas” acorre ao prédio da Prefeitura, crente de que suas begônias perderam efetivamente uma hora de exposição à luz do sol.

Talvez seja muito fácil ver através desse tipo de ficções, porém muitas outras, como a separação entre a vida e a morte e a existência de um mundo objetivo “lá fora”, são muito mais difíceis de penetrar. A razão é porque temos sofrido uma completa lavagem cerebral ministrada por pais e pares bem intencionados mas que também haviam sido submetidos à lavagem cerebral, e passamos a confundir uma descrição do mundo com o próprio mundo tal como é em sua realidade sem nome e sem caráter, em sua vacuidade. Não se concentra nisso toda a essência dos ensinamentos do bruxo Don Juan? Refere Castaneda:

Para um feiticeiro, a realidade, ou o mundo que todos conhecemos, é apenas uma descrição.

Com a intenção de validar essa premissa, Don Juan concentrou o melhor dos seus esforços em conduzir-me a uma autêntica convicção de que o que eu tinha em mente como o mundo próximo não passava de uma descrição do mundo, uma descrição que me fora incutida à força a partir do momento em que eu nascera.

Ele assinalou que todo aquele que entra em contacto com uma criança é um professor que lhe descreve incessantemente o mundo, até o momento em que a criança se torna capaz de perceber o mundo tal qual lho descrevem. No entender de Dom Juan, não temos lembrança desse momento portentoso simplesmente porque nenhum de nós poderia ter tido algum ponto de referência para compará-lo com alguma outra coisa...

Para Dom Juan, portanto, a realidade da nossa vida cotidiana consiste num fluir interminável de interpretações perceptivas que nós, os indivíduos que compartilham de um pertencimento específico, aprendemos a fazer em comum.¹

Depois de havermos aceitado a descrição social do mundo como a própria realidade, só com muito esforço e dificuldade podemos perceber outros aspectos da realidade. Nossos olhos grudam nos mapas sem compreendermos o que, de fato, aconteceu. Assim, como já indicamos, todos os mapas sociais servem basicamente para modelar a percepção do indivíduo em unidades convencionais que têm algum significado para essa sociedade e, desastrosamente, todos os aspectos da experiência e da realidade que não se conformam com esse molde social difuso são simplesmente escondidos da consciência. Vale dizer, são reprimidos — inconscientizados — e isso acontece não só com este ou aquele indivíduo, mas com todos os membros de determinada sociedade, por força da adesão comum às imagens que essa sociedade tem do mundo - de sua linguagem, sua lógica, sua ética e suas leis.

E sucede assim que, a despeito das suas inúmeras outras funções, a Faixa Biossocial, consoante as palavras de Fromm, age como um filtro da realidade, um repressor da percepção existencial ou centáurea. Explica o antropólogo Edward Hall: *“A filtração seletiva de dados sensoriais admite algumas coisas ao mesmo tempo que filtra outras, de sorte que a experiência percebida através de um conjunto de cirandas sensoriais culturalmente padronizadas é muito diferente da experiência percebida através de outro.”*² Ainda mais revelador, no entanto, é o comentário do psicanalista Laing, segundo o qual: *“Se os nossos desejos, sentimentos, aspirações, temores, percepção, imaginação, memória, sonhos... não correspondem à lei, são postos fora da lei e excomungados.”*³

Conquanto postas fora da lei e excomungadas, essas experiências não desaparecem pura e simplesmente. Em vez disso, vão para o subsolo, onde formam, por assim dizer, o seu conteúdo, o inconsciente biossocial. Não admira, portanto, que Lévi-Strauss tenha definido “o” inconsciente como o local da função simbólica, e Jacques Lacan sustente que ele é “estruturado como uma linguagem”. Considere-se, entre outras coisas, que somente na linguagem podemos dizer “não”,

e que “não”, segundo Freud, é uma forma de repressão. Seja como for, nossos mapas, palavras e símbolos sociais são quase universalmente dualísticos, e — como em todos os casos - dualismo significa inconsciência.

De um modo muito geral podemos, portanto, dizer que o inconsciente biossocial representa o vasto hiato entre o território da percepção existencial e os mapas e significados abstratos que tão inocentemente acreditamos que a “relatem”. Ouçamos o que diz Fromm acerca do “conteúdo” do inconsciente, mas tenhamos em mente que o que ele diz aqui deve ser tomado enfaticamente como representante apenas da Faixa Biossocial - pois, como vimos, há níveis no inconsciente:

O indivíduo não pode permitir a si mesmo a percepção de pensamentos ou sentimentos incompatíveis com os padrões da cultura e, por isso, se vê forçado a reprimi-los. Formalmente falando, portanto, o que é inconsciente e o que é consciente depende (pondo de parte o indivíduo, os elementos condicionados pela família e a influência da consciência humanística) da estrutura da sociedade e dos padrões de sentimentos e pensamentos que ela produz. Quanto ao conteúdo do inconsciente (biossocial), nenhuma generalização é possível. Pode fazer-se, contudo, uma afirmação: o inconsciente sempre representa o homem integral, com todas as suas potencialidades para a treva e para a luz, sempre contém a base das diferentes respostas que o homem dá a pergunta que a existência coloca O inconsciente (biossocial) e o homem integral — menos a parte que corresponde a sociedade. 4

Não nos esqueçamos de que, com o surgimento do Nível Existencial, isto é, com o aparecimento dos Dualismos Primário e Secundário, a identidade fundamental do homem se transfere do cosmo para o seu organismo, de modo que o homem se sente basicamente um eu separado, estendido no espaço e permanente no tempo. Apesar disso, ainda se mantém mais ou menos em contacto com todo o organismo, o centauro, embora padeça da ilusão de que o centauro está divorciado do seu meio ambiente com a ascensão da Faixa Biossocial, entretanto, o centauro é lentamente sepultado debaixo do peso de uma quantidade de ficções sociais

Pondere-se, apenas como exemplo, a introvisão seminal de Jacques Lacan de que o aprendizado da linguagem pela criança condena-a à perpétua incapacidade de expressar e, na maioria dos casos, satisfazer as “necessidades biológicas” do seu organismo total. Conforme o mais distinto intérprete americano de Lacan, Anthony Wüden:

O apelo representa necessidades originalmente biológicas, mas que a criança não pode satisfazer sozinha. Porque ela precisa responder ao desejo do Outro de que aprenda a falar essas necessidades serão finalmente traduzidas em palavras, que transformam uma relação biológica numa relação humana - mas a impropriedade da linguagem para representar o eu que fala ou para definir relações conduz ao paradoxo de um desejo inconsciente conhecido (analogicamente), mas que não pode ser expresso (em formas digitais).

A criança faz o seu primeiro apelo ao Outro chorando. Um Outro particular satisfará a necessidade, como a fome, mas não pode satisfazer o apelo. Pois qual é a mensagem que o choro traduz? Embora todos saibamos o que é, não se pode dizer Mas é sempre possível dizer alguma coisa - essa alguma coisa é uma metáfora para o desejo inexprimível criado pela incapacidade da linguagem de expressar tudo aquilo que precisa ser dito. A fala ou o discurso fluem assim, em cadeia, sobre uma cadeia metonímica de palavras ligadas na tentativa impossível de preencher a lacuna a ser criada pela própria linguagem..5

De mais a mais, precisamos reconhecer de pronto que essa socialização da percepção coloca fora da lei não só muita coisa do centauro, mas também muitos aspectos da realidade que conseguiram, até este momento, por assim dizer, sobreviver ao Dualismo Primário e ao Secundário. A linguagem, por exemplo, filtra o “mundo externo” tanto quanto filtra o centauro. Nessas condições, um resultado manifesto da filtração é um tremendo reforçamento dos Dualismos Primário e Secundário. Após o surgimento desses dois dualismos principais, o mundo parece “externo” ou “lá fora” — o organismo afigura-se fundamentalmente só no tempo e no espaço. Tecnicamente dizemos que a percepção organísmica não-dual, que não reconhece o espaço nem o tempo, é transformada pelos Dualismos Primário e Secundário em percepção existencial, em percepção centáurea, classicamente definida por Tillich como a percepção do homem de sua “situação no espaço e no tempo”. O ponto importante, todavia, é que, sob o filtro da Faixa Biossocial, até essa percepção existencial, essa percepção centáurea, é vagorosamente sufocada. Ora, isso não significa nada mais do que a profunda modelagem do sentido de existência básica do indivíduo por fatores sociais. E a proporção que a percepção existencial é socializada e simbolizada, isso reforça necessariamente os Dualismos Primário e Secundário — pois todos os mapas sociais endossam basicamente o dualismo primário entre o interior e o exterior e o dualismo secundário entre o antes e o depois. Em suma, os Dualismos Primário e Secundário estão selados como o centauro está sepultado debaixo de simulações sociais. Finalmente - sob a carga dessas ficções sociais e ainda fugindo da morte - o centauro entrega a alma, chamada “ego”, e o homem diz adeus ao seu pobre irmão burro. Pois nesse ponto momentoso, o centauro já não está simplesmente obscurecido, senão totalmente enterrado; e o homem, como é natural, imagina cindida a besta-anjo; o dualismo terciário cria um hiato aparentemente intransponível entre a alma e o soma.

O que foi dito até agora significa que da realidade sem nome e sem caráter ou da vacuidade manufaturamos acepções e sentidos e engenhamos jogos complexos concordando em repartir os chips da natureza e em atribuir-lhes um preço, e depois confundimos coletivamente esse contrato social com o mundo real propriamente dito. As experiências que não jogam o jogo nem obedecem à lei são simplesmente postas fora da lei. Essa mensuração da natureza e essa escolha de lados começam ambas, é claro, no Nível Existencial com os Dualismos Primário e Secundário, mas esse processo todo é selado, vastamente estendido e até composto para resultar no inconsciente biossocial.

Ora, foge de todo às finalidades deste capítulo circunstanciar as complexidades do inconsciente biossocial. Em primeiro lugar, elas são numerosas e complexas demais. Ou melhor, abordamos esse fenômeno de um ângulo muito básico: a Faixa Biossocial, como matriz de distinções ou mapas sociais, peneira e filtra aspectos da percepção pela óbvia razão de que todo o organismo é muito mais rico de experiência do que qualquer abstração ou definição social sua, e esses aspectos de percepção não abrangidos nos mapas sociais formam o “conteúdo” do inconsciente biossocial. Em outras palavras, não é este nem aquele mapa que causam o problema, mas a própria natureza dos mapas sociais. Mapas significam dualismo, e dualismo significa inconsciente.

Entretanto, note-se, de pronto, outra consequência da natureza inerentemente dualística de nossos mapas sociais. Por serem dualísticos, esses mapas sempre modelam a percepção, mas amiúde o fazem em direções contraditórias, de modo que, forçados a agir, têm, por força, resultados contraditórios. Para dizê-lo em poucas palavras, na manufatura do significado dualístico a partir da realidade não-dual, sem nome e sem caráter, alguma coisa tem de sair pela culatra. Um mapa dualístico de um território não-dual tem de levar na cabeça. A implicação disso, que precisamos agora analisar rapidamente, é que dualismo significa não só inconsciência, mas também dilema. Em resultado disso, acabamos sobrecarregados de mapas e significados sociais paradoxais ou autocontraditórios, mapas e significados que apontam implicitamente para duas direções contrárias. O efeito, na melhor das hipóteses, é dramático. Trata-se de uma situação engraçada mas, infelizmente, todos nós somos vítimas da piada.

Para acompanhar esse efeito, comecemos repetindo que a Faixa Biossocial, fundamentalmente, é uma vasta rede ou matriz de distinções convencionais; que nossos símbolos, nossos mapas, nossas idéias básicas e nossos significados sociais compartilham todos de um traço comum: governam o modo com que dividimos e delineamos a realidade. Ora, a relação entre a matriz de distinções e o comportamento de uma pessoa pode ser vista com facilidade, pois a divisão ou distinção em ação é regra, e uma regra, por seu turno, governa a ação subsequente. Por exemplo, se imaginarmos a “mente” separada ou completamente distinta do “corpo”, essa distinção conduzirá à regra de que podemos ignorar o corpo quando estudamos a mente, e nossa ação subsequente, guiada por essa regra, será estudar apenas a mente. Assim a distinção (entre a mente e o corpo), sujeita a uma ação, conduz a uma regra (ignorar o corpo), a qual, por sua vez, conduz a uma nova ação (estudar apenas a mente). Expressando-o com simplicidade, a distinção na ação é uma regra que governa a ação subsequente. Nessas circunstâncias, a Faixa Biossocial é o molde mais básico, mais profundo e mais difundido não só da percepção do homem mas também do seu comportamento, porque assim como a pessoa divide a Realidade, assim agirá ela.

Dessa maneira, a Faixa Biossocial determina o modo com que operamos sobre a nossa experiência a fim de socializá-la, convencionalizá-la, vesti-la de unidades de significado, simbolizá-la, avaliá-la, peneirá-la, delineá-la, dividi-la, pontuá-la - e, além disso, através das regras implícitas nessas distinções, governa a

direção da nossa ação subsequente. Em resumo, a Faixa Biossocial é uma matriz de distinções que abrange regras, as quais, por seu turno, governam o comportamento

Seja-nos agora permitido levar mais adiante este passo. A atividade governada por um conjunto específico de regras é um jogo. Isso não quer dizer que todas as nossas atividades são apenas triviais e frívolas, pelo contrário, usa-se a palavra com sua conotação mais ampla possível; nossas atividades sociais são jogos no sentido de que dependem de regras, as quais, por sua vez, sempre repousam sobre certas distinções. Estabeleça-se uma distinção entre o Deus que a todos salva e o homem carregado de pecados, e ela conduzirá a uma regra segundo a qual o homem só poderá ser salvo se entrar em contacto com Deus — eis aí o Jogo da Religião. Estabeleça-se uma distinção entre o sucesso valioso e o fracasso humilhante, e isso conduzirá a uma regra segundo a qual para ter valor precisamos evitar o fracasso - eis aí o Jogo da Competição. Numa palavra, as distinções levam a regras que, por sua vez, formam jogos.

O ponto principal de tudo isso se tornará claramente manifesto se formularmos agora uma simples pergunta: Que acontecerá se estabelecermos distinções inadequadas? Uma distinção inadequada pode levar a regras contraditórias ou paradoxais, as quais, por seu turno, podem levar a jogos que se derrotam e frustram a si mesmos. E uma sociedade construída sobre tais jogos capazes de derrotar-se a si mesmos é um terreno ideal de neuroses e psicoses. Isto é, as distinções, regras e jogos de uma sociedade podem ser contradições e paradoxos ocultos, de modo que tentar agir sobre eles nos coloca a todos diante de um dilema, pois esse tipo de jogo tem regras que garantem que nunca venceremos. Alguns exemplos:

A sociedade, tal como a temos agora, prepara essa armadilha para todas as crianças desde a mais tenra idade. Em primeiro lugar, ensina-se à criança que ela é um agente livre, uma origem independente de pensamentos e ações — uma espécie de Primeira Causa em miniatura. Ela aceita esse faz-de-conta pela simples razão de que não é verdade. Ela não pode deixar de aceitar o pertencimento à comunidade em que nasceu. Não tem meios de resistir a esse tipo de doutrinação social, constantemente reforçada por prêmios e castigos, e construída sobre a estrutura básica da linguagem que a criança está aprendendo. Essa doutrinação é repetidamente incutida com observações como estas: “Uma criança como você não pode fazer uma coisa assim.” Ou “Não imite os outros, seja você mesma”“. Ou quando o garoto insiste em adotar os maneirismos de outro garoto que ele admira: “Johnny, isso não vem de você. Vem de Peter”“. A vítima inocente dessa doutrinação não compreende o paradoxo. Dizem-lhe que precisa ser livre. Mas uma pressão irresistível está sendo feita sobre ela para fazê-la acreditar que a pressão não existe. A comunidade de que ela faz parte e da qual ela é necessariamente um membro dependente define-a como um membro independente.

Em segundo lugar, logo depois, ela recebe ordens, como agente livre, para fazer coisas que só serão aceitáveis se forem feitas voluntariamente. “Você realmente precisa amar-nos”“, dizem-lhe os pais, as tias, os tios, os irmãos e as irmãs. “Todas as crianças boazinhas amam suas famílias, e fazem coisas por elas

sem que seja necessário pedi-las.” Em outras palavras: “Exigimos que você nos ame porque quer amar-nos, e não porque nós dizemos que deve fazê-lo.”... A sociedade, tal como a conhecemos, joga, portanto, um jogo com regras autocontraditórias... Em resultado disso, as crianças educadas num meio ambiente como esse vivem quase permanentemente confusas.⁷

“Um jogo com regras autocontraditórias” é outro nome para o dilema, o qual, como vimos, é o protótipo da situação capaz de gerar confusão mental. Mas os dilemas com que agora nos preocupamos não são tanto os impostos a uma pessoa por outra, mas os embutidos nos próprios fundamentos de algumas de nossas instituições sociais e, portanto, impostos a todos nós! Se isso for verdade, a triste conclusão é que, pelo menos nesse sentido, a sociedade que conhecemos está louca. “Dessa maneira”, afirma Watts, *“é difícil evitar a conclusão de que estamos aceitando uma definição insana de sanidade.”*⁸ Nietzsche expressou-o simplesmente: *“A insanidade nos indivíduos é algo raro — mas em grupos, partidos, nações e épocas é a regra.”*⁹ Até H. S. Sullivan costumava dizer aos seus alunos de psiquiatria: *“Quero que os senhores se lembrem de que, no estado atual da nossa sociedade, o paciente está certo e os senhores estão errados.”*¹⁰ O que foi exposto violenta, porém eloqüentemente, pelo psicanalista Laing:

Muito antes que uma guerra termonuclear possa sobrevir, teremos precisado dar cabo da nossa própria sanidade. Começamos com as crianças. É imperativo surpreendê-las a tempo. Sem a mais completa e rápida lavagem cerebral, suas mentes sujas seriam capazes de ver através dos nossos truques sujos. As crianças ainda não são tolas, mas nós as transformaremos em imbecis como nós mesmos, se possível com altos QIs.

Desde o instante do nascimento, quando o bebê da Idade da Pedra se vê diante da mãe do século XX, a criancinha é sujeita às forças da violência, chamadas amor, como o foram, antes dela, sua mãe, seu pai, o pai e a mãe de seus pais e os pais dos pais de seus pais. Essas forças se concentram principalmente em destruir a maior parte das suas potencialidades e, de um modo geral, esse empreendimento é bem-sucedido. Na época em que o novo ser humano atinge os quinze anos, ou coisa que o valha, vemo-nos ao lado de um ser como nós mesmos, uma criatura meio enlouquecida, mais ou menos ajustada a um mundo louco. Em nossa era atual isso é normalidade...

A condição de alienação, de estar adormecido, de estar inconsciente, de estar fora de si, é a condição do homem normal.

A Sociedade dá grande valor ao seu homem normal. Educa as crianças para que se percam e se tornem absurdas e, assim, se normalizem.

*Os homens normais já mataram talvez 100 milhões de semelhantes normais nos últimos cinquenta anos.*¹¹

Claro está que os homens normais têm boas razões para o seu comportamento — os homens normais sempre têm boas razões para o seu comportamento. Estamos aplicando a única abordagem realista possível ou então nos amontoamos desordenadamente uns sobre os outros a fim de tranquilizar-nos.

A única resposta possível a isto talvez esteja nas palavras de Schroedinger: *“Realidade? Uma estranha realidade. Alguma coisa parece estar faltando.”*

O ponto, no entanto, não é a existência de certos indivíduos “insanos” desfilando como pessoas normais. Pelo contrário, o problema nesse nível, na Faixa Biossocial, não diz respeito a egos individuais, senão às próprias instituições sociais que sustentam todos os egos. Como o disseram os Pitneys no prefácio do seu trabalho sobre o assunto: *“Este não é um livro sobre eles (cujas fraquezas podemos ver com alheamento ou até com prazer); é um livro sobre nós — os normais, os ajustados da nossa sociedade. Sua preocupação básica é com neuroses normais...”*¹² Em suma, os tijolos das paredes dos nossos egos estão cimentados com a argamassa da loucura, e é essa argamassa universal, e não determinadas paredes, que nos cumpre examinar.

Como exemplo de um jogo socialmente universal de regras autocontraditórias, vejamos o seguinte: se fizermos uma firme e rápida distinção entre o organismo e o meio ambiente — o que a nossa sociedade indiscutivelmente faz - isso nos conduzirá a uma regra segundo a qual podemos ignorar o meio ambiente na busca do êxito pessoal. Tal é a base do Jogo do Vencedor, a infindável tentativa de ser Rei da Montanha, de ficar por cima de todos os organismos, e é um jogo inculcado nas crianças desde a mais tenra idade. Jules Henry, antropólogo e sociólogo, descreve com clareza o sem-número de autocontradições desse jogo cultural, começando com um caso pertinente, um exemplo tirado da educação elementar:

Boris encontrava dificuldade para reduzir 12/16 a seu menor denominador comum e não conseguiu ir além de 6/8. A professora perguntou-lhe tranqüilamente se aquele era o mínimo a que ele poderia reduzir a fração. Sugeriu-lhe que “pensasse”. Seguiu-se um arquejar e um frenético acenar de mãos das outras crianças, todas ansiosas por corrigi-lo. Boris muito infeliz, talvez mentalmente paralisado. A professora, calma, paciente, ignora os outros e concentra a vista e a voz em Boris. Volvidos um ou dois minutos, ela volta-se para a classe e pergunta: “Muito bem, será que algum de vocês pode dizer ao Boris que número é?” Uma floresta de mãos aparece, e a professora chama Peggy. Peggy diz que tanto o numerador quanto o denominador podem ser divididos por quatro.

Henry comenta o fato em termos brutalmente sinceros:

*O fracasso de Boris possibilitou a Peggy ser bem-sucedida; o infortúnio dele é a ocasião do júbilo dela. Essa é uma condição padrão da escola elementar americana contemporânea. Para um índio zuni, hopi ou dakota, o procedimento de Peggy seria de uma crueldade sem nome, visto que conseguir o próprio sucesso valendo-se do fracasso de alguém é uma forma de tortura estranha a essas culturas não competitivas.*¹⁴

Algumas autocontradições desse jogo agora se tornam manifestas:

Visto do ponto de vista de Boris, o pesadelo do quadro negro era, talvez, uma lição de controle pessoal, para que ele não saísse correndo e gritando da sala

debaixo de enorme pressão pública. Experiências dessa natureza obrigam todos os homens educados em nossa cultura, reiteradamente, noite após noite, até no pináculo do sucesso, a sonhar, não com o sucesso, mas com o fracasso. Na escola, o pesadelo externo é interiorizado para o resto da vida. Boris não estava apenas aprendendo aritmética, estava aprendendo também o pesadelo essencial. Para sermos bem-sucedidos em nossa cultura precisamos aprender a sonhar com o fracasso.

Numa sociedade em que a competição pelos bens culturais básicos é o eixo da ação, não se pode ensinar as pessoas a se amarem umas às outras. Torna-se assim necessário para a escola ensinar às crianças o ódio, sem dar a impressão de estar fazendo isso, pois a nossa cultura não tolera a idéia de que os bebês devam odiar-se. Como é que a escola leva a efeito essa ambigüidade?¹⁵

Ambigüidade é correto. É uma extraordinária autocontradição, pois, como alguém já observou, nada fracassa tanto quanto o sucesso. Tentar levar a melhor ao meio ambiente, em última análise, é tentar levar a melhor também ao próprio eu, uma vez que o eu e o meio ambiente são realmente o mesmo processo. E isso é tão impossível quanto tentar uma pessoa erguer-se do chão erguendo os tornozelos.

Somos enganosamente induzidos a participar desse jogo sem que ninguém nos diga que nunca poderemos vencê-lo — de modo que, se jogarmos o jogo perderemos, e se deixarmos de jogá-lo também perderemos. Perdidos por ter cão e perdidos por não ter, aí está o dilema, o jogo de regras autocontraditórias.

Colocados numa situação assim, sentimo-nos naturalmente mistificados, porque presumimos que a culpa reside, por certo, em nossas próprias ações ineptas. Voltamos repetidamente ao problema, porém sem êxito aparente, não por sermos tão burros que não atinamos com a resposta, mas porque não existe resposta. O problema, como diria Wittgenstein, é absurdo, e nós nos deixamos levar à beira de neuroses e, de quando em quando, de psicoses à procura da resposta inexistente.

Não compreendendo, porém, que o problema é disparatado, vemo-nos na posição do pobre bêbedo, que, deixando o bar favorito e encaminhando-se para casa, bate a cabeça num lampião. Recua, cambaleante, vários passos, olha em torno de si, tenta reajustar o curso e volta a bater no poste, desta feita com tanta força que vai para o chão. Resoluto, ergue-se de novo, torna a atirar-se para a frente e repete o abalroamento. Derrotado, grita: “Não adianta, estou cercado.” Não existe barreira física, nenhuma base real para o problema — a dificuldade reside na confusão dos nossos pensamentos, e não na realidade propriamente dita.

Mas em vez de abrir e explicitar essas regras, pais e avós, irmãos e primos, tias e tios mantêm-nas escondidas, implícitas, inconscientes, porque eles também foram assim enganados. Conseqüentemente, a “sociedade interiorizada” da Faixa Biossocial contém muitas regras, mensagens e metamensagens escondidas, paradoxais e autocontraditórias, além das úteis ou inúteis. Vale dizer, existem numerosos dilemas embutidos no próprio tecido da Faixa Biossocial, que podem — e quase sempre o fazem — resultar em vários graus de confusão mental, neuroses e psicoses.

É importante não esquecer que esses dilemas nos são aplicados pelo simples fato de pertencermos à sociedade. Eles derivam intimamente da própria morfologia e da própria sintaxe da nossa linguagem, da nossa lei, da nossa lógica e da nossa ética; da convenção gramatical que separa a natureza em substantivos e verbos e em sujeitos e objetos; da lógica criteriosa, que se recusa a renunciar à Lei da Exclusão do Meio e, portanto, se recusa a ver a coincidentia oppositorum; da ética popular, que manda “fazer sempre o bem e evitar o mal”, o que equivale a atravessar uma cidade de automóvel tentando “virar sempre à esquerda e evitar a direita”. Elas estão embutidas em nossos papéis, em nosso status, em nosso sistema de valores, em nossos paradigmas filosóficos populares: vivendo para um futuro que não existe, de modo que, vivendo para o amanhã, nunca seremos capazes de desfrutá-lo; identificando-nos com um papel puramente abstrato e superficial, de modo que, quanto mais “identidade” tivermos tanto mais nos sentiremos realmente perdidos; buscando o sucesso por temer o fracasso, de modo que, quanto mais sucesso obtemos tanto mais tememos o fracasso - em suma, todos os jogos que fracassam quando funcionam e que perdemos quando os ganhamos.

O caso é que não somente as comunicações sociais entre os indivíduos no Nível do Ego contêm dilemas, mas também as próprias regras de comunicação em geral podem ser contraditórias, paradoxais e, portanto, geradoras de dilemas. Nessas circunstâncias, podemos dizer que os dilemas que geram problemas intensos e projeções no Nível do Ego não passam de nós da Faixa Biossocial perturbada, onde as autocontradições são mais intensas, ou que as perturbações emocionais agudas resultam em lugares em que os impasses impostos pela sociedade em geral são grandemente compostos ou intensificados por dilemas particulares impostos em certas situações familiares ou educacionais. De qualquer maneira, a Faixa Biossocial propriamente dita é a fonte de numerosas dificuldades emocionais e intelectuais, de nossas “neuroses normais”, de nossa insanidade coletiva, e é para esse nível que os psiquiatras das comunicações, os terapeutas da família, os fenomenologistas sociais e outros do gênero estão-se dirigindo.

A dificuldade, embora envolva jogos de regras autocontraditórias, realmente vai um pouco mais fundo do que os próprios jogos e regras, pois, como tivemos ocasião de sugerir, uma regra autocontraditória repousa no traçado de distinções não apropriadas. Nossas distinções e divisões convencionais da Realidade, levadas a cabo pela linguagem, pela lógica e pelos mapas simbólicos, não retratam a Realidade, editam-na, e nisso reside o ponto essencial do problema.¹⁶

Por exemplo, visto que a nossa ação é uma ação do universo, não tem sentido tentar agir sobre o universo — não estamos numa posição fora dele para sermos capazes de fazê-lo. Mas quando editamos a realidade, desmembrando a nossa ação da ação do meio ambiente, ficamos com a ilusão conveniente de que podemos agir em separado do nosso meio ambiente. Essa distinção inadequada conduz às regras autocontraditórias do Jogo do Vencedor e dos seus vários derivados.

Só aceitamos esse disparate porque estamos hipnotizados pelo nosso conhecimento simbólico. Dizemos que um meteoro cai na lua, mas é igualmente

verdadeiro que a lua cai no meteoro; ou dizemos que um trem se move sobre a terra, mas é igualmente verdadeiro que a terra se move debaixo do trem. Há aqui apenas uma ação, mas se tentarmos fazer apenas uma afirmação a respeito dela, a afirmação pode parecer autocontraditória porque estamos tentando incorporar dois pontos de vista opostos ao mesmo tempo, e isso é alguma coisa que tanto a nossa linguagem como a nossa lógica não estão preparadas para fazer.

Apesar disso, por ser a Realidade não-dual, a coincidência dos opostos e as distinções e dualismos não-apropriados que fazemos invariavelmente levam a regras que geram ações com resultados contraditórios, pois o oposto banido tem de voltar paradoxalmente. Por exemplo, desmembramos a vida da morte, distinção imprópria conducente à regra autocontraditória, segundo a qual precisamos continuar vivendo, precisamos lutar com unhas e dentes para erradicar a morte. Mas sendo a vida e a morte realmente uma, ganhar esse jogo significa perder a vida, de modo que, se formos bem-sucedidos, fracassaremos. Isso é muito parecido com uma porta: ela tanto pode servir de entrada quanto de saída, de sorte que, se bloquearmos a saída, estaremos também bloqueando a entrada. Ao escaparmos da morte ela nos mata.

Assim, são esses tipos de distinções impróprias que sustentam as regras autocontraditórias e os jogos que se derrotam de muitas de nossas instituições sociais, as quais, por sua vez, são o combustível para os fogos da nossa insanidade coletiva. Assinalamos, em todo o transcorrer deste texto, quatro distinções impróprias principais e numerosos corolários, mas cumpre-nos enfatizar outra vez que uma distinção imprópria é toda distinção que presumimos finalmente real. É muito bom fazer distinções, dualidades e divisões, contanto que conheçamos e sintamos a realidade que estamos dividindo. O problema está em que não a conhecemos nem sentimos — e, conseqüentemente, nossas distinções se tornam inadequadas e acabam conduzindo a dilemas e a tudo o que eles acarretam: maya transforma-se em loucura.

Será óbvio que todos estaremos tanto mais propensos a supor que as nossas distinções são reais quanto menos compreendermos que somos nós que as fazemos - no dizer de Sullivan, referindo-se à distinção inadequada entre o espaço e o tempo — *“Parece que a Natureza nada sabe da distinção que estabelecemos entre o espaço e o tempo. A distinção que fazemos, afinal de contas, é uma peculiaridade psicológica nossa.”* Acrescentaríamos apenas que a natureza nada sabe de nenhuma distinção que fazemos e, por conseguinte, nossas distinções a peneiram e obscurecem de modos de que só temos uma vaga percepção. A saber, essas distinções, esses mapas primordiais são, de ordinário, implícitos, despercebidos, escondidos e inconscientes, o que equivale a dizer que muitos dos nossos mapas não são compreendidos como tais, e assim supomos erroneamente que estamos lidando com o próprio território. Por serem esses mapas primitivos, essas distinções, inconscientes, estamos quase sempre incidindo na Falácia da Concretidade Mal Colocada sem o perceber. Em suma, não temos consciência da Realidade porque não temos consciência dos modos com que obscurecemos a

Realidade. Dividimos a realidade, esquecemo-nos de que a dividimos e depois nos esquecemos de que o esquecemos.

Em resumo, estabelecendo o significado, nossos mapas sociais dicotomizam a existência e, desse modo, peneiram ou filtram a percepção, num processo que resulta, nesse nível, no inconsciente biossocial. Além disso, o território que os mapas dualísticos representam é realmente não-dual, em muitos casos os seus chamados “significados” são, na verdade, sem sentido, autocontraditórios ou paradoxais, e tentar agir sob a influência deles gera dilemas. Note-se também que, na maioria dos casos, os próprios mapas também são inconscientes porque, se soubéssemos que eles não passavam, de fato, de mapas, estaríamos automaticamente começando a procurar o próprio território. Mas é isso precisamente o que é vedado! Assim, existem até mapas que negam a existência de outros mapas! Ou tabus contra o conhecimento de outros tabus, ou leis contra o conhecimento de outras leis ou, no dizer de Laing, regras contra a visão de regras — e até regras contra as regras contra a visão de regras, pois “admitir as regras equivaleria a admitir o que as regras e as operações estão tentando tornar inexistente”. E isso seria horrível — afinal de contas, podemos despertar.

A terapia familiar, a psiquiatria da comunicação, a terapia semântica, algumas formas de terapias interpessoais fundamentais, a fenomenologia social, e quejandos, todos à sua maneira estão diligenciando tornar conscientes esses mapas inconscientes, de sorte que, mesmo que eles continuem a obscurecer a realidade, nós, pelo menos, compreendemos que a realidade está sendo obscurecida — e aqui principia a introvisão. Segundo a expressão de Chung Tzu: *“Aquele que sabe que é um grande tolo, não é um tolo tão grande assim.”* Ao ver nossos mapas como mapas, colocamo-nos finalmente numa posição de ir, além deles, até o próprio território, de renunciar ao domínio que esses sonhos sociais exercem sobre nós, de ver através da “contextura do tecido das alucinações socialmente partilhadas a que damos o nome de realidade”.¹⁷ Se não formos bem-sucedidos, as ficções sociais serão tomadas por reais, de modo que “à nossa volta há pseudo-eventos, aos quais nos ajustamos com uma falsa consciência adaptada para ver tais eventos como verdadeiros e reais, e até como belos”.¹⁸ O resultado é o que um analista denominou *“um pesadelo institucionalizado que todos temos ao mesmo tempo”, mas só porque “todos acreditamos que os outros acreditam neles”*.

É, portanto, para a Faixa Biossocial que se dirigem quase todas essas terapias. Conquanto não seja a única criadora, de distinções e dualismos é, de certo, a mais penetrante, sobretudo por ser a sede da nossa linguagem e da nossa lógica dualística. É essa vasta matriz de distinções que, tomada por verdadeira, não apenas peneira a percepção, mas também conduz a regras que se contradizem, a jogos que se derrotam e, portanto, a neuroses e psicoses. Nessas condições, a sua importância no comportamento não pode ser desprezada.

Pois assim como a pessoa divide a Realidade, assim age.

REFERÊNCIAS E NOTAS

1. C. Castaneda, journey to Ixtlan (Nova York: Simon and Schuster, 1972).
2. Citado na obra organizada por John White, The Highest State of Consciousness (Nova York: Anchor, 1972).
3. R. D. Laing, The Politics of the Family (Nova York: Pantheon, 1971), pág. 74.
4. E. Fromm, D. T. Suzuki e R. DeMartino, Zen Buddhism and Psychoanalysis (Nova York: Harper and Row, 1970).
5. A. Wilden, Psychology Today, vol. 5, nº 2 (maio de 1972).
6. Cf. Laing, Politics of the Family, pág. 91, “Rules are themselves distinctions in action”.
7. A. W. Watts, The Book: On the Taboo Against Knowing Who You Are (Nova York: Collier, 1970), págs. 65-6.
8. A. Watts, Psychotherapy East and West (Nova York: Ballantine, 1969), pág. 53.
9. Citado em Putney e Putney, Adjusted American, pág. XI.
10. Cf. Brown, Love’s Body, pág. 159: “Não é a esquizofrenia senão a normalidade que tem a mente cindida; na esquizofrenia os falsos limites estão-se desintegrando... os esquizofrênicos padecem da verdade.”
11. R. D. Laing, The Politics of Experience (Nova York: Ballantine, 1967), págs. 58, 28.
12. Putney e Putney, Adjusted American, 9, pág. IX.
13. Jules Henry, Culture Against Man (Nova York: Random House, 1963), pág. 27.
14. Ibid., págs. 295-296.
15. Ibid., págs. 293, 296.
16. Dessa maneira Bateson veio a identificar dilemas com calções contextuais.
17. Laing, Politics of Experience, pág. 73.
18. Ibid., pág. 1.

IX. O HOMEM COMO CENTAURO

Antes de explorar o Nível Existencial, procuremos orientar-nos: nos limites superiores desse Nível está a Faixa Biossocial, e “acima” disso estão os níveis do Ego e da Sombra, ao passo que diretamente “abaixo” do Nível Existencial estão as Faixas Transpessoais e o Nível da Mente. Precisamos lembrar-nos de que o Dualismo Primário do organismo e do meio ambiente ou do eu e do outro, e o Dualismo Secundário da vida e da morte ou do ser e do não-ser — são os dois dualismos principais que assinalam esse Nível, de sorte que aqui nos identificamos com o nosso organismo total do modo com que ele existe no espaço e no tempo. Além disso, é significativo que o Dualismo Terciário da psique e do soma ou da mente e do corpo não esteja presente — pelo menos não destacadamente — e daí

que esse Nível represente a nossa apreensão total da existência em oposição às nossas idéias fragmentárias sobre a existência que compõem o Nível do Ego.

Sendo, de fato, o Dualismo Terciário da mente e do corpo que nos afasta do Nível Existencial e nos impele para o Nível do Ego, é precisamente restaurando essa cisão, esse dualismo terciário, que nos concentramos no organismo total do corpo-mente chamado Nível Existencial, assim como restaurando ou integralizando o dualismo quaternário entre a persona e a sombra descemos para o Ego vindos do Nível da Sombra. Como já tivemos ocasião de explicar, a transferência para o Nível Existencial pode ser temporariamente efetuada pelo simples descanso num lugar tranqüilo, expulsando todos os conceitos mentais a respeito de nós mesmos e sentindo plenamente nossa existência básica. Estabelecer, porém, nossa identidade nesse Nível numa base mais ou menos permanente, por via de regra requer alguma forma de “terapia” existencial, como o hatha yoga, a análise bioenergética, a integração estrutural, a psicologia existencial, a terapia da polaridade, a psicologia humanística, a logoterapia, a terapia da massagem — para nomear apenas algumas mais destacadas. A despeito da ampla divergência das suas formas externas, todas essas terapias visam essencialmente a colocar-nos em contacto com o “ser autêntico” do nosso organismo total integrando o dualismo terciário.

Ora, porque a nossa abordagem na direção do Nível Existencial procede geralmente do Nível do Ego através do dualismo terciário da mente e do corpo, essas “terapias” costumam ser incluídas em duas amplas classes, que refletem o próprio dualismo: as que vêm primariamente através da “mente”, como a análise existencial, as terapias humanísticas, a logoterapia, etc.; e as que vêm basicamente através do “corpo”, como a integração estrutural, o hatha yoga, a terapia da polaridade, e assim por diante. Algumas abordagens, naturalmente, funcionam “a partir das duas extremidades” ao mesmo tempo, mente e corpo, como a análise bioenergética e a terapia de Orgone. Mas venham elas através da mente ou do corpo, ou de ambos, todas partilham igualmente de uma meta comum o organismo integrado, o Nível existencial, o homem como Centauro

As duas abordagens principais — através da mente ou através do corpo — têm seus méritos especiais, suas vantagens e desvantagens peculiares. Ambas, contudo, se baseiam igualmente num princípio que se esta tornando cada vez mais óbvio aos pesquisadores nesse nível, um princípio que pode ser expresso mais ou menos da seguinte maneira: para cada “problema” ou “nó” mental, existe um “nó” corpóreo correspondente, e vice-versa, visto que, com efeito, o corpo e a mente não são dois.

Como exemplo de um nó corpóreo e de seu nó mental correspondente, podemos citar a seguinte história a respeito de John Lily: Quando moço, por acidente, Lilly enterrara um machado de lenhador profundamente no pé, provocando um trauma tão severo que ele “reprimira” a dor do talho do machado — viu o machado enterrar-se-lhe no pé, mas não sentiu dor. Claro está que sua “mente” se lembrava do incidente e da dor concomitante, mas afastou o trauma da consciência. Anos depois, Lilly estava sendo submetido à integração estrutural sob a orientação de Peter Melchior, quando este lhe notou a brutal cicatriz no pé E

quando começou a trabalhar na direção da cicatriz, massageando profundamente o tecido e batendo nele com força para liberar as câibras do corpo, Lilly começou a ficar visivelmente ansioso e tenso. No momento em que Melchior, afinal, atacou a propna cicatriz, toda a dolorosa ocorrência do acidente acudiu à mente de Lilly, e este, pela primeira vez, sentiu deveras a dor do talho original do machado, uma dor que estivera enterrada em seu “inconsciente” durante todos aqueles anos.

De repente compreendi que eu havia bloqueado a dor na experiência original. A cicatriz, que segurara o potencial da dor desde então, também tinha uma memória traumática básica, uma alça de fita magnética (um “desligamento” mental) ligada a ela. Eu poupara aquele pé, poupara aquela região do pé, e não completara o buraco que ficara aqui na imagem do meu corpo. O rolfing (integração estrutural) permitiu que o buraco fosse preenchido....1

O certo é que, através de um ataque desferido ao corpo, se desatara um nó mental.

Como exemplo do inverso — nós mentais que produzem nós corpóreos correspondentes — basta-nos mencionar a obra de Wilhelm Reich sobre a couraça do caráter e a de Fritz Perls sobre a retroflexão. Essencialmente, os dois pesquisadores sustentavam que uma pessoa que sofresse de uma neurose, como o dualismo quaternário, manipulará, espremerá e apertará a própria musculatura corporal como substituto do que gostaria de fazer aos outros. Reich, em especial, sentia que os neuróticos abafam os seus “perversos” impulsos sexuais espremendo e comprimindo os músculos da região pélvica, de modo que, passado algum tempo, a verdadeira liberação sexual é quase impossível, ao passo que Perls enfatizava que a agressão alienada se volta para o corpo por um trancamento geral dos músculos envolvidos, de modo que a pessoa que deseje esganar alguém pode retrofletir a agressão e, em vez disso, pôr-se a gaguejar, ou a pessoa que queira “dar cabo” de outros pode, em vez disso, enrijecer e apertar o corpo inteiro. Destarte, “na mente” a agressão é alienada pela sua repressão e projeção, mas “no corpo” a agressão é reprimida apenas pelo travamento de todos os músculos opostos aqueles que normalmente descarregariam a emoção em tela. O resultado é um empate, um espasmo, um bloqueio — grandes quantidades de energias puxando em direções iguais mas opostas, com um nítido movimento de força.

Assim sendo, aos poucos vai-se tornando evidente que o que na mente é uma guerra de atitudes, no corpo é uma guerra de músculos! Dessa forma, a pessoa que reprime seu interesse e sua excitação terá de reprimir, ao mesmo tempo, sua respiração corpórea, terá de travar o peito, enrijar o diafragma e o estômago e apertar os maxilares. Alguém que reprime a própria raiva precisa travar todos os músculos opostos àqueles que gostaria de vibrar contra o mundo, contrair e reforçar os ombros, apertar o peito e travar a musculatura do braço. Quem deseja reprimir o choro ou os gritos, retesa violentamente os olhos, os músculos dos olhos, do pescoço e da garganta, bem como restringe a respiração e bloqueia as sensações dos intestinos. A fim de refrear todos os impulsos sexuais, precisamos enrijar os músculos da pelve, travar os músculos inferiores das costas e evitar

cuidadosamente qualquer percepção da secção média do corpo. Em todos esses casos, um nó mental produziu um nó corpóreo, que um ataque à mente pode desatar (Na verdade, perguntar se os nós da mente produzem nós no corpo ou se os nós do corpo produzem nós na mente talvez seja a pergunta errada — o máximo que devemos dizer é que eles surgem juntos, e podem ser restaurados por meio de um “ataque” desfechado a qualquer uma das “extremidades”, visto que a mente e o corpo não são dois.)

O Dr Lilly, que teve extensa experiência no Nível Existencial, reconhece claramente essas duas principais abordagens - através da mente ou através do corpo — pois declara:

Assim compreendi que o biocomputador humano inclui os sistemas musculares e o modo com que estes são mantidos pelos padrões de atividade do sistema nervoso central é uma função de fixação na infância. O trauma provoca o ocultamento das suas causas, estabelecendo assim uma alça de fita magnética no sistema nervoso central, que continua sendo perpetuamente ativado até quebrar-se na extremidade do cérebro ou na extremidade do músculo. 2

Ora, para simplificar esse estudo, qualquer uma das abordagens, como o hatha yoga, a terapia da polaridade e a integração estrutural, que visam a curar a cisão terciária entre a mente e o corpo, trabalhando primariamente através do “corpo”, através da “extremidade do músculo” será por nós denominada existencialismo somático, ao passo que qualquer uma das abordagens que procedem basicamente através da “mente”, através da “extremidade do cérebro”, como a análise existencial e a logoterapia, será por nós denominada existencialismo noético. Teoricamente, pelo menos, a abordagem, somática ou noética, levada a cabo de maneira completa e conclusiva, pode resultar no contacto cabal com o Nível Existencial. Idealmente, no entanto, uma combinação das duas é altamente desejável e muito eficaz Retornaremos a esse ponto dentro em pouco.

Como exemplo de uma abordagem existencial somática típica, tomemos a integração estrutural ou “rolfing”, como é chamada em atenção à sua fundadora, a Dra Ida Rolf. Escreve ela.

Em qualquer tentativa de criar um indivíduo integrado, um ponto de partida evidente é o corpo físico, por uma simples razão: examinar a velha premissa de que o homem só pode projetar aquilo que está dentro dele. Para o especialista médico, esse corpo é só ele, é o homem Para o psiquiatra, esse corpo é menos do que o homem, é tão-somente a. expressão exteriorizada da personalidade. Nenhum desses especialistas aceitou como real uma terceira possibilidade, a saber, que, de certo modo, embora ainda mal definido, o corpo físico é realmente a personalidade, mais do que a sua expressão, é a unidade de energia a que chamamos homem 3

O que quer dizer que a meta do “rolfing” consiste em experimentar o organismo integrado em que a mente é o corpo e o corpo é a mente, o que se refere, indisfarçavelmente, à recuperação do dualismo terciário. Ora, muitos de nós acharemos isso um pouco difícil de compreender, sobretudo por estarmos tão acostumados a colocar a “mente” e, conseqüentemente, a identidade, na cabeça, e

acharmos que o corpo se limita a acompanhar-nos. Entretanto, qualquer estudante de rolfing, de hatha yoga ou de terapia de massagem logo principia a experimentar sua identidade não como estando no corpo, senão como o corpo, com o corpo e começa, por conseguinte, a dissipar o dualismo terciário e a estabelecer-se no Nível Existencial. O próprio Albert Einstein, com toda a seriedade, afirmava pensar com os músculos!

O próprio rolfing é uma série de exercícios e massagens profundas destinados a redespertar o corpo habitualmente entorpecido, de modo que podemos começar a reintegrá-lo, a reavê-lo e, portanto, a deleitar-nos com ele, como fazíamos outrora, quando crianças - antes que nos ensinassem o dualismo terciário, antes que nos ensinassem que o corpo abriga paixões animais e asquerosas, que deve ser escondido da nossa vista por vestes que nos apertam e sufocam, que enquanto a “mente” produz idéias nobres, o corpo só produz força “bruta” ou excreções “imundas”, que a enfermidade do corpo é má e alguma coisa da qual nos devemos sentir envergonhados, e que, mais cedo ou mais tarde, o corpo acaba apodrecendo debaixo de nós, devorado por horrores indizíveis, como o câncer. Todo o peso da nossa doutrinação social visa colocar a maior distância possível entre nossas “mentes” e nossos “corpos”. Nessa manobra, porém, o tiro nos sai inevitavelmente pela culatra, pois, como Freud, Blake e outros explicaram com tanta clareza, toda a alegria vem do corpo, dos sentidos, de sorte que, ao exilar o corpo, estamos simultaneamente exilando toda e qualquer possibilidade de alegria e felicidade verdadeiras. Para recobrar essa possibilidade, precisamos descer do Nível do Ego para o Nível Existencial, onde despertamos a vida e a energia do corpo, pois “A Energia é o deleite eterno... e vem do Corpo”.

Nesse sentido, o que se disse do rolfing é essencialmente aplicável às demais abordagens existenciais somáticas, conquanto, naturalmente, as técnicas, as formas exteriores e a “filosofia” de cada uma delas variem consideravelmente. O hatha yoga, por exemplo, sempre teve por meta fundamental o despertar do corpo e sua união com a psique (o que não se deve confundir com os yogas “superiores”, como o raja yoga, que visa ao Nível da Mente). O hatha yoga escolhe a respiração para dedicar-lhe uma atenção especial, visto ser essa, manifestamente, a função em que a mente e o corpo se unem, em que se unem o controle mental consciente e os processos corpóreos inconscientes - como tal, a respiração é a estrada real para a união entre a mente e o corpo. A própria palavra “yoga” significa “união”, e o hatha yoga se destina especificamente a unir a mente e o corpo num organismo psicofísico integrado. O hatha yoga é, assim, o epítome do existencialismo somático mas, no fundo, não difere das outras terapias que têm por finalidade estabelecer contacto com o Nível Existencial restaurando a cisão terciária.

Com essa compreensão, voltemo-nos, agora, para alguns aspectos da psicologia existencial noética. Note-se que, em primeiro lugar, o existencialismo noético em geral trabalha com o mesmo nível com que trabalha o existencialismo somático, mas sua técnica e sua filosofia são decididamente diferentes, embora cumpra enfatizá-lo — complementares. Ora, o número de abordagens existenciais noéticas diferentes é formidável, mas todas põem a mira em realizar, à sua maneira,

o “ser autêntico” do organismo total, em solapar o dualismo terciário e enfrentar nossa rígida existência, despojada de todas as idéias egóticas, objetos de cognição e muletas intelectuais. Jean-Paul Sartre, por exemplo, brilhante mas fanático existencialista noético, argumenta de maneira persuasiva que o ego isolado, o “eu” solitário, é uma ficção ilusória que conjuramos com a intenção de nos escondermos do fluxo constante da nossa existência real. O Nível do Ego, por conseguinte, é visto, acertadamente acreditamos nós, como uma hemorragia existencial, como uma fonte importante de “má fé” que nos obscurece a existência. Além disso, Sartre sempre investiu contra o “tipo e grau de abstração e materialização empregados em várias teorias, consciente ou inconscientemente”, por causa da “violência praticada perceptiva e conceptualmente à realidade humana em sua plenitude concreta”.⁴

É essa “plenitude concreta”, não separada nem fragmentada numa psique e num soma, que os existencialistas noéticos estão procurando autenticar. Toda a abordagem da psicoterapia convencional, em que a personalidade humana é vista como um “ego” isolado, ou até como um complexo múltiplo de “egos”, tem de ser substituída por uma abordagem mais abrangente se quisermos alcançar, ou “descer à” plenitude do Nível Existencial. Consoante as palavras de um compassivo psicólogo existencial, Rollo May:

O conceito do ego, com sua capacidade de ser quebrado em muitos egos discretos, é tentador para a psicologia experimental, pois convida ao método de estudo “divide e impera”, que Herdamos em nosso método científico dicotomizado tradicional...

*Se se contestar que o quadro da multidão de egos reflete a fragmentação do homem contemporâneo, eu replicaria que todo conceito de fragmentação pressupõe alguma unidade da qual ele representa uma fragmentação... Pois nem o ego, nem o inconsciente, nem o corpo são autônomos. Por sua própria natureza, a autonomia só se localiza no eu centralizado... Tanto lógica quanto psicologicamente precisamos colocar-nos atrás do sistema ego-id-superego e tentar compreender o “ser” de que estes são expressões.*⁵

Sustenta o Dr. May que o ego separado e o corpo alienado, assim como outras fragmentações, são – como ele diz – “expressões” do ser total ou, como já nos foi dado explicar, projeções do organismo total, possibilitadas pelo dualismo terciário-repressão-projeção. E atrás dessas projeções, dessas expressões, dessas manifestações, atrás disso, do Nível do Ego, encontra-se o Nível Existencial, nosso “eu centralizado”, nosso “ser total”, a “unidade da qual” a psique e o soma representam uma fragmentação. Mais uma vez, é precisamente esse “ser total” que os existencialistas noéticos procuram realizar. Precisamos deixar o Nível do Ego, esconder todas as nossas queridas idéias a respeito da existência, voltar aos nossos corpos, e viver. Nas palavras explosivas do autor “existencialista” Fedor Dostoiewski:

Mas prestem-me atenção por um momento. Não estou tentando justificar-me dizendo todos nós. Quanto a mim, tudo o que fiz foi levar até o limite extremo o que vocês não tiveram a coragem de empurrar nem mesmo até

a metade do caminho — tomando a sua covardia por sensatez e, assim, fazendo-os sentir-se melhor. Assim, ainda posso mostrar que estou mais vivo do que vocês,” afinal. Vamos, olhem mais uma vez para isso! Hoje nem sabemos sequer onde está a verdadeira vida, o que ela é, nem como se chama! Deixados a sós sem literatura, imediatamente nos enredamos e perdemos - não sabemos ao que devemos associar-nos, o que devemos acompanhar; o que devemos amar, o que devemos odiar; o que devemos respeitar, o que devemos desprezar! Achamos até doloroso ser homens — verdadeiros homens de carne e osso, e com o nosso próprio corpo particular; temos vergonha dele e ansiámos por converter-nos em algo hipotético chamado o homem médio. Somos natimortos e, durante muito tempo, fomos trazidos ao mundo por pais que também estão mortos: e gostamos cada vez mais dele. Estamos desenvolvendo uma inclinação a ele, por assim dizer. Logo inventaremos um jeito de ser gerados inteiramente por idéias.

E isso não requer comentário.

Estamos começando a compreender que a descida para o Nível Existencial envolve uma expansão de identidade, a partir do Ego, para o Centauro, o organismo total. Está visto que aos que vivem suas vidas despertas no Nível do Ego, este projeto se afigura muito enigmático. Pois no Nível do Ego temos naturalmente a tendência de proclamar que já estamos em completa identidade com o corpo, e dispensar, assim, todo o movimento humanístico, tal como levantar tempestades em copos d’água, ou proclamar que essa proeza, teoricamente, é só doçura e luz mas, na prática, não passa de uma impossibilidade total, visto que o homem é apenas mente. Os que fazem a primeira proclamação retrucarão amiúde que dão imensa atenção ao corpo (sobretudo quando se trata de sexo), o que somente prova que eles não estão identificados com o corpo, mas sim obcecados por ele. Por outro lado, os que fazem a segunda proclamação — que o homem é mente - costumam sustentar que nada de interessante se processa em seus corpos, de modo que centralizar ali a percepção constitui, na verdade, uma insípida aventura — o que mostra precisamente o quanto eles entorpeceram o seu sentido de existência.

Esses preconceitos estão sepultados tão profundamente no inconsciente filosófico e biossocial que só tendem a incitar, até em pessoas dedicadas ao estudo, emoções em pânico. O que é pior, o dualismo terciário está firmemente enraizado na totalidade dos campos da medicina, da educação, do atletismo e, por mais triste que isso seja, na psicologia ortodoxa. A educação exercita a nossa “mente”, ao passo que o atletismo exercita o nosso “corpo”; a psicologia cura a nossa mente, ao passo que a medicina cura o nosso “corpo”. Assim, o antagonismo entre educação e atletismo de um lado, e a psicologia e a medicina de outro, é um reflexo chocante do divórcio existente entre a mente e o corpo. Isso é particularmente assustador na área da psicologia e da medicina — Freud, afinal de contas, nunca foi realmente aceito pela medicina ortodoxa, e tampouco o é hoje em dia, como o evidenciam os louvores mais vergonhosamente superficiais entoados à medicina psicossomática.

E assim é que tais ciências, como o biofeedback, a somatologia e a psicologia humanística, que estão tentando hoje controlar as duas extremidades do

homem, são consideradas por ambos os lados como provavelmente bem-intencionadas mas basicamente incompetentes. O fato agradável é que a repressão ao centauro foi, e ainda é, ao mesmo tempo, completa e pandêmica.

Estamos vendo hoje, todavia, os contornos de uma ciência do Nível Existencial que começa lentamente a emergir. Como explica Thomas Hanna: *“Fundamental para esse movimento é a compreensão de que a autopercepção humana não (é) um “epifenômeno” vazio e desincorporado, mas uma percepção holística do eu incorporado e sempre cômico do seu estado de incorporação. Desde esse ponto de vista, a autopercepção... é a função de experimentar todo o estado da nossa estrutura orgânica. E assim como se modifica a estrutura orgânica, assim também se modifica a autopercepção básica — e vice-versa.”* Dessa forma, no Nível Existencial, a percepção do homem, sua percepção de centauro, *“é uma parte viva, uma parte integral de um todo orgânico somático...; um organismo autoperceptivo, autocontrolador, uma unidade orgânica de muitas funções tradicionalmente vistas em separado, como “corpóreas” e “mentais”* “.7

Em vista de tudo isso, voltemos à descida do Nível do Ego para o Nível Existencial. Lembremo-nos de que ao discutir a descida para o Nível do Ego desde o Nível da Sombra, vimos que esse processo impunha uma expansão progressiva da identidade, que finalmente resultava numa auto-imagem precisa, uma auto-imagem que incluía todas as facetas da psique, outrora considerada alheia, ameaçadora e totalmente fora de controle. Ora, o mesmíssimo processo ocorre na descida para o Nível Existencial — tornamos a expandir nossos limites de identificação a fim de incluir todos os aspectos de nosso organismo total que antes se diriam estranhos, ameaçadores ou, pelo menos, fora de controle. Estamos recebendo de volta nossos corpos e, desse modo, revivendo o Centauro.

Este, em suma, é o intento do existencialismo noético. Afirmam claramente Perls, Hefferline, e Goodman: *“O propósito consiste em estender os limites do que aceitamos como nós mesmos para incluir todas as atividades orgânicas.”*8 É bom ter uma acurada representação mental de nosso organismo psicossomático inteiro e viver como ela - mas é muito melhor ser esse organismo total. O Dr. Perls foi, portanto, ainda mais vigoroso ao expor as metas da terapia existencial: *“Enlouqueça e recobre o juízo!”* Isto é, volte para o centauro. No dizer do Dr. Lowen: *“Enquanto o corpo continuar sendo um objeto para o ego, pode satisfazer-lhe ao orgulho, mas nunca proporcionará a alegria e a satisfação que oferece o corpo “vivo”.*” E quanto à abordagem, puramente orientada para o ego, da “terapia”, Lowen afirma:

Espera-se (nas terapias do ego) que, se uma pessoa pode aceitar, consciente, o irracional em sua personalidade, ela esteja livre para responder natural e espontaneamente às situações da vida. A fraqueza desse conceito é que a aceitação consciente de um sentimento não conduz, por força, à capacidade de expressá-lo. Uma coisa é reconhecer que estamos tristes, mas outra coisa é sermos capazes de chorar. Saber que estamos zangados não é o

mesmo que nos sentir zangados. Saber que estivemos incestuosamente envolvidos com um dos pais pouco contribui para liberar o sentimento sexual reprimido, fechado no corpo...

Em algum nível (as pessoas) estão cômicas de que o corpo é um repositório dos seus sentimentos reprimidos e, ao mesmo tempo que gostariam muitíssimo de conhecer esses sentimentos reprimidos, abominam a idéia de encontrá-los na própria carne.⁹

Em outras palavras, uma diferença importante (há muitas) entre o ego e as abordagens existenciais é a que existe entre representar com exatidão o organismo total e ser realmente o organismo total e, se bem possa parecer trivial ao Ego, essa diferença é, de fato, muito grande.

Tudo isso, contudo, não significa dizer que as terapias do Nível Existencial se esquivam ao trabalho que deve ser feito nos níveis superiores do Espectro. Muito pelo contrário, elas empregam grande variedade de técnicas para restaurar o dualismo quaternário, para integrar a Sombra mas, sempre que possível, o fazem com a intenção de continuar o processo integrativo de modo que seja possível atingir uma identidade sentida com o organismo inteiro.

Isso pode ser visto com absoluta clareza na obra do Dr. Perls, que utilizava eficazmente as técnicas do nível da Sombra, não como um fim em si mesmas, senão com a finalidade de orientar o “paciente” para uma explosão do Nível Existencial, em que o ego e o corpo, a psique e o soma, se unem na percepção do eu total. Assim, ao passo que no Nível do Ego recebemos uma introvisão indubitavelmente benéfica da nossa raiva reprimida, no Nível Experimental nos tornamos a raiva, desaparecemos na raiva, na carne, como o corpo e a alma se fundem na espontaneidade agora liberada do centauro

Essas liberações podem ser dramáticas. Na opinião de Perls, tais explosões – que, na verdade, refletem a liberação da Energia presa no dualismo terciário – eram a incorporação do organismo total, o eu centralizado, e, portanto, não pertenciam nem à mente nem ao corpo, mas ao organismo inteiro (São, em poucas palavras, lampejos do centauro, que principia a despertar). Perls achava que essas explosões eram, basicamente, de quatro tipos: raiva, alegria, orgasmo e pesar. Podemos tomar as quatro como quatro dos potenciais característicos da percepção existencial, de um explorador que conhecia bem o território. A essas podemos acrescentar, como os fatos o autorizam, características como a espontaneidade, a fé orgânica, o significado existencial, a apreensão, a intencionalidade, e assim por diante, conforme a elaboração de outros pesquisadores desse nível, como Rogers e Maslow.

Agora deveríamos pelo menos mencionar que uma verdadeira terapia existencial precisa levar em conta a capacidade de filtração da Faixa Biossocial. Afinal de contas, a Faixa Biossocial é o maior filtro da percepção existencial. A batalha para solapar a Faixa Biossocial pode ser vista novamente no trabalho de Perls, que lutava constantemente contra o enfeitiçamento do centauro pelos poderes da linguagem e da lógica. A “linguagem do isso” precisa ser transformada na “linguagem do eu”, a “linguagem da coisa” em “linguagem do processo”, ambas

ou a lógica em direitura experiencial, perguntas em exigências, interpretação de sonhos em identificação de sonhos, falatório em confrontação. Todas eram tentativas diretas para levantar a tela da Faixa Biossocial e mergulhar na imediação da percepção existencial. É evidente que, depois de levantada a tela, ainda estamos livres para usá-la - mas já não somos forçados a usá-la.

Voltando ao ponto principal: a dissolução progressiva do dualismo terciário, da cisão entre o ego e o corpo, é uma expansão progressiva da identidade e, portanto, da responsabilidade, para o organismo inteiro, para ““““todas as atividades orgânicas”. Ora, isso não significa que exercerei um controle volitivo absoluto sobre todas as minhas atividades orgânicas, de modo que possa, por exemplo, fazer meu sangue fluir de trás para diante ou meus ossos crescerem mais depressa. Significa que reconheço e aceito por minhas todas as atividades orgânicas, de sorte que elas já não se situam fora de mim.

O primeiro passo a favor ou contra eu receber de volta o corpo e, por fim, reviver o centauro, consiste apenas em estabelecer contacto com o próprio corpo, dar-lhe alguma percepção, explorar-lhe os sentimentos, os impulsos, os corruchões, as respostas e as vibrações. Enfrente o seu corpo e, em seguida, entre em contacto com ele.

Um corpo é abandonado quando se transmuda numa fonte de dor e de humilhação em vez de ser uma fonte de prazer e de orgulho. Nessas condições, a pessoa se recusa a aceitar o seu corpo ou identificar-se com ele. Ela se volta contra ele.

Tenho destacado repetidamente o modo com que as pessoas que têm medo devem sentir o corpo. Em alguns níveis elas têm consciência de que o corpo é um repositório dos seus sentimentos reprimidos e, embora tivessem muita vontade de informar-se a respeito desses sentimentos reprimidos, abominam encontrá-los na carne. Apesar de tudo, na sua busca desesperada de uma identidade, terão de enfrentar, no fim o estado dos seus corpos 10

Se bem o enfrentamento do corpo seja, de início, um exercício do Nível do Ego — porque você, como ego, parece diferente do corpo que está enfrentando - este, apesar de tudo, é o primeiro passo para reaver o corpo e descer até o Nível Existencial. Por isso você pode começar a enfrentar o estado do seu corpo. Deite-se, feche os olhos e explore. Explore os sentimentos do corpo, seus impulsos, suas energias, o tônus dos seus músculos e, sobretudo, a sua respiração. Mantenha-se alerta aos modos com que o ego tentará evitar esta simples experiência de percepção corpórea: ficando sonolento ou até adormecendo; ficando entediado, irrequieto ou distraído; tentando fazer a experiência por cerca de dois minutos, proclamando que “Está tudo bem” e, em seguida, desistindo de continuar.

Mais cedo ou mais tarde é muito provável que você acabe tropeçando num fato inesperado e desalentador: em muitas áreas do corpo experimentará pouca ou nenhuma sensação, apenas um entorpecimento, um branco, um buraco na percepção do corpo - estes são os sítios de projeções corpóreas (equivalentes somáticos de projeções “mentais” de sombra). Assim sendo, algumas pessoas não têm olhos, outras não têm os órgãos genitais, ou não têm coração, ou não têm

intestinos, nem ouvidos, nem espinha, nem seios, nem pernas, nem cabeça, nem mãos, nem boca. Ao dar com essas lacunas, basta-nos concentrar nelas a percepção. O importante é não alterar a situação, senão senti-la diretamente, em virtude do que — se for preciso — ela mesma se corrigirá. Gastar uma hora ou mais por dia na percepção do corpo não é, de maneira alguma, perda de tempo. Pouquíssimas pessoas perdem o juízo, mas a maioria já perdeu o corpo.

Em outras áreas do corpo descobriremos faixas de retesamento e tensões fortes, músculos travados uns contra os outros num combate sem vencedor — são os sítios de retroflexões corporais (as âncoras do motor de muitas projeções de sombra). Ao descobri-las, a nossa inclinação natural consiste simplesmente em relaxá-las, o que é ótimo - durante mais ou menos um minuto. Ao invés disso, os impulsos travados nesses músculos precisam ser sentidos integralmente, mobilizados, exagerados se necessário for e, a seguir, descarregados na atividade apropriada, que é o que o corpo sente mesmo vontade de fazer: chorar, rir, gritar, bater, tremer, saltar de alegria, fazer amor. Tentar simplesmente relaxar essas tensões — “fazê-las ir embora” — quer dizer que você não é responsável por elas, nem se identificou com elas. E esse é sempre o grande erro. Por isso precisamos compreender de novo que nos estamos beliscando — desta feita fisicamente e não apenas mentalmente - e, ao compreendê-lo, deixamos espontaneamente de fazê-lo. Lembremo-nos de que a meta reside em estender a identidade e a responsabilidade a todas as atividades orgânicas.

À guisa de guia útil para o que podemos descobrir no corpo bloqueado, assim como no corpo que flui livremente, incluí dois gráficos esquemáticos, adaptados de *Depression and the Body*, de Alexander Lowen. Podemos adotá-los como mapas do Nível Existencial desenhados por um explorador talentoso. A Figura 14 mostra “as espécies de sensações que temos nos diferentes segmentos do corpo quando o fluxo da excitação... é pleno e livre”. A Figura 15 representa “sensações que se desenvolvem quando o fluxo é bloqueado pela tensão muscular crônica. Não somente o fluxo se interrompe mas, dentro de cada segmento, se registra uma estagnação da excitação que produz más sensações...”

No todo, portanto, a descida ao Nível Existencial supõe a aceitação, como nós mesmos, não só do que fazemos deliberadamente e de propósito (Ego), mas também tudo o que o “nosso” organismo está fazendo espontaneamente, fora do “nosso” controle. Chegaremos a sentir, por exemplo, não que “Estou com dor de cabeça”, mas sim que “Estou machucando a cabeça”. Não que “Meu coração está bombeando sangue”, senão que “Estou bombeando sangue com o “meu” coração”. Chegaremos a sentir, em resumo, que não existimos em nosso corpo, mas como o nosso corpo. Isto é, mais uma vez, um enfrentamento e uma manipulação de nossos opostos, mas num nível contínuo com o da persona puramente mental e, todavia, muito mais profundo do que ele.

Nota:

Elementos da figura 14:

FLUXO ININTERRUPTO DO SENTIMENTO EXISTENCIAL

DISRUPÇÃO DO SENTIMENTO POR TENSÕES MUSCULARES CRÔNICAS

SEGMENTOS Coroa Cérebro SENTIMENTO

Halo

Espiritualidade

Abertura

Afirmação

Alcançamento

Amor, Piedade Caridade Esperança

Segurança Equilíbrio Relacionamento

(Ilustração adaptada de Depression and the Body do Dr. Alexander Lowen, Coward, McCann & Geoghegan, Inc. 1972, Nova York.)

Nota:

Elementos da figura 15:

SEGMENTOS BLOQUEADOS -- Coroa-Cérebro Olhos Base do crânio, Cabeça, pescoço e ombros

Base do pescoço Ombros

SENTIMENTOS Culpa-Dúvida Morada do Diabo

Hostilidade

Negatividade

Hesitação

Insensibilidade

Ódio

Desespero

Sofrimento Lágrimas

Perversão Frigidez

Insegurança Instabilidade Ausência de Raízes

(Adaptado de uma ilustração de Depression and the Body do Dr. Alexander Lowen, Coward, McCann & Geoghegan, Inc. 1972, Nova York.)

Deveria ser evidente, a esta altura, que o existencialismo noético e o existencialismo somático podem (e deveríamos dizer devem) ser usados de maneira complementar, visto que ambos procuram autenticar o centauro, o organismo psicofísico total e estender a responsabilidade “a todas as atividades orgânicas”. Na prática, porém, essa tem sido uma ocorrência relativamente rara. A despeito de todas as suas boas intenções e da sua abordagem direta do ser humano total, muitos existencialistas noéticos tendem a continuar na linha meramente teórica da psicoterapia e assim adotar a suspeita popular de que “meros exercícios corporais” ou a percepção corpórea são relativamente inúteis. Eles tendem a não se dar conta do poder extraordinário do yoga, do rolfing ou da percepção sensorial para

concentrar uma pessoa em seu organismo. De mais a mais, alguns “problemas mentais” se acham tão profunda e cronicamente ancorados na musculatura do corpo que só podem ser abordados por meio de técnicas do corpo — aliás, um paciente pode deitar-se num sofá e conversar durante quinze anos sem nenhuma melhora digna de nota. Alguns existencialistas somáticos, por outro lado, cometem o erro inverso e tendem a dispensar todas as abordagens noéticas como uma quantidade de ar muito quente e, por isso, caem facilmente na praga do existencialismo realmente somático, ou seja, na mera calistenia. Pois a mera calistenia não é um verdadeiro existencialismo somático, porque não procura dissolver o dualismo terciário, senão fortalecê-lo, perpetuando a ilusão de que a “mente” comanda, controla e exercita independentemente o “corpo”. Não busca revelar o homem como um centauro, mas sim a confirmá-lo no antigo preconceito de que ele, em vez disso, é um cavaleiro (ego) inteiramente divorciado do cavalo (corpo), um anjo enxertado por Deus num corpo corruptível, o fantasma da máquina.

Os verdadeiros existencialistas noéticos e somáticos, entretanto, ainda que pessoalmente não pratiquem as duas abordagens, reconhecerão, pelo menos, a sua complementaridade. Nesse sentido, existem sinais alentadores de que o desprezo pouco profundo que havia entre as duas abordagens, a noética e a somática, está principiando a dissolver-se. Esse desprezo talvez seja compreensível, dadas as malsinadas aventuras de Wilhelm Reich e sua terapia do orgônio, 4 primeira tentativa dramática de unir a “conversa” psicanalítica a manobras corporais. Observa-se, neste momento, de fato, um renascimento do interesse por Reich, não em razão de suas teorias psicanalíticas, algumas das quais eram peculiares ao extremo mas, acreditamos nós, porque ele viu afinal a complementaridade das abordagens somática e noética.

Alguns analistas existenciais estão prosseguindo a partir do ponto em que Reich parou, e vemos neles a emergência de um verdadeiro anfiexistencialismo, isto é, uma verdadeira união das abordagens noética e somática do Nível Existencial. Os existencialistas encontram-se numa perfeita posição teórica para fazê-lo, pois um dos conceitos básicos do existencialismo noético é o das três dimensões da realidade pessoal, a saber, o Umwelt, ou mundo biológico, que inclui o nosso corpo, o Mitwelt, ou mundo social, e o Eigenwelt ou mundo dos processos psíquicos e egóticos. Um existencialismo realmente abrangente compreenderá, desse modo, não só o mundo social do indivíduo e o mundo dos seus processos egóticos — a pressão dos dois mundos mais existencialistas noéticos — mas também o Umwelt, seu próprio corpo. Nesse sentido, a Análise Bioenergética de Alexander Lowen é um perfeito exemplo de anfiexistencialismo, que utiliza a abordagem noética para lidar com o Mitwelt e o Eigenwelt, e combinando-a com um poderoso conjunto de exercícios e análises que têm por escopo a exploração do Umwelt — abordando assim o Nível Existencial pelas “duas extremidades”.

Voltando-nos agora para aspectos mais puramente filosóficos do existencialismo noético - para o que realmente se denomina “filosofia existencial” — encontramos um conglomerado mais ou menos desnorteante de vocabulário,

definições e idéias técnicas. O existencialismo destaca o indivíduo, sobretudo sua experiência “subjetiva” da verdade existencial, e sustenta que qualquer afirmação ou generalização objetiva é errônea. Nessas condições, cada existencialista tem sua própria terminologia, sua própria metodologia e suas próprias conclusões, nenhuma das quais se ajusta muito bem às de quaisquer outros existencialistas. E conquanto os existencialistas em conjunto costumem sustentar que todos concordam uns com os outros, ninguém mais sabe ao certo exatamente aquilo com que todos concordam. Não obstante, certos temas recorrentes continuam a vir à tona no existencialismo, e nós simplificaremos sobremaneira a sua discussão se nos lembrarmos de que esse movimento tem por base o Nível Existencial, um nível marcado por dois dualismos principais: o do eu e o outro e o do ser e a nulidade. O existencialismo noético, pois, é uma atitude do enfrentamento direto e manipulação desses dois dualismos principais. Não solapa de todo esses dualismos, mas - depois que eles tiverem ocorrido - lida com eles da maneira mais correta possível.

Que o existencialismo — ao menos tal como se reflete na psicologia existencial — se baseia nos dualismos primário e secundário se infere claramente dos seus dois interesses principais, quer dizer, o de estar-no-mundo e o do ser versus nada. O estar-no-mundo refere-se a um encontro autêntico entre o ser total do homem e o seu meio ambiente, o que significa um encontro entre os dois lados do dualismo primário, o organismo e o seu meio. De maneira semelhante, o ser versus nada refere-se ao encontro dos dois lados do dualismo secundário e, especificamente, à possibilidade de que nesse encontro a nossa existência, o nosso ser, sejam esmagados pelo lado negativo do dualismo, por sentimentos de vacuidade, nulidade e “doença para a morte”. O problema de tomar o existencialismo por absolutamente verdadeiro, no entanto, é que nenhum desses opostos se encontram um com o outro, eles são um e o outro.

Muitas pessoas, com efeito, acreditam experimentar o embate desses opostos, a “dialética da crise”, mas isso não justifica, de maneira alguma, o tomá-los por um fato básico da realidade. Eles são, em vez disso, um fenômeno do Nível Existencial — e é preciso lidar com eles nesse contexto. Os existencialistas, caídos violentamente nesse nível do espectro, perceberam com absoluta clareza a natureza dos dois dualismos básicos que constituem o nível - o “embate” entre o eu e o outro (“O Inferno são os outros”) e entre o ser e a nulidade (“Doença para a morte”), bem como o “medo e a tremedeira” que esse embate, esse debate, parece supor. Mas o debate só é uma fonte de angst na medida em que o homem crê na própria existência. Os existencialistas perceberam claramente o debate, mas não atinaram com o seu caráter ilusório.¹¹

Não obstante, os existencialistas percorreram um longo caminho com a intenção de “reunir” tais opostos aparentemente separados. Se eles não vêem que o meu ser é o mundo, vêem que o meu ser está-sempre-no-mundo. Se não vêem a completa não-dualidade da vida e da morte, sublinharam, pelo menos, que a morte completa e autêntica o meu ser.

Ao mesmo tempo, no entanto, podemos dizer que as deficiências do existencialismo, vistas por outro ângulo, são suas forças, que a psicologia existencial

contemporânea, especialmente como se evidencia em Rollo May, no Maslow anterior (antes que ele transferisse sua atenção para as Faixas Transpessoais), em Rogers, Lowen, Perls, Boss, Binswanger e outros, é a única abordagem correta da vida no Nível Existencial. Nesse nível, os dualismos primário e secundário parecem arrebentar e violar o próprio tecido da realidade, e nós parecemos estar em perigo de ser esmagados pelo lado negro da vida, pela ameaçadora diversidade do mundo e pelo sufocante negrume do nosso possível aniquilamento. E é precisamente aqui que têm tanto valor os conselhos dos existencialistas, pois eles assinalam que nesse nível pelo menos, só posso encontrar sentido em minha vida enfrentando esses dois dualismos principais através de um ato de vontade (que não é surpreendente, uma vez que a vontade é gerada nesse nível). Isso implica a compreensão de que, se não posso escolher meu destino, posso, não obstante, escolher minha atitude para com ele, e nisso reside minha liberdade existencial. com efeito, escolho ser o que sou — “nós somos nossas escolhas”. O que não “altera necessariamente o destino, mas altera grandemente a pessoa”.¹² E não há perguntar como isso deve ser feito — fazemo-lo simplesmente, pois essa é a nossa liberdade. “Meu primeiro ato de livre-arbítrio é acreditar no livre-arbítrio.”

Dessa maneira, o existencialismo lida com esses dois dualismos principais engalfinhando-se com eles, enfrentando-os corajosamente por um ato de vontade, escolhendo minha atitude na cara do destino; e precisamente aqui, como já sugerimos, reside o seu valor e a sua mensagem para o homem. Pois no contexto do espectro da consciência, o existencialismo é uma tentativa, encarando e aceitando os dualismos primário e secundário, de antecipar nova fragmentação ascendente na direção dos níveis do Ego e da Sombra — fragmentação causada, como vimos, exatamente pela recusa de encarar esses dualismos! Em termos mais decididamente analíticos, a repressão psicológica (as repressões terciária e quaternária) resulta do complexo debate entre a vida e a morte, entre o ser e o não-ser. No dizer de Rollo May:

Nesse nível, verificaremos que o simples mecanismo da repressão, com o qual começamos por acaso, é muito menos simples do que parece; que envolve uma luta complexa... do serão indivíduo contra a possibilidade de não-ser...¹³

Aceitando e manipulando a ansiedade necessariamente gerada pelo dualismo secundário do ser e do não-ser, impede-se que ela seja empurrada para os dualismos terciário e quaternário. O existencialismo lida com o angst no momento em que ele surge, e assim o homem permanece inteiro, encontrando aqui a “coragem de ser”. Por exemplo, se eu aceitar a inevitabilidade do meu aniquilamento, não serei persuadido a escapar para a espúria imortalidade das idéias, para “inventar um jeito de ser gerado de todo em todo por idéias”. Em resumo, terei descido do Nível do Ego para o Nível Existencial.

Dito isso, logo nos vemos diante de outro movimento importante, que tem tido por base o Nível Existencial - vale dizer, o da religião exotérica. Pois tanto a religião quanto o existencialismo nascem, da mesma forma, diretamente da reação do homem aos dualismos primário e secundário. Talvez seja por isso que tantos existencialistas - Tillich, Jaspers, Mareei - sejam existencialistas teístas. De qualquer

maneira, onde o existencialismo manipula o dualismo primário do eu e do outro participando com o outro, a religião exotérica manipula-o apaziguando o outro, ou seja, o Grande Outro (Deus). E onde o existencialismo manipula o dualismo secundário da vida e da morte encarando a morte, a religião o manipula negando a morte. A despeito de tudo o que possamos pensar a propósito dos méritos relativos de cada uma das abordagens, é evidente que ambas constituem tentativas diretas de responder aos dois dualismos principais.

Daí que o Nível Existencial seja também o nível da religião exotérica, das tentativas do homem para estabelecer uma relação “de um lado a outro” do dualismo primário com um Grande Outro onipotente, onisciente, onipresente (que é, habitualmente, a maneira com que a Mente se apresenta após haver ocorrido o dualismo primário). Ora, o verdadeiro fenômeno da religião, como todos sabem, é muito complexo mas, se adotarmos a tese proposta por Schuon, Guénon e Coomaraswamy - quer dizer, a “unidade transcendente das religiões” e em seguida traduzirmos essa mesma tese nos termos do espectro da consciência, poderemos introduzir considerável parcimônia num complexo arquivo desconcertantemente complexo. Começemos com o conceito básico da unidade transcendente das religiões com o trecho seguinte de Huston Smith, quando discute as obras de Schuon:

E manifesto, a priori, que tudo é semelhante e diferente, ao mesmo tempo, de tudo o mais: semelhante, pelo menos, pelo fato de existir; e diferente porque, do contrário, não haveria multiplicidade para comparar. Pari passu com as religiões:

Não tivessem elas nada em comum e não as mencionaríamos utilizando um substantivo comum, fossem elas não-diferenciadas e não falaríamos delas no plural. Tudo gira em torno do modo com que se enche de conteúdo essa verdade vazia Onde se poderá traçar a linha entre a unidade e a pluralidade, e como se relacionarão os dois domínios?

Schuon traça a linha entre o esotérico e o exotérico (veja a Figura 16). A distinção fundamental não reside entre as religiões, não é, por assim dizer, uma linha que, reaparecendo, divide verticalmente as grandes manifestações históricas da religião — os hindus dos budistas, dos cristãos, dos muçulmanos, etc. A linha divisória é horizontal e ocorre apenas uma vez, cortando, de um lado a outro, as religiões históricas. Abaixo da linha jaz o esoterismo, acima dela, o exoterismo..¹⁴

Ora, nos termos do espectro da consciência, essa linha divisória entre o esoterismo e o exoterismo e o dualismo primário “Acima” do dualismo primário situa-se o Nível Biossocial-Existencial, ao passo que “abaixo” dele está o Nível da Mente. Todo indivíduo que experimenta o Nível da Mente e depois ascende ao Nível Biossocial-Existencial para falar sobre ele, terá de vestir essa experiência “religiosa” com os únicos símbolos que estão ao seu alcance, isto é, os símbolos Fornecidos pela sua faixa Biossocial.

Nota:

Elementos da figura 16:

Exotérico
Hinduísmo
Budismo
Cristianismo
Islamismo
Judaísmo
Taoísmo
Zoroastrismo
Exotérico

A diversidade das religiões exotéricas reflete assim a diversidade das Faixas Biossociais. Dessa forma, Schroedinger, Cristo e Shankara – todos os quais experimentaram a Mente – falariam dela em termos diferentes, que não refletiriam uma diferença na Mente, porém uma diferença nas elaborações simbólicas da Mente. Schroedinger utilizou os termos da teoria física; Cristo, os da teologia hebraica. E Shankara, os da autologia hindu – e, apesar disso, a Realidade continua sendo uma e a mesma. Daí que o Nível Existencial seja o nível das várias religiões esotéricas, ao passo que o Nível da mente é o nível da “unidade transcendente” da religião esotérica. As religiões divergem no Nível Existencial e convergem no Nível da Mente.

Muitos cristãos fundamentalistas ficam horrorizados quando se faz uma alusão qualquer ao fato de que todas as religiões são idênticas na essência esotérica, pois isso significa que o Cristianismo não é o ÚNICO CAMINHO, e faz que o combustível da sua “fúria proselitista” se evapore, deixando-os, por assim dizer, “na mão”. O maior obstáculo para os fundamentalistas é a crença na historicidade do Cristo, a crença em que Jesus foi um acontecimento na história, que, de um modo ou de outro, confere a salvação a quantos vierem a aceitar-lhe a realidade histórica. Mas colocar Cristo na história é colocá-lo no passado, e o passado está completamente morto. Em tais circunstâncias, o Espírito Santo torna-se o Santo Fantasma e, aos olhos de muitos, o Santo Espectro. Cristo nunca foi, nem nunca será, nunca voltará porque nunca foi – ou melhor, ele é sempre, acima da história, acima do tempo, Eterno, pois “antes que Abraão fosse, eu sou”.

E disse Deus a Moisés: EU SOU o que SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros. (Êxodo, 3:14)

Cristo, visto que o Seu ser não é no tempo, tampouco pode ser encontrado no espaço e, assim, de maneira alguma pode Ele ser feito propriedade de nenhuma religião determinada. De Coríntios (12: 4-6):

Ora, os dons são diversos, mas o Espírito é o mesmo.

E também há diversidade nos serviços, mas o Senhor é o mesmo.

E há diversidade nas realizações, mas o mesmo Deus é quem opera todo em todos.

Daí o reparo de Santo Ambrósio: “Tudo o que é verdade, seja quem for que o tenha dito, é do Espírito Santo”.

Ora, Frithjof Schuon aborda essa unidade transcendente das religiões, argüindo que “a existência é graduada e, com ela, a cognição”.¹⁵ Esse é,

precisamente, o ponto essencial do espectro da consciência, - que a existência é graduada em diversos níveis, e que cada nível tem o seu modo peculiar de conhecer, modos que se gradua, transformam gradativamente e estendem da percepção não-dual pura (mente) à representação simbólica pura (Ego). Destarte, a unidade das religiões não pode ser enfocada epistemologicamente. Pois com o surgimento do dualismo primário, o modo não-dual de conhecer se cinde e desmembra, resultando na geração do modo dualístico de conhecer, cujo conteúdo simbólico é fornecido pelas Faixas Biossociais. O modo não-dual esotérico de conhecer é suplantado pelo modo simbólico esotérico. Assim, quando Huston Smith, comentando a obra de Schuon, diz que “a questão da unidade e diversidade das religiões se converte numa questão de tipos psicológicos: o esotérico e o exotérico”,¹⁶ nós o traduzíamos da seguinte maneira: a questão da unidade e diversidade das religiões se converte numa questão de modo de conhecer: o mapa não-dual e o mapa simbólico. (O que demonstra a Figura 17, à pág. 211.)

Daí que o Nível Existencial seja o nível exotérico — o nível dos muitos eus diferentes que conhecem simbolicamente muitos Deuses diferentes, com o conteúdo do conhecimento fornecido por muitas Faixas Biossociais diferentes; ao passo que o Nível da Mente é o nível esotérico, o nível da Divindade Universal, a percepção não-dual em que muitos eus e muitos Deuses se unem na onisciência intemporal da Realidade. E a linha divisória singular é o Dualismo Primário.

Até este momento, em nossa “descida” do espectro da consciência, vimos que as terapias que se endereçam ao Nível do Ego têm por meta comum a restauração da cisão quaternária entre a persona e a sombra, para dar a psique integral (o Nível do Ego). Indo mais fundo, acabamos de ver que os vários existencialismos visam a restaurar a cisão terciária entre a psique integral e o corpo, para dar todo o organismo integral (Nível Existencial). Veremos daqui a pouco que o misticismo vai ainda mais fundo para restaurar a cisão primária entre o organismo todo e o meio ambiente para dar o universo inteiro (Nível da Mente). Mais uma vez, o importante é que podemos usar essas abordagens isoladamente ou combinadas e, desse modo, descer o espectro tanto quanto nos permitirem nossos desejos e capacidades, recorrendo a técnicas como as que descrevemos para atingir e depois enriquecer o nível desejado.¹⁷

Podemos mencionar, de passagem, que, como regra geral, mas não rígida, podemos descer a um nível mais profundo do espectro com maior facilidade se primeiro “restaurarmos” ou “endireitarmos” o nível que lhe fica acima, de sorte que, restaurando o Nível do Ego, é mais fácil para nós alcançar o Nível Existencial, e restaurando este último, por seu turno, atingimos mais facilmente o Nível da Mente. Dito de modo um tanto ou quanto cru, se “restaurarmos” ou “integralizarmos” um nível tornar-se-á mais fácil para nós deixá-lo ou transcendê-lo pois, nesse caso, nossas energias não estarão preocupadas com os problemas desse nível nem ligadas a eles.

Se o jivatman procurar permanecer no Nível Existencial, poderá usar qualquer um dos diversos existencialismos (somático, noético ou anfi) ou teísmos (exotérico) a fim de enriquecer esse Nível, exatamente como as “terapias” do Nível

do Ego podem também ser empregadas para enriquecer constantemente os potenciais daquele nível vibratório depois que ele tiver sido alcançado.

Entretanto, se o jivatman procurar ir além do Nível Existencial, deverá saber que esse nível representa o “mais fundo” a que ele pode descer sem renunciar ao familiar. Mas se estiver preparado para conhecer Deus em vez de adorá-lo, para ser o mundo em vez de lutar com ele, para aceitar a morte agora em vez de temê-la amanhã, estará preparado para encetar a Nivrítti Marga, ou seja, o Caminho do Regresso, a Religião da Eternidade, a Descida à Mente.

REFERÊNCIAS E NOTAS

1. John Lilly, *The Center of the Cyclone* (Nova York: Julian Press, 1972), pág. 102.
2. Ibid., pág. 100.
3. Citado em Severin Peterson, *A Catalog of the Ways People Grow* (Nova York: Ballantine, 1971), pág. 250.
- 212
4. A apreciação de Sartre feita por Cooper, em *Reason and Violence* de R. D. Laing e D. G. Cooper (Nova York: Vintage, 1971) págs 14-5
5. Rollo May, organizador, *Existential Psychology* (Nova York: Random House, 1969), págs 33-5
6. Fedor Dostoiévski, *Notas do Subterrâneo* (Nova York: New American Library, Signet, 1961), pág. 203
- 7 T. Hanna, *Mam Currents*, vol 31, nº 3, 1974.
8. F. Perls, R. Hefferline e P. Goodman, *Gestalt Therapy* (Nova York: Dell), pág. 84.
9. A. Lowen, *The Betrayal of the Body* (Nova York: Macmillan, 1967).
10. Ibid.
11. Cf. Brown, *Love's Body*, pág. 143” “A linha limítrofe entre o eu e o mundo externo não tem nenhuma relação com a realidade. O efeito líquido do estabelecimento do limite entre o eu e o mundo externo é de dentro para fora e de fora para dentro, confusão. A demarcação do limite não altera o fato de que, na realidade, não existe limite algum. O efeito líquido é ilusão, auto-engano, a grande mentira Ou alienação.”
12. May, *Existential Psychology*, pág 42
- 13 Ibid., pág. 19.
14. Huston Smith, “The Relation Between Religions”, *Mam Currents*, vol. 30, nº 2, pág. 52. Inverti o seu diagrama e, por isso mesmo, troquei as palavras “acima” e “abaixo” na citação
- 15 Ibid., palavras de Smith
16. Ibid., pág. 53.

17. Que a “terapia” pode ser usada para enriquecer um nível assim como para “restaurar” um nível é uma consecução positiva da Psicologia Humanística. Destarte, em cada nível, mas de maneiras ainda pobremente definidas, “deficiências satisfatórias evitam a doença, satisfações do crescimento produzem saúde positiva”. A. H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, pág. 32. Existe espaço abundante para trabalho psicológico (Schwarz) em cada nível.

X. UMA TERRA DE NINGUÉM

Entre o Nível Existencial e o Nível da Mente encontra-se a porção do espectro mais misteriosa, inexplorada, mal compreendida, amedrontadora e desorientadora as Faixas Transpessoais. Elas podem ser experimentadas como a “noite escura da alma” ou a luz ilimitada de Amitabha; aqui podemos encontrar visões de bodhisattvas e anjos, ou ser abordados pelas legiões de Mara, o Mau arquetípico; podemos descobrir aqui os Guias Interiores, ou cair nas mãos do terrível Habitante do Limiar. A nossa identidade pode transferir-se para fora do corpo ou podemos ser levados rapidamente numa viagem astral. Aqui se encontram as ocorrências paranormais da percepção extra-sensorial, da clarividência, e da clauriaudiência (se, de fato, existirem), e aqui podemos reviver “vidas passadas” ou projetar-nos em ocorrências futuras. Se alguma vez existiu uma terra de ninguém, as Faixas Transpessoais o são.

Historicamente, essas Faixas não foram tão amplamente estudadas quanto as outras, por uma série de razões: (1) Elas apavoram a maioria das pessoas; (2) A psiquiatria ortodoxa as considera como sinais de uma psique muito conturbada; e (3) Os Mestres Iluminados as têm na conta de makyo - ilusões da natureza mais enganosa. Em geral, concordamos com os Mestres. Isso não quer dizer que as Faixas Transpessoais sejam totalmente destituídas de valor como objeto de investigação, só que - para os que perseguem o Nível da Mente - são distrações perniciosas, alguma coisa que deve ser atravessada à pressa. Sem embargo disso, comentá-las-emos com brevidade, sobretudo porque o interesse por elas está crescendo às carreiras.

Um ponto essencial para ser lembrado a respeito dessas faixas é que, quando um indivíduo rompe o Dualismo Primário incompletamente e depois entra nas Faixas Transpessoais, costuma “carregar” consigo os mapas que recebeu nos Níveis Biossociais e do Ego, e esses mapas determinarão, em grande parte, o modo com que ele encara o território. O que é mais importante, os mapas de muitas pessoas lhes dizem que essas faixas não existem ou, pelo menos, são patológicas, de modo que, se irrompem de vez em quando nessas faixas receiam logo pela própria sanidade, numa atitude super-reativa que poderia, na verdade, agir para “grudá-las”

numa dessas faixas por um tempo prolongado, experiência raro danosa mas sempre aterradora. Acreditamos que essas faixas de fato existem (posto não existam necessariamente todos os fenômenos que, segundo” se supõe, ocorrem aqui) e que, em si mesmas, não são patológicas, se bem muitas pessoas diagnosticadas “mentalmente doentes” podem perder-se nessas faixas por falta de um guia adequado e, dessa maneira, reagir como qualquer pessoa normal de fala inglesa o faria se fosse jogada na Alemanha sem um intérprete. Claro está que essas faixas não representam a Realidade Absoluta, como tampouco a representam os outros níveis acima delas. Os psiquiatras ortodoxos não descobrem a loucura nesses níveis, inventam-na nesses níveis ao defini-la desse modo, refletindo o fato incrível de que o nível da consciência tornado aceitável pelas convenções sociais é muito mais uma questão política — a política da consciência.

Todavia, para ver o lado benéfico das Faixas Transpessoais, basta-nos examinar as formas mais puras do Misticismo tibetano ou, para os que estão mais familiarizados com as tradições ocidentais, a Psicologia Analítica de Jung. Qualquer um desses dois temas requereria, por si mesmo, diversos volumes e, por conseguinte, nossos comentários só podem ser vergonhosamente superficiais. Por outro lado, nas Faixas Transpessoais, embora estejamos todos um pouco além da nossa profundidade, arriscaremos umas poucas hipóteses alicerçadas na obra de Jung” e em certas tradições místicas orientais, particularmente o Tantra

A idéia do “inconsciente coletivo” de Jung, se bem um tanto ou quanto incrível, é muito simples. Assim como o corpo do homem contém universalmente dez dedos, um baço, dois rins, etc Jung acreditava que a “mente” do homem poderia conter símbolos universais ou “arquétipos”, que, por serem biologicamente conferidos a toda a espécie, não poderiam ser meramente pessoais ou individuais e por isso mesmo eram transpessoais ou “coletivos”. Declara Jung:

A outra parte do inconsciente (além do pessoal) é o que denomino o inconsciente impessoal ou coletivo. Como o nome indica, o seu conteúdo não é pessoal, é coletivo, quer dizer, ele não pertence a um indivíduo apenas, mas a todo um grupo de indivíduos e, em geral, a uma nação inteira, ou mesmo à totalidade do gênero humano. Esse conteúdo não se adquire durante a vida do indivíduo, mas é o produto de formas e instintos inatos. Embora a criança não possua idéias ingênicas, possui, apesar disso, o cérebro altamente desenvolvido, que funciona de modo bem definido, herdado dos seus antepassados, é um depósito de atividade psíquica de toda a raça humana. A criança, portanto, traz com ela um órgão pronto para funcionar da mesma maneira com que funcionou durante toda a história humana. No cérebro, os instintos são preformados, como o são as imagens primordiais que sempre constituíram a base do pensamento do homem.

A respeito dessas imagens primordiais, desses arquétipos, Jung declara:

Ha tantos arquétipos quantas situações típicas existem na vida. Uma repetição interminável gravou tais experiências em nossa constituição psíquica, não em forma de imagens cheias de conteúdo mas, a princípio, apenas como formas sem conteúdo, que representam tão-somente a possibilidade de certo

tipo de percepção e ação. Quando ocorre uma situação correspondente a determinado arquétipo, esse arquétipo é ativado.

Jung acreditava que a ativação de um arquétipo só produzia resultados patológicos se o indivíduo se recusasse a cooperar com a sua elaboração ou amplificação, isto é, se se recusasse a estabelecer uma relação consciente com as imagens e mitos animados pelo arquétipo, procurando-lhes o significado para o indivíduo. Se este, por outro lado, cooperasse com a elaboração do arquétipo, proporcionaria um guia poderoso, benéfico e significativo para a vida. Nessas circunstâncias, Jung encarava os arquétipos como algo parecido com um “instinto mental” primitivo, de sorte que - como, aliás, todos os outros “instintos” ou necessidades — se forem levados em conta resultam em realização mas, evitados, redundam em neurose

Já reparamos na similaridade dos arquétipos do inconsciente coletivo com os vasanas ou bija, ou formas-sementes do alaya-vijnana. Não é muito para admirar, portanto, que, assim como a psicologia de Jung procura lidar com os arquétipos sem analisá-los intelectual ou logicamente mas amplificando-os através do sonho e das imagens mitológicas, assim também certas formas de misticismo oriental procuram utilizar essas formas primordiais no desenvolvimento espiritual pela sua amplificação através das imagens e da mitologia religiosa. O crescimento espiritual que disso resulta, o contacto com o Nível da Mente, “não pode ser logrado”, assevera Lama Govinda, *através da construção de convicções, ideais e metas baseadas no raciocínio, senão através da penetração consciente dessas camadas da nossa mente que não podem ser alcançadas nem influenciadas por argumentos lógicos e pelo pensamento discursivo.*

Essa penetração e transformação só é possível através do poder coercivo da visão interior, cujas imagens primordiais ou “arquétipos” são os princípios formativos da nossa mente. Como sementes que caem no solo fértil do subconsciente a fim de germinar, desenvolver-se e revelar suas potencialidades.³

Tanto as técnicas de análise junguianas como as técnicas de visualização tibetanas utilizam as formas primordiais procurando aprimorá-las e não evitá-las. No sistema de Jung, isto se realiza mediante o emprego de sonhos ou imagens-chave que refletem motivos mitológicos universais, de modo que se pode estabelecer uma relação consciente com os arquétipos que modelam toda a ação humana em vez de ser seu instrumento involuntário. De maneira semelhante, o Budismo tibetano usa imagens-chave, tais como os Dhyanis ou Buddhas de visualização, para se tornarem conscientes do mundo e das forças que o criam, (de modo que) nos tornamos senhores delas. Enquanto essas forças permanecem adormecidas e despercebidas dentro de nós, não temos acesso a elas. Por essa razão é necessário projetá-las no reino do visível em forma de imagens. Os símbolos que servem a esse propósito atuam como catalisador químico, por intermédio do qual um líquido se converte subitamente em cristais sólidos, revelando assim a sua verdadeira natureza e estrutura.⁴

Quem quer que já tenha praticado a sério estes ou outros exercícios semelhantes de “elaboração de arquétipo” testemunhará que eles, aparentemente,

sangram uma fonte de vasta energia e força, que exerce profunda influência em nosso sentimento básico de existência. Como afirma P. W. Martin, ao narrar o “descobrimento” desse processo levado a efeito por Jung:

Em resumo, (Jung descobriu que) o inconsciente estava produzindo hoje, no consultório do psicólogo, símbolos que, muito longe daqui e há muito tempo, haviam trazido nova energia e novas introversões, e os europeus e americanos modernos, por meio dos quais operava essa atividade, estavam também experimentando uma dinâmica renovação da vida 5

Tais exercícios, a despeito de consideráveis diferenças de conteúdo, partilham de várias características formais, pois todos procuram ajudar a elaborar e amplificar as “sementes” primitivas e, em seguida, integrá-las conscientemente. Desse modo, as técnicas tibetanas de visualização, por exemplo, consistem em duas fases principais: a primeira é a da elaboração ou criação da imagem mitológica (sristi-krama); a segunda é a da dissolução ou integração (laya-krama) da citada imagem “na corrente normal da vida e da consciência”.⁶ Esse processo duplo de contacto consciente e, depois, de reintegração reflete o mesmíssimo princípio usado “terapeuticamente” em todos os outros níveis que examinamos, desde a contactação e a integração do corpo. Destarte, os exercícios nas Faixas Transpessoais resultam numa “dinâmica renovação da vida”, exatamente como exercícios semelhantes, baseados no mesmo princípio, produziram uma idêntica “renovação dinâmica da vida” no Nível do Ego e no Nível Existencial.

Mas que mais poderemos dizer acerca dessa “renovação dinâmica da vida” que brota das próprias Faixas Transpessoais? Para começar, atentemos outra vez para Jung quando fala nos arquétipos:

Compreendemos, acaso, alguma vez, o que pensamos? Compreendemos apenas o pensamento que é mera equação e da qual só tiramos o que nela colocamos. Essa é a maneira do intelecto. Além disso, porém, há um pensamento de imagens primordiais - de símbolos mais velhos do que o homem histórico; entranhados nele desde os tempos mais primitivos, e que, vivendo eternamente, ultrapassando todas as gerações, ainda constituem a base da psique humana. Só nos é possível viver a mais plena das vidas quando em harmonia com esses símbolos; a sabedoria é uma volta a eles. Não se trata de crença nem de conhecimento, senão da concordância do nosso pensamento com as imagens primordiais do inconsciente. 7

E assim, perguntaria Jung, qual é o mito segundo o qual vivemos? Pois o conjunto de imagens mitológicas provém do inconsciente coletivo, do transconsciente, o qual, entre outras coisas, não foi contaminado nem pervertido por convenções, linguagem e lógica meramente sociais, nem pelas ilusões de nenhum culto ou indivíduo particular. De mais a mais, a linguagem da mitologia é associativa e integrativa, e não dissociativa e analítica como o pensamento comum e, portanto, reflete com mais clareza e verdade a autêntica realidade física da túnica inconsútil do universo, da interdependência e interpenetração mútuas de todas as coisas e eventos. Não nos esqueçamos de que o mito incorpora a abordagem mais próxima da verdade absoluta que se pode expressar em palavras. Por essas razões,

confere ao indivíduo uma sugestão da sua universalidade, uma alusão direta à sua unidade fundamentalmente alegre com toda a criação, uma totalidade que o coloca a grande distância dos assuntos tristemente mesquinhos da rotina do dia-a-dia e o mergulha no mundo vasto e mágico do transpessoal.

Resumindo: o mito — que, no entender de Jung, era a encarnação dos arquétipos — é integrativo e padronizado, holístico e abrangente, uma representação mais verdadeira da Realidade do que as que encontramos em qualquer outro sistema simbólico. Conquanto não elimine todos os dualismos, não os suspende, e nisso reside o poder incrivelmente renovador da vida e o eterno fascínio da verdadeira mitologia. Lembremo-nos de que o hindu chama a essas Faixas Transpessoais o “ananda-maya-kosa”, o nível da bem-aventurança pura, bem-aventurada precisamente porque a guerra dos opostos foi temporariamente suspensão.

Ora, esses arquétipos mitológicos, ou bijas, ou vasanas, exercem profundo efeito em cada nível do Espectro existente “acima” das Faixas Transpessoais. Está visto que este é um fenômeno geral visto através do espectro: as vicissitudes de qualquer nível afetam dramaticamente todos os níveis “acima” dele. Mas desejamos voltar a enfatizar que as Faixas Transpessoais podem ser experimentadas diretamente. Isso vale não só para os casos mais óbvios das experiências fora-do-corpo, viagem astral, clariaudiência móvel, etc., mas também para os próprios arquétipos, que são um aspecto das Faixas Transpessoais. O próprio Carl Jung o compreendeu, pois declarou que “Os místicos são pessoas que têm uma experiência particularmente vivida dos processos do inconsciente coletivo. A experiência mística é a experiência dos arquétipos”.

Entre parênteses, precisamos emendar a declaração de Jung dizendo que certos estados místicos “menores” são a experiência direta dos arquétipos. O “Verdadeiro” misticismo está além dos próprios arquétipos, os vasanas; pertence ao Nível da Mente, onde todos os vasanas são “destruídos”. Correspondentemente, o hindu faz diferença entre o samadhi savikalpa e o samadhi nirvikalpa. O samadhi savikalpa é a experiência geralmente jubilosa do ananda-maya-kosa, o inconsciente coletivo. A partir desse nível ganhamos a compreensão de Brahman saguna, que outra coisa não é senão a imagem arquetípica ou mitológica de Brahman nirguna, a própria Divindade. É, de ordinário, extática porque todos os dualismos (excetuando-se o dualismo primário) são suspensos enquanto o eu contempla a realidade. Mas o samadhi nirvikalpa vai além mesmo disso: é uma experiência direta “do” Nível da Mente, o próprio Brahman nirguna. Já não contemplamos a realidade, tornamo-nos realidade! Todas as dualidades e imagens são total e limpamente removidas. Assim, um estado é a imagem mais verdadeira da realidade, ao passo que o outro é a própria realidade. Essa, em essência, é a principal distinção entre os estados místicos “menores” característicos das Faixas Transpessoais, e o estado místico “Verdadeiro” que é a Mente. Mas o mais importante é que os próprios arquétipos podem, em certos casos, ser experimentados diretamente.

No contexto do espectro da consciência, como haveremos de encarar os bijas ou vasanas ou mesmo os arquétipos? Começemos com a seguinte exposição de Jung:

*Reiteradamente encontro a noção equivocada de que um arquétipo é determinado em relação ao seu conteúdo ou, em outras palavras, que é uma espécie de idéia inconsciente (a ser admissível uma expressão como essa). Faz-se mister, mais uma vez, chamar a atenção para o fato de que os arquétipos não são determinados em relação ao conteúdo, mas apenas em relação à forma e, mesmo assim, num grau muito limitado. Uma imagem primordial é determinada em relação ao conteúdo apenas depois de tornar-se consciente e, portanto, depois de completar-se com o material da atenção consciente.*⁹

No espectro da consciência, pois, os arquétipos, como as formas primordiais destituídas de conteúdo, representam o primeiro ponto em que - durante a sua mobilização ou “brotação” — nossa Energia pura e informe principia a tomar uma forma animada. Mais tarde, essa forma se solidificará e captará conteúdo no Nível Biossocial-Existencial, como imagens, idéias e mapas em geral, que são, assim, a fonte primordial mas potencial de dualismo, que reativamos e cristalizamos em todos os momentos de nossa vida, sobretudo como dualismo primário. Destarte, na psicologia budista, os arquétipos representam as potencialidades seminais que manifestam o universo fenomênico pela objetivação da Mente.

Em suma, os arquétipos, ou bifas, ou vasanas, são o primeiro ponto em que a nossa consciência organísmica informe ou inconsútil começa a assumir e animar a forma. Como tais, os dualismos estão presentes — em especial alguma forma do dualismo primário — porém mais ou menos suspensos ou harmonizados: estão presentes em forma potencial. Tais arquétipos são, assim, ao mesmo tempo, os mais profundos indicadores da consciência organísmica e os seus primeiros corruptores. Eles indicam infalivelmente mas, depois de vê-los e compreendê-los, não devemos agarrar-nos a eles. É por isso que, por mais úteis e até compulsórios que se possam mostrar, precisam ser finalmente ultrapassados, queimados e destruídos em certo sentido. Dessa maneira, o samadhi savikalpa precisa dar lugar ao samadhi nirvikalpa, experiência mitológica para dirigir a percepção sem imagens, a perpetuidade do tempo mitológico para a instantaneidade do presente eterno, vendo Deus ser a Divindade. É por isso que “O iogue forceja por... “queimar” os vasanas”.¹⁰ Em resumo, os arquétipos são não só os derradeiros indicadores, como também a barreira final.

Mas, no lado mais positivo e benéfico, notemos o que está em jogo quando uma pessoa começa a estabelecer contacto consciente com o vasto depósito de experiência arquetípica que jaz na base da própria consciência. Por serem esses símbolos coletivos ou transpessoais, tocar o arquétipo é, na realidade, começar a transcender a nós mesmos, encontrar no fundo de nós uma sugestão e uma alusão ao que está profundamente além. Por isso pode dizer-se, de outro ângulo, que as Faixas Transpessoais representam um ponto em que o indivíduo principia a tocar a Mente. Ele ainda não compreende diretamente que o que ele é, é Mente, mas, por

intermédio da introvisão e da experiência percebe que existe dentro dele o que passa além dele. Nessas condições, não é difícil compreender o imenso poder curativo das autênticas terapias das Faixas Transpessoais. Como acima ficou dito, uma característica geral das Faixas Transpessoais é a suspensão de todos os dualismos (tirante alguma forma do Dualismo Primário). Isso inclui, por força, os dualismos da persona e da sombra, bem como da psique e do soma. Ao minar esses dualismos, minamos simultaneamente o apoio das neuroses individuais, tanto egóticas como existenciais. Não é esta a razão por que a prática sistemática de alguma forma de meditação transpessoal pode ser tão altamente terapêutica para as enfermidades emocionais individuais?

Para dizer a mesma coisa de um ângulo um pouco diferente, ao reconhecer a profundidade da nossa identidade que vai além do nosso ser individual e separado, uma pessoa pode ir mais facilmente além das suas neuroses individuais e separadas. Por exemplo, pela reflexão de nossa vida através dos olhos dos arquétipos e das imagens mitológicas comuns ao gênero humano, nossa percepção principia necessariamente a transferir-se para uma perspectiva universal — uma visão transcendente, impessoal, transpessoal. Depois que o processo se acelera, o indivíduo já não se identifica exclusivamente com o sentido do seu eu separado e, portanto, já não está exclusivamente atado aos seus problemas puramente pessoais. Em certo sentido, ele pode começar a deixar que se vão seus temores e ansiedades, depressões e obsessões, e começar a vê-los com a mesma clareza e imparcialidade com que podemos ver nuvens flutuando no céu ou águas precipitando-se numa torrente. A terapia da Faixa Transpessoal revela — provavelmente pela primeira vez - uma transposição da qual ele pode olhar, abrangentemente, para seus complexos emocionais e ideacionais individuais. Mas o fato de poder olhar abrangentemente para eles significa que deixou de usá-los como alguma coisa com a qual podia olhar para a realidade e, assim, distorcê-la. Pois o fato de poder olhar para eles quer dizer que já não se identifica exclusivamente com eles. Consoante Joseph Campbell, *“o indivíduo perturbado pode aprender a ver-se despersonalizado no espelho do espírito humano e descobrir, por analogia, o caminho para a sua própria realização mais ampla”*.¹¹

Mas isso nos conduz diretamente a um novo aspecto das Faixas Transpessoais pois, como sugere o que vai dito acima, as Faixas Transpessoais são às vezes experimentadas como a Testemunha supra-individual: a que é capaz de observar o fluxo do que é - sem interferir nele, sem comentá-lo, sem manipulá-lo de maneira alguma. A Testemunha simplesmente observa a corrente de eventos, tanto dentro quanto fora do corpo-mente de um modo criativamente alheado, visto que, na realidade, a Testemunha não se identifica exclusivamente com nenhum deles. Em outras palavras, quando se dá conta de que sua mente e seu corpo podem ser percebidos de forma objetiva, o indivíduo compreende espontaneamente que eles não podem constituir um eu subjetivo verdadeiro. Disse Hang Pó: “Permitam-me lembrar-lhes, o percebido nato pode perceber.” Essa posição da Testemunha ou, como podemos dizer, esse estado de Testemunhar, é o fundamento de toda a prática budista iniciante (“atenção”), da psicossíntese

(“desidentificação e o Eu transpessoal), e do Jnana Yoga hindu (“neti, neti”). Demais disso, parece muito semelhante ao que Maslow denominou “experiências de platô”, que “representam um testemunhar da realidade. Envolve a visão do simbólico, ou do mítico, do poético, do transcendente, do milagroso... É o transcender do espaço e do tempo que se torna normal, por assim dizer”.¹² Através desses tipos de experiências estreamos plenamente no mundo das metamotivações, valores-B, valores transcendentais, percepção mitológica e superindividual - em suma, na dimensão espiritual das Faixas Transpessoais.

Mas eu gostaria de relembrar ao leitor a distinção entre o que estou denominando — por falta de termos melhores — misticismo “menor” e misticismo “verdadeiro”, pois é de novo a distinção entre a Testemunha transpessoal e o Nível da Mente. A Testemunha transpessoal é uma “posição” de Testemunhar a realidade. Note-se, porém, desde logo, que o estado de Testemunha transpessoal ainda contém uma forma sutil do Dualismo Primário, a saber, a testemunha e o testemunhado. Quando esse último traço de dualismo se espatifa, final e completamente, despertamos para a Mente pois, nesse momento (que é este momento), a testemunha e o testemunhado são o mesmo.

Isso, contudo, não é denegrir a posição do eu transpessoal ou Testemunha, pois — como vimos — ele pode ser altamente terapêutico por si mesmo e, de maneiras que exploraremos no capítulo final, pode agir amiúde como um tipo de plataforma para o Nível da Mente. Entretanto, não deve confundir-se com a Mente propriamente dita. Eis porque, no Zen, o estudante que permanece na beatitude pacífica do eu transpessoal se denomina um “herege vazio-morto”, e os budistas tibetanos se referem a ele como estando “engasgado no kun-gzhi”. Em termos Mahayana gerais, o alaya-vi/nana infectado precisa ser completamente esmagado, pois contém as formas dualísticas sutis dos vashanas, que dão origem ao dualismo sujeito-objeto da testemunha e testemunhado.

Tal é, pois, a principal diferença entre os estados místicos menores do eu transpessoal e o estado místico verdadeiro, que é a Mente. Num, a pessoa testemunha a realidade; no outro, é a realidade. Ao passo que um retém invariavelmente alguma forma sutil do Dualismo Primário, o outro não a contém. A essa dissolução final de qualquer forma de dualismo primário o Zen se refere com a expressão “quebra-se o fundo do balde”, pois não subsiste em nossa percepção fundo nenhum — vale dizer, nenhum sentido de qualquer subjetividade interior enfrentando mundo algum de objetividade exterior. Os dois mundos se juntaram radicalmente, ou melhor, entende-se que nunca estiveram separados. O indivíduo vai diretamente ao fundo do próprio ser, a fim de descobrir quem ou o que está realizando o ato de ver e, finalmente, descobre — em lugar de um eu transpessoal — nada mais do que o que é visto, que Blyth denominou “a experiência pelo universo do universo”. O fundo do balde quebrou-se.

Com isso, o Vedanta está em perfeita concordância. Posto que o Vedanta fale metaforicamente do Atman-Brahman como o Vedor, o Conhecedor, ou a Testemunha, emprega uma conotação muito especial para distinguir o Vedor do eu transpessoal, ou seja, o Vedor se identifica com todos os mundos vistos. Diz Sri

Ramana Maharshi: “A noção de que o Vedor difere do visto habita na mente. Para os que sempre habitam no Coração, o Vedor é o mesmo que o visto.”

Como remate desta seção, comentaremos rapidamente as chamadas ocorrências paranormais: percepção extra-sensorial, clarividência, visões do outro mundo, viagem astral, etc. A característica que elas e todos os eventos das Faixas Transpessoais têm em comum é a paralisação ou suspensão incompleta do Dualismo Primário, de modo que, embora o eu ainda seja experimentado como sendo mais ou menos separado do mundo, estendeu grandemente uma porção do seu limite (representando o ponto em que o dualismo primário “se rompe”). Parece registrar-se um interesse rapidamente crescente pela parapsicologia, sobretudo na comunidade científica, que se apoderou desses acontecimentos, primeiro que tudo, porque podem ser chutados”, isto é, sujeitos aos critérios ortodoxos da objetividade, da mensuração e da verificação. Nos estudos sobre a percepção extra-sensorial, por exemplo, é muito simples estabelecer controles de laboratório, juntar dados, avaliá-los estatisticamente e, em seguida, sacar, uma conclusão, que é, por via de regra, a de que a percepção extra-sensorial existe de fato. Não há, inerentemente, razão alguma para que experiências não possam ou não devam ser levadas a cabo, mas deveria ser acentuado com ênfase que essas áreas nada têm que ver com o Nível da Mente ou com o misticismo puro. Infelizmente, muitos cientistas fazem pouco caso dessa distinção e, depois, passam a acreditar que, “provando” a existência da percepção extra-sensorial ou da psicocinese ou do que quer que seja, terão provado a existência do Nível da Mente e, assim, documentam os seus descobrimentos experimentais com os ditos de Eckhart, Rumi, Chung Tzu ou Shankara. A despeito das suas iniludíveis boas intenções, isso, na verdade, é uma mistificação mais ou menos elaborada. O Nível da Mente não pode ser provado exteriormente, pela simples razão de que não existe lugar algum no universo a que possamos ir que esteja fora da Mente, de modo que nos permita verificá-la, objetivá-la ou medi-la. Não podemos apreendê-la porque ela está na própria apreensão. A verificação científica exige o Dualismo Primário entre o verificador e o verificado, e essa distinção é alheia à Mente. A Mente pode ser “provada” experimentalmente por qualquer indivíduo que consinta em seguir o Caminho, mas essa “prova” não é exterior. Na melhor das hipóteses, esses cientistas trabalham nas Faixas Transpessoais onde mostram que o dualismo primário pode ser parcialmente solapado.

Mas o seu zelo talvez seja compreensível, pois a ciência é um instrumento tão poderoso nos níveis superiores do espectro que é muito natural tentar estendê-lo aos níveis inferiores e, sem dúvida, em alguns níveis das Faixas Transpessoais isso é perfeitamente legítimo. Mas para alcançar o Nível da Mente precisamos, afinal de contas, deixar de estudar os fatos e, em vez disso, converter-nos em fatos. Aqui, a luz da ciência não tem utilidade alguma. Esta é a história muito antiga do bêbedo que perdeu a chave e passou a procurá-la debaixo do lampião - não por ser aquele o lugar em que a perdera, senão por ser o lugar onde havia luz.

Por fim, precisamos rememorar as palavras dos Mestres iluminados, que têm declarado universalmente que os poderes paranormais, ou siddhi, são sempre

evitados pelo sábio, pois por detrás do emprego deliberado de todos os fenômenos paranormais se encontra a ânsia do poder do ego amedrontado, sempre procurando estender a sua capacidade a fim de manipular e controlar o meio ambiente. Mas quando nos identificamos com o meio ambiente, que possível significado poderia ter a sua manipulação? O impulso para desenvolver a “psicotecnologia” não difere, no fundo, do estímulo para desenvolver a tecnologia típica, e o ego sujou de tal maneira o meio ambiente com a tecnologia regular, que dificilmente poderemos imaginar os usos engenhosos a que ele sujeitará a psicotecnologia. A conclusão inevitável é a de que somente um sábio está qualificado para utilizar os siddhi, mas ele não quer saber deles de modo algum. Não obstante, estamos vendo hoje néscios correrem para onde os anjos receiam passar. Uma coisa é explorar cientificamente os siddhi, mas outra, muito diversa, é cultivá-los pessoalmente. Podemos ganhar copiosos benefícios pessoais das Faixas Transpessoais atendo-nos à análise junguiana através da amplificação do sonho, dos Tantra tibetanos ou hindus utilizando técnicas de visualização e meditações bijamantra, como a Meditação Transcendental, ou Psicossíntese, o diálogo de Progoff, ou exercícios similares.

Com esses reparos finais sobre as Faixas Transpessoais, terminamos o estudo das “terapias” que visam aos vários níveis e, portanto, aproveitemos a oportunidade para tecer alguns comentários sobre os níveis do espectro e os vários grupos de terapias que visam a eles. O nosso ponto de partida, como sempre, é a só-Mente, o vazio, o Brahman, o não-dual, o Dharmadhatu. Também chamamos a essa percepção não-dual “Subjetividade Absoluta” como uma espécie de poste indicativo pois, quando nos postamos completamente “atrás” do pseudo-sujeito, que agora denominamos o nosso “eu”, encontramos somente objetos, o que constitui a mais clara demonstração de que o verdadeiro Eu, a Subjetividade Absoluta, está identificado com o universo que ele conhece. Não conhece esta página, por exemplo, olhando para ela de longe, mas sendo esta página. Em outras palavras, tudo o que observamos somos nós que estamos observando, e essa é a condição fundamental do mundo real antes da cisão ilusória entre nós e ele.

Em certo sentido, porém, não podemos ver a Mente ou a Subjetividade Absoluta. Como Conhecedora, ela não pode ser conhecida; como Vedora, não pode ser vista; como Investigadora, não pode ser investigada. A Subjetividade Absoluta, com efeito, é tudo aquilo de que agora estamos cômicos mas, quando o compreendemos, o nosso sentido de identidade precisa igualmente transferir-se para tudo aquilo de que estamos cômicos — e quando isso ocorre (está ocorrendo agora), já não nos sentiremos separados do que estamos observando agora. Assim, como já o dissemos muitas vezes, o dualismo do sujeito e objeto se desvanece na Subjetividade Absoluta, na Mente. O sujeito e o objeto não se desvanecem, mas o hiato entre eles sim - ou melhor, compreende-se, primeiro que tudo, que ele nunca existiu, de sorte que os adjetivos “subjetivo” e “objetivo” se tornam de todo disparatados. Há simplesmente um processo de percepção não-dual em que o observador é o observado. Destarte, num sentido, não podemos ver a Mente, pois ela é a Vedora; no entanto, em outro sentido, nunca estamos cômicos de coisa alguma senão da Mente, pois ela é tudo o que é visto!

Ora, “a partir da” Subjetividade Absoluta, neste momento, evolui o espectro da consciência. Descrevemos-lhe a evolução de vários pontos de vista, todos o seu tanto diferentes, mas todos apontando para o mesmo processo: a aparente cisão de um universo num vedor e num visto, e as inúmeras complexidades e reverberações que se seguem inexoravelmente à complicação inicial.

Primeiramente, temos descrito a evolução como se resultasse da aparente sobreposição de vários dualismos sobre a Mente, em que cada dualismo sucessivo gera um sentido distintamente mais estreito de identidade denominado “nível” ou “faixa” do espectro. Exposto com simplicidade, cada dualismo corta um processo “unitário”, reprime-lhe a não-dualidade e projeta-o como dois opostos aparentemente antagônicos — e nós, para expressá-lo figurativamente, nos identificamos com apenas um dos opostos, ou um dos pólos da dualidade, restringindo e estreitando por esse modo a nossa identidade “pela metade”.

Cada dualismo-repressão-projeção sucessivo diminui assim drasticamente os fenômenos com os quais nos identificamos e, por conseguinte, nossa identidade se transfere sucessivamente do universo para o organismo, do organismo para o ego e do ego para partes do ego (isto é, da Mente para o Nível Existencial, do Nível Existencial para o Nível do Ego e do Nível do Ego para o Nível da Sombra). Visto que cada dualismo-repressão-projeção torna inconscientes certos processos, disso se segue que cada nível do espectro é produtor potencial de uma classe específica de doenças. Seja como for, assim evoluciona o espectro com todas as suas consequências.

Acompanhamos também essa evolução utilizando a metáfora tântrica da Energia como Mente e, desse ponto de vista, descrevemos cada nível do espectro como uma fase de desintegração da Energia, que vai desde a Energia pura, informal (prana, chi, ki, pneuma, ruh, consciência organísmica) da Mente por todo o caminho “ascendente” até às desintegrações que animam o conhecimento simbólico e conceitual do Nível do Ego. Utilizamos essa metáfora da Energia e suas desintegrações porque ela fornece um modo concreto de relacionar a evolução do espectro com as nossas próprias sensações nesse momento, e também porque essa interpretação se mostrará mais útil no capítulo seguinte, quando discutirmos as maneiras de obstar à desintegração da Energia e, desse modo, rememorar e descobrir a Mente.

De outro ângulo ainda, descrevemos a evolução como a confusão da Subjetividade Absoluta com um grupo ou complexo particular e exclusivo de objetos. A isso chamamos objetivação da Subjetividade Absoluta. E isso significa nada mais e nada menos do que encararmos erroneamente o universo como um múltiplo de “objetos lá fora” separados do “sujeito aqui” e opostos a ele, e que eu denomino o meu “eu”.

Contudo, esse “eu” separado e objetivo, o “homenzinho aqui dentro”, que olha pretensamente para o universo de objetos, é, sem dúvida, uma ilusão. Uma ilusão porque, embora ele se me afigure o sujeito que vê, conhece e sente o universo, é, na verdade, outro simples objeto de percepção. O que quer dizer que

este “eu separado”, na realidade, é alguma coisa que posso ver, conhecer ou, pelo menos, perceber, visto que me traio a todo momento dizendo coisas como: “Dou-me conta de mim mesmo”, ou “Sei quem sou”, ou ainda “É claro que me dou conta de mim mesmo lendo este livro!” Inevitavelmente, sinto que posso olhar para mim e, todavia, qualquer coisa para a qual posso olhar a de ser um objeto de percepção: Destarte, meu “eu supostamente subjetivo” não é nenhum sujeito verdadeiro, é um pseudo-sujeito, ou seja, na realidade, apenas outro objeto! É qualquer coisa que posso perceber e, portanto, não pode ser o verdadeiro Percebedor!

Quanto ao verdadeiro Percebedor, o verdadeiro Eu, a Subjetividade Absoluta — não pode ser visto porque está levando a efeito o ato de ver; não pode ser conhecido pois é o Conhecedor. Meu verdadeiro Eu tanto não pode ver-se a si como objeto quanto o fogo não pode queimar-se nem a faca pode cortar-se. Entretanto, por alguma estranha razão, identifiquei o meu verdadeiro Eu com algum complexo peculiar de objetos para o qual posso olhar, e tomo-o pelo meu “eu subjetivo”. Assim minha identidade se transfere da Subjetividade Absoluta, que se identifica com o universo, para uma pseudo-subjetividade, supostamente separada dos seus objetos de percepção, mesmo que um exame cuidadoso demonstre, de maneira indisfarçável, que esse pseudo-sujeito nada mais é do que um entre outros objetos de percepção. Em outras palavras, objetivei o que sou, tentei ver meu verdadeiro Eu como objeto e, imaginando ter sido bem-sucedido, abri mão necessariamente da minha identidade original com o universo inteiro e liguei-me a um conjunto particular e exclusivo de objetos. Em resumo, confundi o Vedor com o que, na verdade, é alguma coisa que pode ser vista. Nessa confusão, minha identidade se transfere para um pseudo-sujeito que agora imagino estar enfrentando um mundo estranho de objetos.

Mas o meu caso de identidade trocada não termina aqui, pois, como vimos, existem níveis de pseudo-subjetividade. A isto se segue uma confusão inicial, um estreitamento e uma restrição cada vez maiores do meu sentido de identidade pessoal, a saber, um estreitamento e uma restrição do meu sentido de pseudo-subjetividade, daquilo que sinto que é o “sujeito separado” em mim, que enfrenta o mundo como objeto lá fora. Esse sentido de identidade separada, de pseudo-subjetividade, vai do meu organismo total ao meu ego e do meu ego a partes do meu ego - sendo que cada transferência representa, é claro, um nível do espectro. Chamamos a esse ponto de vista a “objetivação da Mente”, porque cada nível representa exatamente isso — um conjunto particular e exclusivo de objetos que tomei erroneamente por um eu subjetivo verdadeiro e com o qual, portanto, me identifico inadvertidamente. Nesse sentido, cada nível do espectro é um nível de identidade equivocada, de pseudo-subjetividade.

Tais são, pois, as três maneiras diferentes com as quais descrevemos a evolução do espectro da consciência. Claro está que cada qual diz a mesma coisa de um ângulo diferente; pois dizer que cada nível do espectro é um nível de pseudo-subjetividade, ou um sentido progressivamente estreitado de identidade pessoal, é dizer que assinala cada nível um determinado dualismo-repressão-projeção, na

medida em que este é precisamente o mecanismo que cria e sustenta cada nível, cada sentido de pseudo-subjetividade. Falando de maneira mais figurativa, em cada nível nosso sentido de pseudo-subjetividade é simplesmente nossa identidade equivocada com “uma metade” do dualismo que cria esse nível. Nessas circunstâncias, um sentido particular de pseudo-subjetividade é sempre sustentado por um dualismo-repressão-projeção particular — pois esse dualismo é simplesmente a linha divisória entre o pseudo-sujeito “aqui” e seus “objetos lá fora”.

Ora, porque o fio comum que atravessa cada um desses níveis é o processo de dualismo, depois de repressão, depois de projeção, as terapias de cada nível também compartilham de uma característica comum - elas invertem o processo (no seu determinado nível) ajudando o indivíduo a estabelecer contato com os aspectos alienados e projetados, a reintegrá-los e, assim, a “restaurar”, “integralizar” e “unificar” esse nível. Esse processo resulta em “restauração”, “crescimento”, ou “tratamento”, pela simples razão de haver o indivíduo, com efeito, alargado ou expandido o seu sentido de auto-identidade. Como um dualismo se restaura em qualquer nível, os elementos desse nível, que antes ameaçavam o indivíduo, são vistos como simples aspectos da sua própria consciência que ele havia cindido, reprimido e projetado, processo esse que, por força, diminuiu o seu sentido de identidade e preparou o palco para certa classe de doenças. A inversão desse processo em qualquer nível simplesmente puxa o tapete da classe de doenças desse nível.

A qualquer momento o indivíduo inverte completamente o processo, restaura e integraliza o dualismo principal de qualquer nível; disso se segue que ele desce, automática e espontaneamente, pelo espectro até o nível seguinte, até o nível que “inclui” os dois pólos da “antiga” dualidade, até o nível do qual o imediatamente superior não passa de uma fragmentação. Por exemplo, quando a cisão terciária entre a psique e o soma está realmente restaurada, o indivíduo descobre, por força, o organismo total: em outras palavras, desceu automaticamente para o Nível Existencial. A restauração de qualquer dualismo principal revela simplesmente o “processo unitário subjacente” ou gestalt que esse dualismo tornou inconsciente — e assinala, por si mesmo, a descida do espectro para o novo nível “subjacente”.

Instalado no “novo” nível, seja ele qual for, o indivíduo se torna naturalmente mais sensível às principais características desse nível suas “necessidades”, “instintos” ou “impulsos”, seus potenciais e valores, seu modo de conhecer, seu material de sonhos (fornecido pelos processos inconscientes) e, naturalmente, seu dualismo-repressão-projeção e a classe de doenças que podem provir potencialmente dele. Nos quatro últimos capítulos expusemos com muita brevidade as características de cada nível e, assim, por amor à conveniência, vamos resumi-las em forma de diagramas (veja a Tabela 1). Seja-nos, porém, permitido repetir que essas características, necessariamente mais gerais e abstratas, deixam muito espaço para a elaboração individual. Isso é particularmente verdadeiro em relação ao conceito de “necessidade”, “impulso” ou “instinto”. Falando de um

modo geral, compreendemos que as “necessidades” de qualquer nível são um reflexo do potencial de crescimento nesse nível, bem como um tipo de compensação pelo que, nesse nível, parece faltar ao indivíduo. Ademais, declaremos aqui, sem os adornos que um espaço maior ensejaria, que, para nós, os sonhos de qualquer nível são uma indicação simbólica dessa falta, isto é, uma íntima indicação simbólica dos aspectos do universo com os quais já não estamos identificados. Onde quer que haja alienação do universo de si mesmo, há o material de que se fazem os sonhos. De qualquer maneira, à proporção que o indivíduo desce o espectro, características diferentes dos “novos” níveis principiam a aparecer com mais clareza.

Esse fenômeno de descida espontânea, potencialmente inerente a todos nós, é um análogo quase exato das necessidades hierárquicas de Maslow¹³ - isto é, das necessidades neuróticas (Nível da Sombra), das necessidades básicas (Nível do Ego e Nível Existencial) e das metanecessidades (Faixas Transpessoais A Mente não tem necessidade pois nada existe fora dela) Assim que um indivíduo esclarece um conjunto de necessidades, emerge espontaneamente o conjunto seguinte, e a incapacidade de satisfazer às necessidades emergentes resultará num grupo diferente de problemas (“resmungos e meta-resmungos”)

Dessa forma, no Nível da Sombra, as necessidades básicas não são satisfeitas Através da repressão, da alienação ou de algum outro mecanismo projetivo, o indivíduo deixa de reconhecer a natureza das suas necessidades básicas E, como é sabido, visto não podermos obter o suficiente do que realmente não precisamos, desenvolve-se toda uma bateria de necessidades neuróticas insaciáveis. Se, por outro lado, essas necessidades neuróticas puderem ser compreendidas e deslocadas, de modo que emerjam (hierarquicamente) as necessidades básicas subjacentes, o indivíduo pode começar a agir sobre elas para encontrar, por esse meio, o caminho de uma realização maior. Encontra também - quase que por definição — o caminho de um nível inferior do espectro E quando o indivíduo atinge o Nível Existencial, começa a emergir um conjunto inteiramente novo de necessidades, trazendo consigo um chamado, às vezes uma exigência, à transcendência. O fato de agir sobre essas metanecessidades nos inicia no mundo das Faixas Transpessoais, o fato de evitá-las nos atira nas garras de uma metapatologia. Que essas metanecessidades correspondem a uma realidade transpessoal é claramente anunciado pelo próprio Maslow:

Os metamotivos já não são, portanto, somente intrapsíquicos (isto é, Egóticos) ou organísmicos (isto é, Existenciais). São igualmente internos e externos. Isso significa que a distinção entre o eu e o não-eu foi destruída (ou transcendida). Existe agora menos diferenciação entre o mundo e a pessoa. Poderíamos dizer que esta se torna um eu maior. Identificar o nosso eu mais elevado com os mais altos valores do mundo lá fora significa, pelo menos até certo ponto, uma fusão com o não-eu ¹⁴

Tabela 1

NÍVEL POTENCIAIS

DOENÇAS

Compensações manifestas: orgulho, impulso para o sucesso, indignação virtuosa, sensibilidade, representação de papéis, “criatividade neurótica”

Amor romântico - heterossexual ou homossexual (abraço-sombra)

Ansiedade pânica

Culpa (Super-Ego)

Ódio (fazer sombra no boxe)

Depressão (raiva retrofletida)

Pressão (impulso projetado)

Medo (agressão projetada)

Filosófico-intelectual

Estabilidade de caráter

Civilidade

Autocontrole deliberado

Comunicação verbal

Iluminação linear em geral

Cristalização do 1º modo de conhecer

Ajustamento à Faixa Biossocial Grau baixo crônico de emergência

(Perls)

Depressão como desincorporação (Lowen)

Falta de Preensão e Intencionalidade

o mundo banal (Watts)

Falta de espontaneidade e valores-B

O mundo só-linear

Civilização

Cultura

Estabilização convencional

Percepção tradicional

Pertencimento social

linguagem, lei, lógica Biossocialização de todos os conhecimentos, necessidades, percepções, etc, existenciais e transpessoais

o Grande Filtro

Ruptura do Lustre Falso do Mundo e Visão Convencional do Mundo (elemento comum na “esquizofrenia”, mas também, com efeitos diferentes, na meditação profunda - esta última, porém, raro resulta em “doença”, porque a Visão do Mundo pode ser facilmente recuperada para todos os propósitos práticos)

Preensão Intencionalidade Emergência de valores-B Autenticidade (Perls) Centralização Fé Biológica (Lowen) Religião exotérica Espontaneidade biológica Angst - a cãibras (Benoit)

Desespero existencial

Dor metafísica (Fromm)

Irrupções perinatais (Grof) de natureza negativa
 Ansiedade existencial como a “incapacidade de aceitar a morte” (Brown)
 Ódio primordial do Não-Eu - resultado do dualismo primário
 Valores-B
 Percepção mitológica
 Experiência de platô
 Alheamento e o transpessoal
 Testemunha
 Fenômenos paranormais
 Encontros extraterrestres
 O prana aparece como os chakras mais elevados de Kundalini
 (para o Nível da Mente, os chakras (Sefiroth) são apenas simbólicos) Irrupções arquetípicas Ansiedade transpessoal (Lilly) Heresia do vazio morto (Zen) Experiências fora-do-corpo negativas Irrupções filogenéticas negativas
 226
 JOHN LILLY (Gurdjieff)
 OUTRAS SIMILARIDADES
 (apenas ocidentais)

-24 “Estado negativo; dor, culpa, medo.”	Eu idealizado (Horney) Vencedor/Vencido (Perls) Pai/Filho (Berne) Inconsciente inferior (Assagioli) Remanescentes do ego infantil (Freud)
± 48 “Estado de computador neutro; absorção” e transmissão de idéias novas; recepção e transmissão de novos dados e programamas; ensino e	Eu real (Horney) Eu (Rogers) Ego (Freud) Eigenwelt Estado do Ego adulto

aprendizagem com max. facilitação. Estado neutro. Sobre a terra.”	(Berne) Nível freudiano (Grof) Nível Analítico reminiscente (Houston/Masters)
+ 24 “Todos os programas necessários estão no inconsciente do biocomputador, operando suavemente. O Ego está perdido em tarefas deleitosas que conhecemos e apreciamos.”	Filtro social de: Caráter social Linguagem Lógica (Fromm) Mitwelt Lustre social Validação consensual
+ 12 “Estado de beatitude; amor cósmico, percepção de graça, percepção corpórea acen- tuada; mais alta função da consciência corpórea, estar apaixonado, etc.” -12 “Estado do corpo extremamente negati- Vo; ainda estamos no corpo, dor extre- ma.”	Unwelt Eu verdadeiro (Horney) Organismo total (Rogers) Corpo-ego (Freud) Eu centralizado (Perls) Eu bioiógico (Lowen) Camada ontogenética (Ring) Matrizes de Nascimento Perinatais Básicas (Grof) Nível Rankiano (Grof)

+ 6	Eu mais elevado (Assagioli)
“Ponto de origem da consciência. Viagem astral, clariaudiência e clarividência itine- rantes; fusão com outras entidades no tempo.”	Inconsciente coletivo (Jung) Camadas transindividual, filogenética e extraterrestre (Ring)
-6 “Negatividade purgatorial.”	Testemunho supra- individual (Maslow) O Nível Integral (Houston/Masters)

NÍVEL SONHOS
NECESSIDADES

Pesadelos Sombra simbólica Aspectos malévolos Sombra projetada	Necessidades neuróticas, por exemplo: manipulação do poder Sexualização obsessivo- compulsiva
Remanescente do dia Gestalten ambientais inconcluídas Psicodinâmica	Necessidade de uma auto-imagem acurada e aceitável (Putneys) Necessidades básicas (Maslow) que costumam emergir hierarquicamente Estabilidade linear Necessidades orientadas para a meta
Como a maioria das características, os sonhos acima das Faixas Biossociais refletem convenções da sociedade; os de baixo começam a ser universais: existenciais ou arquetípicos	Biossocialização de necessidades existenciais Demanda (Lacan) Tradução da realidade exatamente de acordo com paradigmas convencionais (O princípio da Realidade é, com efeito, o princípio da

	Convencionalidade)
<i>Fundo de quadro ambiental não-conven-</i> <i>cional</i> <i>Angst, sonhos de morte</i> <i>Fatores perinatais</i> <i>Sonhos ontogenéticos</i>	<i>Emergência de metanecessidades (Maslow)</i> <i>Necessidade de resistir ao (tempo) e de existir (espaço) - compensações das repressões primárias e secundárias</i> <i>Crescimento (como usado por Perls)</i> <i>Intencionalidades</i>
<i>Remanescentes da história</i> <i>Filogenética</i> <i>Encarnacional</i> <i>Arquetípica</i> <i>Sonhos de percepção extra-sensorial</i> <i>Sonhos translúcidos (estado da Testemunha transpessoal)</i>	<i>Satisfação das metanecessidades</i> <i>Elaboração arquetípica</i> <i>Relação transindividual</i> <i>Evitação da Mente</i> <i>(Nesse nível, esta é uma necessidade verdadeira, a última a ser deslocada)</i>

INCONSCIENTE

<i>PSU</i>	<i>POU</i>
<i>Ego</i> <i>Faixa Biossocial</i> <i>Centauro</i> <i>Faixas</i> <i>Transpessoais</i> <i>Subjetividade</i> <i>Absoluta</i> <i>(universo)</i>	<i>Sombra</i> <i>Corpo</i> <i>(biossocializado)</i> <i>Meio ambiente</i> <i>(biossocializado, arquetípico)</i>

<i>Faixa Biossocial</i> <i>Centauro</i> <i>Faixas</i> <i>Transpessoais</i> <i>Subjetividade</i> <i>Absoluta</i> <i>(universo)</i>	<i>Corpo</i> <i>(biossocializado)</i> <i>Meio</i> <i>ambiente</i> <i>(biossocializado,</i> <i>arquetí-</i> <i>pico)</i>
<i>Centauro</i> <i>Faixas</i> <i>Transpessoais</i> <i>Subjetividade</i> <i>Absoluta</i> <i>(universo)</i>	<i>Meio</i> <i>ambiente</i> <i>(biossocializado,</i> <i>arquetí-1</i> <i>pico)</i>
<i>Faixas</i> <i>Transpessoais</i> <i>Subjetividade</i> <i>Absoluta (universo)</i>	<i>Meio</i> <i>ambiente</i> <i>(biossocializado,</i> <i>arquetí-</i> <i>pico)</i>
<i>Subjetividade</i> <i>Absoluta (universo)</i>	<i>1 Porções de meio</i> <i>ambiente (algumas arque-</i> <i>típicas, algumas “puras”)</i>

TEMPO E TENDÊNCIAS

MODO COMUM

DE

CONTACTAR O NÍVEL

OUTROS ASPECTOS

Tempo convencional distorcido

Força de vontade do frenética, demoníaca

“desespero”; a vontade

Tempo convencional como passado-presente-futuro linear

Força de vontade

Associação ativa - ou “associação livre”, que descobre o “encadeamento psíquico” linear distorcido, que leva a um complexo de sombra

Reflexão ativa - se o complexo de sombra for um reflexo ativo, forte, a apreensão mental da nossa auto-imagem só poderá ocorrer acuradamente depois da associação ativa ou de alguma outra abordagem do Nível da Sombra

No nível Ego/Sombra, uma pessoa se envolve ativamente na estruturação do tempo linear, convencional, fenômeno que ora está sendo estudado pela Análise Transacional; desta feita, a estruturação envolve a manufatura de textos, contratextos e jogos egóticos.

Mitologia paterna, incesto, castração (Neumann)

Inclinação profundamente arraigada para a estruturação do tempo

Socialização e serialização do presente que passa

Socialização como estabelecimento de “sentido” convencional (cisão de Preensões)

Não há aqui nenhum modo comum, mas Lilly (veja alhures na tabela) sugere o que importa em não-reflexão ativa. Frankl propôs há muito a não-reflexão ativa como movimento preliminar para o nível Existencial

As distinções do BSB conduzem a regras que, por seu turno, conduzem a jogos de estrutura; esses jogos sutis, no entanto, que importam em algo como o brilho no mundo, não devem confundir-se com “jogos (mais evidentes) que os egos jogam”, tão admirável-mente versados por Berne, conquanto sejam, na verdade, a sua fonte básica

Presente que passa (nuncfluens)

Intencionalidades (preensões móveis) A Vontade

Preensão ativa - o controle tridimensional de todo o nosso ser; não se confunda com a reflexão ativa ou associação

Mitologia maternal, incesto, castração (Neumann)

Respiração como circulação da força vital (prana)

Eternidade mitológica (só a Mente é estritamente intemporal)

Vasanas - tendências sutis, transindividuais, responsáveis pelo “renascimento”, momento a momento, do sentido do eu separado

Imaginação ativa, no sentido muito especial dado a ela por Jung - uma percepção radial Alheamento ativo ou desidentificação

(Para o Nível da Mente: atenção ativa. 1 (Veja capítulo XI))

fator

Mitologia urobórica, incesto, castração (Neumann)

A respiração como circulação da força vital (prana) assume dimensões supra-individuais e espirituais (prana = Espírito Santo)

Se eu mantiver em mente que a fusão parcial do organismo e do meio ambiente é uma fusão sem confusão, a citação de Maslow pode ser considerada perfeitamente descritiva das Faixas Transpessoais.

De qualquer maneira, continuemos agora com a nossa discussão básica sobre o fio comum que corre através das terapias dirigidas aos vários níveis do Espectro. Porque cada dualismo principal cria um sentido correspondente de pseudo-subjetividade, podemos também abordar o tópico por esse ângulo. Sendo cada nível do Espectro, na realidade, um conjunto particular de objetos confundido com um sujeito real, isto é, sendo cada nível um sentido progressivamente

estreitado de identidade pessoal ou pseudo-subjetividade, a terapia consiste, em cada nível, em trazer plenamente à consciência esse determinado pseudo-sujeito. Pois trazendo-o completamente à percepção e vendo-o objetivamente, o indivíduo compreende que ele não é um sujeito real, um eu real. Em vista disso, renuncia à sua identidade com esse determinado pseudo-sujeito e desce um nível em busca de uma base mais ampla e mais firme de identidade pessoal. Dessa maneira, pouco importa que falemos em restaurar um dualismo principal ou em renunciar ao sentido correspondente da pseudo-subjetividade. Pois restaurar o dualismo principal de qualquer nível é tornar esse nível plenamente consciente; torná-lo consciente é vê-lo como objeto; vê-lo como objeto é deixar de confundi-lo com o Vedor.

Isto sugere que, de certo modo, a descida do espectro da consciência é um processo progressivo de des-identificação de um sentido “mais estreito” do pseudo-sujeito para um sentido “mais largo”, processo que traz um sentido expandido de liberdade e controle. No dizer de Assagioli:

*Somos dominados por tudo aquilo com que o nosso eu se identifica. Podemos dominar e controlar tudo aquilo de que nós nos des-identificamos.*¹⁵

Isso é verdade, mas não esqueçamos que temos aqui apenas a metade da história. Pois se cada transferência sucessiva para baixo do espectro é um processo de des-identificação do “velho” pseudo-sujeito, é também um processo de descobrimento de uma “nova” identidade no nível abaixo dele. Pois quando o indivíduo deixa de identificar-se com um pseudo-sujeito, que compõe “uma das metades” do dualismo principal daquele determinado nível do espectro, desce necessariamente um nível e descobre uma nova identidade que inclui “as duas metades” da velha dualidade, que harmoniza o que outrora se supôs fossem opostos antagônicos. Mais corretamente, ele descobriu apenas a gestalt particular da qual o antigo nível era uma fragmentação. Des-identificando-se com a “metade”, identifica-se espontaneamente com o “todo”. Nesse nível mais largo da pseudo-subjetividade, é capaz, afinal, de assumir a responsabilidade pelo que, no nível acima, parecera involuntário, alheio, exterior.

Tomando-se, pois, em consideração todos os aspectos, a restauração do dualismo principal resulta numa transferência da identidade pessoal, pois (voltando a falar de maneira muito figurativa) o indivíduo já não pode apegar-se a “uma metade” do antigo dualismo, tais como, por exemplo, sua mente e não seu corpo. Compreende-se que o “antigo” sentido de pseudo-sujeito do indivíduo, limitado a um dos pólos do dualismo, não passa de outro objeto de percepção - e, assim, ele já não o está usando como um pseudo-sujeito com o qual via e, portanto, distorcia o mundo. O colapso de um dualismo principal é, ao mesmo tempo, o colapso do sentido particular da pseudo-subjetividade sustentada por esse dualismo. A separação simbólica inconsciente e sua doença resultante foram substituídas pela não-separação autêntica consciente e sua harmonia relativa. Porque o “antigo” nível foi, de fato, criado por uma cisão do nível abaixo dele, sua “restauração” resulta automaticamente no restabelecimento da unidade anterior. O processo ocorre todas as vezes que o indivíduo desce um nível. Sua identidade alargou-se para

incluir aspectos do universo que outrora se supunham alheios; ele agora enfrenta o mundo desde uma base mais larga e mais firme de pseudo-subjetividade. Isso não representa, naturalmente, o “despertar final” — o “novo” nível ainda é um pseudo-sujeito, mas é um pseudo-sujeito mais confortável, um pseudo-sujeito menos infestado de doenças. É ainda um sonho, mas já não é tanto um pesadelo. Só no último degrau o sonho da pseudo-subjetividade se desvanece — e agora estamos prontos para examinar esse degrau.

Por fim, seja-nos permitido esclarecer um derradeiro mas importante ponto técnico. E, para fazê-lo, rememoremos, à guisa de ilustração do que vamos discutir, a geração do Nível “do Ego. com o surgimento do dualismo terciário, o centauro se torna inconsciente: é cindido, reprimido e projetado como o ego versus o corpo. Correspondentemente, o sentido de egoísmo do indivíduo, sua pseudo-subjetividade, transfere-se do centauro para o ego, ao passo que o indivíduo sente que o corpo é um objeto lá fora.

Nessas circunstâncias, podemos indagar, que é feito do centauro? Sabemos, é claro, que a sua repressão não o mata, apenas o enterra vivo. Daí que ele continue a existir e a exercer uma influência profunda, ainda que, às vezes, sutil, sobre o indivíduo. Pois o centauro, embora “inconsciente”, age - conquanto indiretamente — de modo que colore o inteiro senso do indivíduo de ser um eu separado, o inteiro senso de pseudo-subjetividade do indivíduo. Não nos esqueça que o senso de ser um ego repousa no senso de ser um centauro, embora este último já esteja mais ou menos conscientemente esquecido. Porque o centauro jaz agora na direção dos fatores que modelam, inconsciente mas profundamente, o sentido consciente de pseudo-subjetividade da pessoa, podemos falar do centauro ora sepulto como de um aspecto do que poderia chamar-se o “inconsciente pseudo-subjetal”, ou IPS. De um modo geral, todos os níveis e faixas do espectro abaixo daquele em que o indivíduo agora existe contribuem coletivamente para o sentido interiormente experimentado de pseudo-subjetividade, do qual o seu nível atual é tão-só a extremidade consciente. E assim, todos esses níveis inferiores considerados em conjunto constituem o inconsciente pseudo-subjetal. (A Fig. 18 foi desenhada para representar o inconsciente pseudo-subjetal do indivíduo que vive como a persona.) Em razão disso, uma mudança, por exemplo, na Faixa Biossocial, ou a ativação de um arquétipo, pode produzir no ego ou na persona alterações significativas em seu sentido consciente de existência. Empregando a metáfora da Energia, diríamos que o conteúdo da consciência do indivíduo só atingiu a percepção depois de atravessar todos os níveis do inconsciente pseudo-subjetal. Assim sendo, só porque uma pessoa está vivendo num determinado nível do espectro não há razão para não fazer caso de nenhum dos níveis inferiores - muito pelo contrário: a influência deles é profunda.

Mas, para acabar com essa ilustração: que é feito do “corpo” com a geração do Nível do Ego? Fala-se dele, por certo, como de um “conteúdo” do inconsciente, mas o indivíduo o percebe, só que de um modo muito distorcido e até ilusório, ou seja, como um objeto “lá fora”. Lembremo-nos, porém, de que o mesmo sucede com a Sombra: quando o ego se torna inconsciente com a emergência do dualismo

quaternário, percebe-se que a Sombra existe “objetivamente, lá fora”. E isso ocorre também com o próprio meio ambiente: após o dualismo primário, o meio ambiente aparece como um “objeto lá fora”. Ora, todos eles — o meio ambiente, o corpo, a sombra — são, de fato, aspectos do inconsciente mas, através dos principais dualismos e projeções, são percebidos de um jeito distorcido: falsos, ilusórios, ou pseudo-objetos. Destarte, podemos falar coletivamente deles como constituindo o “inconsciente pseudo-objetal” ou, abreviadamente, IPO. (Veja Figura 18.)

Dessa maneira, assim como o inconsciente pseudo-subjetal modela o sentido de existência do indivíduo por dentro, o conteúdo do inconsciente pseudo-objetal o modela por fora. E essa ação de modelagem por fora é sempre de um tipo geral: o indivíduo reage aos “objetos” em vez de agir, evita em vez de testemunhar, é afetado em vez de ser informado. Foi o que vimos em todos os níveis do Espectro.

Juntos, os diferentes níveis do inconsciente pseudo-subjetal e pseudo-objetal constituem o inconsciente inteiro. Fora ocioso dizer que esses dois aspectos do inconsciente total são, na realidade, apenas os reversos um do outro. De qualquer maneira, na Figura 18, que representa um indivíduo no Nível da Sombra, marcamos as três áreas principais: o pseudo-sujeito consciente, o inconsciente pseudo-subjetal e o inconsciente pseudo-objetal (bem como todos os níveis e faixas do espectro que compõem essas áreas). Essas três áreas juntas constituem o território inteiro da consciência/inconsciência.

O que foi dito até agora significa que todos os níveis inferiores, conquanto inconscientes num sentido, não estão mortos nem são ineficazes em sentido nenhum. Isso se constata especialmente em relação a itens como “sintomas”, desejos ou sonhos. Pois se bem o indivíduo esteja positivamente mais vivo para as características do seu nível atual, para as suas moléstias e dores, suas alegrias e potenciais, seus desejos e necessidades, e seus sonhos, todos os níveis inferiores (o inconsciente pseudo-subjetal e o inconsciente pseudo-objetal) contribuem, de um modo ou de outro, para o “conteúdo” da consciência. E o importante é que — especialmente em qualquer espécie de “terapia” — manda a prudência se determinem, sempre que possível, os níveis dos quais se originam os diferentes sonhos, sintomas ou desejos, e se responda conformemente.

Por exemplo, a ansiedade arquetípica, a ansiedade existencial e a ansiedade da sombra são, com efeito, feras diferentes, e não podem ser tratadas como se fossem a mesma. Q uso indiscriminado de uma única técnica terapêutica para todos os sintomas, conforme a ocasião, pode produzir os efeitos mais infelizes. A ansiedade da sombra, por exemplo, é a que “aperta o botão do pânico”, sentimento que costuma nascer de algum pedaço de excitação e interesse projetado ou, de vez em quando, de alguma raiva projetada. Isso é manipulado — como vimos - mediante a integração da faceta projetada. A ansiedade existencial, todavia, não é sentida tanto quanto um pânico do gênero “pernas para que te quero”, senão como uma câibra fria, quase paralisante, no próprio centro da nossa existência, e suas chamas frias são refrescadas pelo negro debate entre o nosso ser e a nossa nulidade. E só se pode lidar com esse angst enfrentando, não a nossa raiva, mas a nossa

morte, nosso vazio interior. Confundir os dois é, de fato, correr o risco de virar inteiramente a carroça de maças.

E quanto à ansiedade mais transpessoal, não temos sequer a mais nebulosa noção de como tratá-la, e por isso a maioria dos terapeutas, posto que bem intencionados, passam a responsabilidade a outra pessoa, tentando reduzi-la à ansiedade da sombra, tirando, por esse modo, de forma mais ou menos elegante, o pescoço da corda, e os pacientes que se danem. (Acontece geralmente que, enquanto os terapeutas de um nível reconhecem todos os níveis acima do seu, encaram qualquer nível mais profundo como de caráter patológico e, destarte, dão-se pressa remover qualquer dificuldade com uma explicação cheia de gíria diagnóstica. O mesmo se verifica duplamente no caso de doenças reais de qualquer nível “mais profundo”, que precisam ser enfrentadas com diálogos somente nesse nível e não reduzidas aos termos de um nível superior.)

Assim também com os sonhos: precisamos reconhecer, sempre que formos capazes de fazê-lo, o nível do qual se origina um sonho. É um pesadelo, uma mensagem aterradoramente direta da Sombra? Ou é simplesmente um remanescente do dia, originário do Ego? Ou, num plano ainda mais profundo, um remanescente da história, um “grande sonho” de significação arquetípica, mensagens das Faixas Transpessoais, sugestões dos próprios deuses? A resposta determinará a abordagem a ser utilizada: por exemplo, a Gestalt ou a junguiana (ou talvez ambas em seqüência apropriada). O não reconhecimento dessas diferenças resultará em empobrecimento ou inflação: o arquétipo reduzido ao ego, ou o ego inflado até o arquétipo.

Toda e qualquer apreciação ligeira da profundidade do homem, de sua percepção pluridimensional, da natureza espectral de sua consciência, nos obriga a fazer essas considerações — e elas são considerações extremamente importantes. Começa, aos poucos, a acudir a uma pessoa, por exemplo, a idéia de estar levando uma “vida de desespero”. Ela pode estar simplesmente “mais louca do que o inferno” e não o saber, de modo que aqui, no Nível da Sombra, “louco” passa a ser “triste” (como argüiria a maior parte dos psicanalistas).¹⁶ Em vez disso, porém, ela pode estar - no Nível do Ego — totalmente fora do contacto direto com o próprio corpo (tal como o descreveu, por exemplo, Lowen).¹⁷ Ou ainda, pode ter visto, de fato, a câibra do dualismo secundário, o espasmo no Nível Existencial, a evitação da morte, causa de todas as motivações do homem (como Benoit assinalou). Ou ela encarou com o Habitante transpessoal no Limiar, e por isso conhece, bem no fundo, que o seu próximo renascimento exige sua morte instantânea (como disseram os místicos de todos os séculos)? Podemos ser tão empedernidos e insensíveis que nos atrevemos a lançar todos eles no mesmo saco terapêutico?

Ora, espero que esse tipo de abordagem — que reconhece a Subjetividade Absoluta, bem como os níveis do pseudo-sujeito consciente, os níveis do inconsciente pseudo-subjetal e os níveis do inconsciente pseudo-objetal - também ajude a dar sentido ao que. parecem ser algumas tendências contraditórias em psicologias humanísticas, ortodoxas e transpessoais. Num ponto, mandam-nos “deixar de alienar-nos, identificar-nos com nossas próprias ações e assumir a

responsabilidade!” E, no entanto, outras abordagens nos pedirão que “nos desidentifiquemos com o nosso ego, nossas emoções, nosso corpo, etc.” Afinal, devemos identificar-nos ou desidentificar-nos? Resolve-se a contradição quando vemos, no Nível da Sombra por exemplo, que, identificar-nos com a Sombra (inconsciente pseudo-objetual) é desidentificar-nos com a persona (pseudo-sujeito consciente) e, por esse modo, despertar para o Ego (até agora inconsciente pseudo-subjetual). Em seguida, dando um passo à frente, ou ao fundo, se preferirmos, identificar-nos com o corpo (inconsciente pseudo-objetual) é desidentificar-nos com o Ego (pseudo-sujeito consciente) e despertar para o centauro (até aqui inconsciente pseudo-subjetual, agora pseudo-sujeito consciente). E, finalmente, identificar-nos de todo com o objeto de meditação (por exemplo, um koan) é desidentificar-nos com os últimos traços do pseudo-sujeito em geral e, assim, despertar como percepção não-dual. Para que este seja uma prática coerente, quase todas as formas de terapia enfatizam uma dessas abordagens com exclusividade, e com razão; de outro modo, pode ser muito desconcertante. Mas não creio que devamos concluir, por isso, que temos aqui uma contradição.

Em outras palavras, quer uma terapia 1) “faça escavações” em busca do inconsciente pseudo-subjetual, como a psicanálise no Nível da Sombra ou a análise junguiana nas Faixas Transpessoais; quer 2) se identifique com o inconsciente pseudo-objetual, como a Gestalt no Nível da Sombra e a Bioenergética no Nível Existencial; quer 3) se desidentifique com o pseudo-sujeito, como a Análise Transacional no Nível da Sombra e a Pâco-síntese nas Faixas Transpessoais — vemos em ação, em cada caso, o mesmo processo básico de “descida”: o remapeamento dos limites de uma pessoa, a transferência para o nível “seguinte mais profundo” do Espectro. As várias escolas de terapia põem a mira simplesmente em níveis diferentes, de sorte que algumas se aparelham para levar esse processo a reinos cada vez mais profundos.

E, contudo, nada disso deve ser tomado como desabono das terapias que só trabalham com níveis superiores. Os vários níveis do Espectro, aparentemente, existem; possuem características diferentes, entre as quais as diversas doenças; e assim nos cumpre reconhecer e utilizar as terapias mais apropriadas a determinado nível. Ainda que todo o mundo reconhecesse a só-Mente e praticasse o shikan-taza ou o mahamudra ou o dzog-chen, ainda precisaríamos de terapias de nível superior, porque uma pessoa evita caracteristicamente a só-Mente construindo logo limites (níveis do Espectro); esses limites diferentes geram diferentes doenças; e essas doenças podem ser mais bem tratadas com as terapias que visam exclusivamente a elas.

Deixem-me dar-lhes um pequeno exemplo. Uma mulher que estivera praticando a meditação do mantra por cerca de dois anos foi, um dia, violentamente interrompida durante a meditação pela assustadora visão de um cachorro em vias de atacá-la. Isso a perturbou consideravelmente por algum tempo, e o único conselho que o mestre encontrou para dar-lhe foi o de continuar tentando meditar — o que ela fez por mais de dois meses, mas em vão. Foi uma pena, porque já vi um bom terapeuta gestaltiano curar para sempre esse tipo de

projeção em 15 minutos. O que ocorreu foi que algum complexo de hostilidade do inconsciente pseudo-subjetal sobrenadara, encontrara resistência e, por conseguinte, se projetara como um inconsciente pseudo-objetual — o cão que a atacava!

Ora, o inconsciente pseudo-subjetal, se pudermos abordá-lo de outro ângulo, é o que, neste momento, separa inconscientemente uma pessoa como “sujeito” do mundo de objetos “lá fora”. O inconsciente pseudo-subjetal, como um todo, é um tipo de cunha inconsciente enfiada entre o sujeito e o objeto, uma cunha que nos separa desta página, e assim distorce — de maneiras diferentes em níveis diferentes - o mundo real da realidade sem nome e sem caráter. Nas condições especiais de todo o tipo de terapia legítima, o inconsciente pseudo-subjetal do nível correspondente é solto, quebrado, desalojado, e sobe à superfície, por assim dizer. Todo terapeuta reconhece que o aspecto essencial do processo terapêutico é uma compreensão, um testemunho, um trabalho, uma digestão ou uma atenção dispensada a esse “troço que sobe”. E o troço que sobe nada mais é do que o inconsciente pseudo-subjetal. Isso é terapêutico não tanto porque propicia a introvisão do eu de uma pessoa, não tanto por ser um trabalho feito através de um trauma infantil ou de nascimento, não tanto porque é uma dessensibilização — embora todas elas possam ser razões auxiliares — mas principalmente porque, na apreensão global do material em ascensão, a pessoa fez dele um objeto de percepção e, desse modo, já não está exclusiva e subjetivamente identificada com ele. Porque pode vê-lo, já não o confunde com o Vedor. Porque pode olhar para ele, deixou de usá-lo como alguma coisa com que olha inconscientemente para a realidade e a distorce. Em resumo, a cunha enfiada entre o sujeito e o objeto “afinou-se”.

Toda terapia — seja ela a psicanálise, o rolfing, a Gestalt, a terapia junguiana, a racional-emotiva, a psicossíntese, a bioenergética - lida com o “troço que sobe” em seu próprio nível e com seus próprios meios. Além disso, de uma forma global, a terapia de cada nível acaba cortando através do inconsciente pseudo-subjetal de todo nível acima dele. Destarte, a meditação transpessoal e, sobretudo, a meditação da Mente, corta necessariamente através do inconsciente pseudo-subjetal de todos os níveis superiores. O que vemos, portanto, na meditação é a ascensão gradativa à superfície de todo inconsciente pseudo-subjetal, até exaurir-se como objeto (esvaziado ou jogado fora) e a pessoa, portanto, através da sua pseudo-subjetividade, cai na Subjetividade Absoluta. Essa exaustão do inconsciente pseudo-subjetal aparece como “makyo” (Zen), ou “pensamentos não-estressantes” (TM), ou “formas mentais ascendentes” (bhakti yoga), ou o “lançamento dos demônios para cima e para fora” (contemplação) - o mesmíssimo fenômeno visto em todas as outras terapias de nível, com uma diferença: a meditação que tem a mira posta na Mente leva o processo à sua derradeira conclusão, ao limite do Espectro, à dissolução total do inconsciente pseudo-subjetal.

Quando o inconsciente pseudo-subjetal surge no indivíduo, faz-se objetivo, já não se confunde com o Sujeito Real até existir tão-só o Sujeito Real. Em alguns

casos o inconsciente pseudo-subjetal pode surgir na meditação de forma tão global que passa quase despercebido. Num grande número de casos, porém, o inconsciente pseudo-subjetal surge numa ordem característica, a mesma ordem freqüentemente vista na pesquisa do LSD, uma ordem que Grof descreve como freudiana, rankiana, junguiana, e que nós reconhecemos facilmente como Ego, Existencial e Transpessoal, refletindo com exatidão a ordem dos limites do Espectro. Não é necessário que essa ordem seja atravessada (visto que entrar em contacto diretamente com um nível é enfraquecer todos os níveis acima daquele) mas geralmente o é.

Podemos concluir, por conseguinte, que a terapia de um nível superior pode ser benéfica para quem estiver visando ao Nível Transpessoal ou ao Nível da Mente. Essas terapias soltam muito depressa o inconsciente pseudo-subjetal de seus respectivos níveis, de tal modo que a meditação pode seguir mais depressa para níveis mais profundos.

Ao mesmo tempo, para alguém que esteja visando à Mente, existe o perigo de exagerar essa mudança de terapias, visto que uma pessoa tem a probabilidade de enfeitiçar-se dos jogos de um nível superior em vez de colocar em ordem esse nível a fim de poder, assim, deixá-lo com maior facilidade. De um modo geral, portanto, podemos dizer que, enquanto a meditação não se estabiliza, as terapias apropriadas do nível superior podem ser muito benéficas. Entretanto, depois que ela se estabiliza, o recurso à terapia do nível superior ampliado só se indica em casos de severa irrupção do inconsciente pseudo-subjetal, que perturba seriamente a continuação da prática (como no caso da mulher e da visão do cachorro). Finalmente, a pessoa em meditação precisa enfrentar a sua carência de recursos, e é precisamente isso o que as terapias do nível superior impedem. Sem recursos, sem saída, nem para a frente nem para trás, ela se vê reduzida à simplicidade do momento, não tendo nada à sua frente e tampouco atrás de si. Os seus limites vão por água abaixo e, como diz Santo Agostinho, “num único lampejo ela chega ao Que É”. Quando Fa-ch’ang estava morrendo, um esquilo guinchou do alto do telhado. “É exatamente isso”, disse ele, “e nada mais.”

Com essas observações finais, as únicas “terapias” ainda não consideradas por nós são as que se dirigem ao Nível da Mente. Para os que desejam seguir os místicos até esse Nível, é a aventura das aventuras, a demanda do Santo Graal, a procura da Pedra Filosofal, o Elixir da Imortalidade, o próprio Grande Jogo. Não é destituída de riscos, mas nenhuma viagem o é. Como “terapia”, não difere de nenhuma outra — também põe a mira em restaurar um dualismo particular, nesse caso o Dualismo Primário, o dualismo primordial, a separação do organismo e do meio ambiente, do sujeito e do objeto, a separação do Sol e da Lua, a cisão entre o Céu e a Terra, a própria criação do Macho e da Fêmea, a distinção entre o Homem Interior e a Individualidade Exterior, o Sacerdotium e o Regnum, o desmembramento primordial da Serpente interminável — desmembramento reencenado hoje tal como foi representado no mais antigo dos tempos antigos, muito antes que os Deuses descessem dos Montes Olimpo, Meru e Tabor para dar conselhos aos mortais, muito antes que a Terra e o Sol fossem destacados de uma

única massa de fogo chamejante na remota escuridão do espaço, desmembramento que retrocede para o próprio ponto em que Deus emergiu do Vazio e separou a Luz da Treva, um ponto sempre presente, sem data nem duração, reencenando-se Agora, não uma vez só, porém milhares e milhares de vezes neste momento único. E é precisamente aqui, neste momento, neste Agora que nunca se dissipa, que a busca cessa, pois se vê claramente, como num relâmpago, que a Meta, o Buscado, nada mais é que o próprio Buscador.

REFERÊNCIAS E NOTAS

- 1 C G Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche* (Nova York Pantheon, 1960), págs 310-11
- 2 Joseph Campbell, organizador, *The Portable Jung* (Nova York Viking Press), pág 67
- 3 Lama Govinda, *The Foundations of Tibetan Mysticism* (Nova York Samuel Weiser, 1973), pag 91
- 4 Ibid pág 104
- 5 P W Martin, *Experiencing in Depth* (Londres Routledge and Kegan Paul, 1967)
- 6 Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, pág 105
- 7 C G Jung, *Modern Man's Search for a Soul* (Nova York Harcourt Brace, 1936)
- 8 C G Jung, *Analytical Psychology Its Theory and Practice* (Nova York Vintage, 1968), pág 110
- 9 Citado no livro de J Campbell, *The Masks of God - Creative Mythology* (Nova York Viking, 1968), pág 655
- 10 M Eliade, *Images and Symbols* (Sheed and Ward, 1969), pág. 89
- 11 Campbell, *Portable Jung*, pág xXII
- 12 S Krippner, organizador, "The Plateau Experience A H Maslow and others", *Journal of Transpersonal Psychology*, vol 4, nº 2, 1972, págs 107-20
- 13 A.H. Maslow, *Toward a Psychology of Being* (Nova York Norton, Van Nostrand, 1968)
- 14 A H Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature* (Nova York Viking, 1971)
- 15 R Assagioli, *Psychosynthesis* (Nova York Viking, 1965)
- 16 O Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis* (Nova York Norton, 1972).
- 17 A Lowen, *Depression and the Body* (Baltimore, Penguin, 1973)
- 18 H Benoit, *The Supreme Doctrine* (Nova York Viking, 1955) Para os interessados em obras importantes sobre algumas facetas das Faixas Transpessoais, indicamos também Masters and Houston, *Varieties of Psychedelic Experience* (Dell), S Groff, *Realms of the Human Unconscious* (Viking) e o livro organizado por C. Tart, *Transpersonal Psychologies* (Harper)

XI. AQUILO QUE É SEMPRE JÁ

*Chhuva nevoenta sobre o Monte Lu,
E ondas encapeladas no rio Che;
Se você ainda não esteve lá,
Muitos pesares por certo terá;
Mas uma vez lá e seguindo o rumo de casa,
Como parecem prosaicas as coisas!
Chuva nevoenta sobre o Monte Lu,
E ondas encapeladas no rio Che.
Su Tung-Po*

Conquanto, por amor à conveniência, tenhamos falado da Mente no “nível mais profundo” do espectro, não se trata realmente de um nível determinado, e muito menos “profundo”. O “nível” da Mente não está, de maneira alguma, enterrado nem escondido nas obscuras profundezas da nossa psique — pelo contrário, o nível da Mente é o nosso estado atual e comum de consciência, pois, sendo infinito e oniabrangente, é compatível com todo e qualquer nível ou estado imaginável de consciência. Isto é, o “não-nível” da Mente não pode ser um nível particular separado de outros níveis, pois isso importaria uma limitação espacial à Mente, que é, antes, a realidade oniabrangente despojada de dimensões, cada um de cujos níveis representa um desvio ilusório. Ora, cumpre enfatizá-lo — nosso estado de consciência cotidiano atual, seja ele qual for, triste, feliz, deprimido, extático, agitado, calmo, preocupado ou amedrontado — exatamente isso, exatamente como é, é o Nível da Mente. Brahman não é uma experiência particular, nível de consciência ou estado de alma — é, antes, precisamente o nível que temos agora, seja ele qual for, e a sua compreensão nos confere um profundo centro de paz, situado debaixo das piores depressões, ansiedades e medos e que persiste enquanto duram. Se bem o nosso saber no campo do misticismo puro, assim oriental como ocidental, tenha aumentado dramaticamente nas últimas décadas, há os que continuam a distorcer-lhe as “doutrinas” de todas as maneiras idiotas possíveis, afirmando que os místicos são criaturas do outro mundo, totalmente fora do contacto com a realidade de todos os dias (seja lá isso o que for), centrados em si mesmos, constantemente imersos em transe, e assim por diante. Isso nada nos diz sobre o misticismo mas nos diz muita coisa a respeito da ignorância dos que endossam essas opiniões incríveis; e, de mais a mais, faz vista grossa para o que dizem os grandes mestres de todas as tradições, segundo os quais “a nossa consciência cotidiana e comum é o Tão”.

Não há dúvida de que alguns místicos levaram, historicamente, a existência reclusa e auto-absorvente do ermitão, mas essa é uma questão de estilo pessoal e não se deve confundir com o misticismo per se, assim como não se há de confundir o estilo de vida de Rasputin com o Cristianismo per se. Pois, com efeito, o mais alto ideal dos místicos é o expresso pelo Bodhisattva, o qual, no Budismo Mahayana, vê a Divindade em toda a parte e em todos os momentos, em todas as pessoas, lugares e coisas e, portanto, não precisa recolher-se à solidão e ao transe a fim de encontrar o seu “deus”. A visão mística do Bodhisattva é idêntica ao que quer que lhe aconteça estar fazendo no momento e, esteja dançando, trabalhando,

chorando, rindo ou sofrendo muito, sabe que, fundamentalmente, “Tudo estará bem, e tudo estará bem, e todas as coisas estarão bem”, pois, como diz Hakuin, “Esta própria terra é a Terra do Lotus da Pureza; E este corpo é o corpo de Budha”.

Ora, precisamente porque a Mente está em toda parte e está em todos os momentos, porque é sempre já o caso, não é possível nem tem sentido “tentar encontrá-la”, nem “tentar alcançá-la”, pois isso implicaria num movimento de um lugar em que a Mente está ausente para um lugar onde ela está presente - mas não há lugar algum em que ela esteja ausente. Estando presente em toda a parte, a Mente não reside em nenhum lugar onde, afinal, nos seja possível agarrá-la. Portanto, jamais conseguiremos atingir o não-nível da Mente. Mas, em compensação, tampouco poderemos escapar-lhe.

Como (o Buddha) não tem residência em parte alguma, ninguém pode pegá-lo, nem pode deixá-lo ir.

Mao-tsu

A verdadeira paz e a felicidade eterna, a imortalidade e a verdade universal, o Caminho do céu e da terra, em outras palavras, a experiência do Absoluto e do infinito ou, em termos religiosos, o caminho de Buddha - o grande erro consiste em pensar consegui-lo em algum céu ou mundo do outro lado. Nunca deixamos o Caminho por um momento sequer. O que podemos deixar não é o Caminho.1

Amakuki Sessan

Segue-o e, vê, ele te escapa; corre dele e ele te segue de perto. Não podes possuí-lo nem deixar de ter alguma relação com ele. Doravante, não precisarás lastimar-te nem preocupar-te com essas coisas.2

Huang Pó

Se fugires do Vazio, nunca poderás livrar-te dele; se procurares o Vazio, nunca poderás alcançá-lo.3

Niu-tou Fa-yung

Como o céu vazio ele não tem limites,

E, no entanto, está bem AQUI, sempre sereno e claro.

Quando procuras atingi-lo, não podes vê-lo,

Não podes capturá-lo,

Mas tampouco podes perdê-lo.4

Yung chia

Se a Mente, ou Tão, ou a Divindade, é o estado que estamos ardentemente procurando, e fora da Mente não há parte alguma a que se possa ir, disso se segue que já estamos lá! Que já nos identificamos com a Divindade, que o que somos Agora é Mente. Como Dame Julian of Norwich exclamou:

Vê! eu sou Deus; vê! estou em todas as coisas! vê! nunca ergo as mãos das minhas obras, nem jamais o farei, interminavelmente; vê! conduzo todas as coisas até o fim que ordenei desde o sem começo, pela mesma Força, Sabedoria

e Amor com os quais o fiz. Como seria possível que alguma coisa estivesse errada?

Ou do Zazen Wasan de Hakuin:

Todos os seres são Buddhas desde o princípio

Como o gelo e a água,

Fora da água, nenhum gelo pode existir;

Fora dos seres vivos, onde encontramos Buddhas?

Não sabendo quão perto está a Verdade,

As pessoas a procuram muito longe - que pena!

São como aquele que, no meio da água,

Chora de sede com acentos tão lastimosos.

Ou no dizer de Eckhart:

Segundo a concepção das pessoas simples, veremos Deus como se Ele estivesse daquele lado e nós deste. Não é assim; Deus e eu somos um só no ato de percebê-lo.

Ou do ilustre Sn Ramana Maharshi:

Você precisa livrar-se da idéia de que é um ajnani (ignorante) e ainda precisa compreender o Eu. Você é o Eu. Terá havido algum tempo em que você não se dava conta do Eu?5

Dessa maneira, quer o compreendamos, quer não, quer o desejemos, quer não, quer nos interesse, quer não, quer o entendamos, quer não, nós O somos — sempre O fomos e sempre O seremos. Diz um poema Zenrin:

Se compreenderes, as coisas são exatamente como são. Se não compreenderes, as coisas são exatamente como são.

Ora, porque somos Isso, nunca poderemos atingi-lo, consegui-lo, alcançá-lo, agarrá-lo ou encontrá-lo, tanto quanto não podemos correr empós dos nossos próprios pés. Num sentido, portanto, toda busca da Mente, afinal de contas, é vã. Como disse Shankara:

Assim como Brahman constitui o Eu de uma pessoa, assim não é alguma coisa que possa ser atingida por essa pessoa. E ainda que Brahman fosse de todo diferente do Eu de uma pessoa, não seria alguma coisa que pudesse ser obtida, pois, sendo onipresente, faz parte da sua natureza estar sempre presente a todos 6

E Ramana Maharshi:

Não há alcançar o Eu. Se o Eu pudesse ser alcançado, isso significaria que o Eu não está aqui e agora, senão que ainda precisa ser obtido. O que se consegue de novo também se perderá. Por isso será impermanente. O que não é permanente não merece o nosso esforço por obtê-lo. Por isso digo que não se alcança o Eu. Você é o Eu, você já é Aquilo.7

Do invencível Rinzai, o Rei dos Mestres Zen:

Ó tu, que tens olhos de toupeira, por que dilapidas todas as piedosas doações do devoto? Cuidas que mereces o nome de monge, quando ainda acalentas uma idéia tão errada (de Zen)? Pois eu te digo, nem Buddhas, nem

*ensinamentos sagrados, nem disciplinas, nem testemunhos! Que é o que procuras na casa do vizinho? Ó tu, que tens olhos de toupeira! Estás colocando outra cabeça sobre a tua! De que careces em ti mesmo? Ó vós, seguidores da Verdade, o de que estais fazendo uso neste exato momento outra coisa não é senão o que faz um Patriarca ou um Buddha Mas vós não acreditais em mim, e buscai-o exteriormente.*⁸

E o próprio mestre de Rinzai, Huang Pó:

*Que não existe nada que possa ser atingido não é conversa fiada, é verdade. Sempre te identificaste com o Buddha, por isso não faças de conta que podes atingir essa identificação por meio de várias práticas. Se, neste momento, pudesses convencer-te da sua inatingibilidade, na certeza de que, de fato, nada pode ser atingido, já estarias de posse da mente de Budha (iluminado). Dificultoso é o sentido desta afirmação! Destina-se a ensinar-te a não buscares o estado de Buddha, uma vez que toda busca se destina ao malogro.*⁹

Em realidade, precisamente porque somos Isso, qualquer tentativa de buscá-lo não só “se destina ao malogro” mas também cria a impressão de que não O temos! Por efeito da nossa própria busca, aparentemente O afastamos de nós, como se o fato de começarmos a procurar a nossa cabeça desse a entender que a tínhamos perdido.

*Somente a Mente Una é o Buddha, e não há separação entre o Buddha e os seres sensíveis, mas esses seres sensíveis estão ligados a formas e, portanto, buscam a condição de Buddha nas coisas exteriores. Pela sua própria busca eles o perdem, pois isso é buscar o Buddha pelo Buddha e usar a Mente para entender a Mente. Mesmo se eles fizerem o melhor que puderem por todo um eon, não serão capazes de atingi-lo.*¹⁰

Do ilustre Bankei:

*A Não-Nascida (a Mente intemporal) trabalha em nós. A mente de Buddha e a nossa não são duas. Os que lutam pelo saton, ou tentam descobrir a mente de si mesmos e se esforçam por consegui-la, estão cometendo um grave erro. Logo que fazemos uma tentativa para compreender o caminho, para atingir o estado de Buddha, desviamo-nos da Não-Nascida e perdemos de vista o que é inato em nós.*¹¹

Daí que a busca da Mente se transforme inevitavelmente num tiro que sai pela culatra, por motivos que, a esta altura, já deviam ser óbvios — como este: a busca implica investigação ou alcançamento de um objeto, alguma coisa “lá fora” que podemos agarrar, seja um objeto espiritual seja material, mas a Mente não é um objeto. O que quer que possamos pensar a respeito, perceber ou captar objetivamente, nunca é, nunca foi e nunca será a Subjetividade Absoluta, o Pensador, o Percebedor e o Captador. Em segundo lugar, a busca supõe uma carência atual, embora — como as citações acima explicam amplamente — neste momento não careçamos de nada, e somente a busca ansiosa e mal-orientada instila em nós o aparente sentido de carência, de modo que, quanto mais buscamos, mais agudamente sentimos a suposta carência, e porque nunca a encontraremos dessa

maneira, volvido algum tempo nos veremos cronicamente tomados de pânico e, assim, redobramos os esforços, apertando ainda mais o laço em torno do pescoço. E, em terceiro lugar, a busca se baseia na crença implícita em algum alcançamento futuro, crença de que, se não temos a salvação hoje, tê-la-emos de certo amanhã”; entretanto, a Mente não conhece o amanhã, nem momento algum, nem o passado nem o futuro, de modo que, correndo atrás dela em algum futuro imaginado, estaremos apenas fugindo dela Agora, pois a Mente não existe em parte alguma a não ser neste Momento intemporal. Como sempre, os que procuram salvar a alma acabarão, sem dúvida, perdendo-a.

Logo, o problema é que o objeto da nossa busca e o buscador desse objeto são, na realidade, o mesmo, de modo que cada um de nós tem a cabeça perseguindo a própria cauda, como no caso da serpente enganada Ouroboros, protótipo de todos os círculos viciosos.

Quando as pessoas deste mundo ouvem dizer que os Buddhas transmitem a Doutrina da Mente, supõem que existe alguma coisa para ser atingida ou compreendida em separado da Mente e, em seguida, utilizam a Mente para procurar o Dharma (Verdade), sem saber que a Mente e o objeto da sua procura são o mesmo. A Mente não pode ser usada na busca de alguma coisa da Mente, pois, nesse caso, após a passagem de milhões de eras, o dia do bom êxito ainda não terá amanhecido.¹²

Em termos mais simples, o que estamos procurando outra coisa não é senão o Olhador. E só por causa disso, Ele nunca poderá ser conhecido como objeto, visto como objeto. É o Conhecedor, o Buscador, o Vedor.

Não poderás ver o vedor da visão, não poderás ouvir o ouvidor da audição, nem perceber o percebido da percepção, nem conhecer o conhecedor do conhecimento.

(Brihadaranyaka Upanishad, in. 4.2)

E o Zenrin expressa-o assim:

Como uma espada que corta, mas não pode cortar-se, Como um olho que vê, mas não pode ver-se.

Em suma, não podemos perceber nosso Eu. E, todavia, exatamente aqui reside o problema, a gênese do Dualismo Primário, pois imaginamos ver e conhecer o nosso Eu, sem compreender que o que quer que vejamos e conheçamos é um complexo de objetos percebidos e, assim sendo, não poderia ser o nosso Eu — como disse Huang Pó: “o percebido não pode perceber”. E como Wei Wu Wei expressa com muito vigor:

O conhecer que não temos nenhuma qualidade objetiva, seja ela qual for, não tem absolutamente nada de objetivo, é destituído de qualquer vestígio de objetividade, é saber com certeza o que somos, o que, em termos metafísicos, é a ausência propriamente dita, a própria ausência da ausência, a falta total de qualquer caráter, natureza ou qualidade objetivas.¹³

Dessa maneira, nenhum “eu” de que temos consciência é, absoluta, inequívoca e positivamente o nosso Eu! Declara Ramana Maharshi:

Não sou o corpo grosseiro, composto dos sete humores (dhatus); não sou os cinco órgãos dos sentidos cognitivos, a saber, os sentidos da audição, do tato, da vista, do paladar e do cheiro, que apreendem seus respectivos objetos, ou seja, o som, o toque, a cor, o gosto e o odor; não sou os cinco órgãos dos sentidos cognitivos, vale dizer, os órgãos da fala, da locomoção, da apreensão, da excreção e da procriação, que têm como função específica falar, mover-se, apreender, excretar e gozar; não sou os cinco ares vitais, o prana, etc. que executam respectivamente as cinco funções de inspirar, etc ; não sou sequer a mente que pensa; também não sou a necessidade.¹⁴

De modo que Wei Wu Wei pergunta:

Ainda não compreendemos que o “eu” é apenas o nosso objeto, perceptual e conceptual, que ele não poderia ser o que somos?

Mas não compreendemos isso, embora seja tão óbvio — ou talvez porque é tão óbvio. Como não podemos ouvir o ouvidor, cheirar o cheirador, sentir o sentidor, tocar o tocador, provar o provador — tampouco podemos ver o vedor. Mas cuidamos poder — precisamente aí reside o problema, e precisamente essa é a gênese do Dualismo Primário.

O que acontece é o seguinte o Vedor, **AQUILO EM NÓS QUE CONHECE**, na realidade não está separado do que vê — e o que vê, pois o Conhecedor vê uma coisa sendo aquela coisa, como São Tomás de Aquino deixou escrito *“O conhecimento acontece na medida em que o objeto conhecido está dentro do conhecedor”*¹⁵ Esta página, por exemplo, é idêntica àquela dentro em nós que a está lendo, ou como o expressou William James *“o papel visto e o vê-lo são tão-somente dois nomes dados a um fato indivisível”*¹⁶ Isso não quer dizer que a página, o suposto objeto da nossa percepção, não exista em algum sentido (como se, vindo eu a fechar os olhos, a página realmente desaparecesse da face da terra), senão que ela não existe como objeto “lá fora” Entre o Vedor e a página, entre o sujeito e o objeto não há lacuna, não há distância, não há espaço!

Entretanto, porque supomos poder ver o Vedor, como quando dizemos “Sei quem sou!” ou “Estou perfeitamente cômico de mim mesmo!” — só por essa suposição de que agora posso ver e conhecer o Vedor, muito conseqüente e naturalmente sentimos que esse “vedor”, do qual estamos supostamente cômicos, há de residir “dentro” de nós, como Wittgenstem o disse com toda a clareza *“O que nos perturba é a tendência para acreditar que a mente é um homenzinho em nosso interior”*. Assim parece que esse “vedor”, o meu “eu”, está separado do que vê, e este é o Dualismo Primário

Para dizê-lo com outras palavras, ao imaginar que vemos o Vedor, ou conhecemos o nosso Eu como objeto, aparentemente (isto é, ilusoriamente) transformamos a nossa Subjetividade num objeto, chamado “eu”, que é um complexo de idéias, sentimentos, identidades e avaliações (objetivas), etc. Tomamos esse complexo de objetos por Subjetividade, tomamos o que podemos ver pelo que está realizando o ato de ver, sem compreender que a Subjetividade nunca é um objeto exceto na ilusão, como quando vemos nossos olhos temos catarata O nosso

“eu”, o nosso “ego” não é nem mesmo um sujeito real. Porque podemos vê-lo e conhecê-lo objetivamente, esse “sujeito” é um pseudo-sujeito e esse eu é um pseudo-eu, um puro caso de identidade trocada. Identificados com esse pseudo-sujeito, todos os demais objetos parecem separados de mim - portanto, o Dualismo Primário

Esse estado de coisas é samsara, a roda do nascimento e da morte, a servidão, o Inferno de fogo e de enxofre, a agonia do dukha

*Sofreis por vós mesmos, ninguém mais vos obriga,
Ninguém mais vos segura para poderdes viver e morrer.
E churiar sobre a roda, e lhe abraçar e beijar os raios de agonia,
Os pneumáticos de lágrimas, o cubo de nada*

Wei Wu Wei sumaria o estado de servidão, de identidade com objetos, da seguinte maneira

O nosso estado de aparente servidão deve-se à identificação com uma objetivação imaginária do “Eu” (isto é, Mente, Testemunha). Eu me identifico com os meus eus, e os meus eus são todos seres sencientes. Toda a vez que pensamos ou falamos como se fosse do objeto com o qual nos identificamos ilusoriamente estamos, por esse meio, fazendo um objeto do Sujeito

Desde que nos identificamos com um objeto isso é servidão

Desde que pensamos, agimos, vivemos através de um objeto, ou como um objeto isso é servidão

Desde que nos sentimos um objeto, ou pensamos que o somos (e um “eu” é um objeto) isso é servidão

Trabalhar sobre ou através do conceito fenomênico conhecido como o nosso “eu” é trabalhar sobre ou através da própria identificação falsa da qual estamos tentando escapar. Sem dúvida este é o caminho para dentro, e não o caminho para fora!¹⁷

Dito simplesmente, o que em nós, neste momento, conhece, vê e lê esta página — é a Divindade, a Mente, Brahman e na”o pode ser visto nem conhecido como objeto, assim como o olho não pode ver-se a si mesmo. O que quer que sabemos acerca do nosso “eu” é um objeto, o que quer que vemos, pensamos e sentimos a respeito do nosso “eu” — é um complexo de objetos percebidos, o “ego”. O visto é o ego, o que está realizando o ato de ver é a Mente. Nós nos identificamos inadvertidamente com o primeiro, com o que pode ser visto, com o ego, ou centauro, ou persona, etc. e, portanto, já não nos identificamos com toda a manifestação fenomênica, estamos separados de tudo o que parece ser o não-eu. Daí, mais uma vez, o Dualismo Primário

Separado assim do meio ambiente, esse meio ambiente passa a ser uma ameaça. Já vimos que o Dualismo Primário inicia o debate entre o ser e a nulidade, que, por seu turno, resulta na repressão da morte pelo homem e sua batalha permanente com o universo, tentando desesperadamente colocar a maior distância possível (chamada “segurança”) entre ele e o meio ambiente, um projeto acionado pelo medo e pela ansiedade. O triste em tudo isso não é que esta seja uma batalha

dura e violenta, senão que a causa da batalha é uma ilusão. O eu separado simplesmente não está lá para proteger, prolongar, nem salvar, de modo que passamos a vida na fútil tentativa de pôr a salvo o que não existe

Por que és infeliz?

Porque 99,9 por cento

De tudo o que pensas,

E de tudo o que fazes,

É para ti

*E não há ninguém?*¹⁸

Ora, se enquanto lermos isto, decidirmos ir para “trás” do “eu”, a fim de descobrir quem está realmente praticando o ato de olhar, a fim de encontrar o Percebedor, o Vedor, encontraremos apenas — esta “página”. “Não importa que alguém veja ondas ou partículas, ciclones ou ovos escaldados tudo são objetos e, seja o que for que ele pense que está vendo - isso é finalmente o que olha “¹⁹ Mas quando isso ocorre (e está ocorrendo agora), não haverá nenhum de nós como sujeito nem página alguma como objeto, pois tanto o sujeito quanto o objeto ter-se-ão desvanecido na Subjetividade não-dual, um estado que tentamos inadequadamente expressar dizendo que neste momento somos a página que se lê a si própria. Pois aqui, além de toda a dualidade, todos os objetos são os seus próprios sujeitos, e o sujeito e o objeto nada mais são do que duas maneiras diferentes de abordar a realidade chamada Mente

Essa cisão, esse hiato entre sujeito e objeto, esse Dualismo Primário, é o iniciador do espectro da consciência, e continua a operar em todos os níveis, provocando o rompimento irreduzível, mas ilusório, entre o pensador e o pensamento, o conhecedor e o conhecido, o sensor e os sentimentos, entre Eu e mim, entre a psique e o soma, entre o voluntário e o involuntário, entre o que é e o que deve ser. Em suma, assinala o sentimento persistente de um “Eu” separado, e cada nível do espectro é uma variação desse dualismo primordialmente básico, variação marcada por uma restrição cada vez maior do sentido da identidade, ou pseudo-subjetividade, do universo para o organismo, do organismo para o ego e do ego para partes do ego.

Ora, esse espaço, esse hiato entre o sujeito e o objeto, tem necessariamente um componente temporal, pois o tempo e o espaço não são absolutos newtonianos separados, mas um contínuo. O componente temporal do Dualismo Primário outro não é senão o Dualismo Secundário, o dualismo entre a vida e a morte. Temos discutido os dualismos primário e secundário como se fossem separados um do outro, mas esta é meramente uma exigência exegética, um artifício para facilitar a narração da história complexa da geração do espectro da consciência. Na realidade, contudo, assim que o homem vive no espaço (dualismo primário), vive no tempo (dualismo secundário).

Não nos esqueça que o dualismo secundário impele o homem para fora do Agora intemporal, onde a vida e a morte são uma só, para o mundo imaginário do tempo, onde ele batalha para escapar a uma morte ilusória, assegurando para si um futuro de fantasia. Isto é, viver no momento intemporal é não ter futuro, e não ter

futuro é morrer — mas como o homem não pode aceitar a morte, não pode viver no Agora acima do tempo. Nessas condições, o dualismo secundário, que separa a vida da morte, é o progenitor do tempo. Mas a vida do homem no tempo (dualismo secundário) é tão-só o reverso da vida do homem no espaço (dualismo primário), pois tanto que o homem separa o organismo do meio ambiente (dualismo primário), o problema do ser e da nulidade, da existência e da não-existência, da vida e da morte — em suma, o problema do tempo — surge simultaneamente. Em outras palavras, quando o homem se identifica com o universo (não-dualismo primário), não há absolutamente nada fora dele para ameaçar-lhe a existência, e, assim, tampouco há o debate entre o ser e a nulidade (não-dualismo secundário). Ao revés, quando a vida e a morte são vistas como uma só (não-dualismo secundário), absolutamente nada pode ameaçar a existência do homem e, por conseguinte, nada existe fora dele em condições de fazê-lo — e, portanto, desaparece o hiato entre o homem e o universo (não-dualismo primário).

Dizendo-o às claras, o hiato entre nós e esta página é o mesmo que existe entre nós e o momento do Agora. Se pudéssemos viver totalmente no Agora, nós e esta página (e todos os nossos outros “objetos”) seríamos um só, e, inversamente, se nós e esta página fôssemos um só, estaríamos vivendo no Agora. O Dualismo Primário e o Dualismo Secundário são apenas duas maneiras de descrever este único hiato entre o espaço e o tempo.

Visto não haver jeito de encontrar a Mente através do espaço, procurando-a como objeto “lá fora”, não há jeito de encontrá-la através do tempo, procurando-a como ocorrência futura. A saber, assim como não há caminho para o AQUI, também não há caminho para o AGORA. De fato, toda Mente, Deus ou Brahman que encontrássemos no tempo seria um ser estritamente temporal, e não a Divindade. Quase todos imaginamos que nos falta a Mente neste momento, mas que poderemos encontrá-la amanhã se para isso mourejarmos o suficiente. Entretanto, toda Mente que encontrarmos amanhã terá necessariamente um princípio no tempo, pois parece ausente hoje mas presente amanhã. Rigorosamente falando, não podemos entrar na Eternidade porque a Eternidade está sempre presente, e qualquer estado em que podemos entrar é um estado puramente temporal. Nós a encontraremos Agora, ou jamais a encontraremos.

Hsuan-tse ouviu falar num mestre de meditação chamado Chih-huang e, quando foi visitá-lo, encontrou-o meditando.

- Que está fazendo aqui? - perguntou Hsuan-tse.

- Estou entrando num samadhi (união intemporal com o universo) — replicou Chih-huang.

- Você fala em entrar, mas como é que você entra num samadhi: com a mente atenta ou com a mente desatenta? Se disser que entra com a mente desatenta, todos os seres não-sencientes, como plantas ou tijolos, poderiam alcançar o samadhi. Se disser que entra com a mente atenta, todos os seres sencientes poderiam atingi-lo.

- Bem, - tornou Chih-huang - não tenho consciência nem de estar atento nem de estar desatento.

A sentença de Hsuan-tse veio logo.

*- Se você não tem consciência de uma coisa nem de outra, está realmente em samadhi durante o tempo todo; por que fala, então, em entrar nele ou sair dele. Se, todavia, houver algum entrar nele ou sair dele, não será o Grande Samadhi.*²⁰

O magistral Shankara era igualmente inflexível nesse ponto:

*Se Brahman fosse representado como suplementar em relação a certas ações, e se presumisse que a libertação (liberação, moksha) era o efeito dessas ações, seria temporal, e teria de ser considerado tão-somente como alguma coisa que ocupasse uma posição eminente entre os descritos frutos temporais de ações com seus vários graus. Mas... a libertação é eterna... A libertação mostra ser da natureza do Eu eternamente livre, (e) não pode ser acusada das imperfeições da temporalidade.*²¹

Em outras palavras, qualquer libertação ou “descobrimento” da Mente que tenha um princípio no tempo não é libertação de espécie alguma. A libertação não é uma esperança futura mas um fato presente. Uma vez que todo dualismo é ilusório, não existe nada que realmente nos acorrente, não há cadeias para quebrar, não há liberdade para alcançar.

Monge: Como somos liberados da (agonia do) mundo triplo? Tien-lung: Onde é que você está neste preciso momento?

Tao-hsm: Mostre-me, por favor, o caminho da libertação!

Seng-tsang: Quem o acorrenta?

Tao-hsm: Ninguém.

Seng-tsang: Então, por que pede a libertação?

Talvez Alan Watts tenha sumariado melhor o assunto quando afirmou: *“Tudo o que precisa ser experimentado para a consciência cósmica já está presente, e tudo o que passar disso é obstrutivo e redundante.”*²² Se conduzir a algum lugar, qualquer “como”, qualquer “maneira”, qualquer “caminho” conduz para longe do Agora. Isso reflete o fato de que, na frase de Nagarjuna: *“Não há diferença alguma entre nirvana e samsara; não há diferença alguma entre samsara e nirvana”*, e na afirmação de Dogen: *“a meta e o caminho são um só”*, e asseverações semelhantes dos Mestres de cada tradição, de que a iluminação e a ignorância, a realidade e a ilusão, o céu e o inferno, a libertação e a servidão - são todos não-duais e não devem ser separados. Dessa forma, *“já estamos aonde todo e qualquer caminho pode levar-nos”*.

Quase todos nós, entretanto, nos achamos na posição do homem que acredita que a terra é chata e só compreende o seu engano depois de dar uma volta completa ao mundo e acabar exatamente no ponto em que começou! Estamos convencidos de que carecemos de Mente e, assim, somos induzidos a fazer “exercícios espirituais” de uma forma ou de outra, até chegarmos, afinal, ao lugar exato de onde partimos. Aqui mesmo, agora mesmo. No dizer de Huang Pó:

Ainda que passes por todas as fases da jornada do Bodhisattva rumo ao estado de Buddha, uma por uma; quando, enfim, num único lampejo, atingires a

*plena compreensão, estarás apenas compreendendo a Natureza de Buddha que esteve contigo durante o tempo todo; e em todas as fases precedentes não lhe terás acrescentado absolutamente nada. Acabarás olhando para essas quantidades de trabalho e consecução como para ações irreais praticadas num sonho.*²³

Se acreditarmos, porém, que a terra é plana, que carecemos da natureza de Buddha, nossa única opção verdadeira é começar a viajar. Os meios por cujo intermédio viajamos “na direção” da Mente são tecnicamente denominados upaya, “meios habilidosos”, expressão não raro traduzida por “truques” porque somos enganosamente levados a procurar o que nunca perdemos. Upaya, meios habilidosos, constituem precisamente a experiência que, levada a efeito no laboratório pessoa, permitirá ao indivíduo decidir por si mesmo se a Mente existe ou não. Como todos os experimentos científicos, este consiste numa série de injunções ou instruções que o indivíduo está livre para seguir ou rejeitar — mas, se as rejeitar, precisará, no espírito da honestidade científica, suspender o julgamento sobre a experiência da só-Mente. Se um cientista negar a só-Mente, incluindo-a entre outros tantos mingaus místicos, sem realizar pessoalmente a experiência, estar-se-á comportando de forma tão flagrantemente acientífica quanto se verberasse os dados experimentais de um colega sem se dar pessoalmente ao trabalho de repetir a experiência. Esses upaya, que traduziremos daqui por diante por Experimentos Habilidadeosos, são perfeitamente inteligíveis, sensatos e científicos, e todo positivista ou cientista lógico que os dispensar terá de fazê-lo por motivos puramente não-científicos e emocionais.

Ora, o número de Experimentos Habilidadeosos que se desenvolveram no correr dos séculos é considerável, mas nós afirmamos que os “ingredientes ativos”, os fatores essenciais, são muito semelhantes em todos eles.²⁴ No intuito de confirmar essa afirmação, apresentaremos agora um exame circunstanciado de algumas formas predominantes do Experimento Habilidadeoso, chamando a atenção do leitor para as similaridades essenciais entre elas.

Começemos com o Dr. Hubert Benoit, cujo Experimento Habilidadeoso encerra um determinado “gesto interior”, o qual, levado a cabo fiel e repetidamente, nos permitirá compreender que “cada um de nós vive no estado de satori e não pode viver de outra maneira... (Porque) é o nosso estado eterno, independente do nascimento e da morte”.²⁵ O estudo de Benoit sobre esse “gesto interior” destina-se primariamente a analisar os processos interiores que ora condicionam a nossa ilusão de não viver em estado de satori. Veremos que eles são os nossos processos emotivo-imaginativos - em que a nossa Energia vital se desintegra - e tentaremos definir com clareza que funcionamento incompleto de nossa atenção condiciona, por seu turno, esses processos emotivo-imaginativos.²⁶

Em todo o correr deste volume temos descrito esses “processos que ora condicionam a nossa ilusão de não viver em estado de satori”, e, em resumo, assinalamos que eles são as nossas tendências de conceituação, objetivação e dualismo, que Benoit denomina simplesmente nossos “processos emotivo-imaginativos”, e essas tendências resultam em “identificar-nos somente com o

nosso organismo e não com o resto da Manifestação”. Assim, para perceber nossa identidade cósmica fundamental, precisamos renunciar — pelo menos temporariamente — a todos os nossos conceitos, imagens e objetos mentais. Ora, para fazê-lo eficazmente, e este é o Experimento, o gesto interior — precisamos primeiro compreender o processo psicológico que nos condiciona a continuar formando pensamentos, conceitos e imagens, toda a “trepidação mental” e toda a “conversa entre nós” que parece percorrer continuamente a nossa cabeça. Como uma questão de fato experimental, podemos parar de ler por um momento e observar o modo com que continuamos pensando e conversando conosco. Além disso, não podemos, sem muita dificuldade, fazer cessar a tagarelice mental e o caleidoscópio de idéias e pensamentos através da nossa mente, porque a idéia de interromper a tagarelice nada mais é do que mais tagarelice! Tal é a velha armadilha do instrutor que ordena: “nos próximos dez segundos não pense na palavra “macaco”“. Essa abordagem nunca funcionará, pois passaremos todo o tempo pensando em não pensar.

Em vez disso, precisamos entender o processo que dá origem à conceituação, de modo que possamos cortá-la em sua fonte básica, e Benoit localizou-a com precisão. Para compreender-lhe a explicação, basta-nos recordar que Benoit está trabalhando dentro da estrutura da “mobilização da Energia” - isto é, a cada instante em que a nossa Energia se ergue constantemente de “baixo”, do Nível da Mente, onde é Energia pura, informal, não-objetiva, intemporal e inespacial, que opera Agora “num momento sem duração”. Essa Energia, à proporção que se mobiliza, parece “jorrar para cima” lá de dentro e, depois, ao passar pelo Nível Biossocial-Existencial, principia a tomar forma como pensamentos e direção como emoções, e esses “processos emotivo-imaginativos” atuam no sentido de desintegrar e dispersar a Energia.

Ora, é muito importante compreender tudo isso tão clara e concretamente quanto possível, para não perdermos de todo o sentido de Benoit. A “mobilização da Energia” e sua subsequente “desintegração em formas” de pensamento e emoção está-nos acontecendo neste momento, a cada momento, mas pode ser surpreendida com a máxima facilidade em certas situações. Por exemplo, se eu chegar por trás de você e gritar “Buuu” “Buuu!”, durante uns poucos segundos, você permanecerá imóvel, ainda que me tenha ouvido gritar e, durante esse brevíssimo instante, poderá sentir um tipo de vigilância passiva ou tranqüila, mas esse sentimento logo explodirá numa sensação de choque brando (ou de alguma coisa semelhante), acompanhada de uma investida de pensamentos e emoções (processos emotivo-imaginativos). Nesses poucos segundos de percepção passiva, sua energia estava começando a mobilizar-se, mas ainda não foi experimentada como choque ou brando terror - era pura e informe, e somente mais tarde se desintegrou em pensamentos e emoções de choque e medo.

Como outro exemplo simples, uma peça de fragilíssimo cristal cai, por acaso, da prateleira superior da estante — sua Energia se mobiliza instantaneamente e com um movimento ligeiro e de todo espontâneo, você se precipita para a frente e agarra-a, sem que qualquer pensamento, idéia ou intenção lhe tenha cruzado a

mente. Só depois de agarrar a peça você começa a pensar no que aconteceu, compreende o que fez, sua cabeça se põe a pulsar com força, os pensamentos lhe disparam através da mente, e só então sua Energia começa a desintegrar-se em pensamentos e emoções. Estes são dois casos extremos do que acontece o tempo todo, pois a nossa Energia é constantemente agarrada por idéias, conceitos, pensamentos, emoções e objetos mentais, e assim introduzimos um biombo entre o eu e a Realidade. O biombo tem de ser erguido e, para fazê-lo, precisamos compreender o processo que o constrói. Que processo condiciona a desintegração da nossa Energia em formas emotivo-imaginativas? Benoit fornece a resposta:

Esse processo íntimo é o modo passivo de acordo com o qual minha atenção funciona. Por ser passiva minha atenção é alertada por uma mobilização de energia já produzida, numa fase ulterior em que já não há nada mais para ser feito a não ser desintegrar a Energia. Minha atenção (ordinária) não está, realmente, num estado de vigilância autônoma, não-condicionada; é apenas despertada pelas mobilizações da energia produzidas em meu organismo, e o seu despertar é condicionado por tais mobilizações. Dessa maneira, me vejo sempre diante de um fait accompli. Assim que se transpõe o momento-sem-duração, em que minha Energia jorra para cima, ainda informal, da não-manifestação, essa Energia é como se fosse arrebatada pelo mundo formal (de pensamento e conceitos); perdeu-se a oportunidade de (estabelecer contacto com a Realidade). A desintegração em formas emotivo-imaginativas é inevitável. Minha Energia está agora no domínio em que reina minha identificação egotística (o Nível do Ego).²⁷

E, naturalmente, quando a nossa Energia está no Nível do Ego, ela tem tanta relação com a Realidade quanto um círculo quadrado, pois aqui a nossa Energia está tão embrulhada em pensamentos, símbolos e mapas que temos grande dificuldade em ver diretamente o território. Depois que surgem esses pensamentos, não adianta tentar expulsá-los, suprimi-los ou renegá-los — isso redundaria apenas no dualismo quaternário, e não conseguimos suprimir os pensamentos, mas apenas suprimi-lhes a propriedade, e por isso os projetamos. Diz Hui Neng: “*Suprimir o trabalho da mente... é uma doença, não é Zen.*” Depois que aparecerem formas de pensamento, será tarde demais para fazer o que quer que seja a respeito delas, embora quase todos nós o tentemos — o que equivale a dizer não nos enfureçamos com o tigre enquanto ele não nos arrancar a cabeça do pescoço.

Por conseguinte, o que Benoit gostaria que fizéssemos não é suprimir o ato de pensar, mas evocar o “gesto interior”, que impede as formas de pensamento de erguer-se cortando-as na origem:

Minha atenção não deve ser despertada pela mobilização da minha Energia, mas antes disso, o que se compreende quando, em lugar de ver os processos emotivo-imaginativos que estão sendo produzidos, reparo nos processos que estão em vias de ser produzidos. O que se compreende quando, em vez de me manter passivamente atento à minha Energia mobilizada e seu futuro desintegrador, inclino-me ativamente a perceber-lhe o próprio

*nascimento. Uma nova vigilância superintende agora a mobilização da Energia. Digamo-lo de maneira mais simples: uma atenção ativa aguarda o advento dos meus movimentos interiores. Já não são minhas emoções que me interessam, mas o seu nascimento, já não é o movimento delas que me interessa, mas esse outro movimento informal, que é a origem do movimento formal delas.*²⁸

O talento de Benoit leva-o a assinalar que, quando a nossa atenção opera no modo passivo, condiciona o surgimento dos conceitos-pensamento, ao passo que, pelo contrário, quando a nossa atenção opera de modo ativo e vigilante, os conceitos-pensamento não surgem, pois a atenção ativa impede a desintegração da Energia nas formas emotivo-imaginativas. Estender-nos-emos, dentro em pouco, sobre o assunto para que o leitor compreenda exatamente o que isso acarreta; por enquanto, porém, faz-se mister advertir o leitor: quando a nossa atenção está operando no modo ativo descrito por Benoit, não há absolutamente nada de objetivo para perceber. No modo ativo de atenção, os objetos mentais (pensamentos) não aparecem, e — visto ser o biombo da conceituação que se apresenta para separar-me do mundo - quando esses objetos-conceito mentais já não se manifestam, “eu” e “o mundo” já não estamos separados, “eu” e “o mundo” nos identificamos no ato dessa pura visão não-conceptual. Daí que não subsista nenhum mundo objetivo “lá fora” para perceber — o “mundo olha para si mesmo” de forma não-dual. Há visão, mas nada se vê de objetivo. Benoit explica-o da seguinte maneira:

*Quando funciona no modo ativo, nossa atenção é atenção pura, sem objeto manifestado. Minha Energia mobilizada não é perceptível em si mesma, mas nos efeitos da sua desintegração, as imagens (pensamentos, conceitos, objetos mentais, etc. Mas essa desintegração somente ocorre quando minha atenção opera no modo passivo, a atenção ativa impede a desintegração E, assim, quando minha atenção opera no modo ativo, não há nada para perceber.*²⁹

Em seguida, Benoit apresenta um exemplo disso e, ao fazê-lo descreve exatamente o que essa “atenção ativa” impõe.

É fácil para mim verificar concretamente que a atenção ativa ao meu mundo interior é despojada de objeto. Se eu assumir, diante do meu monólogo interior (a incessante tagarelice *entre nós mesmos*), a *atitude de um ouvidor ativo que autoriza o monólogo para dizer o que deseja e como o deseja, se eu assumir a atitude definida pela fórmula “Fala, que estou escutando”, observo que o meu monólogo cessa (sem que eu o force a isso ou que o suprima. E ele só recomeça quando cessa minha atitude de vigilante expectativa.*³⁰

Essa “atitude de vigilante expectativa” constitui o “gesto interior”, o gesto interior que previne os conceitos-pensamento e, portanto, nos coloca diretamente em contacto com a Realidade. Benoit descreve o gesto interior de atenção ativa de diversas maneiras, uma das quais acabamos de apresentar e outra das quais é a que segue:

É claramente impossível descrever a presença, dentro de nós mesmos, da percepção (ativa) imediata e informal precisamente em razão do caráter informal dessa percepção. Suponhamos que eu lhe pergunte: “Como está-se sentindo neste momento?” Você responderá com uma pergunta: “De que ponto de vista? Física ou moralmente?” eu responderei: “De todos os pontos de vista ao mesmo tempo, como se sente?” Você permanecerá em silêncio por um par de segundos e, em seguida, dirá, por exemplo: “Assim, assim”, ou “Mais ou menos”, ou “Muito bem”, ou qualquer outra coisa. Dos dois segundos em que você permaneceu em silêncio o último não nos interessa, porque você o utilizou para dar à sua percepção uma forma (pensamento) de expressão você, então, já teria fugido da presença interior que nos interessa. Foi durante o primeiro segundo que você percebeu o que está realmente em discussão o tempo todo, e do que você, de ordinário, não tem consciência, tendo-a apenas de formas (objetos-pensamento) derivadas da percepção inconsciente. Se alguém, depois de ter lido o que escrevemos, tentar obter a percepção informal daquilo de que estamos falando, que se acautele, há mil maneiras de acreditar que a temos, quando não a temos, em todo o caso, o equívoco é o mesmo e consiste numa ou noutra complicação que compreende formas, não somos suficientemente ingênuos.³¹

Em outro tópico, Benoit descreve o gesto interior de percepção vigilante de outro modo ainda.

Esse gesto é como um olhar que, lançado bem no centro do meu mundo interior, atravessa o plano desse mundo na direção do que me é desconhecido. Por não preferir objeto algum, por ser enviado, sem nenhuma idéia preconcebida, para não se sabe o quê, esse olhar não topa com nada (objetivo) e, portanto, acarreta, sem que eu o tenha desejado, a suspensão do meu filme imaginativo. É uma interrogação total sem nenhuma expressão formal determinada, que permanece sem resposta visto não carregar nenhuma. É um desafio que não visa a ninguém e não encontra ninguém; é uma atenção a tudo, que não tem objeto. A suspensão do meu filme imaginativo, obtida dessa maneira sem ter sido procurada, instantânea e sem duração, é o clarão intemporal de um relâmpago no coração do tempo...³²

As três descrições de Benoit se referem ao mesmo gesto interior, um gesto interior que resulta na suspensão da visão dualística, de “eu”. Ver “objetos” ou “conceitos” — em poucas palavras, ele suspende o pensamento sem suprimi-lo — e nisso reside a chave. Quando confiro uma percepção total e ativa aos meus processos de pensamento, quando digo: “Fala, que estou escutando”, quando autorizo a aparecer qualquer pensamento que o deseje e, em seguida, atento ativamente para o seu aparecimento e fico a observá-lo, nenhum aparece! Como assinalou Benoit, *meu processo pensante só recomeçará depois que eu abrir mão da atitude expressa nesta forma: “Fala, que estou escutando.”* Ele resume o gesto interior afirmando que “este é compreendido quando autorizo a totalidade das minhas tendências antes do aparecimento consciente de qualquer

uma delas; e, então, nenhuma aparece".³³ *E quando nenhuma dessas tendências emotivo-imaginativas aparece como objetos conscientes, estou assentado em pura consciência orgânica não-dual, "graças à qual já estou virtualmente livre"*.

Analisemos agora o gesto interior de atenção vigilante sem objeto de Benoit, e indiquemos os fatores essenciais que, como o veremos, todos os Experimentos Habilidosos têm em comum. Basicamente, esses fatores são três:

1º Fator: Atenção Ativa — tipo especial de vigilância intensa, embora relaxada, que pode ser descrita como uma atitude "Fala, que estou escutando", como autorização total ou aceitação total de minhas tendências, como vigilância ativa e precaução dirigida ao próprio surgimento do pensamento e das emoções. Trata-se de uma autorização-atenção ardente ao que é Agora, observando dentro e fora com olhos iguais. Levada a efeito corretamente, essa atenção ativa redundará em:

2º Fator: Cessação — suspensão do pensamento, da conceituação, da objetivação, da tagarelice mental. A "cessação", com efeito, é a suspensão do primeiro modo de conhecer, do conhecimento dualístico e do mapa simbólico, que finalmente distorce a Realidade. Em resumo, esta é uma cessação do Dualismo Primário. Uma suspensão do espaço, do tempo, da forma e do dualismo e, nessa condição, prevalece um Silêncio mental completo. Isto é permanecer com o que é. A condição de "permanecer" é o "estado das coisas tais quais são", o Silêncio, a Imobilidade, a que chamaremos (segundo Huang Pó) "sentar num Bodhimandala", ou seja, sentar num lugar em que a imaginação pode irromper a qualquer instante.³⁴ Se a "cessação" for limpa e completa, reverterá em:

3º Fator: Percepção Passiva — visão especial que é ver em nada. "Ver em nada — é a verdadeira e a eterna visão."³⁵ Repetindo, essa percepção, essa visão, não é um olhar para um simples espaço em branco ou vácuo, mas um olhar para nada de objetivo - a pura percepção intemporal sem o dualismo primário de sujeito e objeto e, por isso, completa em si mesma, sem nada que lhe seja exterior nem objetivo. Porque nada está fora dela, ela opera sem esforço de espécie alguma, de um jeito completamente espontâneo, sem referência ao passado ou ao futuro. Opera acima do espaço e do tempo no Agora absoluto, apontando para nada além de si mesmo e não vendo nada além de si mesmo. Em outras palavras, é o segundo modo de conhecer, de conhecer tudo sem separação de coisa nenhuma. E um instante dessa percepção pura é a própria Mente. Quer o compreendamos, quer não, é sempre já o caso.³⁶

Esses três fatores são os elementos essenciais de qualquer Experimento Habilidoso e, se bem assumam impressionante variedade de formas, são claramente discerníveis em quase todos os principais upaya. A fim de documentar esse fato, continuemos o nosso exame, voltando-nos agora para Krishnamurti.

Talvez ninguém tenha descrito o que entendemos por Percepção Passiva (3º Fator) com tanta clareza, percepção e profundidade quanto Krishnamurti. Por mais de meio século esse homem incrível, cujos discursos Aldoux Huxley comparava aos do próprio Buddha, percorreu o mundo falando às pessoas sobre a necessidade da percepção passiva, sem alternativa, mas intensamente alerta e não

contaminada pelo pensamento, pelos símbolos ou pela dualidade, uma percepção do Agora, do que é, e não do que era, do que será, do que seria, do que devia ser, ou do que podia ser. O que é é real, e tão-só através do conhecimento dessa realidade somos postos em liberdade:

*O real está próximo, você não precisa procurá-lo, e o homem que procura a verdade nunca a encontrará. A verdade está no que é - e essa é a sua beleza. Mas no momento em que a concebe, no momento em que a procura, você principia a lutar, e o homem que luta não pode compreender. Eis aí porque temos de permanecer imóveis, observadores, passivamente percebedores.*³⁷

Mas os ouvintes de Krishnamurti lhe perguntam invariavelmente: “Como posso conseguir a percepção que me libertará?” No entanto, replica Krishnamurti, a própria busca do como afasta do que é agora, e assim o próprio desejo da percepção obsta a ela. Não pode haver preparação para o que já é.

*Pode alguém compreender a verdade imediatamente, sem preparação? Pois eu digo que sim - não por alguma fantasia minha, nem por alguma ilusão, mas faça uma experiência psicológica com isso e verá. Aceite um desafio qualquer, qualquer incidentezinho - não fique à espera de uma grande crise - e veja como responde a ele. Tenha consciência dele, de suas respostas, de suas intenções, de suas atitudes e você as compreenderá, compreenderá o seu substrato. Asseguro-lhe que poderá fazê-lo imediatamente se prestar a isso toda a sua atenção. Se estiver procurando o sentido pleno do seu substrato, ele lhe revelará a sua significação e, então, você descobrirá, de um só golpe, a verdade, a compreensão do seu problema. A compreensão nasce do agora, do presente, sempre intemporal. O postergar, o preparar-se para receber o que é amanhã, é simplesmente impedir-se a si próprio de compreender o que é agora. Você se prepara para compreender amanhã o que só pode ser compreendido “agora”. Por conseguinte, você jamais compreenderá. Para perceber a verdade não se faz mister a preparação, preparação implica tempo e o tempo não é o meio de compreender a verdade. O tempo é contínuo e a verdade é intemporal...*³⁸

De mais a mais, sustenta Krishnamurti, como o fazem todos os verdadeiros metafísicos: “Deus ou a verdade não pode ser objeto de reflexão. Se você reflete nela, não é a verdade.” Não compreendemos a verdade do que é porque a evitamos, porque a obscurecemos com o pensamento e com símbolos que dividem e vergastam o coração da realidade, deixando-nos aferrados a fantasmas fragmentários, confusos, frustrados, conturbados. E depois procuramos um caminho para safar-nos da confusão, tentando mais uma vez evitar o que é!

Quão ansiosos estamos para resolver nossos problemas! Quão insistentemente buscamos uma resposta, uma saída, um remédio! Jamais consideramos o problema propriamente dito mas, com agitação e ansiedade, tateamos à procura de uma resposta... Procurar uma resposta é evitar o problema - e é exatamente o que a maioria dentre nós deseja fazer. A solução

*não está separada do problema, a resposta está no problema (visto que isso é o que é agora), não fora dele. Se a resposta estiver separada da questão principal, criaremos outros problemas: o problema de como compreender a resposta, de como levá-la a cabo, de como pô-la em prática, e assim por diante.*³⁹

Admitamos, para exemplificar, que, neste momento, estou experimentando um medo intenso. Ora, nós, em nossa maioria, não desejamos estar cômnicos do medo, desejamos afastar-nos do medo. Não queremos observá-lo, queremos negá-lo. Só poderei fazê-lo, contudo, se “eu” e o “medo” formos duas coisas diferentes, se existir o dualismo primário do conhecedor e do conhecido, do experimentador e das experiências, do sujeito e do objeto. Justamente aqui, porém, está o problema, pois se o dualismo primário é ilusório, se eu sou minha atual experiência em vez de ter minha atual experiência, “eu” e o “medo” somos, neste momento, o mesmo processo, de modo que não posso separar-me do medo tanto quanto não posso separar-me da minha cabeça. Se eu vir que sou o medo, o medo deixa de me ameaçar e empurrar, pois agora não há nenhum “eu” separado do “medo” para ser empurrado ou ameaçado. O medo deixa de ser assustador. Por outro lado, se procuro afastar-me do medo, isso nada mais é do que ter medo do medo, e o medo está tentando dividir-se em dois a fim de escapar de si mesmo. Eis aí, naturalmente, o dualismo primário e, neste círculo vicioso de pensador e pensado, de experimentador e experimentado, de observador e observado, o medo pode dividir-se e multiplicar-se em proporções aterradoras no baldado esforço de afastar-se de si mesmo. Em resumo, a tentativa de escapar do medo é o próprio medo.

Krishnamurti nos faz repetidamente compreender esse ponto, quer se refira ao medo, à raiva, à inveja, quer se refira ao sofrimento - não podemos lidar com a dor nem com o medo procurando evitá-los, senão compreendendo que nós os somos.

Ora, você tem plena consciência do sofrimento. Esse sofrimento está separado de você e você, portanto, é tão-só o observador que percebe o sofrimento, ou esse sofrimento é você.

Quando não há observador (pseudo-sujeito) que está sofrendo, o sofrimento é diferente de você? Você é o sofrimento, não é? Você não está separado da dor você é a dor. Que acontece? Não há rotulá-la, dar-lhe um nome e, em seguida, pô-la de lado - você é simplesmente aquela dor, aquele sentimento, aquele sentido de agonia. Quando você é isso, que acontece? Quando você não lhe dá um nome, quando não há medo em relação a ela, estará o centro (pseudo-eu) relacionado com ela? Se o centro estiver relacionado com ela (isto é, se for diferente dela), isso quer dizer que ele tem medo dela, que precisa agir e fazer alguma coisa a respeito dela. Mas se o centro for a dor, que fará você? Não há nada que possa fazer, há? Se você for a dor e não a estiver aceitando, não a estiver rotulando, não a estiver pondo de lado - se você for essa coisa, que acontecerá? Você dirá que sofre? Não há a menor dúvida de que ocorreu uma transformação fundamental. Já não existe o “Eu sofro”, porque não há centro para sofrer. Enquanto não tenho relação com

*a coisa como se ela estivesse fora de mim (ou não estou separado dela), o problema não existe; a partir do momento em que estabeleço uma relação com ela fora de mim, o problema passa a existir. Enquanto trato a dor com alguma coisa de fora... estabeleço uma relação com ela e essa relação (dualismo primário) é fictícia. Mas se sou essa coisa, se vejo o fato, tudo se transforma, tudo tem um significado diferente. Há, então, plena atenção, atenção integrada e o que é completamente observado se compreende e se dissolve e, assim, não há medo e a palavra “tristeza” inexistente.*⁴⁰

Pode dizer-se que toda a mensagem de Krishnamurti se resume em aconselhar-nos a dispersar (ou melhor, a ver através dele) o fictício dualismo primário e, assim, despertar o segundo modo de conhecer, nossa percepção não-dual e não-conceptual, pois isso, e só isso, revelará a Realidade, que já é sempre o caso:

*Se pudermos experimentar um sentimento diretamente, sem nomeá-lo, sou da opinião que encontraremos muita coisa nele; nesse caso já não haverá uma batalha com ele, porque o experimentador e a coisa experimentada são uma só, e isso é essencial. Enquanto verbaliza o sentimento, a experiência, o experimentador se separa dela e age sobre ela; tal ação é uma ação artificial, ilusória. Mas se não houver verbalização, o experimentador e a coisa experimentada são uma só. Essa integração (dualismo primário) é necessária e tem de ser enfrentada radicalmente.*⁴¹

Ora, essa integração resulta em percepção passiva (3º Fator), mas se restar o mais leve traço do dualismo primário, da cisão entre pensador e pensado, conhecedor e conhecido, vedor e visto, não haverá percepção.

*Primeiro temos de compreender o que é a percepção: estar inteirado, inteirado exteriormente, das cores, das proporções da sala, inteirado das várias cores que ostentamos, inteirado sem nenhuma alternativa, só para observar. E também estar inteirado interiormente de todo o movimento do pensamento, do movimento dos seus gestos, do seu modo de caminhar, das coisas que você come, dos hábitos que formou, novamente sem alternativa - simplesmente para observar com atenção. Você não poderá estar inteirado se houver divisão entre o observador e o observado...*⁴²

Já vimos que a cisão entre o observador e o observado, o dualismo primário, se perpetua pelo pensamento e pela conceituação e, nesse sentido, Krishnamurti concorda:

*Você sabe que uma das coisas mais difíceis é observar, olhar: olhar para alguma coisa sem a imagem dessa coisa, olhar para uma nuvem sem as prévias associações com relação a essa nuvem, ver uma flor sem a imagem, as lembranças, as associações que dizem respeito à flor. Porque tais associações, tais imagens e lembranças, criam distância entre o observador e o observado. E nessa distância, na divisão entre o vedor e a coisa vista, está todo o conflito do homem. É necessário ver sem a imagem, de modo que o espaço entre o observador e a coisa observada simplesmente não esteja*⁴³

Destarte, “ver sem a imagem” é a questão crucial e, por isso, Krishnamurti pergunta naturalmente: “Agora a pergunta é esta: pode essa imagem chegar a um fim, não através do tempo, não aos poucos, mas imediatamente? Para responder à pergunta temos de entrar no mecanismo que constrói imagens.”“ E, a seguir, passa a descrever o “mecanismo que constrói imagens”, em cuja descrição vemos claramente os três fatores (atenção, cessação, percepção) começando a emergir.

Ora, que é esse mecanismo? Por favor, estamos compartilhando juntos do problema. Não o estou instruindo. Estamos fazendo perguntas um ao outro. Que imagem é essa, como é produzida e o que é que a sustenta? Ora, o mecanismo que constrói a imagem é a desatenção. Compreende, senhor?44

Neste ponto, Krishnamurti concorda plenamente com Benoit em que o mecanismo da produção da imagem é a desatenção, ou, como lhe chama Benoit, a atenção passiva. Krishnamurti continua:

Você me insulta ou me lisonjeia. Quando me insulta, reajo e a reação constrói a imagem. A reação aparece quando não há atenção. Está-me seguindo? Quando não estou prestando uma atenção completa (ou, como diria Benoit, uma atenção ativa) ao seu insulto, minha desatenção gera a imagem. Quando você me chama de idiota. Reajo, o que quer dizer que não estou plenamente atento ao que você está dizendo e, portanto, a imagem se forma. Quando, porém, estou completamente atento ao que você me diz, não há formação de imagem. 45

Nessas condições, no entender de Krishnamurti, a atenção plena e completa (1º Fator) reverte na suspensão ou cessação da formação da imagem (2º Fator). Krishnamurti concorda mais em que, se estivermos completa e ativamente atentos, se mantivermos a atitude do “Fala, que estou escutando”, não surgirá nenhuma imagem mental

No momento da atenção desaparece todo o condicionamento, toda a construção de imagens chega ao fim, só quando você não está atento começa a coisa toda “. 46

E - como já tivemos ocasião de assinalar - quando não há imagem alguma, pensamento algum, não há dualidade, e isso resulta, de acordo com Krishnamurti, em percepção passiva (3º Fator) em que a Realidade se revela. Vemos, assim, lucidamente, em Krishnamurti os três fatores 1) da atenção ativa, 2) da cessação e 3) da percepção passiva, não-dual. Consoante as suas próprias palavras, no momento em que a imagem aparece, de maneira completa atenção a esse momento (1º Fator), você verá que não há imagem (2º Fator), e, não havendo imagem, não há divisão entre observador e observado (3º Fator).47

E naquele momento, que é este momento, “acabou-se”

Passando para o Hinduísmo Vedantino, encontramos os mesmos três fatores, que assumem, todavia, uma forma exterior ligeiramente diferente, sobretudo porque o Vedanta trabalha com a metáfora da Subjetividade Absoluta (Brahman-Atman) em lugar da Energia Absoluta (como o fazem Krishnamurti e Benoit). Não obstante, os três fatores da atenção, da cessação e da percepção estão

presentes, como o demonstrarão as seguintes citações do maior sábio moderno do Vedanta, Sn Ramana Maharshi

Para começar, Sr. Ramana Maharshi sustenta que o pensamento - como causa fundamental do dualismo - é a fonte de toda a ilusão e servidão. Repitamos, ainda uma vez, que isso não significa que devemos renunciar para sempre à conceituação e retornar ao nível puramente animalístico da evolução. O pensamento simbólico é compulsório, com uma condição, não o confundirmos com a Realidade como incapaz de dizer a diferença entre um mapa e o território verdadeiro. O caso é que confundimos irremediavelmente os dois e, destarte, apenas para propósitos práticos, é geralmente necessário suspender de todo o pensamento e atirar fora os nossos mapas (2º Fator) por curtos períodos, de sorte que possamos ver realmente o território, para variar. Então seremos capazes de pegar e possuir nossos mapas de novo sem que eles nos possuam. Assim declara Ramana “só o pensamento é servidão”. 48

Mas a singular contribuição de Maharshi aos caminhos da liberação está na sua insistência em que o “pensamento do eu” é a fonte de todos os outros pensamentos. Isto é, todas as vezes que você pensa em seu “eu” esse é o pensamento do eu, o qual, declara Ramana, jaz por trás de todos os demais pensamentos

O primeiro e mais importante de todos os pensamentos que surgem na mente é o primitivo pensamento do “eu”. Somente após o surgimento ou a origem do pensamento do “eu” surge um sem número de outros pensamentos. 49

Desse modo, a suspensão do pensamento do eu marca a suspensão de todos os outros pensamentos e objetos mentais. Ora, Sn Ramana Maharshi compreende que o pensamento do eu não pode ser suprimido - pois quem suprimiria o “eu” se não outro “eu”? Altruísmo espiritual é hipocrisia espiritual. O pensamento do eu, como qualquer outro pensamento, deve ser suspenso, e não suprimido e, para essa suspensão, Ramana recomenda o que denomina “Auto-Indagação (nan yar)”, que é a indagação intensamente ativa “Quem sou eu?” Essa indagação atenta, que reconhecemos como o 1º Fator, conduz - no dizer de Ramana — à suspensão de imagens, que reconhecemos como o 2º Fator. Assim:

Uma vez que qualquer outro pensamento só pode ocorrer depois do surgimento do pensamento do eu, e uma vez que a mente não é mais que um feixe de pensamentos, só através da indagação “Quem sou eu?” a mente se aquieta. Além do mais, o pensamento integral do eu, implícito na indagação, tendo destruído todos os outros pensamentos, acaba sendo, enfim, destruído ou consumido, exatamente como se consome a vara usada para remexer as brasas ardentes da pira funérea

Ainda que pensamentos estranhos cresçam, céleres, durante a indagação, não procure completar o pensamento que está nascendo mas, ao invés disso, indague profundamente no interior “A quem ocorreu este pensamento?” Não importa quantos pensamentos lhe ocorrerem assim, se você, com aguda vigilância, indagar imediatamente (1º Fator) como e quando surgiu cada pensamento individual, a quem foi que ele ocorreu, verificará que foi a “mim” Se você então

indagar “Quem sou eu?” a mente se introverte, o pensamento emergente também se aquieta e cessa a percepção do mundo como realidade objetiva (2º Fator).⁵⁰

Como funciona esta auto-indagação? Suponhamos, por exemplo, que eu lhe pergunte: “Quem é você?” e você replique: “Sou Fulano de Tal, trabalho neste determinado emprego, sou casado, e pertenço a esta ou aquela religião. É isso o que quer saber?” E eu responderia: “Não. Todos esses são objetos de percepção, são meras idéias. Quem é você, que vê esses objetos, essas idéias?” “Sou um ser humano, um organismo individual dotado de determinadas faculdades biológicas. Isso está mais Aproximo do que você quer saber?” “Na verdade, não”, ver-me-ia eu obrigado a retrucar, “pois estas ainda são idéias e pensamentos. Agora profundamente: quem é você? À proporção que continuar girando sobre si mesma em busca de uma resposta, sua mente ficará cada vez mais quieta. Se eu persistir em perguntar: “Quem é você? Quem é você?”, você mergulharia rapidamente num silêncio mental, idêntico ao produzido pela pergunta de Benoit: “Corno se sente de todos os pontos de vista possíveis ao mesmo tempo?” Esse silêncio sem objeto, produzido pela atenção ativa, pelo vigilante estado de alerta, pela indagação intensa, é um Bodhimandala, pois no mesmo ponto em que nenhuma resposta, imagem ou objeto mental está próximo, você estará aberto para ver o Real num lampejo. Este silêncio, ou cessação, que é o 2º Fator, abre a porta para a percepção infinita, ou 3º Fator, que Ramana explica da seguinte maneira:

Pela investigação da natureza do eu, o eu perece. com ele, você e ele (objetos) também perecem. O estado resultante, que fulgura como Ser Absoluto, é o nosso próprio estado natural, o Eu. A única investigação que conduz à compreensão do Eu é a procura da fonte do “eu” com a mente voltada para dentro e sem pronunciar a palavra “eu”... Se alguém perguntar “Quem sou eu?” no interior da mente, o “eu” individual cairá envergonhado... e a Realidade logo se manifestará, de livre e espontânea vontade, como “eu-eu” (Subjetividade Absoluta, percepção não-dual, 3º Fator).⁵¹

Vemos, dessa maneira, que o Experimento Habilidoso do Vedanta, qual é exposto pelo seu sábio mais iluminado, também compreende os três fatores da atenção, da cessação e da percepção. O pronunciamento seguinte de Ramana compreendia completamente os seus upaya, e os três fatores, mais uma vez, estão presentes:

De onde vem esse “eu”? Procure-o dentro (1º Fator); ele então se desvanece (2º Fator). Esta é a busca da Sabedoria.

Onde o “eu” se desvanece, aparece o “eu-eu” por si mesmo (3º Fator). Este é o Infinito.⁵²

Passemos agora do Hinduísmo vedântico para algumas das mais “altas” formas do Budismo. Já vimos que o Budismo Madhyamika utiliza a indagação crítica (1º Fator) para abolir todos os conceitos (2º Fator) de modo que oprajna possa brilhar (3º Fator). Não repetiremos aqui essas observações. Em vez disso, examinaremos as escolas Ch’an (Zen) e Tien Tai (Tendai) do Budismo num esforço para desvelar os mesmos três fatores em suas formas do Experimento Habilidoso.

O Veículo Supremo do Budismo Ch'an (Zen) começou como uma "indicação direta para a Mente" e uma "visão da nossa Natureza do Eu", sem enfatizar aparentemente nenhum meio ou exercício espiritual, como a concentração e a meditação. Ouçamos as palavras do Sexto Patriarca de Ch'an, Hui Neng:

*É um erro supor que o fato de estarmos tranqüilamente sentados em contemplação é essencial à libertação. A verdade de Ch'an abre-se sozinha de dentro e nada tem que ver com a prática da dhyana (meditação). Pois lemos no Vajracchedika que aqueles que tentam ver o Tathagata numa de suas atitudes especiais, sentado ou deitado, não lhe compreendem o espírito, nem que o Tathagata é assim designado porque vem de lugar nenhum e parte para lugar nenhum e, por esse motivo, é o Tathagata. Seu aparecimento não tem de onde, e seu desaparecimento não tem para onde, e isso é Ch'an. Em Ch'an, portanto, não há nada para ganhar, nada para compreender; que haveremos então de fazer sentados de pernas cruzadas e praticando a dhyana! Alguns podem pensar que se faz mister a compreensão para iluminar a escuridão da ignorância, mas na verdade de Ch'an, absoluta, não há dualismo, não há condicionalidade. Falar em ignorância e iluminação, ou em Bodhi e Klesa (iluminação e paixões), como se fossem dois objetos separados que não podem ser fundidos num só, não é próprio do Mahayana. No Mahayana todas as formas possíveis de dualismo são condenadas por não expressarem a verdade final.*⁵³

Poucas pessoas, entretanto, se achavam suficientemente despertas e atentas para ver ISTO diretamente e, assim, nos séculos em que o Ch'an cresceu e se desenvolveu na China, com sua popularidade e o número de seguidores aumentando sempre, começou a criar engenhosos upaya a fim de ajudar as pessoas de todas as mentalidades a despertarem para a Mente, como a gritaria de Ma-tsu, lin Chi e Jun-men, as surras de Ma-tsu e Te-shan, o koan (hua tou) de Yuan-wu e Ta-hui, e a "iluminação silenciosa" associada a Tien-tung. Muita coisa se falou a respeito das bofetadas, das sacudidelas e dos berros distribuídos por esses mestres primitivos do Ch'an pela voz dos intérpretes modernos, que perdem de todo o ponto a finalidade desses atos. No entanto, que faríamos nós se alguém estivesse dormindo e desejássemos acordá-lo, sobretudo se ele estivesse tendo um pesadelo? Nós o sacudiríamos, sovaríamos ou gritaríamos aos seus ouvidos — pois era exatamente isso que faziam os Mestres para despertar os alunos.

O que agora nos interessa, porém, são os exercícios amplamente usados do koan, de um lado, e a iluminação silenciosa, do outro. O exercício do koan — ao qual na China se alude como a um exercício hua foz/54 — emprega como "tema" de meditação uma charada, baseada de ordinário nas conversações entre os velhos Mestres do Ch'an e seus alunos, tais como "Qual é o som de uma mão batendo palmas?" ou "Detenha aquele navio na praia distante!" ou ainda "Um ganso está preso numa garrafa - tire-o dali sem quebrar a garrafa e sem machucar o ganso". Esses enigmas — "como a própria vida" — não podem ser resolvidos por nenhuma forma de inteligência, e assim a meditação do koan não consiste em analisar o koan mas em fundir-nos completamente nele - e em consequência disso ele se resolve. O exercício do koan, portanto, tem um propósito principal — fundir

o sujeito e o objeto, romper o dualismo primário e despertar-nos para a Mente. O koan (ou hua toí), no entanto, não é apenas um exercício de concentração — pelo contrário, a mera concentração no koan é condenada por mecanizar e entorpecer a mente. Em lugar disso, o estudante indagará e buscará ativa e intensamente, e olhará para o koan, erguendo-se numa atitude ardente e atenta, conhecida tecnicamente pelo nome de i-ching, a Grande Dúvida, a Grande Atenção ou a Grande Investigação. Assim:

*Para exercitar-se apropriadamente no Zen, você precisa acalentar um espírito de investigação (i-ching); pois, de acordo com a força do seu espírito investigador será a profundidade da sua iluminação.*⁵⁵

O trabalho de Zen não consiste tão-somente na recitação de um koan. Que adianta repetir uma sentença muitas e muitas vezes? O principal é despertar a “sensação de dúvida” (Grande Investigação), seja qual for o koan em que você está trabalhando.⁵⁶

Quando trabalhar com Zen, o importante é gerar o i-ching...

Disseram os Mestres de antanho:

Quanto maior a Investigação, tanto maior o despertar.

Quanto menor a Investigação, tanto menor o despertar.

*Nenhuma investigação, nenhum despertar.*⁵⁷

A Grande Investigação é, assim, a chave crucial desse tipo de meditação Zen. O espírito investigativo é uma atenção total, completa e ativa, uma presença pura da mente, dirigida para nenhum objeto especial; mas como tipo de ajuda, especialmente nas fases iniciais da meditação, a mente pode ser dirigida para um objeto ou lugar determinado, aue é, de ordinário, o próprio koan, mas que também pode ser o próprio investigador, como quando Ku-yin Ching-chin diz: “*reflete dentro de ti mesmo quem está seguindo o koan de maneira tão incansável e fazendo-te essa pergunta tão incessantemente*”, ou talvez a fonte verdadeira do pensamento, como quando Han Shan nos exorta: “*procura o ponto em que os teus pensamentos surgem e desaparecem*”. Mas o importante é que o estado mental assim evocado é o mesmo - um ponto de investigação e atenção intensas, mas relaxadas, que Suzuki denomina “*um grande ponto de interrogação sem nenhum objeto especial*”. Nele reconhecemos o 1º Fator — atenção ativa — grandemente enfatizado em Zen.

Zen sustenta que a eficácia da Grande Investigação reside na sua capacidade de suspender todos os processos de pensamento, que resulta num estado de não-imagem, não-pensamento, ou cessação, que é o 2º Fator:

*Abra mão dos seus velhos pensamentos... em seguida, devagar, chame: “Amitabhal “ e sem afrouxar o domínio sobre essa palavra, olhe para dentro, para onde esse pensamento nasce... Repita isso 5 ou 7 vezes e seus pensamentos cessarão de surgir.*⁵⁸

*O sentimento de dúvida (ou de investigação), que os mestres comparavam a uma espada indestrutível, corta todos os pensamentos e estados mentais durante o treinamento.*⁵⁹

Tai-hui nunca nos aconselha a manter apenas um koan diante da mente, diz-nos, ao contrário, que o façamos ocupar o verdadeiro centro da atenção pela simples força de um espírito indagativo. Quando o koan é sustentado por um espírito assim, diz ele, é *“como um grande fogo devorador que queima cada inseto de especulação ociosa que dele se aproxima.”*⁶⁰

Há, destarte, um mundo de diferenças entre a mera concentração e a supressão do pensamento, de um lado, e a meditação Zen, do outro, pois a última emprega a Grande Investigação para suspender o pensamento em sua origem antes que ele nos desintegre a Energia. Como vimos, a desatenção é o mecanismo da produção de imagens, e a Grande Investigação suspende temporariamente a máquina. sem a suprimir ou destruir. Zen é muito enfático nesse ponto

Quando estão trabalhando com Zen, algumas pessoas, em virtude da sua incapacidade (ou simplesmente da sua relutância) de despertar a “sensação de dúvida”, começam a suprimir o surgimento dos pensamentos. Suprimidos todos os pensamentos, essas pessoas experimentam uma serenidade lúcida e pura, totalmente clara, sem a menor nódoa. Isto, porém, constitui a verdadeira fonte básica da consciência que elas não conseguem varar. É a consciência dentro do reino da vida e da morte. Não é Zen. O erro delas consiste em que, no início da prática do Zen, não trabalharam com bastante penetração no Hua Tou assim, a sensação de dúvida não apareceu. Em resultado disso, elas suprimiram o pensamento e se tornaram hereges vazios ou, mergulhando na presunção auto-indulgente, desencaminharam e fraudaram os ignorantes, desviaram a fé das pessoas e lhes atalharam o progresso no caminho de Bodhi.⁶¹

A Grande Investigação, por conseguinte, quando é limpa e completa, resulta numa suspensão do filme de tecedura de imagens que normalmente se interpõe entre nós e a Realidade. Quando a suspensão é total, resulta num estado que Hakum denominou Grande Fixação (daigi), em que todo pensamento é suspenso e o sujeito e o objeto se identificam totalmente, marcando a destruição do dualismo primário. Isso, é claro, é o 2º Fator.

Por meio desse i-chmg, “espírito de investigação”, finalmente atingimos o daigi (tai-i) de Hakuin, “grande fixação” ou “estado de identidade”.⁶²

A Grande Fixação (2º Fator) é assim um Bodhimandala, cujo prajna (3º Fator) pode jorrar a qualquer momento. No dizer de Kao-feng Yuan-miao-

*Não te entregues ao estado de não fazer nada, não exercites a tua fantástica imaginação, mas procura criar um estado de perfeita identificação (2º Fator) pressionando para a frente o teu espírito de investigação (1º Fator), de maneira firme e ininterrupta. Quando o teu espírito pesquisador chegar a essa fase, terá soado o momento de abrir-se a tua flor mental (3º Fator).*⁶³

Ku-ym di-lo da seguinte maneira:

À medida que prossegues assim, intensamente a sério, indagando do próprio indagador (1º Fator), chegara seguramente o tempo em que te será

absolutamente impossível continuar com a tua indagação, como se tivesses chegado ao próprio fundamento de uma corrente e te visses bloqueado pelas montanhas à tua volta toda. Este é o momento em que a árvore juntamente com a gilcína entrançada se quebra, isto é, quando a distinção entre sujeito e objeto é inteiramente obliterada, quando o indagador e o indagado estão fundidos numa identidade perfeita (2º Fator). Despertando dessa identificação, encontras ali um grande sator que traz paz a todas as tuas indagações e buscas (3º Fator).⁶⁴

A respeito desse satorí afirma Suzuki: “podemos dizer que aqui ocorre a percepção em sua forma mais pura e mais simples, onde ela não é corrompida pela análise intelectual nem pela reflexão conceptual”.⁶⁵ Destarte, chamem-lhe iluminação, despertar, wu ou satorí, ou seja qual for o nome que lhe dêem, reconhecemo-la como a emergência do 3º Fator: prajna, percepção passiva e não-dual. Assim, essa forma da tradição Ch’an-Zen utiliza enfaticamente os três fatores da atenção ativa (Grande Investigação), da cessação (Grande Fixação) e da percepção passiva (prajna). Como o diz Shen Hui:

Se ainda existirem entre vocês alguns que se encontram na fase de aprendizes, deixai-os voltar sua iluminação (para dentro) toda a vez que se despertarem pensamentos em suas mentes (1º Fator). Quando a mente despertada está morta, a iluminação consciente se dissipa por si mesma (2º Fator) - isto é o inconsciente (3º Fator).⁶⁶

E talvez Mumon o tenha expresso do modo mais sucinto:

Para compreender essa coisa maravilhosa chamada iluminação (3º Fator) você precisa olhar para a fonte dos seus pensamentos (1º Fator), aniquilando-os por essa maneira (2º Fator).⁶⁷

A segunda maior forma de meditação Zen que hoje se pratica é a da “iluminação silenciosa (mo chão)”, conhecida no Japão como shikan-taza, sentado em meditação “só para sentar”. O famoso Mestre do Ch’an, Hung Chih, descreve-a desta feição:

*Silenciosa e serenamente esquecemos todas as palavras;
Clara e vividamente Aquilo aparece...
Quando o compreendemos, é vasto e sem limites;
Em sua Essência é percepção pura.
Refletindo-se singularmente nessa brilhante percepção,
Cheio de assombro neste reflexo puro...
Um assombro infinito impregna esta serenidade,
Nesta Iluminação todos os esforços intencionais se esvaem.
Silêncio é a palavra final.
O reflexo é a resposta a toda (manifestação).
Despojada de qualquer esforço,
Essa resposta é natural e espontânea...
A Verdade da iluminação silenciosa*

É perfeita e completa.68

A iluminação silenciosa, despojada de todo esforço ou conceituação, é facilmente reconhecida como o 3º Fator, a percepção passiva. Mas, então, somos impelidos a perguntar: como a gente chega a essa fase? Não surpreendentemente, a resposta é a que começa o shikan-taza trazendo a mente a um estado de cristal, de alerta vigilante, de atenção intensa mas relaxada. Yasutani Roshi explica:

Ora, no shikan-taza a mente precisa estar desapressada mas, ao mesmo tempo, firmemente plantada ou maciçamente composta, como, digamos, o Monte Fuji. Mas também precisa estar alerta, estendida, como a corda esticada de um arco. Dessa maneira, o shikan-taza é um estado intensificado de percepção concentrada em que não estamos nem tensos nem apressados e, por certo, nunca nos mostramos frouxos. É a mente de alguém diante da morte. Imaginemos que você esteja empenhado num duelo de esgrima, do tipo que costumava realizar-se no antigo Japão. Enquanto enfrenta o oponente, está incessantemente alerta, resoluto, preparado. Se relaxasse a vigilância, nem que fosse por um momento, teria sido atingido incontinenti. Junta-se uma multidão para assistir à luta. Como você não é cego, vê a multidão com o canto dos olhos e, como não é surdo, ouve o que ela diz. Mas nem por um instante sua mente se deixa capturar por essas impressões dos sentidos.69

Não se trata de saber o que deveríamos pensar enquanto estivéssemos fazendo shikan-taza, pois durante uma atenção vigilante e ativa os próprios pensamentos não surgem, já que o mecanismo da produção de pensamentos é a desatenção. Se surgirem, os pensamentos deverão ser simplesmente notados e a nós só nos cabe deixar que se vão; um deles, então, volta mansamente à atenção ativa do “Fala, que estou escutando”. À medida que nos tornarmos proficientes nessa atenção ativa (1º Fator), os pensamentos, pouco a pouco, se aquietarão (2º Fator), e a “iluminação silenciosa” começará até chegar à energia (3º Fator).

Podemos agora passar brevemente pela escola Tien Tai do Budismo, e não precisamos ir muito longe para achar os três fatores da atenção, da cessação e da percepção, visto que os dois pilares principais do Experimento Habilidade do Tien Tai são chih e kuan, traduzidos como “cessação” e “percepção”, exatamente os nossos Fatores nº 2 e nº 3. Na verdade, chih (cessação) e kuan (percepção) não são exclusivos do Tien Tai, pois os equivalentes desses dois termos se encontram nas mais antigas escrituras budistas e formam, em certo sentido, a espinha dorsal de todo o sistema de meditação budista. Equivalente chinês do samatha sânscrito e páli, chih é considerado sinônimo de samadhi, de tal sorte que, em conjunto, chih se refere a um estado de cessação de imagem e desaparecimento do dualismo do sujeito e objeto (quer dizer, o dualismo primário). Trata-se claramente do 2º Fator. Kuan equivale ao sânscrito vipasyana (em páli, vipasanna) e é sinônimo de prajna (em páli, panna), de modo que o seu sentido geral é o da percepção não-dual, que resulta na suspensão do dualismo primário, e assim reconhecemos nele o 3º Fator. Cada escola de Budismo trata esses dois fatores de um modo um tanto diverso, e cada qual dá uma ênfase levemente distinta a cada um deles (como o que vem

“primeiro” na meditação, o que é mais “importante”, etc. - as escolas “mais puras” de Budismo reconhecem que ambos são indispensáveis e devem estar presentes em proporções iguais), o Tien Tai contém as descrições mais primorosas do chih e do kuan, e por essa razão vamos examiná-la rapidamente.

De acordo com o Tien Tai, existem inúmeros meios de alcançar o estado de parada ou cessação (chih, 2º Fator), desde a mera concentração até um tipo de análise intelectual destinada a suspender a formação de pensamentos. Mas a maneira supostamente mais pura de alcançar o chih, chamada “a personificação do real (ti chen chih)”, impõe o entendimento de que os pensamentos, destituídos de realidade, não devem ser seguidos nem nos devemos agarrar a eles. Mas a verdadeira essência da “personificação do real” consiste em voltar para dentro a nossa atenção (1º Fator), cortando, por esse modo, a “mente-falsa” da produção de imagens (2º Fator), como explica o venerável Chiang Wei Chiao:

O treinamento de acordo com o método de corporificar o real, enquanto estamos sentados em meditação, consiste em fechar os olhos e voltar para trás a contemplação... O praticante voltará para dentro a contemplação a fim de olhar para os pensamentos que surgem (1º Fator) em sua mente... descobrirá que os pensamentos passados se foram, que os pensamentos presentes não ficam e que os pensamentos futuros ainda não chegaram... Dessa forma, compreenderá que a sua mente falsa, que sobe e desce, também é irreal e destituída de realidade. A pouco e pouco, familiarizar-se-á (com essa irrealidade) e sua mente falsa chegará ao fim por si mesma (2º Fator).⁷⁰

Destarte, “personificar o real” é um método eficaz de alcançar o estado de chih, também muito semelhante a outro método do Tien Tai que se intitula o “mais sutil” dos modos de alcançar a cessação do pensamento. Essa prática sutil:

Significa que devemos olhar para dentro (da mente) a fim de descobrir onde surge um pensamento (1º Fator), por esse modo fazendo-o cessar (2º Fator). Método muito mais sutil que o de fixar a mente num objeto consiste na mudança de um exercício grosseiro para um exercício sutil. ⁷¹

Nessas condições, embora empregue a mera concentração como exercício preliminar, o Tien Tai a encara como “grosseira” comparada com o meio mais requintado e eficiente de investigação ativa na própria fonte dos processos emotivo-imaginativos. A atenção ativa dirigida para o interior (que reconhecemos como o 1º Fator) conduz ao chih, à cessação da conceituação (2º Fator), e isso, por seu turno, permite a emergência do kuan (3º Fator). Tais são os três fatores do Experimento Habilidoso do Tien Tai

No que concerne aos taoístas, já mencionamos que eles dão muita ênfase ao “jejum da mente” ou ao “esquecimento” do conhecimento convencional e dualístico como forma de “entrar” no Tao (como se pudéssemos desviar-nos dele!). No dizer de Chung Tzu:

Faze tua vontade uma! Não ouças com os ouvidos, mas com a mente, ou melhor ainda, não ouças com a mente, mas com o espírito. Deixa que cesse a audição com os ouvidos, e deixa que cesse a mente com as imagens. Entretanto, deixa que o teu espírito seja como um espaço em branco, respondendo

*passivamente às coisas externas. Somente nessa receptividade franca pode o Tao habitar. E essa franca receptividade é o jejum da mente.*⁷²

Enfatizam os taoístas que o jejum da mente, em que reconhecemos o 2º Fator, nos coloca num estado de receptividade franca, de percepção passiva e “em branco”, em que reconhecemos o 3º Fator. Chung-tzu comparava o estado de receptividade franca ao emprego da mente como espelho

O homem perfeito emprega a mente como espelho. Não agarra nada, não recusa nada, recebe, mas não guarda.

Essa percepção passiva, ou reflexão total, no entanto, não é o caso dualístico em que o sujeito observa passivamente seus objetos, já que o sujeito e o objeto se identificam na percepção pura, como explicou Chung Tzu:

Só os verdadeiramente inteligentes compreendem esse princípio de identidade. Não encaram as coisas como apreendidas por elas mesmas, subjetivamente, mas se mudam para a posição das coisas vistas ⁷³

Isso nos recorda a observação de Schroedinger, segundo a qual “o original e a imagem no espelho são idênticos”, pois a percepção passiva é aquela com a qual ele conhece — não há aqui nenhum dualismo primário. Chung Tzu conta a seguinte história

Yen Huei disse

- Estou melhorando!” Disse Confúcio.

- Como assim?

- Esqueci a benevolência e a virtude!

264

- Isso é bom Mas você ainda não o conseguiu

No outro dia, os dois voltaram a encontrar-se e Yen Huei disse

- Estou melhorando!

- Como assim?

- Esqueci-me dos ritos e da música!

- Isso é bom, mas você ainda não o conseguiu.

No outro dia, os dois voltaram a encontrar-se, e Yen Huei disse

- Estou melhorando!

- Como assim?

- Posso esquecer-me de mim mesmo enquanto estou sentado, - replicou

Yen Huei

Confúcio olhou-o espantado e disse-

- O que quer dizer com isso?

- Libertei-me do corpo — respondeu Yen Huei — Descartei-me dos poderes de raciocínio E, assim, ficando livre do corpo e da mente, identifiquei-me com o Infinito. Isso é o que quero dizer quando digo que me esqueço de mim mesmo enquanto estou sentado

- Se você se identificou com o Infinito, - tornou Confúcio, - não pode haver lugar para o preconceito. Se se perdeu, já não pode haver empecilho.

*Portanto, você é deveras um homem sábio! Confio em que me permita seguir-lhe os passos.*⁷⁴

A maneira real de alcançar o jejum da mente despojada de imagens ou esquecimento de si mesmo nunca foi realmente explicada com pormenores pelos taoístas primitivos, pois uma prática de meditação sistemática, forçada e ritual era havida por extremamente não-taoísta. Efetivamente, tentar esquecer ou livrar-se do “eu” não se considerava melhor do que seguir-lhe os preceitos egotísticos, pois, como Chung Tzu perguntava: *“Não é o desejo de livrar-se do eu uma manifestação positiva do eu?”* Não obstante, poder-se-ia dizer paradoxalmente que o curso para o jejum da mente consistia em não seguir nenhum curso especial, pois no coração de todo taoísta a “não-disciplina” é wu wei, o que significa nenhuma atividade vohtiva, nenhuma atividade intencional ou forçada, nenhuma interferência — wu wei representa, assim, a arte de deixar a mente em paz, de deixá-la mover-se à vontade, de não a forçar nem restringir, de autorizar totalmente todas as tendências da mente num momento de imparcialidade perfeita, de deixar que os pensamentos fluam assim como deixamos que as nuvens sejam arrastadas pelo ar. Como vimos, é exatamente esse tipo de atitude mental (1º Fator) que pode resultar no “jejum da mente” (2º Fator) e há evidências de que foi isso mesmo o que aconteceu. O mestre incontestável desse wei mental foi Lieh Tzu, e sua história mostra claramente como o “deixar passar” conduziu a um estado de jejum da mente acima do dualismo primário:

Sente-se, que eu lhe contarei o que aprendi com meu Mestre. Depois de havê-lo servido... pelo espaço de três anos, minha mente não se aventurava a refletir sobre o certo e o errado, meus lábios não se abalanchavam a falar em lucro e perda. Então, pela primeira vez, meu Mestre dirigiu-me um olhar - e isso foi tudo.

Ao cabo de cinco anos, operara-se uma mudança, minha mente refletia sobre o certo e o errado, e meus lábios falavam em lucros e perdas. Então, pela primeira vez, meu Mestre desanuviou o semblante e sorriu.

No fim de sete anos, verificou-se outra mudança. Deixei que minha mente refletisse sobre o que quisesse, mas ela já não se ocupava do certo e errado. Deixei que meus lábios pronunciassem o que bem entendessem, mas eles já não falavam em lucros e perdas. Então, afinal, meu Mestre deixou-me sentar na esteira, ao seu lado.

*Ao termo de nove anos, minha mente deu rédeas soltas às suas reflexões, minha boca deu passagem livre à sua fala. Eu não tinha conhecimento do certo nem do errado, de lucros nem de perdas, que dissessem respeito a mim ou aos outros. Eu não sabia sequer que meu Mestre era meu instrutor, nem que o outro homem era meu amigo. O Interior e o Exterior se haviam fundido numa Unidade (nenhum dualismo primário).*⁷⁵

Nesse estado de jejum da mente (2º Fator), temporariamente livre do conhecimento convencional e dualístico, Lieh Tzu estava sentado num Bodhitnandala, o qual finalmente revelou que ele se identificara com Tão (3º

Fator), de modo que “Nasci desse e daquele jeito sobre o vento, como palha seca ou folhas caídas de uma árvore. Na verdade, eu não sabia se o vento me cavalgava ou se eu cavalgava o vento.” Lieh Tzu e o seu meio ambiente eram não-duais, e o seu “cavalar o vento” não supõe um sentimentalismo debilóide da mente mas, antes, o sentido da tranquilidade, da espontaneidade e da alegria que costumam acompanhar o “despertar”, como quando perguntaram a Suzuki que gosto tinha o satori e ele replicou: *“Exatamente igual ao de uma experiência comum, só que duas polegadas acima do chão!”*

O comentário de Chang Chan a respeito dessa passagem de Lieh Tzu é importante porque anuncia claramente que esse wu wei mental visa, de fato, ao jejum da mente.

*A questão consiste em saber como trazer a mente a um estado de calma, no qual não haja pensamento nem atividade mental (2º Fator).. Se você se entregar à perfeição mental, o certo e o errado deixarão de existir; se os lábios seguirem a lei natural, não conhecerão o lucro nem a perda. As suas maneiras concordavam entre si. O Mestre e o amigo estavam sentados ao lado dele no mesmo assento. Isso é tão-somente como devia ser.*⁷⁶

Assim, foi deixando a mente e a fala em paz (wu wei), foi deixando-os seguir o próprio caminho natural, dando uma autorização total a todas as tendências mentais (1º Fator), que o jejum da mente (2º Fator), “no qual não há pensamento nem atividade mental”, pôde ser atingido. Shen Hui, mais tarde, repararia explicitamente nessa conexão, pois numa declaração mais profunda diz: “A pessoa sem intenção propositada (wu wei) está livre da conceituação (wu nzen).”⁷⁴ Em outras palavras, a autorização de todas as tendências mentais sem interferir em nenhuma delas (wu wei) resultaria em nã”o-pensamento (wu nieri). Em resumo, reconhecemos na “autorização de todas as tendências mentais” o 1º Fator, que conduz ao jejum da mente, ou 2º Fator, o qual por sua vez, revela a percepção passiva chamada Tão, 3º Fator.

Rematemos o presente exame com Wei Wu Wei; como este socorre dos elementos essenciais do Taoísmo-Ch’an-Vedântico, fará as vezes de um resumo conveniente, porém muito autorizado. Ora, para compreender Wei Wu Wei, precisamos apenas recordar que o que sou — a própria Realidade — não é nada objetivo, nada que possa ser visto, tocado, ouvido ou pensado. O que imagino ser meu “eu percebedor”, aquele “homenzinho” na minha cabeça que está, supostamente, lendo isto e que é, supostamente, “um sujeito”, é, na verdade, um objeto percebido, pois posso olhar para ele, pensar nele, respeitá-lo, detestá-lo, melhorá-lo, etc. Assim, não pode ser o que sou, o Percebedor, porque “o percebido não pode perceber”. Destarte, meus pensamentos, minha mente, meu corpo, meus desejos, minhas esperanças, meus temores - exatamente o que não sou - são todos objetos de percepção e, portanto, nunca poderiam ser o Percebedor. Na verdade, quando identifico o meu Eu exclusivamente com alguns desses objetos estou-o atirando a uma aparente servidão — eis aí o princípio do espectro da consciência e, a cada novo dualismo e conseqüente nível do espectro, minha identificação se torna mais estreita e mais exclusiva, e minha “servidão” mais penosa, pois há mais e mais

coisas que vejo como se estivessem fora do meu Eu e, portanto, como sendo potencialmente ameaçadoras. O que Wei Wu Wei queria que fizéssemos, portanto, é des-identificar-nos com todos os objetos fenomênicos, perceptíveis, particulares e exclusivos, para descobrir nisso a nossa unidade original e intemporal com toda manifestação.

Se bem (a Mente) seja tudo o que eles (nos) são - e a despeito do fato de que nela, portanto, eles nada têm para atingir, agarrar ou possuir - a fim de poderem “vivê-la” em qualquer sentido que não seja o de terem compreensão objetiva do que ela é, isto é, do que eles são, precisam desfenomenizar-se, desobjetivar-se, desidentificar a Subjetividade da personalidade fenomênica (isto é, objeto conceptual) projetada, dominada por um conceito do “eu”. Esse deslocamento da subjetividade vai do objeto aparente para o sujeito final a que ele inere, do fenômeno para o número do suposto indivíduo para o absoluto universal.⁷⁹

A desidentificação não supõe nenhuma ação particular, mas antes a compreensão de que, seja o que for que eu possa conhecer, ver, sentir ou pensar a respeito do meu eu é precisamente o não meu Eu, pois todas essas percepções são objetos e, por conseqüência, não podem ser Sujeito. Como se os meus olhos se identificassem com algumas coisas que eles vêem e, para “se encontrarem”, tivessem de desidentificar-se com todas as suas percepções objetivas. Compreender firmemente que, como Vedor, não posso ser visto — este é o princípio da introvisão essencial

Nesse caso, tudo o que nos resta fazer é olhar para dentro e, assim, encontrar o Vedor? Não exatamente, pois se olho para dentro e vejo alguma coisa, essa alguma coisa terá de ser necessariamente um objeto de percepção” Estou tão perto d’Ele agora que não posso vê-lo! O! Ele e o que pratica a ação de olhar, e isso nunca poderei ver. Diz Wei Wu Wei “Nenhuma intensidade de olhar em qualquer direção pode ajudá-lo a ver o que está olhando “ Já estamos sempre diretamente em contacto com Ele, mas não podemos vê-lo, nomeá-lo, nem pensar n’Ele pois, se o fizermos, transformá-lo-emos num objeto ilusório! Até ao dizer que é a Subjetividade Absoluta erramos o alvo, pois então começamos a pensar na “Subjetividade Absoluta”; e, assim, fazemos dela um objeto, imaginando o que é, onde pode ser encontrada e quais são os passos que precisam ser dados para conseguí-la — e esses objetos mentais de imagens desfilam em nossa consciência, ao passo que a “verdadeira” Subjetividade Absoluta assiste ao desfile!

Como é óbvia a resposta” Mas como é frustrante - uma vez que não podemos pensar nela, muito menos dar-lhe um nome, fazer dela uma palavra, sem transformá-la de novo, por esse meio, no objeto que ela não é. O suposto mistério, tão incompreensível, deve-se apenas à procura da verdade como objeto.

Demos mais um passo à frente. Se eu procurar o meu Eu, a Subjetividade, o Vedor, que não é nenhum objeto, que encontrarei? Se os meus olhos tentarem ver-se, que verão? Verão totalmente, completamente, absolutamente, nada!

Quando o Sujeito olha para si mesmo, já não vê coisa alguma, pois não pode haver coisa alguma para ver, uma vez que o Sujeito, não sendo um objeto como sujeito, não pode ser visto

Esse é o “vazio do espelho” — a ausência de alguma coisa vista, de alguma coisa visível, que o Sujeito é

Ou ainda

Que adianta olhar para fora? Tudo o que você verá são objetos! Dê uma volta e olhe para dentro.

Verei então o Sujeito em lugar dos objetos?

Se você o fizesse estaria olhando para um objeto. Um objeto é um objeto seja qual for a direção para a qual você olha.

Não me verei a mim mesmo?

Você não pode ver o que não está ali!

Que verei, então?

Você talvez possa ver a ausência de si mesmo, que é o que está olhando. Isso tem sido chamado “o vazio”... “O Vazio” é o que você não pode ver quando procura um eu que não está lá. Por que é assim? Porque é o que está olhando.

Compreenda-o, estamos num Bodhimandala — e Isso pode acontecer a qualquer momento. Adiamos o nosso despertar, adiamos a visão do que já é sempre o caso porque insistimos em reter o dualismo primário, em vê-lo como objeto, como alguma coisa que podemos agarrar ou perceber, ao mesmo tempo que Ele, na realidade, é o que está em nós neste momento e que tenta agarrar e perceber!

O fato de tentar concebê-lo como objetos é, em si mesmo, simplesmente olhar para a direção errada, pois enquanto o mecanismo habitual de procurar objetivar cada percepção, de transformar cada preceito num conceito objetivo, não for abandonado, ou posto de lado em contextos como este, a compreensão essencial não começa a desenvolver-se.

Podemos ver imediatamente que essas vacuidades tão familiares, variamente descritas como “o não-existente, o vazio, o não-ser, etc.”, não são objetos, nunca poderão ser coisa alguma como objetos, pois são o que o percebedor deles é, e nem podem ser vistos existir, ou ser, nem não existir ou não ser - pois não podem ser vistos de maneira alguma.

E aqui bate o ponto:

O percebedor, com efeito, chegou a um ponto em sua investigação em que olha para o que ele mesmo é; atingiu um beco sem saída em sua análise e vê-se frente a frente com sua própria natureza, mas, em lugar de reconhecê-la como tal e compreender que o seu vazio é o que os olhos vêem quando olham para si mesmos, continua tentando objetivar o que não vê, o que nunca poderá ver, transformando-o num conceito objetivo, como bom e bem treinado filósofo que costuma ser.

Dessa maneira, quando chego ao ponto de compreender que não posso ser percebido, em que olho para dentro e não vejo nada de objetivo, eu, como Percebedor, fui devolvido à minha “habitação original”. O Percebedor, o Brahman-Atman, nada objetivo, é exatamente o que não vejo quando me procuro e isso é Ele! Como diz Wei Wu Wei: *“Era a Mente que procurava a Mente e não a encontrava como objeto! E o não encontrar era o encontrar!” Ou: “Procurando-me, procurando por procurar, é encontrar minha ausência (a Mente Vazia).”*

Se você disser agora: “Sim, quase compreendo, mas não consigo vê-lo exatamente”, verá que aí é que bate o ponto! Você não pode vê-lo como objeto, por isso desista! O seu próprio não-ver é Ele, e se você continuar no Bodhimandala de “não-ver”, de jejum da mente, nesse momento e nesse lugar isso pode acontecer, pois você está diante do seu objetivo-nada, convém saber, exatamente o que está procurando. O Vazio que você busca é idêntico ao Vazio que não vê quando olha para dentro à procura do Olhador, de modo que o buscado é o buscador, e o buscador é o buscado.

AQUILO QUE você procura e não pode encontrar - é o Buscador.

A razão por que o “Dharmakaya” (Mente) não pode ser encontrado nem descrito é porque, em última análise, ELE é o Buscador, o Descrevedor, o que procura - pois, em caso contrário, o Sujeito estaria fazendo um objeto de Si mesmo.

Todas as vezes que você tentar nomear (ou ver ou pensar em) ESTE-AQUI-AGORA será um olho tentando ver-se. Você não pode objetivar ISTO-QUE-VOCÊ-É, e só pode objetivar AQUILO-QUE-VOCÊ-NÃO-É.

O ISTO que está procurando é o AQUILO procurado, e o AQUILO procurado é o ISTO que está procurando.

E Wei Wu Wei cita Padma Sambhava, o “Nascido do Lotus”, o sábio incrível que levou o Budismo para o Tibete por volta do século VIII.

Padma Sambhava, o Mestre supremo, disse: “Não há duas coisas como o buscado e o buscador... quando plenamente compreendido, constata-se que o procurado se identifica com o procurador. Se o próprio buscador, quando buscado, não pode ser encontrado, logo se atinge a meta da busca e também o fim da própria busca. Depois nada mais haverá para ser buscado, nem haverá necessidade alguma de buscar o que quer que seja.”

E a única prática é ver isto, que é a Percepção, isto que os olhos não podem ver quando olham para si mesmos.

Se você se afastar da leitura de Wei Wu Wei, dizendo “Simplesmente não entendo”, não poderei dizer-lhe quão perto você chegou! E se você continuasse tentando ver o Vedor, seria a mão que tenta agarrar-se a si mesma, ou os lábios que tentam beijar-se a si próprios. “Palavras como estas serão rotuladas de Suprema Trapaça.”

E que dizer do assim chamado universo objetivo — que é feito dele neste momento de pura percepção não-objetiva? As pessoas imaginam o Vazio como um puro espaço em branco, em que tudo no universo se evapora, deixando um mingau monoforme, descaracterizado, ao passo que, na realidade, o universo apenas deixa

de ser objetivo. O Percebedor identifica-se com o objeto que ele percebe, de sorte que tanto o universo objetivo quanto o meu eu “subjetivo” desaparecem no ato de pura visão não-dual. No dizer de Wei Wu Wei:

O buscado é o buscador,
O observado é o observador,
O ouvido é o ouvidor do que é ouvido,
O odor é o que o inala,
O provado é o que saboreia o que prova,
O tocado é o que lhe sente o toque,
O pensado é o pensador do pensado,

Em resumo, o percebido sensorialmente é o percebedor cujos sentidos percebem.

Diante disso, o nosso sentido de identidade explode em tudo o que é experimentado — mas nesse caso não há experimentador separado nem objetos experimentados separados, apenas a experimentação abrangente e não-dual. Assim, quando olhamos para dentro à procura do Percebedor, não encontramos nada de objetivo — encontraremos, entretanto, o universo inteiro que agora deixou de aparecer como “um objeto lá fora” e sentimos que ele é, em vez disso, completamente idêntico ao Vedor. Dessa forma se restaura o Dualismo Primário.⁸⁰

A esta altura deveria ser perfeitamente óbvio que o Experimento Habilidade de Wei Wu Wei é uma personificação magistral dos três fatores, e assim nos limitaremos a indicá-los sem embelezamentos: O olhar ativo para dentro (1º Fator) resulta em não ver nada (2º Fator), e desse Bodhimandala emerge a percepção não -objetiva pura (3º Fator).

Chegamos, portanto, à conclusão de que os três fatores estão no próprio âmago de todo Experimento Habilidade maior, do Budismo Mahayana a Krishnamurti, do Vedanta ao Taoísmo, e estes são os fatores que podemos incorporar às nossas vidas se desejarmos “alcançar” a Mente. É evidente que as formas externas dos três fatores variam, e nós não desejamos reduzir esses grandes upaya ao seu menor e, portanto, descaracterizado denominador comum. Só afirmamos que, a despeito das diferenças externas - que não devem ser dispensadas casualmente - os estados psicológicos induzidos por todos são essencialmente idênticos. Destarte, a atenção ativa de Benoit do “Fala, que estou escutando”, que era “um olhar lançado ao pleno centro do meu mundo interior não encontrando nada”; a atenção completa e total de Krishnamurti; a completa autorização mental do su wei taoísta; a Auto-Investigação de Ramana e a Grande Indagação dos budistas Zen; bem como o “olhar para dentro para não ver nada” de Wei Wu Wei — todas indicam um estado de completa atenção e abertura, como se estivéssemos vigiando e dando ouvidos a uma resposta do centro do nosso ser e atentando para ela, como se estivéssemos olhando para dentro da própria Fonte da nossa consciência. Este é o 1º Fator, “atenção ativa”, mas justamente porque não há resposta em termos de imagens e objetos mentais, a mente se aquieta por si mesma.

O silêncio de Benoit e Krishnamurti, o samadhi e o chih dos budistas mahayana, o “jejum da mente” dos taoístas, o “desaparecimento do pensamento do eu” de Ramana, a Grande Fixação dos budistas Zen, o “vazio que não vemos” de Wei Wu Wei — tudo isso aponta para um estado de silêncio sem objetos, de suspensão temporária da tela de composição das imagens da mente, da interrupção do dualismo primário, da quietude profunda em que a Realidade pode ser percebida em sua maneira mais nuamente direta e não-traduzida. Este é o 2º Fator, “Cessação”, a suspensão do sujeito e do objeto, o sentar-se num Bodhimandala. A partir desse estado, a qualquer momento, sem causa ou razão aparente, pode acontecer: a emergência do que sempre foi, do prana, da percepção do Tão, do kuan, da visão não-objetiva, de Brahman, da própria Mente. Este é o 3º Fator e, com sua emergência, a busca se acabou.⁸¹

Ora, assim como em cada nível anterior, a restauração (ou integração) de um dualismo maior resultou na assunção da nossa responsabilidade por facetas de nós mesmos que tínhamos renegado, assim também no Nível da Mente. Restaurando o dualismo quaternário, aceitamos a responsabilidade por nossas depressões, ansiedades, pressões, porque compreendemos que tudo isso eram coisas que estávamos fazendo a nós mesmos. Assim, a identificação com esses aspectos alienados já não os colocava “fora” de nós para empurrar-nos e ameaçar-nos e eles, portanto, deixavam de ser problemas. Restaurando o dualismo terciário, aceitamos a responsabilidade pelo nosso organismo todo, pelas sensações do nosso corpo e nossas ações organísmicas, bem como por todo o nosso estar-no-mundo, entendendo que, se não nos era possível escolher o destino do nosso estar-no-mundo, poderíamos aceitar e assumir a responsabilidade da nossa atitude para com esse destino. Nessas circunstâncias, aceitando o nosso destino, ele já não permanecia “fora” de nós, para nos preocupar, aborrecer ou aterrorar.

E, finalmente, restaurando o dualismo primário, assumimos a responsabilidade por tudo o que nos acontece, pois o que agora nos acontece é obra nossa. Minhas ações são as ações do universo, e vice-versa, de sorte que, quando eu e o universo já não estamos separados, o que “ele” me faz e o que “eu” lhe faço são a mesmíssima ação. Se uma rocha me cai na cabeça, eu o fiz. Se um homem me alveja pelas costas, eu o fiz. Se eu apanhar uma doença dos pulmões e morrer dolorosamente de asfixia, eu o fiz. Desse modo, em cada nível, as coisas e os eventos pareciam acontecer-me mau grado meu, quando, na realidade, era eu quem o fazia a mim mesmo, embora imaginasse as coisas e os eventos “fora” de mim. Em conclusão, no Nível da Mente, nada está fora de mim, de modo que a palavra final é que *“só existe uma vontade a minha e a de Deus”*. Este é o sentido interior do karma. *“o que te acontece é obra tua, teu próprio karma”*,⁸² e a declaração de G S Brown *“Nesta fase, o universo não pode ser distinguido do modo com que agimos sobre ele”* ⁸³

Aqui, portanto, os problemas deixam de ser problemas. Não que sejam respondidos por Deus ou resolvidos por nós mesmos, senão que o próprio problema simplesmente não se apresenta Consoante as palavras de Wittgenstem:

Quando a resposta não pode ser posta em palavras, tampouco a pergunta pode ser posta em palavras. O enigma não existe. Se uma pergunta pode ser formulada, também é possível responder a ela. Pois só existe dúvida quando existe a pergunta, e a pergunta só existe quando existe a resposta, e a resposta só existe quando alguma coisa pode ser dita

Em nosso entender, mesmo que todas as possíveis perguntas científicas tiverem sido respondidas, os problemas da vida continuarão intocados. Claro está que não restará pergunta alguma a ser feita e isso, por si mesmo, já é a resposta

A solução do problema da vida encontra-se no desvanecimento do problema 84

Coteje-se isto com o texto seguinte, de G S. Brown.

*Parece difícil encontrar uma resposta aceitável a pergunta sobre como ou por quê o mundo concebe um desejo, e descobre a capacidade de ver-se a si mesmo, e parece sofrer nesse processo. O fato de que o faz é, às vezes, denominado o mistério original. Talvez, em vista da forma com que nós atualmente imaginamos existir, o mistério surja da nossa insistência em engenhar uma pergunta onde, na realidade, não há nada para perguntar.*85

E Suzuki expressa-o sucintamente.

O que quer dizer que a pergunta só é respondida quando deixa de ser formulada. A verdadeira resposta está onde a pergunta ainda não foi feita 86

E o ponto em que a “pergunta ainda não foi feita” outro não é senão o ponto sem dimensões denominado Agora, pois no momento-Agora, o passado e o futuro desaparecem e, com eles, o pensamento - uma vez que o pensamento se baseia no passado e está orientado para o futuro. Assim, é neste momento-Agora de atenção ativa que a pergunta - qualquer pergunta - deixa de aparecer - e justamente esta é a sua solução final.

A atenção aguda e ativa concentrada no que é Agora (1º Fator) resulta na suspensão do pensamento (2º Fator), porque procura no passado a sua substância e no futuro a sua conseqüência. Pensamento é tempo, e assim como o Agora sem tempo é o Agora sem pensamento - assim a percepção silenciosa (3º Fator) emerge quando me torno presente para o Presente. Isto supõe uma atenção vigilante a tudo o que é neste momento, observando o “fluxo” interior de pensamento como observamos o fluxo “exterior”, digamos, de um nó, pois, afinal de contas, o fluxo interior e o exterior não são dois. *“Isto é realmente tudo o que existe no misticismo contemplativo — perceber sem julgamento ou comentário o que está acontecendo no momento, tanto fora quanto dentro de nós, atentando até para os nossos pensamentos involuntários como se eles não fossem mais do que o barulho da chuva. Isso só é possível quando se constata que não há outra coisa para fazer porque não há tempo para fazê-la, e não podemos andar para a frente nem para trás.”*87 Não há mais nada para fazer porque não há tempo para fazê-lo; não podemos andar para a frente nem para trás porque não há passado nem futuro. A resposta está perto e amanhã não estará mais perto. E precisamente no ponto em que o compreendemos, deixamos de usar o presente para ir a “algum

outro lugar” e, desse modo, despertamos para o que Coomaraswamy denominou *“uma vida perpétua, não calculada, no presente”*.

Um momento de percepção é suficiente para revelar-nos o fato de que essa “vida perpétua, não-calculada, no presente” é o tipo de vida que estamos sempre levando, quer o compreendamos, quer não. A percepção mística e eterna do momento-Agora não é, de maneira alguma, senão o que já estamos experimentando. “Deixamos” de compreendê-lo porque supomos que nos corre a obrigação de tentar estabelecer contacto com o momento-Agora, como se isso fosse alguma coisa diferente daquilo que estamos fazendo NESTE momento. “Ora, se eu disser isso a você, que é o que isso lhe faz? Pode deixá-lo perplexo ou levá-lo a perguntar: “Estou experimentando este momento adequadamente? De certo modo não pareço compreendê-lo. Por conseguinte, deixe-me olhar com um pouco mais de cuidado para este momento a fim de descobrir se é assim mesmo.” Pois você já cometeu um erro, entende? Tentou afastar-se deste momento e ir para um momento novo, em que vê o primeiro com maior clareza. Eu estava falando sobre ESTE momento antes que você tivesse feito alguma coisa para alterar a situação.” É claro que, ouvindo isso, tentamos não alterar a situação e, desse modo, mais uma vez, a “perdemos”, pois para tentar não alterar este momento também se faz mister o momento seguinte, em que tentamos não alterar este momento, e, contudo, é ainda NESTE MOMENTO que estamos interessados. E ouvindo isso, vemo-nos confusos, mas só porque estamos sempre tentando usar este momento para chegar ao momento seguinte, usá-lo como ponto de partida a caminho da Mente. E, todavia, neste momento, neste mesmíssimo momento, apesar de tudo, estamos sempre chegando à Mente, estamos sempre chegando ao QUE É AGORA, quer se trate de sofrimento, de busca, de dor, de alegria, quer se trate de simples confusão. A jornada não. começa Agora, termina Agora, seja qual for o estado de consciência presente neste momento. Tal é o estado místico, e isto somos nós: não recebemos o Agora, nem o observamos, nem escapamos dele — o receber, o observar e o escapar - são todos igualmente isso, igualmente um movimento do Agora Eterno, que somos nós.

Mas é claro, despertar completamente para o Agora, despertar do pesadelo da história, é sofrer a morte do Presente sem futuro. “Não admira que o homem esteja aterrorizado”, diz Kierkegaard, *“pois entre o homem e a Verdade está a mortificação”*. Sem embargo disso, consoante as palavras de São Gregório: *“Ninguém consegue tanto de Deus quanto o homem completamente morto.”* E, igualmente, Eckhart: *“O Reino de Deus não é para ninguém senão os completamente mortos.”* E Ramana Maharshi declara: *“Você conhecerá no devido tempo que sua glória está onde você deixa de existir.”*

Entretanto, essa mortificação, essa Grande Morte, esse morrer total para o futuro pela visão do só-Agora, não é, no dizer de Coomaraswamy, a *“morte súbita” no final de nossa vida, mas a “morte imediata” em todo o correr da vida*. “O momento da morte”, observa T. S. Eliot, *“é todo o momento”*. *Todo o momento, porém, é este momento, pois não existe outro, e daí que, neste*

momento, estejamos sempre sofrendo a “morte imediata” e sempre despertando para o que não tem futuro para o que não tem futuro e, por conseqüência, para o que não tem passado, para o que não tem começo no tempo e, por conseqüência, para o que não tem fim no tempo, e daí, para o que é Não-nascido e, por conseqüência, para o que é Imperecível

Neste momento não ha nada que venha a ser. Neste momento não ha nada que deixe de ser. Destarte, não há nascimento-e-morte para ser levado a um fim. Daí a tranqüilidade absoluta deste momento presente. Conquanto seja deste momento, não há limite para este momento, e nisto reside o deleite eterno. Hui-Neng.

Já sofrendo sempre a morte Agora, já estamos sempre vivendo eternamente. A busca já está sempre terminada

*Chuva nevoenta sobre o Monte Lu,
E ondas encapeladas no no Che,
Se você ainda não esteve lá,
Muitos pesares por certo há de ter,
Mas depois que estiver lá e rumar para casa,
Como as coisas parecem reais!
Chuva nevoenta sobre o Monte Lu,
E ondas encapeladas no no Che*

REFERÊNCIAS E NOTAS

1 Trevor Legget, tradutor, A First Zen Render (Vermont Tuttle, 1971), pág 85

2 J Blofeld, tradutor, The Zen Teachmg of Huang Pó (Nova York Grove Press, 1958), pág 107

3 C Chung-yuan, tradutor, The Original Teachmgs of Ch’an Buddhism (Nova York Pantheon, 1969), pág 21

4 Tirado do seu Cheng tão Ke

5 Spiritual Teachmgs of Romana Maharshi (Berkeley Shambhala, 1972), pág 53

6 Comentário de Shankara sobre The Vedanta Sutras of Badarayana, traduzido por George Thibaut (Nova York Dover), pags 32-3

7 Spmtual Teachmgs, págs 72-3

8 D T Suzuki, Essaysm ZenBuddhism, Primeira Serie (Londres Rider, 1970), pág 348

9 Blofeld, Zen Teachmg of Huang Pó, págs 34, 79, 83, 112

10 Ibid,pa”gs 29-30

11 D T Suzuki, Livingby Zen (Londres Rider, 1972), pág 177

12 Blofeld, Zen Teachmg of Huang Pó, pág 37

13 Open Secret, Wei Wu Wei (Hong Kong Hong Kong University Press, 1970), pág 57

14 Spmtual Teachmgs, pags 1-2

- 15 Summa Theologica, I Q 59, A 2
- 16 J McDermott, The Writings of William James (Nova York Modern Library, 1968), pág 156
- 17 Wei Wu Wei, Ali Else is Bondage (Hong Kong Hong Kong University Press, 1970), págs 19,27
- 18 Wei Wu Wei, Ask the Awakened (Londres Routledge and Kegan Paul, 1963), pág 1
- 19 Wei, Open Secret, pág 157
- 20 Suzuki, Zen Buddhism, Primeira Serie, pág 224 O samadhi e um estado de percepção não-dual
- 21 Thibaut, Shankara's Commentary, pages 28-32
- 22 Alan Watts, Cloud Hidden, Whereabouts Unknown (Pantheon, 1973), pág 159 Cf Eckhart "Tu o conheças (a Deus) sem imagem, sem aparência e sem meios. Enquanto este ele e este eu, a saber, Deus e a alma, não forem um só aqui, um só agora, o eu não poderá trabalhar nem identificar-se com esse ele." Também Ramana Maharshi: "Não há criação nem destruição, nem destino nem livre-arbítrio, nem caminho nem consecução, esta é a verdade final "
- 23 Bofeld, Zen Teaching of Huang Po, pág 35
- 24 Uma vez que a abordagem da Mente se costuma fazer desde o Nível Existencial, através do Dualismo Primário do eu e o outro, místicos de todos os séculos têm geralmente pertencido a uma de duas classes, refletindo o próprio Dualismo Primário. A primeira é "jiriki", poder próprio, ao passo que a segunda é "tariki", poder-do-outro, ou salvação pelas obras versus fé, etc. O fato, no entanto, é que "não há nada que você possa fazer ou não fazer", jiriki ou tariki, para "conseguir" o que sempre é
- 25 H Benoit, H The Supreme Doctrine (Nova York Viking, 1955), pág 177
- 26 Ibid. págs 178-179
- 27 Ibid págs 186-87 Para dar maior ênfase, escrevi "Energia" com maiúscula. (Os grifos são meus)
- 28 Ibid pág 190 (Os grifos são meus)
- 29 Ibid. pág 190
- 30 Ibid págs 190-91
- 31 Ibid pág 55 (Os grifos são meus)
- 32 Ibid pág 196
- 33 Ibid pág 206 (Os grifos são meus)
- 34 Achemo-nos agora em condições de poder finalmente mostrar que o prajna não está realmente separado do vijnana. Os dois só aparecem separados enquanto o Dualismo Primário é havido por real. Assim, Suzuki, que tão cuidadosamente explicou a diferença entre os dois (veja o Capítulo II), pôde, apesar disso, afirmar que "prajna é vijnana e vijnana é prajna". Studies in Zen, pág 95. Poderíamos tornar essa afirmação mais apetecível aos racionalistas dizendo que vijnana é o modo de conhecer caracterizado pelo dualismo, e que prajna é não-dual. Visto, porém, que todo o dualismo é ilusório, o que vijnana é, é realmente prajna. Unidade é diversidade, diversidade é unidade.

Por conseguinte, não é necessário deter os processos do pensamento para despertar o prajna. Ou melhor, quando vemos através do Dualismo Primário, o pensamento é prajna. Podemos dizer que o prajna é diretamente experimentado até quando há pensar enquanto não há pensador (ou enquanto o pensador é o pensamento, vale dizer, enquanto o Dualismo Primário não é considerado real). Dessa maneira Wei Wu Wei define wu mental “O que é o pensar quando não há pensador.” Entretanto, a distinção entre vijnana e prajna será “real”, enquanto considerarmos “real” o Dualismo Primário.

Para propósitos práticos, todavia, a única maneira de ver através do Dualismo Primário é suspender o pensamento, depois disso, torna-se óbvio que não restou nenhum pensador. Assim, o 2º Fator, “cessação”, na verdade, é a cessação do Dualismo Primário, pragmaticamente, porém, envolve a cessação do pensamento, do conhecimento do mapa simbólico.

Isto invalida, acaso, a nossa equiparação da conceituação com a objetivação? Isto é, depois de podermos ver através do Dualismo Primário e de já não ser o mundo percebido como objetos, não deveriam os conceitos deixar de surgir também na Mente? Não, os conceitos ainda surgirão, como surgirão “objetos” mas, assim como os “objetos” já não parecerão “objetivos” (isto é, “lá fora”), os conceitos já não serão “conceptivos” (isto é, “objetos do pensamento”, como os dicionários definem o termo). Assim como os “objetos” ainda existem, mas já não têm um “sujeito separado”, assim os conceitos ainda surgem, mas já não têm um “concebedor separado”. O sujeito = objeto, o concebedor = conceito. Onde outrora os conceitos pareciam ser o universo, são agora simples movimentos do universo.

Neste ponto nos cumpre também comentar o atual interesse pelos dois hemisférios do cérebro e sua conexão com dois modos complementares de conhecer. O hemisfério direito (H-D) é a sede do conhecimento intuitivo, holístico, não-racional, ao passo que o hemisfério esquerdo (H-E) é a sede do conhecimento lógico, racional e analítico. Veja-se, por exemplo, a *Psychology of Consciousness* de Ornstem, soberba introdução ao assunto, ainda que ele, de vez em quando, confunda o prajna com o conhecimento do H-D. Importante como é a pesquisa, devemos enfatizar que o conhecimento por “intuição” do H-D não há de confundir-se com o prajna, com o que denominamos o nosso segundo e não-dual modo de conhecer. O conhecimento do H-D é holístico, vê “conjuntos padronizados”. Num sentido podemos dizer que o prajna é holístico mas, em outro, quando um Mestre de Zen pega uma haste de relva e vê nessa haste o universo inteiro, dificilmente poderia chamar-lhe um conjunto padronizado - o prajna não vê a unidade, vê a unidade na diversidade. O conhecimento do H-D é também não-racional mas, como acabamos de explicar, o prajna não é não-racional nem antológico, será, talvez, antológico, mas nunca antilógico, o prajna é lógico quando não há pensador. O conhecimento do H-D e o conhecimento do H-E pertencem ambos ao conhecimento dualístico, ao que denominamos nosso primeiro modo de conhecer. Não há dúvida de que eles representam pólos amplamente separados do conhecimento dualístico; mas, apesar disso, ambos são

dualísticos Concordamos com Ornstem em que o conhecimento do H-D e do H-E são como o Ym e o Yang, a luz e a treva, opostos complementares, mas nunca devemos esquecer que a “base” do Yin e do Yang é formada pelo próprio princípio conciliador, isto é, o Tão, ele mesmo prajna. Assim sendo, não confundamos o conhecimento do H-D com o prajna, assim como não confundiríamos o Tão com o princípio do Ym. De mais a mais, o prajna não poderia, por certo, localizar-se no H-D pois, como Schroedinger mostrou com tanta justeza “a localização da mente consciente dentro do corpo é apenas simbólica, simples ajuda para uso prático.”

35 Shen hui, citado por D T Suzuki, *The Zen Doctrme of No Mina* (Londres Rider, 1970), pág 30

36 “É sempre já o caso” é uma frase usada extensamente por Frankhn Jones. Veja, por exemplo, *The Knee of Listenmg* (Los Angeles Dawn Horse, 1973)

37 J Krishnamurti, *The First and Last Freedom* (Wheaton Quest, 1954), pág 24

38 Ibid págs 268-69

39 J Krishnamurti, *Commentaness on Living*, 1a Série (Wheaton Quest, 1956), págs 98-9

40 Krishnamurti, *First and Last Freedom*, págs 170-71

41 Ibid pág 196 (Os grifos são meus)

42 J Krishnamurti, *Talks and Dialogues*, Sydney, Austrália, 1970 (Sidney Krishnamurti Books, 1970), pág 75

43 J Krishnamurti, *Talks m Europe 1968* (Países-Baixos Service/Wassenaar, 1960), pág

50 (Os grifos são meus)

Todo o curso da não-mensagem de Krishnamurti é admiravelmente resumido na doutrina Mahayana da mente não-permanente (apratistha ou “impermanência” do Sutra Vimalakirti, Mujushm ou komoro tomuna do Zen, etc). A mente da impermanência é a mente fluida, não bloqueada, não-obstruída, sem “apegos”, “bloqueios”, “cessações” (tomaru) “Zen está ligado a um movimento de instantaneidade Quando e onde quer que ela (isto é, a mente) “cessa” - soa o sinal de que está sendo movida por algo externo, que é uma ilusão “ (Takuan). “O que pode ser denominada “parada psíquica” provém de uma fonte muito mais profunda. Quando há o mais leve sentimento de medo da morte ou de apego à vida, a mente perde a “fluidez. A fluidez é não-empenho. A mente despojada de todo o medo, livre de todas as formas de apego, será mestre de si própria, não conhecerá impedimentos, nem imbições, nem paradas, nem estorvos, seguirá o próprio curso, como a água Como o vento que sopra onde lhe apraz.” (Suzuki) O principal “bloqueio” é o Dualismo Primário, como assinala Takuan. Quando não há “nenhum sujeito aqui” (nenhum ego) não há “nenhum objeto ali” (coisas externas) — essa é a percepção total, não-permanente (3º Fator). “Nenhum sujeito aqui” significa nenhum ego, nenhum Dualismo Primário, nenhum centro à roda do qual o Momento se organiza e, visto que é pela memória-pensamento erroneamente interpretada que vem a existir o Dualismo Primário, dá-se muita ênfase à visão sem imagem, sem memória (Cf São João da Cruz, Eckhart, etc.). No dizer de Eshin

Nishimura “Se subsiste alguma memória do espelho, o objeto seguinte não pode ser refletido como ele realmente é. O eu comum tende a conservar a memória do objeto depois que ela é impressa em sua consciência e a julgar o objeto seguinte em relação a essa memória. Considera-se, porém, o verdadeiro eu, que é um eu sem forma, sempre vazio (“nenhum sujeito aqui”) qual um espelho. Vivemos a nossa vida a cada momento com percepção total é vivermos no passado e no futuro. Neste momento. Por outro lado, vivermos sem a plena percepção do momento presente, apenas com a memória e a expectativa, não é viver de maneira alguma, é morrer.” Pensamento é tempo, percepção é eternidade.

Paradoxalmente, a mente impermanente é fluida, mas imóvel. Todos os objetos estão num estado de fluidez total (amcca), mudança incessante, ao passo que a Subjetividade (prajna) é a eternamente imóvel - digo mais, elas são idênticas. Assim a mente impermanente se move imóvel.

44 J Krishnamurti, Knshnamwti m índia 1970 71 (índia Krishnamurti Foundation, 1971), pág 13 (Os grifos são meus)

45 Ibid (Os grifos são meus)

46 Ibid pág 69

47 Ibid pág 13

48 A Osborne, organizador, The CoUected Works of Romana Maharshi (Londres- Rider, 1959), pág 20

49 Ibid pág 41

50 Ibid.págs 40-1 (Os grifos são meus)

51 Ibid.págs 73-5

52 Ibid pág 85

53 Suzuki, Zen Buddhism, Segunda Série, pág 213

54 Existem diferenças técnicas entre o koan e o hua tou, na essência, porém, são semelhantes.

55 Suzuki, Zen Buddhism, Segunda Série, pág 117

56 Garma C C Chang, The Practice of Zen (Nova York Harper and Row Perenmal, 1970), págs 95-9

57 Ibid

58 Lu K’uan Yu (Charles Luk), The Secrets ofChmex Meditation (Nova York Samuel Weiser, 1971), pág 57

59 Lu K’uan Yu (Charles Luk),ProcticalBuddhism (Londres Rider, 1972), pág 23.

60 Suzuki, Zen Buddhism, 2a Série, pág 130

61 Chang,Pioc»ceo/Ze/i,pág 101

62 Suzuki, ZenBuddhism, Segunda Série, pág 143.

63 Ibid.pág 131

64 Ibid,pág 131

65 Ibid pág 62

66 Suzuki, Zen Doctrine, pág 30

67 Mu-mon-kan, 1º caso, traduzido no livro de Phüip Kapleau, *The Three Pillars of Zen* (Boston Beacon, 1970)

68 Chang, *Practice of Zen*, pág 68 Cf Eckhart “Deus é uma luz que brilha sozinha em silenciosa imobilidade.”

69 Kapleau, *Three Pillars of Zen*, pág 64

70 Lu, *Chinese Meditation*, pà% 158 (Os grifos são meus.)

71 Ibid pág 158 (Os grifos são meus)

72 Chuang Tzu, Capítulo 4 Segundo Yutang

73 Ibid Capítulo 2 Segundo Gues

74 Ibid Capítulo 6 Segundo Watson, Yutang

75 Lionel Gues, *Taoist Teachings* (Londres John Murray, 1959), págs 38-9

76 Ibid

77 Cf Eckhart “Se estivesse fazendo perpetuamente a vontade de Deus, (wu-wei), eu seria na realidade uma virgem, tão isento das desvantagens da idéia (wu-nieri) quanto o era antes de haver nascido.”

78 Daí a ênfase vigorosa, na tradição ortodoxa, sobre o alheamento de todos os objetos Cf Eckhart “Li muitos escritos tanto de filósofos pagãos quanto de sábios do Antigo e do Novo Testamentos, e tenho procurado, afanosa e diligentemente, a melhor e mais alta virtude por cujo intermédio podemos chegar o mais perto de Deus e onde ele pode, mais uma vez, tornar-se igual à imagem original tal como era em Deus quando ainda não” havia distinção entre Deus e ele mesmo, antes que Deus produzisse criaturas (objetos) E, tendo mergulhado na base das coisas com a melhor da minha capacidade, descubro que não é senão o absoluto alheamento de tudo o que é criado. Aquele que seria não-tocado e puro precisa apenas de uma coisa, o alheamento “ (segundo Blakney)

Esse “alheamento” é igualmente enfatizado no Budismo (alheamento anabhimveui, sânscrito, mushujaku, japonês, wu chih chu, chinês) Cf também Ramana Maharshi. “Por conseguinte, o não-apego absoluto é o único caminho para aquele que aspira à beatitude da união com a noiva. Liberação “. Por estranho que pareça, o verdadeiro alheamento só prevalece quando passamos a ser o objeto do qual desejamos alhear-nos. De qualquer maneira, o alheamento significa apenas que “Não são objetos que buscaríamos compreender, mas o Vedor dos objetos” (Kausitaki Upamshad 3 8). A Mente está “acima” dos objetos, “acima” da forma ela é trans-forma, de modo que podemos ser transformados. Isso, entretanto, não exclui forma nem objetos, pois o vazio é forma, está no visível e, todavia, invisível, no divisível e, todavia, indivisível

79 Esta e as seguintes citações de Wei Wu Wei são tiradas ao acaso dos seus livros mais profundos - *Open Secret*, *The Tenth Man*, *Posthumous Pieces*, *Ask the Awakened* e, especialmente, *Ali Else is Bondage*. Infelizmente, esses livros são difíceis de se obterem, embora possam ser encomendados à *Buddhist Society*, em Londres. Às vezes, Wei Wu Wei escreve com maiúsculas “Sujeito, Mente”, etc mas, outras vezes, escreve com minúsculas mesmo. Tomei a liberdade de escrever com maiúsculas “Sujeito” e “Subjetividade” em certos lugares

80 Tomemos nota de que o Veículo Supremo, em todas as tradições, sustenta que o Dualismo Primário se restaura de repente I Coríntios 15-51-2. “Eis que vos digo um mistério, Nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao ressoar da última trombeta seremos transformados.” O Sutra Lankavatara chama a essa transformação abrupta um “asraya paravntt” (uma súbita viravolta na própria base da consciência) com esta “sacudidela”, o espectro continua a evolver, mas agora o faz a partir de Karuna-upaya, o lírio de Sambhogakaya, e não a partir de avidya e trishna, como anteriormente. Tanha (trishna) transforma-se em Karuna Rupan na pñthak sunyata sunyataya na pñthag rupam Os níveis individuais são transformados em perfeitas expressões de prajna. Disse Asanga “Quando o oitavo vijñana é invertido, atinge-se a Sabedoria do Espelho. Quando o sétimo vijñana é invertido, atinge-se a Sabedoria Universal, quando o sexto vijñana é invertido, atinge-se a Sabedoria Observadora, quando os cinco vijñanas restantes são invertidos, atinge-se a Sabedoria do Aperfeiçoamento-da-Ação.”

81 Mitologicamente, o Sol e a Lua, Eros e Psique, o Macho e a Fêmea, a Morte e a Dama (que é freqüentemente a Vida), entram no Hrdaya, a caverna do coração, ali se unem, são “casados” (tornam-se um só). Mas como “casar” também significa “morrer”, e como toda a morte pertence ao futuro, o casal - agora reduzido a um só - desfruta da vida eterna No que concerne ao Hrdaya, “o Coração é o mesmo que Prajapati, é Brahman, é tudo “ Brhadarayaka Upamshad S 3

82 Dito freqüente de A Watts

83 G S Brown, LawsofForm (Nova York Julian Press), p v

84 L Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus (Londres Routledge and Kegan Paul, 1969), pág 149

85 Brown, LawsofForm, pág 105

86 Suzuki, Zen Buddhism, Terceira Série, pág. 157

87 Alan Watts, Behold the Spmt (Vintage, 1971) pág xxm.

BIBLIOGRAFIA

Alexander, F G e Selesmch, S T The History of Psychiatry Nova York The New American Library (Mentor Book), 1966

Allport, G The Nature of Personality Addison-Wesley, 1950

Pattern and Growth in Personahy Nova York Holt, Rmehart, And Wmston, Nova York, 1961

Alpert, R (Baba Ram Das), Be Here Now Novo México Lama Foundation, San Cristobal, 1971

Andrade, E N da C An Approach to Modern Physics Nova York Doubleday Anchor Books, 1957

Angyal, A *Neurosis and Treatment A Holistic Theory* Nova York John Wiley and Sons, 1965 Aquino, Santo Tomás de Suma Teológica, Volume 1 Da Existência de Deus, Volume 2 Da Mente e do Poder de Deus Nova York Doubleday and Company (Image Books) Garden City, 1969

Arlow, J A e Brenner, C *Psychoanalytic Concepts and the Structural Theory* Nova York International Universities Press, 1964

Aronson, E *The Social Animal* Nova York The Viking Press, 1972

Assagioli, R *Psychosynthesis*, Nova York A Viking Compass Book, 1965

Bahm, A J *Philosophy of the Buddha* Londres Rider and Company, 1958

Bateson, G *Steps to an Ecology of Mind* Nova York Ballantine Books, 1972

Benedictine of Stanbrook *Mediaeval Mystical Tradition and St John of the Cross* Londres Burnsand Oates, 1954

Benoit, H *The Supreme Doctrine* Nova York The Viking Press, 1955

Let Go” Londres George Allen and Unwm Ltd., 1962

Berdyayev, N *Spirit and Reality* Nova York 1939

Freedom and Spirit Londres

The Destiny of Man Nova York Harper and Row (Harper Torchbooks), 1966

Bergson, H *Time and Free Will* Nova York Harper and Row (Harper Torchbooks), 1960

Berne, E *Games People Play* Nova York Grove Press, 1967

What Do You Say After You Say Hélio Nova York Bantam Book, 1974

Bharati, A *The Tantric Tradition* Nova York Anchor Books, Garden City, 1965

Blake, W *The Portable Blake* Organizado por A Kazin Nova York The Viking Press, 1971

Blakney, R B tradutor, *Meister Eckhart* Nova York Harper and Row (Harper Torchbooks), 1941

Blanck, G e Blanck, R *Ego Psychology Theory and Practice* Nova York Columbia University Press, 1974

Blavatsky, H P *The Secret Doctrine (Resumo)* Londres Theosophical Publishing House, 1966 Blofeld, J *The Tantric Mysticism of Tibet* Nova York E P Dutton and Company, 1970 tradução *The Zen Teaching of Huang Pó* Nova York Grove Press, 1958

tradução *The Zen Teaching of Hui Hai on Sudden Illumination* Londres Rider and Company, 1969

Bloom, A Shmran’s *Gospel of Pure Grace* Arizona University of Arizona Press, Tucson, 1968 Blum, G S *Psychoanalytic Theories of Personality* Nova York McGraw-Hill Book Company, 1953

Blyth, R H *Zen in English Literature and Oriental Classics* Nova York E P. Dutton and company, Inc 1960

Zen and Zen Classics, Volumes 1-5. Tóquio: Hokuseido Press, 1960, 1964, 1970, 1966,

1962.

Boehme, J. Six Theosophic Points And Other Writings. Ann Arbor: University of Michigan Press, (Ann Arbor Paperbacks), 1970.

Broad, C. D. The Mind and Its Place in Nature, Nova Jersey: Littlefield, Adams and Company, Paterson, 1960.

Bronowski, J. The Commom Sense of Science. Cambridge: Harvard University Press, 1955. Brooks, C. Sensory Awareness. Nova York: Viking Press, 1974. Brown, G. S. LawsofForm. Nova York: The Julian Press, 1972.

Brown, N. O. Life Against Death - The Psychoanalytic Meaning of History. Connecticut: Wesleyan University Press, Middletown, 1959.

Love's Body. Nova York: Vintage Book, 1966.

Buber, M. / and Thou. Nova York: Charles Scribner's Son, 1958.

Bucke, R. Cosmic Consciousness. Nova York: E. P. Dutton, 1923.

Burrow, T. Science andMan's Behavior. Nova York: Greenwood Press, 1968.

Campbell, A. Seven States o f Consciousness. Nova York: Perennial Library, 1974.

Campbell, J. TheHero with a Thousand Faces. Nova York: Meridian Books, 1956.

The Masks o f God: Primitive Mythology. Nova York: Viking Compass Book, 1971.

The Masks o f God: Occidental Mythology. Nova York: Viking Compass Book, 1971.

The Masks of God: Oriental Mythology. Nova York: Viking Compass Book, 1972.

The Masks of God: Creative Mythology. Nova York: Viking Compass Book, 1971.

Casper, Marvin. "Space Therapy and the Maitri Project", The Journal o f Transpersonal Psychology, volume 6, n° 1, 1974.

Castaneda, C. journey to Ixílan. Nova York: Simon and Schuster, 1972.

Chan, W. The Way ofLao Tzu. Nova York: Bobbs-Merrül Company, 1963.

Chang, G. C. C. The Hundred Thousand Songs ofMilarepa. Nova York: Harper Colophon Books, 1970.

The Practice of Zen. Nova York: Harper and Row (Perennial Library), 1970.

The Buddhist Teaching of Totality. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park, 1971.

tradução. Teachings ofTibetan Yoga. Nova Jersey: Citadel Press, Secaucus, 1974.

Chaudhuri, H. Phttosophy ofMeditation. Nova York: Philosophical Library, 1965.

Ch'en, K. Buddhism in China. Nova Jersey: Princeton University Press, Princeton, 1964.

Chung-Yuan, C., tradutor. Original Teachings of Ch'an Buddhism. Nova York: Pantheon Books, 1969.

Creativity and Taoism. Nova York: Harper Colophon Books, 1970.

Commins, A. e Linscott, R. N., organizadores. Man and The Universe, The Philosophers of Science. Nova York: Washington Square Press, 1969.

Conze, E. Buddhism: Its Essence and Development. Nova York: Harper Torchbooks, 1959.

Buddhist Meditation. Nova York: Harper Torchbooks, 1969.

Buddhist Wisdom Books. Londres: Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd., 1970.

Buddhist Texts Through the Ages, (Horner, J. B., Snellgrove, D., e H. Waley, A., organizadores) Nova York: Harper Torchbooks, 1964.

Cooper, D. Psychiatry and Anti-Psychiatry, Nova York: Ballantine Books, 1971.

Coomaraswamy, A. K. Hinduism and Buddhism. Nova York: Philosophical Library, 1943.

Time and Eternity. Suíça: Artibus Asiae, Ascona, 1947.

The Bugbear of Literacy. Londres: Dennis Dobson, Ltd., 1949.

Christian and Oriental Philosophy of Art. Nova York: Dover Publications, Inc., 1956.

The Transformation of Nature in Art. Nova York: Dover Publications, Inc., 1956.

The Dance of Shiva. Nova York: The Noonday Press, 1957.

Buddha and The Gospel of Buddhism. Nova York: Harper Torchbooks, 1964.

History of Indian and Indonesian Art. Nova York: Dover Publications, Inc., 1965.

The Mirror of Gesture. Nova Deli: Munshiram Manoharlai, 1970.

Elements of Buddhist Iconography. Nova Deli: Munshiram Manoharlai, 1972.

The Origin of the Buddha Image. Nova Deli: Munshiram Manoharlai, 1972.

e Irmã Nivedita. Myths of the Hindus and Buddhists. Nova York: Dover Publications, 1967.

Copleston, Frederick A., History of Philosophy: Vols. 1-8. Nova York: Doubleday and company (Image Books), Garden City, 1962.

Coville, W. J., Costello, T. W. e Rourke, F. L. Abnormal Psychology. Nova York: Barnes and Noble, 1971.

Cowell, E. B., organizador. Buddhist Mahayana Texts. Nova York: Dover Publications, Inc., 1969.

Dasgupta, Shashi B. An Introduction to Tantric Buddhism. Califórnia: Shambhala, Berkeley, 1974.

deBary, T., organizador. The Buddhist Tradition. Nova York: Modern Library, 1969.

- de Broglie, L. *The Revolution in Physics*. Nova York: Noonday Press, 1953.
- de Chardin, J. *The Future of Man*. Nova York: Harper Torchbooks, 1964.
- The Phenomenon of Man*. Nova York: Harper Torchbooks, 1965.
- DeLubac, H. *Teilhard de Chardin - The Man and His Meaning*. Nova York: New American Library (Mentor Omega Book), 1965.
- De Ropp, R. *The Master Game*. Nova York: Delacorte Press, 1968.
- Deutsch, E. *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: East-West Center Press, 1969.
- Dewey, J. e Bentley, A. F. *Knowing and the Known*. Boston: Beacon Press, 1949.
- Dostoevski, F. *Notes from the Underground*. Nova York: New American Library (Signet), 1961.
- Dumoulin, H. *A History of Zen Buddhism*. Boston: Beacon Press, 1963.
- Edgerton, F., tradutor. *The Bhagavad Gita*. Nova York: Harper Torchbooks, 1964.
- Eisendrath, C. R. *The Unifying Moment*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Eliade, M. *The Sacred and the Profane*. Nova York: Harvest Book, 1959.
- *From Primitives to Zen*. Nova York: Harper and Row, 1967.
- *Images and Symbols*. Nova York: Sheed and Ward (Search Book), 1969.
- Eliot, C. *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*, Vols. 1-3. Nova York: Barnes and Noble, 1968.
- Enomiyama, H. M. *Zen-Way to Enlightenment*. Nova York: Taplinger Publishing House, 1966.
- Erikson, E. H. *Childhood and Society*. Nova York: W. W. Norton and Company, 1963.
- Insight and Responsibility*. Nova York: Norton, 1964.
- Evans-Wentz, W. Y. *The Tibetan Book of the Dead*. Londres: Oxford University Press, 1968.
- The Tibetan Book of the Great Liberation*. Londres: Oxford University Press, 1968.
- Tibetan Yoga and Secret Doctrines*. Londres: Oxford University Press, 1971.
- Fadiman, J. e Kewman, D., organizadores. *Exploring Madness*. Califórnia: Books/Cole Publishing Company, Monterey, 1973.
- Fagan, J., e Sheperd, I. L., organizadores. *Gestalt Therapy*. Nova York: Harper Colophon Books, 1970.
- Feng, G-F, e English, J., tradutores. *Lao Tzu-Tao Te Ching*. Nova York: Vintage Books, 1972.
- Chuang Tzu-Inner Chapters*. Nova York: Vintage Books, 1974.
- Ferenczi, S. "Stages in the Development of the Sense of Reality". Em *Sex in Psychoanalysis*. Boston: Gorham Press, 1916.

Fernichel, O. The Psychoanalytic Theory of Neurosis. Nova York: W. W. Norton and company, 1972.

Festmger, L. A. A Theory of Cognitive Dissonance. Nova York: Peterson, 1957.

Feuerstein, G. Textbook of Yoga. Londres: Rider and Company, 1975.

Frank, P. Philosophy of Science. Nova Jersey: Prentice-Hall, (Spectrum Book), Englewood Cliffs, 1957.

Frankl, V. E. The Unconscious God. Nova York: Simon and Schuster, 1975.

Fremantle, A., organizer. The Protestant Mystics. Nova York: New American Library (Mentor Book), 1965.

Frey-Rohn, L. From Freud to Jung. Nova York: Delta Book, 1974.

Freud, A. The Ego and the Mechanisms of Defense. Nova York: International Universities Press, 1946.

Freud, S. Three Essays on the Theory of Sexuality: Standard Edition, Volume 7. Londres: Hogarth Press, 1953.

Beyond the Pleasure Principle: Standard Edition, Volume 18. Londres: Hogarth Press, 1955.

Totem and Taboo: Standard Edition, Volume 13. Londres: Hogarth Press, 1955.

"Instincts and Their Vicissitudes", Standard Edition, Volume 14. Londres: Hogarth Press, 1957.

"On Narcissism: An Introduction", Standard Edition, Volume 14. Londres: Hogarth Press, 1957.

Dictionary of Psychoanalysis. Connecticut: Fawcett Premier Book, Greenwich, 1958.

Civilization and Its Discontents: Standard Edition, volume 20. Londres: Hogarth Press, 1961.

The Ego and the Id: Standard Edition, Volume 19. Londres: Hogarth Press, 1961.

280

The Future of an Illusion Nova York Doubleday Anchor Book, Garden City, 1964

The Interpretation of Dreams Nova York Discus Book, 1965

A General Introduction to Psychoanalysis Nova York Pocket Books, 1971

Fromm, E. The Sane Society Nova York Rinehart, 1955

Psychoanalysis and Religion Nova York Bantam Books, 1967

Suzuki, D. T., e De Martino, R. Zen Buddhism and Psychoanalysis Nova York Harper Colophon Books, 1970

Gardener, H. The Quest For Meaning Nova York Vintage Books, 1972

Giles, H. A Chuang Tzu Xiangxi Kelly and Walsh, 1926

Giles, L. Taoist Teachings, Londres John Jurry, 1959

Gilson, E et al *Samt Augustme* Cleveland World Pubhshrng Company (Mendan Books), 1964 Glasser, W *Reahy Therapy*, Nova York Harper and Row, 1965

Goble, F G *The Third Force* Nova York Pocket Books, 1974

Goddard, D., organizador *A Buddhist Bible* Boston Beacon Press, 1966

Goldstem, D *The Orgamsm* Nova York American Book, 1939

Goleman, D “The Buddha on Meditation and States of Consciousness, Part 1 The Teachings”, *The Journal of Transpersonal Psychology*, Volume 4, N° 1, 1972

“The Buddha on Meditation and States of Consciousness, Part 2 A Typology of Meditations Techmqes”, *The Journal of Transpersonal Psychology*, Volume 4, N° 2, 1972

Gooch, S *Total Man* Nova York Ballantine Books, 1974

Gopi Krishna *Kundahni The Evolutionary Energy m Man* Califórnia Shambhala Pubhcations, Berkeley, 1970

Govinda, Lama A *FoundationsofTibetanMysticism* Nova York Samuel Weiser, 1973.

Graham, A C *The Book of Lieh tzu* Londres John Murray, 1960

Graham, Dom A *Zen Cathohcism* Nova York Harvest Book, 1963.

Conversations Chnstian and Buddhist Nova York Harvest Book, 1968

Groddeck, G *The Book oflt* Nova York Vmtage Book, 1961

Grof, S “Varieties of Transpersonal Experiences Observations from LSD Psychotherapy”,

The Journal of Transpersonal Psychology, Volume 4, N° 1, 1972

“Theoretical and Empirical Basis of Transpersonal Psychology and Psychotherapy Observations from LSD Research”, *The Journal of Transpersonal Psychology*, Volume 5, N° 1, 1973

Realms of the Human Unconscious Nova York Viking Press, 1975

Guenon, R *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines* Londres Luzac and Company, 1945

Man and His Becoming - Accordmg to the Vedanta Londres Luzac and Company, 1945 Guenther, H V *Buddhist Philosophy m Theory and Practice* Maryland Pengum Books Baltimore, 1971 *freasures on the Tibetan Middle Way* Califórnia Shambhala Publications, Berkeley, 1971

Philosophy and Psychology m the Abhidharma Califórnia Shambhala, Publications, Berkeley, 1974

tradutor *The Life and Teachmg of Naropa* Londres Oxford University Press, 1963 e Kawamura, L S tradutores, *Mmd m Buddhist Psychology* Califórnia Dharma Pubhshing, Emeryville, 1975

eTrungpa, C *The Dawn of Tantra* Califórnia Shambhala, Berkeley, 1975

Guillaumont, Puech, e Quispel, Tilland, tradutores *The Gospel Accordmg to Thomas* Nova York Harper, 1959

Hakeda, Y S tradutor *The Awakenmg of Faith* Nova York Columbia University Press, 1967 Hammond, G B *The Power of'Self-Transcendence* St Louis Bethany Press, 1966

Harper, R A Psychoanalysis and Psychotherapy Englewood Cliffs Spectrum Book, 1959

Harris, T A I'm O K - You're O K Nova York Avon Books, 1969

Hartmann, H Ego Psychology and the Problem of Adaptation Nova York International Universities Press, 1958

Hartshorne, C The Logic of Perfection Illinois Open Court Publishing Company, 1973

Heidegger, M Being and Time Nova York Harper, 1962

Heisenberg, W The Physicist's Conception of Nature Nova York Harcourt, Brace, 1958

Physics and Philosophy The Revolution in Modern Science Nova York Harper, 1958

Henry, J Culture Against Man Nova York Random House, 1963

Herberg, W organizer The Writings of Martin Buber Cleveland World Publishing Company (Mendham Books), 1968

281

Hook, S organizer, Dimensions of Mind Nova York Collier Books, 1973.

Horney, K. The Neurotic Personality of Our Time Nova York Norton Library, 1968.

Self-Analysis Nova York Norton Library, 1968.

Howe, E G Cure or Hell? Londres George Allen and Unwin, 1965.

de Le Mesurier, L The Open Way Londres John M Watkins, 1958

Huang, A C. Embrace Tiger, Return to Mountain. Utah Real People Press, Moab, 1973.

Hume, R E tradutor The Thirteen Principal Upanishads. Londres Oxford University Press, 1974

Humphreys, C. A Western Approach to Zen. Londres George Allen and Unwin, 1971

Huxley, A The Perennial Philosophy Nova York Harper and Row (Harper Colophon Books), 1970

Hyers, M C Zen and the Comic Spirit Londres Rider and Company, 1974

Jacobi, J The Psychology of C G Jung Londres Routledge and Kegan Paul, 1968.

James, M R. The Apocryphal New Testament Londres Oxford, 1924.

James, W The Principles of Psychology. Volumes 1-2 Nova York- Dover Publications, 1950.

The Varieties of Religious Experience Nova York Collier Books, 1961.

Johnson, H A e Thstrup, N organizadores A Kierkegaard Critique Chicago. Henry Regnery Company (First Gateway Edition), 1967

Johnson, R. C Watcher on the Mills Nova York Harper and Row, 1959

Johnston, W The Still Point Nova York Perennial Library, 1971

Jones, F (Buddha Free John) The Knee of Listening. Los Angeles Dawn Horse Press, 1973.

- The Method of the Siddhas Los Angeles Dawn Horse Press, 1973.
- Garbage and the Goddess Organizado por S. Bonder e T Patten. Califórnia Dawn Horse Press, Lower Lake, 1974
- Jung, C G Modern Man in Search of a Soul Nova York Harcourt Brace, 1936.
- Analytical Psychology Its Theory and Practice Nova York Vintage Book, 1968.
- Psychology and Religion New Haven Yale University, 1971.
- Man and His Symbols Nova York Dell Publishing Company, 1972.
- The Portable Jung Organizado por J Campbell Nova York Viking Press, 1972.
- (Adler, G Fordhamand, M. e Read, H organizadores, Hull, R. F. C. tradutor) The Collected Works of C G Jung, série Bollingen XX, Princeton, Princeton University Press. Symbols of Transformation, Collected Works 5 Psychological Types, Collected Works 6. Two Essays on Analytical Psychology, Collected Works 7 The Structure and Dynamics of the Psyche, Collected Works 8. The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works 9, 1a Parte Aion - Researches into the Phenomenology of the Self, Collected Works 9, 2a Parte. Mysterium Coniunctionis, Collected Works 14 Krippner, P organizador, The Three Pillars of Zen. Boston Beacon Press, 1965.
- The Wheel of Death Nova York Harper and Row, 1971.
- Kato, B Tamura, Y e Mef asaka, K tradutores The Three Fold Lotus Sutra. Nova York: Weatherhead/Kosei, 1975
- Keleman, S Your Body Speaks Its Mind Nova York Simon and Schuster, 1975 Kennett, J. Selving Water by the River Nova York Vintage Books, 1972. Kent, J e Nicholls, W I AMness, Nova York Bobbs-Merrill Company, 1972. Kern, H., tradutor Saddharma Pundarika or the Lotus of the True Law. Nova York Dover Publications, 1963 Kierkegaard, S The Concept of the Dread. Traduzido por W. Lowie. Princeton Princeton University Press, 1944.
- Koestler, A The Lotus and the Robot. Nova York Harper Colophon Books, 1966. Korzybski, A Science and Sanity Connecticut International Non-Aristotelian Library Publishing Company, Lakeville, 1948 Krippner, S organizador. "The Plateau Experience A. H. Maslow e Outros." The Journal of Transpersonal Psychology, Volume 4, Nº 1, 1972. Krishnamurti, J The First and Last Freedom Wheaton Quest Book, 1954.
- Commentaries on Living Primeira, segunda e terceira séries. Wheaton Quest Book, 1968.
- Freedom from the Known Nova York Harper and Row, 1969.
- Talks in Europe, 1968 Países-Baixos Servus/Wassenaar, 1969.

- Krishnamurti Talks and Dialogues. Austrália do Sul Griffm Press, Netley, 1970.
- Talks and Dialogues, Sidney, Austrália, 1970 Sydney Krishnamurti Books, 1970.
- Knshnamurti m índia, 1970-71 índia. Krishnamurti Foundation, 1971
- Tradition and Revolution índia Krishnamurti Foundation, 1972
- Kuhn, T The Stntcture of Saentific Revolutions Chicago University of Chicago Press, 1962
- La Barre, W The Human Animal Chicago Uruversity of Chicago Press, 1954
- Lacan, J “The insistence of the letter in the unconscious”, Structuralism, Ehrmann, J organizador Nova York Doubleday Anchor, 1970
- Laing, R D Interpersonal Perception Nova York Perenmal Library, 1966
- The Pohtics ofExpenence Nova York Ballantine Books, 1967
- Knots Nova York Pantheon Books, 1970
- The Pohtics of the Family Nova York Pantheon Books, 1971
- e Cooper, D G Reasonand Violence Nova York Vmtage Book, 1971
- Legge, J tradutor The Texts of Taoism Nova York Julian Press, 1959
- Leggett, T tradutor A First Zen Reader Vermont Charles E Tuttle Company, Rutland, 1971
- Leonard, G G The Transformation Nova York Delta Book, 1973
- Lévi-Strauss, C Structural Anthropology Nova York Basic, 1963
- Lilly, J C The Center of the Cyclone, an Autobiography of Inner Space Nova York Julian Press, 1972
- Lmssen, R Living Zen Nova York Grove Press, 1960
- Loevmger, J Ego Development São Francisco Jossey-Bass, 1976
- Lonergan, B Insight A Study of Human Understandmg Nova York Philosophical Library, 1970
- Longchenpa Kmdly Bent to Ease Us Volumes 1-2 (Guenther, H V tradutor) Califórnia Dhar ma Pubhshing, Emeryville, 1975
- Lowen, A The Betrayal of the Body Nova York Macmúlan, 1967 -The Language of the Body Nova York Macmúlan, 1967
- Depression and the Body Maryland Penguin Books Baltimore, 1973
- Luk, C Ch”an and Zen Teachmg, Séries 1-3 Londres Rider and Company 1960 1961, 1962
- The Secrets of Chmese Meditation Nova York Samuel Weiser, 1971
- Practical Buddhism Londres Rider and Company, 1972
- tradução, The Surangama Sutra Londres Rider and Company, 1969
- tradução The Vimalakvti Nirdesa Sutra Califórnia Shambhala, Berkeley, 1972
- The Transmission of the Mmd Outside the Teachmg Nova York Grove Press, 1975
- Maddi, S R Personalitiy Theones A Comparative Analysis Illinois Dorsey Press, Homewood, and Ontario Irwin-Dorsey Limited, Georgetown, 1968

Malmowski, B Magic Science and Religion Nova York Doubleday Anchor Books, Garden

City, 1954

Mareei G Phüosophy ofExistence Nova York Phüosophical Library, 1949

Marcuse, H Eros and Civihzation Boston Beacon, 1955 Martin, P W Expenment m Depth Londres Routledge and Kegan Paul, 1967 Maslow, A H Toward a Psychology of Bemg Nova York Van Nostrand Remhold Company 1968

Religions, Values and Peak Expenences Nova York Vikmg Compass Book, 1970

The Farther Reaches of Human Nature Nova York Viking Compass Book, 1971

Masters, R e Houston, J The Vaneties of Psychedehc Expenence Nova York Dell (Delta), 1967

Masunaga, R tradutor A Pnmer ofSoto Zen Honolulu East-West Center Press, 1971 Matics, M L tradutor Entenng the Path of Enlightenment Londres MacMillan Company, 1970

Matson, F W The Broken Image Nova York Doubleday and Company (Anchor Books), Garden City, 1966 May, R Love and Wúl, Nova York W W Norton and Company, 1969

Paulus No vá York Harper and Row, 1973

organizador Existential Psychology Nova York Random House, 1969

McDermott, J J organizador, The Writmgs of William James Nova York Random House (The Modern Library), 1968 McGovern, W M An Introduction to Mahayan Buddhism Nagar Sahityaratan Malakaryalaya, 1968

McLuhan, M The Gutenberg Galaxy Nova York Signet Book, 1969 Merrell-Wolff, F Pathways Through to Space A Personal Record o f Transformation m Consaousness Nova York Richard R Smith Merton, T Mystics and Zen Masters Nova York Delta Book, 1967

comp The Way ofChuang Tzu Nova York New Directions, 1969

Mitchell, E D Psychic Exploration Nova York Capncom Books, 1976

Miura, I. e Sasaki, R. F. Zen Dust. Nova York: Harcourt, Brace and World, 1966.

Monroe, R. Jowneys Out ofthe Body. Nova York: Doubleday, 1972.

Murphy, G. Psychological Thought from Pythagoras to Freud. Nova York: Original Harbinger Book, 1968.

e Murphy, L. B. Asian Psychology. Nova York: Basic Books, 1968.

Murti, T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. Londres: George Allen and Unwin, 1960. Musès, C. e Young, A. M., organizadores. Consciousness and Reality. Nova York: Discus Books, 1974.

Naranjo, C., e Ornstein, R. E. On the Psychology ofMeditation. Nova York: Viking Press, 1973. Needham J. Science and Civilization in China, Volume 2. Londres: Cambridge University Press, 1956.

Needleman, J. The New Religions. Nova York: Pocket Books, 1972.
Neumann, E. The Origins and History of Consciousness. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Nicholas of Cusa (Saltei, E. G.), tradutor. The Vision of God. Nova York: Frederick Ungar Publishing Company, 1969. Nishada, K. Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Honolulu: East-West Center Press, 1958.

Northrop, F. S. C. The Meeting of East and West. Nova York: Collier Books, 1968. Novak, M. The Experience of Nothingness. Nova York: Harper and Row (Harper Colophon Books), 1971. s

Ornstein, R. E. The Psychology of Consciousness. São Francisco: W. H. Freeman and Company, 1972.

Otto, R. Mysticism East and West. Traduzido por B. L. Bracey e R. C. Payne, Nova York: Mac-Millan Company, 1960.

Ouspensky, P. D. The Fourth Way. Nova York: Knopf. Pearce, J. C. The Crack in the Cosmic Egg. Nova York: Julian. Pears, D. Ludwig Wittgenstein. Nova York: Viking Press, 1971. Perls, F. S. Ego, Hunger and Aggression. Nova York: Vintage Book, 1969.

Gestalt Therapy Verbatim. Califórnia: Rea People Press, Lafayette, 1969.

Hefferline, R. F. e Goodman, P. Gestalt Therapy. Nova York: Dell (Delta Book), 1951.

Peterson, S. A Catalog of the Ways People Grow. Nova York: Ballantine Books, 1971. Piaget, J. The Child's Conception of the World. Londres: Humanities Press, 1951.

The Construction of Reality in the Child. Nova York: Basic Books, 1954.

Structuralism. Nova York: Basic Books, 1970.

Polster, E. e Polster, M. Gestalt Therapy Integrated. Nova York: Vintage Books, 1974. Prabhavandada e Isherwood, C., tradutores. Shanhara's Crest-Jewel of Discrimination. Nova York: Mentor Books, 1970.

Price, A. F. e Mou-Lam, W., tradutores. The Diamond Sutra and the Sutra of Hui Neng. Califórnia: Shambhala Publications, Berkeley, 1969. Pursglove, P. D. organizador. Recognitions in Gestalt Therapy. Nova York: Harper Colophon

Books, 1968. Putney, S. e Putney, G. J. The Adjusted American: Normal Newosis in the Individual and Society. Nova York: Harper Colophon Books, 1966. Ramana Maharshi. The Spiritual Teaching of Ramana Maharshi. Califórnia: Shambhala, Berkeley, 1972.

The Collected Works of Ramana Maharshi. Organizado por A. Osborne. Londres: Rider and Company, 1959. The Teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi in His Own Words. Organizado por A.

Osborne. Londres: Rider and Company, 1962. Rank, O. The Myth of the Birth of the Hero. Nova York: Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1914.

Reck, A. J. The New American Philosophers. Nova York. Delta Books, 1970. Reich, W. The Function of the Orgasm. Nova York: Orgone Institute Press, 1942.

Character Analysis. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 1949.

Richardson, H. W. e Cutler, D. R., organizadores. Transcendence. Boston: Beacon Press, 1969. Ricoeur, P. Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. New Haven: Yale University

Press, 1970. Ring, K., "A transpersonal view of Consciousness", Journal of Transpersonal Psychology, Vol. 6,

Nº 2, 1974.

Rogers, C. R. On Becoming a Person. Boston: Houghton Mifflin, 1961. Rossi, L., organizador. The Unconscious in Culture. Nova York: E. P. Dutton and Company, 1974.

Roszak, T., organizador. Sources. Nova York: Harper and Row (Harper Colophon Books), 1972.

Ruesch, J. e Bateson, G. Communication. Nova York: Norton Library, 1968.

Ruitenbeck, H. M. Psychoanalysis and Existential Philosophy. Nova York: Dutton Paperback, 1962.

Russell, B. A History of Western Philosophy. Nova York: Simon and Schuster, 1945. Rycroft, C. A Critical Dictionary of Psychoanalysis. Nova Jérsei: Littlefield, Adams and company, Totówa, 1973. São João da Cruz. Dark Night of the Soul. Nova York: Doubleday and Company (Image Books), Garden City, 1959.

Ascent of Mount Carmel. Tradutor e organizador, E. A. Peers. Nova York: Doubleday and Company (Image Books), Garden City, 1958. Sanford, J. H., e Wrightsman, L. S., Jr. Psychology: A Scientific Study of Man. Califórnia:

Brooks/Cole Publishing Company, Belmont, 1970. Sartre, J.-P. Existential Psychoanalysis. Chicago: Gateway Edition, 1966. Schaff, A. Language and Cognition, Nova York: McGraw-Hill Book Company, 1973. Schapero, S. A. "A Classification Scheme for Out-of-Body Phenomena". No Journal of Altered

States of Consciousness, Vol. 2, Nº 3, 1975-76.

Schaya, L. The Universal Meaning of the Kabbalah. Maryland: Penguin Books, Baltimore, 1973. Schroedinger, E. My View of the World. Londres: Cambridge University Press, 1964.

What is Life? And Mind and Matter. Londres: Cambridge University Press, 1969.

Schumann, H. W. Buddhism, An Outline of its Teaching and Schools. Londres: Rider and company, 1973. Schuon, F. In the Tracks of Buddhism. Londres: George Allen and Unwin, 1968.

The Transcendent Unity of Religions. Nova York: Harper Torchbooks, 1975.

Logic and Transcendence, tradução de P. N. Townsend.

Senzaki, N. e McCandless, R. S. Buddhism and Zen. Nova York: Philosophical Library, 1953. Sgam.Po.Pa (Guenther, H. V.) tradutor. The Jewel Ornament of Liberation. Londres: Rider and Company, 1970.

Shah, I. The Way of the Sufi. Nova York: Dutton Paperback, 1970. Sharma, C. Indian Philosophy: A Critical Survey. Londres: Barner and Noble, 1962. Shibayama, Zenkei. A Flower Does Not Talk. Vermont: Charles E. Tuttle Company, Rutland, 1970.

Zen Comments on the Mumonkan. Nova York: Harper and Row, 1974.

Siu, G. H. The Tao Science. Nova York: Technology Press and John Wiley and Sons, 1957.

Skinner, B. F. Walden Two. Nova York: Macmillan, 1948.

Smith, H. "The Relations Between Religious". Em Main Currents, Vol. 30, Nº 2.

Soloman, P. e Patch, V. D. Handbook of Psychiatry. Canadá: Lange Medical Publications, 1969.

Stcherbatsky, T. Buddhist Logic, Volumes 1-2. Nova York: Dover Publications, 1962.

The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". Índia:

Motilal Banarsidass, Deli, 1970. Strauss, A., organizador. George Herbert Mead on Social Psychology. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Streng, F. J. Emptiness — A Study in Religious Meaning. Nashville: Abingdon Press, 1967. Stryk, L., organizador. World of the Buddha: A Reader from the "Three Baskets" to Modern

Zen. Nova York: Doubleday Anchor Book, 1969. e Ikemoto, T., organizadores e tradutores. Zen: Poems, Prayers, Sermons, Anecdotes

Interviews. Nova York: Doubleday and Company (Anchor Books), Garden City, 1963. Sullivan, H. S. The Interpersonal Theory of Psychiatry. Nova York: Norton, 1953. Sullivan, J. W. N. The Limitations of Science. Nova York: Mentor Books, 1949. Suzuki, B. L. Mahayana Buddhism. Nova York: Toronto: Macmillan Company, 1969. Suzuki, D. T. Studies in Zen. Nova York: Dell Publishing (Delta Book), 1955.

Manual of Zen Buddhism. Nova York: Grove Press, 1960.

Outlines of Mahayana Buddhism. Nova York: Schocken Books, 1963.

Studies in the Lankavatara Sutra. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968.

Mysticism: Christian and Buddhist. Nova York: MacMillan Company, 1969.

Essays in Zen Buddhism. Primeira, Segunda e Terceira Séries. Londres: Rider and company, 1970.

Shin Buddhism. Nova York: Harper and Row, 1970.

The Zen Doctrine of No-Mind. Londres: Rider and Company, 1970.

Zen and Japanese Culture. Princeton: Princeton University Press, 1970.

Living by Zen. Londres: Rider and Company, 1972.

tradução. The Lankavatara Sutra. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968.

Suzuki, S Zen Mind, Beginner's Mind Nova York Walker, Weatherhül, 1970

Sv/earci, D K Secret of the Lotus Nova York MacMillan Company, 1971

Takakusu, J The Essentials of Buddhist Philosophy Honolulu University of Hawaii, 1956

Tart, C T Altered States of Consciousness Nova York Anchor Books, Garden City, 1969

organizador Transpersonal Psychologies Nova York Harper and Row, 1975

Thera, N The Heart of Buddhist Meditation Londres Rider and Company, 1972

Thibaut, G tradutor The Vedanta Sutra of Bädaryana Primeira e Segunda Partes Nova York Dover Publications, 1962

Tillich, P The Courage To Be New Haven Yale University Press, Connecticut, 1952 Tohei, K Aikido in Daily Life Tóquio Rikugei Publishing House, 1966 Trevor, M H tradutor The Ox and His Herdsman Tóquio Hokuseido Press, Chiyoda-ku, 1969

Trungpa, C Cutting Through Spiritual Materialism Califórnia Shambhala, Berkeley, 1973

The Myth of Freedom, Shambhala, Berkeley, Califórnia, 1976

Tsunoda, R DeBary, W T e Keene, D compiladores Sources of Indian Tradition, Volume I
Nova York Columbia University Press, 1958

Sources of Chinese Tradition, Volume I, Nova York Columbia University Press, 1969

Sources of Japanese Tradition, Volume I, Nova York Columbia University Press, 1969

Tulku, T organizador Reflections of Mind Califórnia Dharma Publishing, Emeryville, 1975 Underhill, E organizador The Cloud of Unknowing Londres Stuart and Watkins, 1970. Vivekananda, S Raja Yoga, 2ª edição Nova York Ramakrishna-Vivekananda Center, 1956 Van der Leeuw, L The Conquest of Illusion Wheaton Quest Book, 1968 von Bertalanffy, L General System Theory Nova York George Brazüer, 1968

Robots, Men and Minds Nova York George Brazüer, 1969

von Durckheim, K G The Way of Transformation Londres George Allen and Unwin, 1971 Waley, A The Way and Its Power Nova York Grove Press, 1958

Warren, H C tradutor Buddhism in Translation Nova York Atheneum, 1970

Wartofsky, M W Conceptual Foundations of Scientific Thought Nova York MacMillan company, 1968 Watson, B tradutor, The Complete Works of Chuang Tzu Nova York Columbia University Press, 1968

Watts, A W The Way of Zen Nova York Vintage Books, 1957

The Wisdom of Insecurity Nova York Vintage Books, 1968

Psychotherapy East and West Nova York Ballantine Books, 1969

The Two Hands of God Nova York Collier Books, 1969

The Book On the Taboo Against Knowing Who You Are Nova York Collier Books, 1970
 Myth and Ritual in Christianity Boston Beacon Press, 1970
 Behold the Spirit Nova York Vintage, 1971
 The Supreme Identity Nova York Vintage Books, 1972
 Wayman, A The Buddhist Taittiriya Nova York Samuel Weiser, 1973.
 Wei Wu Wei Ask the Awakened Londres Routledge and Kegan Paul, 1963
 The Tenth Man Hong Kong Hong Kong University Press, 1966
 Posthumous Pieces Hong Kong University Press, Hong Kong, 1968
 Ali Else is Bondage Hong Kong Hong Kong University Press, 1970
 Open Secret Hong Kong Hong Kong University Press, 1970
 Wed, A The Natural Mind Boston Houghton Mifflin Company, 1972
 Wemer, H 91/2 Mystics The Kabbala Today Nova York Collier Books, 1973
 Wemer, N The Human Use of Human Beings Nova York Doubleday (Anchor) 1956
 Welch, H Taoism (The Parting of the Way) Boston Press, 1970
 White, J Everything You Want to know About TM Including How to Do It Nova York Pocket Books, 1976 organizador, The Highest State of Consciousness Nova York Anchor Books, Garden City, 1972
 organizador, What Is Meditation" Nova York Anchor Books, Garden City, 1972
 e Fadiman, J. organizadores Relax Nova York Confucian Press, 1976
 White, M Social Thought in America Boston Beacon Press, 1961
 Whitehead, A N Modes of Thought Nova York Macmillan Company (Brochura da Free Press), 1966
 Adventures of Ideas Nova York Macmillan Company (The Free Press), 1967
 Science and the Modern World Nova York Macmillan Company (The Free Press), 1967
 Process and Reality Nova York Macmillan Company (The Free Press), 1969
 e Russell, B Principia Mathematica Londres" Cambridge University Press, 1967
 Whorf, B L Collected Papers on Linguistics Washington, D C Departamento de Estado, Foreign Service Institute, 1952 e Carroll, J B organizadores Language Thought and Reality Cambridge MIT Press, 1956
 Whyte, L L The Next Development in Man Nova York New American Library (Mentor Books) 1950 Wilber, K "The Spectrum of Consciousness" Publicado no Mam Currents, Volume 31, Nº 2, novembro-dezembro, 1974
 "Psychologia Perennis The Spectrum of Consciousness" Publicado no Journal of Trans-personal Psychology, Volume 7, Nº 2, 1975

“The Ultimate States of Consciousness” Publicado no Journal of Altered States of Consciousness, Volume 2, Nº 3, 1975-76 Wüde, J T e Kimmel, W tradutores e organizadores The Search for Being, Nova York Farrar,

Straus and Giroux (The Noonday Press), 1962 Wüden, A Language of the Self Nova York John Hopkins, 1968

Wühelm, R tradutor The Secret of the Golden Flower Nova York Harvest Book, 1962 Wúson, C The Outsider Nova York Houghton Mifflin, 1967 Wmg-Tsit Chan, tradutor A Source Book in Chinese Philosophy Princeton Princeton University

Press, 1972 Wittgenstein, L Philosophical Investigations Oxford B Blackwell, 1953

Tractatus Lógico Philosophicus Londres Routledge and Kegan Paul, 1969

Wolman, B B Handbook of General Psychology Englewood Cliffs Prentice-Hall, 1973

Woodroffe, J The Serpent Power Madras Ganesh, 1964

Wu, J C H The Golden Age of Zen National War College, 1967

Yampolsky, P B tradutor The Platform Sutra of the Sixth Patriarch Nova York Columbia

University Press, 1967 tradutor The Zen Master Hakuin Selected Writings, Nova York Columbia University Press, 1971

Yankelovich, K e Varrett, W Ego and Instinct Nova York Vintage Books, 1971 Yu-Lan, F A History of Chinese Philosophy, Volumes 1-2 Princeton Princeton University

Press, 1952, 1953

Yutang, L The Wisdom of China and India Nova York Modern Library, 1942 Zaehner, R C Zen, Drugs and Mysticism Nova York Pantheon Books, 1972 Zimmer, H Myths and Symbols in Indian Art and Civilization Nova York Harper Torchbooks, 1962

Philosophies of India Londres Routledge and Kegan Paul, 1969

The Karmas and the Corpse Princeton Princeton University Press, 1973

ÍNDICE REMISSIVO

Absoluto, 49, 88; ver também Mente Abstração, 38; ver também Primeiro modo de conhecer Adão e a Criação, 93-4 Admiração, 170 Agressão, 169

Alaya-Vijnana, 137, 215, 220 Alexander, F., 17

Amor romântico, nível da sombra, 170 Análise Transacional, 18, 128n.52, 179 Ananda-mayakosa, 134, 217, 218 Anfiexistencialismo, 206 Anfitrião, posição do, 72 Annamayakosa, 134 Ansiedade, existencial, 101, 207-08, 234; da

sombra, 165; transpessoal, 234 Aparavidya, 37 Apofático, 48 Arieti, 124 Aristóteles, 78 Arquétipos, 215-19 Asanga, 62, 136 Assagioli, 18, 155, 232 Asvaghosha, 90, 94 Atenção, 220 Atman, 72-3, 132, 134-35 Atos de Pedro, 52.

Aurobindo, 123 Avidya, 90, 132
 Bankei, 243
 Bassui, 69
 Bateson, G., 23, 78, 110, 115
 Benoit, H., 18, 102, 107, 148-52, 249-53
 Berdyaev, N., 38,68,71, 168
 Bergson, 39, 59
 Bhagavad Gita, 22
 Bifa, 137,215,218
 Bijamantra, 222
 Bioenergética, 196
 Biofeedback, 201
 Blake, 60, 112
 Blyth, R. H., 65, 79
 Bodhímandala, 253
 Bodhisattva, 241
 Boécio, 81
 Bohr, N., 30, 34
 Brahman, 47-8, 52-3, 60, 68, 72, 132-35, 149, 218, 222, 240; ver também
 saguna,47-8, 64, 218 e nirguna, 48, 64, 218
 Brama-sutras, 22
 Broglie, Louis de, 30, 31
 Brown, G. S., 26, 35, 48, 71, 89-90, 271
 Brown, N. O., 39, 101, 126n.34, 127n.52
 Bucke, 18, 123
 Buddhas Dhyani, 216
 Budismo tibetano, 141-42, 216
 Burrow, 39
 Busca, 243-48
 Caça às bruxas, 163
 Campbell, J., 219
 Castaneda, C., 108, 185
 Catafático, 48
 Catástrofe ultravioleta, 30
 Centauro, 106, 111, 121, 245; bloqueado e não-bloqueado, 204; ver também
 Nível Existencial
 Chardin, T. de, 44, 123
 Chih, 263-64
 ChuangTzu, 53, 65n.4, 145, 167, 264
 Ciência, breve história da, 28-32; e conhecimento dualístico da, 27-32
 Citta, 64, 136-37
 Cittamatra, 50, 60
 Clemente de Alexandria, 74

Comunicação (verbal) e realidade, 46-9; e patologia; ver Dualismo Quaternário

Conhecimento convencional, taoístico, 37

Conhecimento não-dual, direto, imediato, íntimo; ver Segundo modo de conhecer

Conhecimento simbólico, instrumental, mapa, inferencial; ver Primeiro modo de conhecer

Consciência objetai, 16

Consciência organísmica, 102, 104-08, 120, 127n.37

Contração existencial, 126n.37

Convencionalização; ver Percepção existencial, socialização da Conviva, posição do, 72-3

Coomaraswamy, A K 21, 55, 63, 78, 81, 82, 85n 20, 88, 91-2, 149, 208

Corpo, 101-02, 106-07, 201-02, ver também

Dualismo Teiciáno Corpo causai, 134-35, 137 Corpo grosseiro, 134-35

Corpo sutil, 134-35 Criação, 81,82, 87, 98, 154

Dante, 77

Depressão, 170, sombra, 236-37

Descargas, 154

Des-identificação, 232, 267

Desmembramento, 92, ver também Criação

Despertar da Fé (Awakenmg of Faith), 51,72,76,90,136

Deus, 51-2, 64, 69, 82, 93, 212 Deutsch, E, 22, 134 Dharma, 49

Dharmadhatu, 51, 60-1, 64, 68, 222 Dharmakaya, 64 Distinções, verMaya

Divindade, 51, 64, 68, 73, 83, 212, 241 Doença, níveis de, 161 Dogen, 248

Dostoiewski, 200 Dualismo, inadequação do, 27, 30-1, 32, 33,34, 39, 64 Dualismo Primário, 87, 89-96, 98, 104,105-06, 107, 111, 119-21, 123, 129,141, 196, 207, 220, 245-47, 255, 269 Dualismo Quaternário, 114-16, 122, 164-65,171-72, 174, 179,208

Dualismo-Repressão-Projeção, 96-7, 118,161-62 Dualismo Secundário, 100-02, 104, 105-06,111, 120-21, 137, 196, 207, 247 Dualismo Terciário, 102, 106-07, 120, 196,199, 201, 203, 208 Dupla-dificuldade (impasses), 114-15

Eckhart, 38, 54, 75, 81, 242

Eddmngton, 26, 31, 33, 35, 36, 42, 50, 71

Efeito fotoelétrico, 30

Ego, natureza ilusória do, 22-3

Einstem, A 30, 34, 36

Elaboração do arquétipo, 215-17

Elaborações simbólicas, dois tipos de, 47-8

Emerson, 100

Emoções, projeções das, níveis da sombra, 164-70

Energia, como subjetividade absoluta, 148-52, 153, 171, 222-23, 250

Epistemoiogia, e psicopatologia, 142-45

Espaço, 73-5, 77-8, 94, 98, 247

Espírito e matéria, 32

Estados do ego, pai, filho, 127n 52
 Estar-no-mundo, 207
 Eternidade, 75-84, e tempo, 75-84, 100-01,104-05,120, 125n 9, 152
 Evangelho de São Tome, 52 Existenciahsmo, 206-08 Existenciahsmo noético, 198-207 Existencialismo somático, 198-99, 205-06 Experiências fora-do-corpo, 97, 217
 Experimentos habilidosos, 21-2, 43, 249,254, 269-70, ver também Injunção e
 Upaya
 Faixas biossociais, 17, 108-11, 121, 181ss, 203
 Faixas filosóficas, 17, 122, 127-28n52
 Faixas transpessoais, 17-8, 97-8, 135, 137,146,214
 Falácia da Concretitude Mal Colocada, 38,42
 Fator 1º (atenção ativa), 253, 258-59,260-64, 266, 269, 271, 2º (parada), 253, 257-59, 260-64, 266, 270, 271, 3 (percepção passiva), 254, 256, 258-59,261-62, 263-64, 266, 270, 271
 Ferenczi, 160
 Fischer, R 18, 147-48
 Força de vontade, 105
 Freud, S 94, 116, 124, 159, 164, 181
 Fromm, E 121, 122, 160, 181, 186
 Gebser,J,123 Godel, K 32 Goethe, 112, 120 Govmda, L 16, 142, 216
 Grande fixação, 261-62 Grande investigação, 260-62 Grande morte, 272 Grof, S, 18, 155n4, 238 Guenon, R 80, 208 Gurdjieff, 18, 145-47
 Hakum, 241, 242, 261
 Hall.E, 186
 Hanna, T 201
 Heisenberg, 30, 33, 36
 Hemisférios do cérebro, direito e esquerdo,274n 34 Henry, J 191 Hermes,
 72
 Horney, K., 160, 181
 Hua-yen (Kegon), 60-1, 74, 78
 Huang Pó, 51, 69, 71, 73, 74, 76, 241, 243,248
 Huin Hui-Neng, 69, 139-41, 259 Hume, 75
 Idealismo subjetivo, 45, 50 Identidade e evolução, 87-8, 116 Inconsciente, O, 116, 118-23, 159-60, 161,174-77, 186-87, 194, 232 Inconsciente biossocial, 119,120-21,186-88,194
 Inconsciente coletivo, 97, 215 Inconsciente filosófico, 119, 121-22 Inconsciente pseudo-objetal, 234 Inconsciente pseudo-subjetal, 233 Infinito, 73-5; e espaço, 73-5, 120, 152 Injunção, 21,48, 249 Intencionalidade, 105, 203 Interpenetração mútua, 60-1, 78 Intiojeção (inteiorização), 108-09,182,185 Intuição, 40n.30 Inversão (de projeções), nível da sombra,173
 James, W., 15, 18, 22, 23, 39, 59, 63, 129
 Jeans, J., 36, 49
 Jejum da mente, 264-65
 Jivatman, 20

Jogo, 189, 191, 192-93
 Jogos transacionais, 230-31
 Joyce, J., 112
 Jung, C. G., 18, 116, 147, 171, 215-18
 Kant, 58 Karma, 271 Karuna, 105 Keynes, J. M., 112 Koan, 260-61
 Korzybski, 35 Kosas, 134-35 Krishnamurti, 39, 254-57 Kuan, 263-64
 Lacan, J., 186-87
 Laing, R., 108, 145, 172, 186, 190 Lao Tzu, 53, 64, 71, 167 Lieh Tzu, 265-66
 Lilly, J., 18, 23, 146, 197-98 Linguagem e dualismo, 109-10; ver Faixas Biossociais
 Logos, 93, 96 Logoterapia, 196 Lowen, A., 202, 204, 206
 Madhyamika (Budismo), 48, 55-60, 71, 78
 Maharshi, Sri Ramana, 63, 69, 70, 75-6, 90, 135, 151, 242, 257-59
 Mahayana (Budismo), 48, 50-1, 72, 136-37; ver também Hua-yen,
 Madhyamika tibetana, Tien Tai, Yogacara, Zen
 Makyo, 238
 Manas, 91, 137-38
 Mano-vijnana, 137-38
 Marga, 123-24
 Maslow, 39, 203, 207, 220, 225, 232
 Matéria, ver May aMay, R., 74, 105, 200, 207
 Maya, 87-9, 91, 93, 95í-6, 134
 McLuhan, 78, 111
 Mead, G. H., 23, 110
 Meditação transcendental, 222
 Medo, nível da sombra, 169-70
 Memória, 79-80, 82, 91, 111
 Mensuração, como marca de realidade científica, 28-30, 31-2; ver também
 Maya
 Mente, Nível da, 18, 19, 22, 47-51, 91, 97, 102, 104, 105, 111, 119, 130, 135,
 142-43, 146, 152, 154-55, 209-10, 218, 220, 222, 240; ver também Infinito,
 Eternidade, Subjetividade absoluta e Realidade como só-Mente
 Metacomunicação (metamensagens), 113-16
 Metamotivação, 220, 225
 Metapatologia, 225
 Misticismo, verdadeiro e menor, 218, 220
 Mitologia, 91-3, 217
 Modo de conhecer, e consciência, níveis de consciência, 44-5; e níveis de
 identidade, 46
 Momento intemporal; ver Eternidade
 Monismo, 53
 Morte, como a condição do não-futuro, 98. 100-01
 Morte, negação da, e tempo da, 98, 100-01; ver também Tempo
 Mumon, 262
 Murti, T., 55, 57, 74

Musculatura e repressão; ver RetroflexJo
 Nagarjuna, 55,74, 248 Não-dualidade; ver Realidade não-dual Não-
 estressante, 238
 Nascimento, como condição de não-passado,100-01
 Natureza do Eu, 139-40
 Necess"dades, 122, 159-60, 225
 Neuroses, 164
 Nicolau de Cusa, 56, 76
 Nietzsche, 66n 30,190
 Ntrguna, 48, 64, 218
 Nível, do Ego, 18, 19, 22, 102, 106-07,111-13, 121-22, 134, 137, 141,
 146,161-62, 200-02, terapias, Existencial, 18,19, 22, 97-9, 101-08, 111, 119-20,
 135,137, 141, 146, 181, 196, da Sombra, 18,116, 122, 141, 146, 160
 Número vibratório, 146-47
 Nuncfluens, 105
 Nuncstans, 105, 120
 Objetivação e conceituação, 62-3, 71-2, 90,223, como marca de realidade
 científica,29, 31-2
 Objetos e objetivação, natureza ilusória dos,62-4, 68-9, 71, 78-9, unidade
 com o espaço e o tempo, 77-8, 80
 Ódio, nível da sombra, 168-69, 171
 Opostos, união dos, 56-8, 118, ver também Realidade como não-dual
 Padma Sambhava, 269
 Paixão, A, 92, ver também Criação
 Panteísmo, 44, 53, 74, 85n.16, 128n.55
 Paramartha, 144-45
 Paratantra, 14445
 Parikalpita, 144-45
 Panmshpanna, 144-45
 Parmênides, 77
 Pensamento do Eu, 257-58
 Percepção existencial, 104-06, 187, socialização da, 108, 121, 182-88, ver
 também Nível Existencial
 Percepção extra-sensorial, 97, 221
 Perls, F 160, 162, 164, 171, 172-73, 197,202-03
 Persona, 116, 173-74,175-76
 Pertencimento, 182-86
 Philosophia perenms, 24, 42
 Piaget, 124
 Planck, M, 30
 Platão, 32, 132
 Platô, experiências de, 97, 220
 Plotmo, 70, 76
 Positivismo lógico, 58

Prajna, 38, 58,59,139-41, 261-62, 274n 34; ver também 3º Fator
 Prana, 127n37
 Preensão, 105, 106, 120, 203
 Presente passageiro, ver Nunc fluens
 Pressão, nível da sombra, 165-66
 Primeira Causa, 94
 Primeiro modo de conhecer, 35-9, 94-5,102, 106-07, 113, 144, 148-52, 212,253, e inadequação do, 35-7, 38-9, 42,44,56,64,132
 Princípio da Incerteza, 30-1,33-4,40n 7,123 Problema tolo, 34, 64 Processos emotivo imaginativos, 151, 249,250-51 Progoff, 222
 Projeção astral, 97, 217, 221 Projeção geral, ver Dualismo-Repressão-Projeção Projeção de qualidade, nível da sombra, 170-71
 Pseudo-sujeito, 223-24, 232, 233 Psicanálise, 18, 94, 179 Psicodrama, 179 Psicossíntese, 220, 222 Psychologia perennis, 24, 142 Putneys, 166
 Quanta, 30
 Quantum, revolução do, 30-3
 Queda, A, 94
 Rank, 160, 181
 Realidade, como nível da consciência, 45,64-5, 83, como só-Mente, 45, 46, 48-9,50, 51, 52, 53, 64, como não-dual, 31-4,53-4,56-7,61,71,96
 Realidade sem nome e sem caráter, 59,68,184 Regras, 188-89, 193 Reich,W,197, 206 Relação entre mapa e território, 36, 38, 42, e significado da, 182-85 Relatividade, 33
 Religião esoténica/exoténica, 208-12 Repressão, ver Dualismo-Repressão-Projeção Responsabilidade, 172-78, 270 Retroflexão, 197, 204 Ricochetear, 146 Rilke, 167 Rmzai, 48, 24243 Rogers, 160, 203, 207 Rolfing, 197, 198-99 Rumi, J, 77
 Saguna, 47-8, 64, 218

 Samadhi, 263, nirvikalpa, 45, 218, savikalpa, 218
 Samvritti, 144-45 “
 Santo Agostinho, 65, 73, 76, 80, 82, 93
 Santo Ambrósio, 210
 São Dionísio, 48, 54, 75
 São Tomás de Aquino, 48, 76, 93, 245
 Sartre, 200
 Satori, 21, 266
 Schroedinger, 30, 33, 34, 35, 36, 46, 50, 77,80, 123, 150, 190
 Schuon, 208, 210
 Seng-tsan, 53, 184
 Segundo modo de conhecer, 35,36, 37-9,81,106-07, 148-52, 210, 212, 253-54; e realidade, 36, 37-9, 42, 44, 45, 57-8, 64,106-07, 144, 149-52; ver também Pra/na

Shankara, 18, 22, 70, 129-30, 242, 248
 Shen Hui, 262, 266
 Shikan-taza, 262-63
 Siddhi, 221-22
 Significado, 183-84
 Sistemas psicoterapêuticos, complementaridade dos, 18-9, 24, 142-43, 160-61, 236
 Smith, H., 208
 Só-Cristo, 52, 53, 65
 Somatologia, 201
 Sombra, 116, 122, 160; e opostos, 174-77
 Sonhos, 222, 225, 236
 Spinoza, 39
 Subavaliação, 22
 Subjetividade Absoluta, 68-73, 75, 82-4, 87-8, 98, 102, 120, 132, 153, 222, 236,
 246, 257, 267; ver também Mente
 Substância material, 33
 Superego, 127-2»n.52
 Superposição, 134
 Sutra da Plataforma, 139
 Sutra Lankavatara, 50, 56, 51, 71, 90-1, 136
 Suzuki, D. T., 17, 26, 38, 56, 66n.4, 76, 81, 85n.24, 136-37, 139-41, 262
 Tantra; ver Energia
 Tão, 37, 49, 53, 68, 264-65
 Taoísmo, 53, 264-65
 Tathagatagarbha, 72-3
 Tempo, 75-84, 91, 94, 98, 100-01, 104-05, 247
 Tennyson, 22
 Teorema da Incompletude, 32, 123
 Terapia, da Gestalt, 18, 115, 162, 179; familiar, 194; racional, 18, 179; da realidade, 179; semântica, 194
 Testemunha transpessoal, 98, 219-20
 Tien Tai (Budismo), 263-64 Tillich, P., 69, 74, 208 Transcendência, 21, 219-20 Transformações, 104-05, 120, 182, 187 Três maneiras de apontar (para o Real), 47-9, 63-4; analógica, 47-8, 54; injuntiva, 48-9; negativa, 48 Trishna, 105 Tzu/an, 184
 Upaya, 249; ver também Experimentos habilidosos
 Valores-B, 220
 Vasanas, 137, 215, 218, 220
 Vasubandhu, 62, 136
 Vazio (sunyata), 48, 54-60, 64, 68, 79, 81, 184, 222, 268-69 Vedanta, 18, 22, 48, 52, 91, 132-35, 144, 220, 257-59 Vencedor, 128n.52 Vencido, 128n.52 Via negativa, 48, 55-9

Vida e morte, unidade da, 98, 100-01 Vi/nana, 38 Vijnanas, 136-38
 Vipasanna, 263
 Visualização transpessoal, 216, 222 Vontade, A, 101, 105
 Watts, A., 42, 78, 80, 190, 248
 Weü, A., 39, 78
 WeiWu Wei, 18, 39, 119, 245, 266-70
 Werner, 124
 Whitehead, A., 27, 28, 31, 38-9, 61, 62
 Whyte, L., 28, 34, 78, 110
 Wittgenstein, L., 34, 81, 184, 245, 271
 Worf, B., 58, 108-09
 Kfc-Asm, 71, 119
 Kfo-me«, 45, 119, 266
 Wu-wei, 265-66
 Yasutani, 262
 Yoga, hatha, 196, 199; jnana, 220
 Yogacara, 18, 62-3, 71, 144
 Zen (Ch'an), 51, 71, 72, 76, 139-41, 220, 259-62



<http://groups-beta.google.com/group/digitalsource>
http://groups-beta.google.com/group/Viciados_em_Livros