

Programa de Estudos Pós Graduated em Ciência da Religião
da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

DANIEL REZINOVSKY

**Transições Ontológicas: Perspectivas Transdisciplinares no Estudo do Despertar
Espiritual**

Dissertação de Mestrado

São Paulo
2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Daniel Rezinovsky

Transições Ontológicas: Perspectivas Transdisciplinares no Estudo do Despertar Espiritual

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Everton de Oliveira Maraldi.

São Paulo
2022

Folha de Aprovação

Banca Examinadora

*Dedicado à minha amiga
e companheira,
Karina.*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES - PROSUC), número do processo de financiamento 88887.597768/2021-00.

The present work was executed with the support of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel - Brazil (CAPES - PROSUC), funding process number 88887.597768/2021-00.

Agradecimentos

Agradeço ao Prof. Everton Maraldi, pela inspiração, suporte e colaboração na elaboração desta pesquisa.

Agradeço ao Prof. Ênio, pelo seu apoio e contribuições valiosas acerca do processo de pesquisa.

Agradeço ao Prof. Jeverson, por suas observações importantes na produção do trabalho.

Agradeço à minha mãe Carole, pelo enorme suporte ao longo dos anos.

Agradeço aos inúmeros amigos e colegas que fizeram parte da minha vida e jornada.

E finalmente, à minha querida companheira Karina, pelo carinho e paciência.

“Shakespeare está cansado de representar todas las diferentes personas como César, Macbeth, etc. Shakespeare está atormentado por el sentimiento de no tener identidad. Finalmente se encuentra ante Dios y dice: ‘Yo, que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo. La voz de Dios le contestó desde un torbellino: yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre todas las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie.’” Jorge Luis Borges

Resumo

Esta pesquisa teve a finalidade de investigar as dimensões fenomenológicas e ontológicas da experiência do despertar espiritual. Foi realizada uma revisão da literatura clássica da mística comparada, além de pesquisas contemporâneas de áreas como filosofia da mente, psicologia, neurociência e ciência da religião. Buscou-se identificar elementos fenomenológicos centrais da experiência do despertar espiritual, como a não-dualidade, unidade, a consciência sem objetos e o estado de consciência pura, de modo a utilizá-los como ponto de partida para uma discussão teórica acerca da ontologia do misticismo e mais especificamente, do despertar espiritual. Nesta direção, foram exploradas perspectivas filosóficas como o idealismo e o pampsiquismo, de modo a encontrar arcabouços hermenêuticos e ontológicos que signifiquem o despertar de modo distinto da posição materialista. A interpretação de que o despertar consiste num evento estritamente subjetivo e pessoal foi contrastada com um olhar ontológico no qual ele emerge naturalmente de um cosmos autoconsciente. Esta dissertação constitui uma contribuição preliminar dentro do estudo científico do despertar espiritual, de modo a fomentar investigações futuras de caráter duplamente teórico e empírico.

Palavras-Chave: Despertar espiritual; Experiência Mística; Estados de Consciência Não-Ordinários; Fenomenologia; Ontologia.

Abstract

This research aimed to investigate the phenomenological and ontological dimensions of the experience of spiritual awakening. A review of the classical literature of comparative mysticism was carried out, as well as a review of contemporary research in areas such as philosophy of mind, psychology, neuroscience and religious studies. We sought to identify central phenomenological elements of the experience of spiritual awakening, such as non-duality, unity, consciousness without objects and the state of pure consciousness, in order to utilize them as starting points for a theoretical discussion of the ontology of mysticism and more specifically, of spiritual awakening itself. In this regard, philosophical perspectives such as idealism and panpsychism were explored, in order to obtain hermeneutic and ontological frameworks that interpret awakening differently from the materialist position. The interpretation that awakening consists in a strictly subjective and personal event was contrasted with an ontological view in which it naturally emerges from a self-aware cosmos. This dissertation constitutes a preliminary contribution within the scientific study of spiritual awakening, in order to foster future investigations of a theoretical and empirical character.

Keywords: Spiritual Awakening; Mystical Experience; Non-Ordinary States of Consciousness; Phenomenology; Ontology.

Sumário

Preâmbulo.....	14
1. Introdução.....	16
1.0 O contexto atual no estudo do despertar espiritual.....	16
1.1 Questões terminológicas e conceituais no estudo do despertar espiritual.....	20
1.2 O despertar a partir de dois elementos centrais: a não-dualidade e a consciência sem objetos.....	23
1.3 A dimensão psicológica do despertar espiritual.....	26
1.4 O despertar enquanto um evento além das denominações religiosas tradicionais.....	28
1.5 Justificativa e objetivo do estudo.....	30
1.6 Questões metodológicas.....	30
2. Dimensões fenomenológicas do despertar espiritual.....	32
2.1 Emergência na vida cotidiana.....	32
2.1.1 A transcendência da corporeidade.....	34
2.1.2 A unificação do olho interior.....	37
2.2 A saliência de mortalidade na experiência do despertar espiritual.....	41
2.3 O surgimento do observador-testemunha.....	46
3. A ontologia do despertar espiritual: além do ser e do não-ser	53
3.1 As raízes da experiência mística.....	53

3.2 O assombro e a perplexidade ontológica na consciência mística.....	60
3.3 A visão de cerne comum: o misticismo enquanto um campo unificado de experiências.....	70
3.4 A mente enquanto o próprio obstáculo: metacognições no despertar.....	77
3.5 A engenharia reversa da cognição: o idealismo transcendental de Kant.....	82
3.6 Idealismo e Pampsiquismo: perspectivas promissoras no estudo do despertar.....	85
3.7 O despertar espiritual enquanto um ceticismo radical.....	87
3.8 Uma crítica aos pressupostos ontológicos embutidos na metodologia corrente das pesquisas sobre misticismo.....	91
4. Conclusão: o despertar e a natureza autoconsciente.....	101
5. Referências.....	104

Lista de ilustrações

Figura 1 - Fita de Möbius
Figura 2 - Garrafa de Klein

Preâmbulo

Antes de iniciarmos formalmente o estudo, gostaria de apresentar um breve recorte biográfico que talvez seja capaz de iluminar minha posição de pesquisador do tema, meu envolvimento pessoal e também os potenciais vieses e tendências que fazem parte da transformação de visão de mundo sustentada na investigação do despertar espiritual.

Em primeiro lugar, o estudo é inspirado e motivado a partir da minha própria experiência de despertar espiritual, que teve lugar há alguns anos. Relutei em apresentar minha própria trajetória no início do trabalho, por considerar que isto talvez deixasse de lado a imparcialidade teórica necessária para a exploração séria de um estudo dessa natureza. No entanto, estimulado por colegas, decidi esboçar um pouco de minha vivência pessoal do tema, de modo a tornar mais transparente minha perspectiva, e também, salientar que o trabalho é fruto de um olhar teórico e simultaneamente profundamente vivencial.

Meu interesse pessoal no tema do despertar espiritual remonta ao início de minha juventude, ao redor de dezessete anos atrás. De natureza filosófica por temperamento, desde cedo questões existenciais e científicas fizeram parte do campo de minha consciência. No entanto, minhas identificações iniciais, ao redor dos doze anos de idade, eram com o ateísmo de cunho materialista, distante das considerações posteriores e que serão exploradas nesta dissertação. Tais indagações emergiram de forma praticamente solitária, com pouca ou nenhuma influência do ambiente familiar, onde discussões religiosas e filosóficas não estiveram presentes.

No entanto, relativamente cedo, a partir de leituras contemporâneas de filosofia da mente, como os artigos de David Chalmers, e os livros de Douglas Hofstadter, reconheci que o problema da origem e natureza da consciência era um furo teórico dentro da narrativa científica. Isto me motivou a empreender estudos no campo da neurociência, por intuir que no funcionamento do cérebro encontraria a resposta para o problema da consciência. Iniciei a formação em matemática aplicada na UFRJ, almejando estabelecer uma formação quantitativa sólida para uma carreira como neurocientista. Rapidamente fiz contato com o Instituto de Biofísica Carlos Chagas Filho, e participei do laboratório de neurofisiologia de primatas, juntamente ao amável Prof. Mário Fiorani, que me acolheu prontamente.

Após aproximadamente um ano neste contexto, frustrado por uma perspectiva estritamente empírica e também levado pelas circunstâncias a uma mudança de cidade e âmbito acadêmico, realizei a transição para a psicologia, considerando que encontraria numa perspectiva subjetiva facetas mais interessantes para a compreensão da consciência. Infelizmente obtive pouca ressonância acadêmica na psicologia, cujos interesses de pesquisa e ensino estavam distantes daqueles que realmente me nutriam pessoalmente. No entanto, neste período de relativa aridez contextual, emergiram o que eu denominaria retrospectivamente os primeiros estados não-ordinários espontâneos, fora de um contexto religioso formal e com poucas leituras prévias de temática espiritual.

Com a vantagem da distância que a passagem dos anos provoca, posso relatar que aqueles foram os primeiros vislumbres do que anos depois emergiria como um despertar espiritual pleno. Houve uma série de eventos de ruptura do que poderíamos denominar a barreira entre a consciência e o mundo material, apresentando os primeiros sinais de que a subjetividade talvez não estivesse restrita à atividade cerebral local mas que talvez fosse o substrato do mundo material. Para alguém cujas ideias estiveram por anos centradas numa ótica explicativa objetiva e materialista, tal mudança de paradigma foi surpreendente e impactante. Interesses por temas espirituais, que antes teriam sido prontamente rejeitados, foram incluídos no campo da consciência diária, e minha vida psíquica e prática gradualmente se transformou de modo a buscar uma intensificação e compreensão dos novos estados vividos.

Participei de retiros meditativos, iniciei uma prática regular formal, passei a me corresponder com indivíduos que relataram realizações espirituais e me tornei, efetivamente, um buscador espiritual em tempo integral.

Após alguns anos, houve uma mudança súbita de consciência que de forma inesperada deflagrou o estado com as características usualmente associadas ao despertar. Esse movimento interior difícil e complexo motivou um longo período de reflexão e investigação, cujos frutos teóricos se apresentam nesta pesquisa.

1. Introdução

1.0 O contexto atual no estudo do despertar espiritual

A experiência, evento e processo do despertar espiritual tem recebido grande atenção na literatura científica das últimas décadas. Há também uma ampliação do interesse na cultura geral por temas espirituais no qual o despertar aparece como um componente central, integrando práticas e conhecimentos de filosofias esotéricas ocidentais e tradições religiosas de origem oriental. Tal assimilação constitui a frutificação de fusões teóricas e vivenciais que remontam aos primeiros esforços de Swami Vivekananda na introdução do yoga no ocidente (no início do século XX), à chegada de mestres budistas de linhagem tibetana e do zen na primeira metade do último século, e à consideração intelectual de importantes pensadores no ocidente, como Carl Gustav Jung, Jean Gebser, W. Y. Evans-Wentz e Mircea Eliade.

Concomitantemente, o ressurgimento nas últimas décadas de pesquisas com substâncias psicodélicas, a consolidação de estudos de práticas contemplativas e a exploração da fenomenologia do self anômalo, colocou em foco debates a respeito da natureza do eu, fronteiras da consciência e seus correlatos neurobiológicos (Parnas et al., 2005; Griffiths et al., 2008, 2011; Lebedev et al., 2015; Tagliazucchi et al., 2016). A variedade de instrumentos (escalas e inventários) psicométricos utilizados para a investigação destas questões demonstra o renovado interesse por esses temas (Strassman et al., 1994; Parnas et al., 2005; Studerus et al., 2010; Barrett et al., 2015; Nour et al., 2016; Schenberg et al., 2017; Hanley et al., 2018). Dentro deste florescimento, o evento do despertar espiritual, descrito por tradições contemplativas há milênios, tem sido abordado na literatura a partir de vários de seus elementos centrais (Davis et al., 2013; Yaden et al., 2017; Stein, 2019; Josipovic et al., 2020).

Podemos nos perguntar o porquê desse interesse por práticas e saberes que eram previamente restritos a uma elite de praticantes e eruditos. Quando um sujeito contemporâneo se debruça sobre textos de Dzogchen ou Advaita Vedānta e os inclui dentro de suas reflexões filosóficas e vivências, que espécie de transformação cultural terá tido lugar para que olhares e perspectivas antes de difícil acesso sejam agora tão prontamente e até mesmo vorazmente consumidas por indivíduos de tão distintas culturas? Que desdobramentos subjetivos, no nível individual e coletivo, poderiam explicar a integração de concepções de ordem mística num

campo cultural essencialmente secular? Trata-se apenas de um fenômeno explicável dentro do esquema interpretativo da mentalidade nova era, ou, por outro lado, encontramos aqui uma nova faceta ou modalidade subjetiva que antes era incomum e rara, mas que agora tem sido ampliada e se tornado mais frequente na vida de pessoas cada vez mais comuns – isto é, sujeitos sem treinamentos monásticos ou esotéricos formais?

O presente trabalho almeja ampliar a discussão destas questões para além de um tratamento estritamente materialista da subjetividade – isto é, que reduza a consciência ao cérebro. Consideramos que tal perspectiva recebe significativo suporte na literatura e no *zeitgeist* científico, e por este motivo, seus argumentos e fundamentos estão implícitos dentro do modo de pensar da grande parte das pesquisas contemporâneas. Buscaremos, por outro lado, argumentar que axiomas distintos, como os do idealismo, pampsiquismo e monismo de duplo-aspecto, que atualmente são amplamente debatidos no campo da filosofia da mente, talvez sejam mais capazes de explicar certos fenômenos subjetivos atípicos – como é o caso do despertar espiritual – sem nenhuma perda do saber científico constituído. Trata-se essencialmente de uma mudança de perspectiva que poderia integrar um grande número de fenômenos atualmente tido como anômalos e de impossível inclusão dentro dos limites teóricos embutidos na metodologia científica contemporânea.

A pesquisa também buscou iluminar e trazer à tona perspectivas filosóficas que podem acolher e explicar o fenômeno do despertar espiritual para além de uma narrativa anti-essencialista, anti-fenomenológica e rigidamente pós-moderna. Consideramos que o despertar espiritual, e o misticismo de modo geral, não pode ser adequadamente respondido dentro destes três esquemas teóricos. No entanto, a linha argumentativa do trabalho não pretende postular em abstrato uma essência ou princípio explicativo universal. Tentaremos encontrar uma via de convergência entre certas posições da filosofia clássica e atual, desdobramentos de ponta da física teórica, novas reflexões acerca da irreducibilidade da consciência e os estudos da mística comparada. Por esta razão, o trabalho possui uma natureza significativamente transdisciplinar, na qual deixamos de lado o postulado artificial de que os campos de conhecimento possuem fronteiras bem estabelecidas, e, diferentemente, almejamos um retorno à uma postura epistemológica que considera o saber enquanto um campo teórico unitário. Dentro do paradigma de saberes separados que apenas forçosamente podem dialogar entre si, a fusão ou integração de descobertas da filosofia, mística, física e neurociência pode se apresentar como uma condição confusa e caótica. No entanto, a partir de um paradigma radicalmente transdisciplinar, seria esperado que tal convergência ocorra; o conhecimento da realidade objetiva, considerada aqui não como essencialmente um objeto,

mas como invariante, seja objetiva ou subjetivamente, tenderia a emergir naturalmente para cada uma destas distintas formas de investigação acerca da natureza da realidade.

Este ponto de vista teórico consequentemente argumenta a favor da posição de que o misticismo constitui um saber transversal, além das multiplicidades de olhares e contextos sócio-históricos nos quais teve lugar. No entanto, poderia-se criticar tal escolha como problemática, considerando que a visão consensual de uma grande número de pesquisadores do campo da ciência da religião e da mística comparada é de que tal unidade teórica, a existência de um saber transversal, é um resultado de posições perenialistas que sofreram fortes críticas nas últimas décadas (Taves, 2009). Aqui não iremos retomar os argumentos clássicos, mas apresentar o que julgamos ser, aos nossos olhos, uma elaboração nova desta posição, de modo a resgatar o significado do misticismo – e do despertar espiritual enquanto sua experiência basal – como uma terceira via de conhecimento, distinta da dialética proposicional e também da crença pura que constitui o conhecimento religioso tradicional. Neste sentido, o trabalho segue uma linha teórica de que a experiência, a subjetividade e a consciência – termos que são conceitualmente isomórficos – constituem o fato primário dentro da construção de um saber científico, uma perspectiva que remonta a pensadores tão distintos como William James, Alfred North Whitehead, Henri Bergson, Edmund Husserl e G. W. F. Hegel.

De fato, como iremos elaborar em detalhes ao longo do trabalho, se o despertar espiritual possui algum significado que não de um evento de ordem puramente subjetiva, o que ele revela é precisamente uma faceta ou dimensão previamente oculta desta subjetividade ou consciência. Não rejeitamos integralmente a posição de que não se trata apenas de uma modulação cerebral, ao menos não inicialmente. Propõe-se, no espírito de Hans Vaihinger, um questionamento hipotético de que se as afirmações ontológicas e fenomenológicas do despertar espiritual forem seriamente consideradas, as implicações para a nossa compreensão da realidade estarão mais próximas daquelas apresentadas aqui do que de um ponto de vista que exclua *a priori* qualquer possibilidade de um saber genuinamente subjetivo e simultaneamente transversal.

O despertar será analisado a partir de alguns de seus atributos centrais, como a não-dualidade, a unidade e a realização da consciência sem conteúdos por meio do evento de consciência pura (Forman, 1988; Forman, 1990; Josipovic, 2014; Josipovic et al., 2020). Aqui utilizaremos o termo consciência enquanto a capacidade de ser passível de experiências, de “senciência”, da possibilidade de um organismo ou ente de se reconhecer existindo – uma

definição próxima daquela utilizada em discussões contemporâneas de filosofia da mente (Strawson, 2006; Tononi & Koch, 2015; Goff, 2017).

Esta definição será importante para o desenvolvimento do argumento de que o despertar não é somente um evento subjetivo, contingente, mas que desvela um substrato ontológico genuíno, tendo como base a própria consciência. É certamente possível caracterizar o despertar de formas diversas, em consonância com os esquemas interpretativos particulares de cada tradição religiosa, filosófica ou mística que o contemple. No entanto, os atributos centrais aqui escolhidos demarcam de forma relativamente nítida o evento do despertar, em contraste com outras experiências definidas como religiosas, e apontam para a hipótese de que o despertar seja algo distinto de uma transformação de estados mentais, possivelmente demonstrando a irredutibilidade da consciência.

Digno de nota em relação às atribuições ou interpretações das experiências religiosas é o trabalho de Ann Taves (2009). A perspectiva das atribuições almeja diferenciar as experiências das atribuições, interpretações ou caracterizações posteriores que podem receber, de modo a alcançar um olhar mais preciso e livre de conceitualizações das experiências religiosas. Iremos abordar o modelo das atribuições religiosas de modo a contrapor-lo ao argumento de que as experiências místicas sejam *causa sui*, justificando e validando a si mesmas. Aqui iremos apresentar uma consideração de que o modelo das atribuições tende a pressupor, ainda que implicitamente, que a posição natural, na qual a realidade convencional é considerada como primária, existe como um pano de fundo na qual experiências que recebem atribuições diversas, como as místicas ou religiosas, são exceções, cujas atribuições devem ser esmiuçadas em relação a esse enquadramento natural comum. De modo diverso, argumentamos que as experiências místicas, ou mais especificamente o despertar, emergem na dissolução de qualquer quadro ou referencial pressuposto, e é precisamente neste ponto que o seu significado poderá ser extraído. Dito de outro modo, e enunciando brevemente um dos pontos que iremos elaborar em detalhes na dissertação, apenas é possível compreender o processo de atribuição de experiências religiosas ou místicas se iluminarmos simultaneamente as atribuições convencionais que fornecem aos seres humanos o sentido ordinário da vida. Esta observação foi feita por Husserl (1982) e mais recentemente por Hoffman (2019), a partir de perspectivas teóricas distintas.

Este ponto de partida permitirá uma análise filosófica que almeja esboçar respostas a respeito do estatuto ontológico do despertar e sua validade enquanto fonte de conhecimento acerca da realidade, o que nos transportará ao âmbito da epistemologia. Consideramos importante este aprofundamento filosófico por observar a carência de análises deste tipo na

literatura, e também, por identificar uma falta de diálogo com a psicologia, em particular com a clínica contemporânea. O argumento central, que será desenvolvido ao longo do trabalho, é que um olhar genuinamente imparcial em relação às experiências religiosas, no nosso caso o despertar, deve considerar prismas filosóficos diversos, como o idealismo e/ou o pampsiquismo, de modo a produzir um mapa teórico mais completo do objeto de estudo. Pensamos que um enfoque estritamente materialista ignora desenvolvimentos contemporâneos importantes no campo da filosofia da mente e também da história da filosofia. Desse modo, buscamos preencher a lacuna existente da literatura, a partir de um estudo transdisciplinar, unindo autores centrais da ciência da religião, filosofia da mente e psicologia contemporânea, com o intuito de abrir novas vias para o estudo de experiências místicas como o despertar.

1.1 Questões terminológicas e conceituais no estudo do despertar espiritual

Os fenômenos e processos da dimensão subjetiva são notoriamente mais difíceis de classificação do que aqueles da dimensão objetiva, cujo refinamento empírico e matemático ao longo de diversos séculos forneceu frutos teóricos que ainda não possuem comparação nas ciências da mente. O caso do despertar espiritual compartilha de tais dificuldades. Dentro de um mapa semântico que busque constelar termos e conceitos usualmente utilizados na sua classificação, particularmente na literatura atual de psicologia, filosofia da religião e neurociência, temos os seguintes: 1) experiência religiosa; 2) experiência mística; 3) experiência de unidade; 4) experiência auto-transcendente; 5) experiência de perda do ego; 6) experiência de não-eu; 7) estado alterado de consciência; 8) estado não-ordinário de consciência; 9) estado de consciência pura; 10) satori (de uso particular no zen-budismo); 11) samādhi (de uso corrente no yoga e Vedānta indiano); 12) realização de Deus; 13) autorrealização (James, 1902/1961; Stace, 1961; Maslow, 1972; Tart, 1972; Grof, 1989; Forman, 1990; Suzuki, 2002; Feuerstein, 2003; Hood et al. 2009; Yaden, 2017).

Neste ordenamento teórico não incluímos todos os termos encontrados pela mística comparada no estudo de tradições místicas das mais diversas, como o cristianismo ortodoxo, o judaísmo cabalista ou o sufismo islâmico. Aqui nos concentramos nas discussões atuais a respeito do despertar espiritual, utilizando os nove primeiros conceitos na nossa discussão e ocasionalmente os termos satori, samādhi, realização de Deus e autorrealização quando

alguns autores particulares do campo de estudos religiosos forem citados, como D.T. Suzuki, George Feuerstein e Elaine Pagels.

Dentro do campo da ciência da religião, tais conceitualizações tendem a receber dois grandes tratamentos, ou olhares teóricos: 1) o da impossibilidade de uma experiência ou estado universal, que abarque a multiplicidade de locais, tradições e contextos sócio-históricos e linguísticos nos quais tais experiências emergem; 2) a constatação de um fio condutor, ou de um estado comum que é subjacente a todos os relatos do misticismo histórico, ou de registros contemporâneos.

O primeiro acompanha o que poderíamos denominar uma perspectiva aristotélica, e o segundo, uma perspectiva platônica. No primeiro, os estados religiosos, espirituais ou místicos apresentados pelos indivíduos são absolutamente diversos, e deles podemos extrair apenas uma unidade conceitual, e não substancial ou ontológica. As interpretações, atribuições e elaborações linguísticas tendem a receber uma ênfase maior, e são consideradas como centrais na compreensão do seu significado. Esta é a perspectiva adotada pela maior parte dos acadêmicos atuais no estudo do misticismo e de experiências de cunho espiritual. A segunda, por outro lado, é notável por sustentar que tais estados ou experiências transcendem a linguagem, os conceitos e o próprio intelecto. Por este motivo, essa posição tende a ser favorecida pelos próprios místicos, mas rejeitada pela maioria dos estudiosos, por razões que já foram discutidas na literatura (Katz, 1978; Taves, 2009). De fato, é comum entre algumas figuras religiosas célebres, com Ramakrishna e Sri Ramana Maharshi, a ênfase de que tais estados ou realizações fornecem a compreensão da essência das religiões, e que, por este motivo, as transcendem.

Originalmente trazido de tradições espirituais orientais, o conceito do despertar implica uma passagem de um estado existencial de restrições perceptuais, cognitivas e afetivas, a um novo estado de maior lucidez, fruição da vida, realização da unidade da existência e identidade entre o sujeito e a realidade experimentada enquanto uma totalidade. Pode ser atribuído a eventos significativos na vida de um sujeito, ou também ser utilizado na sua acepção original, de uma transformação e/ou acesso radical a uma nova ordem de consciência e realidade. Tal como mencionamos previamente, o despertar é um termo que faz parte de um campo semântico amplo, que inclui outras expressões como iluminação espiritual, realização da unidade, samādhi, satori, experiências de pico, união mística – termos utilizados por diferentes tradições místicas ao redor do mundo (Underhill, 1911/2002; Stace, 1961; Happold, 1990; Hood et al., 2009). A palavra despertar implica uma condição prévia de sonolência, um estado onírico ou um estado semi-desperto (De Ropp, 1968). Aqui

utiliza-se o termo como metáfora, ainda que seja possível argumentar que o estado de consciência normal de grande parte dos indivíduos seja um mescla de fragmentos mnemônicos, diálogos interiores contínuos, fantasias súbitas, percepções fugidias e afetos espasmódicos que modulam quase que ininterruptamente a experiência do mundo. É por esse ângulo que o conceito do despertar implica uma transição de uma condição de pouca lucidez ou presença, para uma de maior liberdade e/ou autonomia psíquica.

O segundo componente do conceito, o termo espiritual, poderia ser mais adequadamente traduzido ou compreendido como consciência. Não se trata de um evento extracorpóreo, mas de uma alteração significativa de estado e qualidade de consciência. Neste ponto a literatura do misticismo apresenta um consenso (James, 1902/1961; Stace, 1961; Forman, 1990; Happold, 1990; Hood et al., 2009). Deve-se ressaltar que poder-se-ia considerar os termos ‘espiritual’, ‘consciência’, ‘subjetividade’ e ‘interioridade’ como aqueles que mais se aproximam da intuição que se almeja apreender na investigação filosófica e psicológica do despertar.

Ao longo do texto, utilizaremos os conceitos de consciência e subjetividade como equivalentes, porém seu uso diferenciado em certas seções busca ressaltar associações teóricas distintas que são habitualmente feitas para cada um. Em particular, o termo consciência possui uso corrente dentro da filosofia da mente contemporânea e nas neurociências. Por sua vez, o uso termo subjetividade é mais frequente dentro da filosofia continental, particularmente a fenomenologia francesa, como na obra de Michel Henry (1963/2003); também é um conceito presente de modo significativo no corpo teórico psicanalítico.

Consideramos também uma nova conceitualização da experiência do despertar espiritual, que denominamos de transições ontológicas. Por este conceito, almejamos ressaltar a transformação de ontologia enquanto o aspecto central do processo de despertar. Há uma ênfase na eclosão da universalidade do ser, ou da existência enquanto tal. Na ampliação do significado do ser e consequentemente, da realidade. O termo transição implica uma passagem, uma mudança de base que engloba a visão de mundo completa de um sujeito. Deixa-se uma perspectiva restrita do ser, de existir enquanto um indivíduo finito, no seu caráter ôntico, para o reconhecimento do ser enquanto princípio, a expressão do ser enquanto um universal - de onde decorre o caráter ontológico do processo. O seu uso ao longo do texto é restrito, e o utilizamos principalmente nas discussões específicas da ontologia do misticismo. No restante do estudo, optamos pelo termo despertar espiritual, e o utilizamos como o referente básico para as discussões.

1.2 O despertar a partir de dois elementos centrais: a não-dualidade e a consciência sem objetos

A não-dualidade é um dos atributos mais significativos do evento do despertar (Loy, 1988). Ela é característica de correntes filosóficas orientais, como o Advaita Vedānta, Dzogchen, Zen e Taoísmo, mas emerge na tradição ocidental, ainda que por outros nomes, como coincidência dos opostos (*coincidentia oppositorum*), no pensamento de Nicolau de Cusa; união mística, *unio mystica*, no caminho místico cristão, particularmente na obra de Meister Eckhart; nos escritos da tradição alquímica, na obra de Carl Jung e nos escritos de autores humanistas e transpessoais, como Abraham Maslow, Charles Tart e Ken Wilber (Underhill, 1911/2002; Jung, 1953; Maslow, 1968; Jung, 1970; Maslow, 1971; Tart, 1972; Wilber, 1977; Wilber, 1981; McGinn & Colledge, 1981; Happold, 1990; Bond, 1997). A literatura recente demonstra o interesse pelo fenômeno da não-dualidade enquanto um estado de consciência notável (Josipovic, 2014; Hanley, 2018; Josipovic, 2020).

A não-dualidade pode permanecer abstrata, caso não seja vivenciada e, no caso do universo discursivo, contrastada com o estado convencional da grande maioria dos sujeitos na cultura ocidental contemporânea. Na condição ou estado não-dual, o funcionamento habitual da mente, o mecanismo de diferenciação das percepções, afetos e cognições em categorias polares, cessa. Esta modificação impacta não somente a faculdade mental de categorização e classificação, de estabelecimento de classes a partir de características comuns, mas de modo mais significativo, a distinção rígida de eu-mundo, eu-Outro. Pode-se argumentar que a literatura mística aponta para um estado ou condição similar, senão idêntica, quando elabora a culminação do processo de desenvolvimento de consciência como a realização da unidade (Underhill, 1911/2002; Hood, 2009).

Outra dimensão central no evento do despertar é a realização da consciência ou subjetividade carente de conteúdos, ou objetos (Wolff, 1973; Wolff, 1994). Este aspecto da consciência, que até recentemente havia sido estudado apenas na literatura filosófica, tem recebido atenção na literatura experimental (Srinivasan, 2020; Winter, 2020). Estudos têm encontrado correlatos neurobiológicos de estados de não-dualidade, apoiando a tese de que se trata de um estado genuíno sustentado por mecanismos neurais específicos. Adicionalmente, uma conceitualização equivalente para esse aspecto da consciência surge na literatura como eventos de consciência pura (ECP) (Forman, 1986; Forman, 1990; Gennaro, 2008).

Pensa-se habitualmente que a consciência, ou a subjetividade, depende necessariamente de conteúdos particulares. Que não se pode descrevê-la enquanto um fenômeno em si mesma. No entanto, a literatura universal do misticismo apresenta asserções diversas, que ressaltam e enfatizam que o nada ou o vazio é passível de ser experimentado diretamente (Forman, 1988; Forman, 1990). Inicialmente não se pode compreender o que seria uma fenomenologia do nada, da vacuidade na terminologia budista; de que modo um estado deste tipo poderia ser vivenciado?

Não há necessariamente conteúdos experienciais novos. Trata-se mais precisamente de uma compreensão intuitiva e direta do que a própria consciência efetivamente é; de que na sua base a subjetividade é semelhante a um espaço, e destituída de características, traços, ideias, marcas ou formas. O evento de consciência pura (ECP) criado por Forman (1990), busca capturar esse *insight* de modo argumentar a favor da posição perenialista ou universalista, de que há elementos ou atributos universais nas experiências místicas que estão além de seus contextos históricos. Iremos retomar a discussão em relação à universalidade das experiências místicas mais adiante.

De qualquer modo, ainda que o conceito de vazio, que atualmente é vertido como vacuidade, a partir da palavra sânscrita *śūnyatā*, seja natural ao pensamento budista, ele aparece de modo central nos escritos de Eckhart e São João da Cruz, na tradição cristã (Underhill, 1911/2002; McGinn & Colledge, 1981). No entanto, poderia ser relevante explorar de que modo a subjetividade comum compartilha dessa qualidade, ainda que não esteja visível, para estabelecer uma ponte entre a consciência comum e o vazio frequentemente descrito na literatura mística.

O nada, ou a consciência sem objetos, frequentemente citado no misticismo e na tradição fenomenológica, pode ser atribuído à natureza intrínseca da consciência ou subjetividade. Nos estados de profunda interiorização não há nenhum objeto ou fenômeno específico que seja visto; este fato pode ser reconhecido intuitivamente a partir da constatação de que não há nenhum modo de descrever o que exatamente é ser consciente e possuir subjetividade. Do mesmo modo que a sensorialidade, a experiência ordinária dos sentidos, é irreduzível, não passível de comunicação a não ser para outros que também compartilhem dessa experiência sensorial, ou então traduzida para outra modalidade sensorial, a experiência básica da consciência também comunga desta irreduzibilidade. Dizer que é possível reconhecer a consciência sem conteúdos ou vivenciar um evento de consciência pura não implica um estado de torpor ou transe; significa que finalmente a subjetividade se reconhece distinta do fluxo experiencial completo, e por isto, não pode ser

explicada por meio deles. Que a consciência possa ser discernida em meio às experiências múltiplas dos sentidos e dos objetos externos no seu caráter básico, fundamental, é certamente surpreendente. Uma analogia tradicional da filosofia indiana coloca essa característica intrínseca da consciência, de em si mesma não ser nada, como a tela na qual os conteúdos do mundo são projetados, trazendo a imagem da projeção de um filme; uma segunda analogia, extraída da tradição budista, compara a consciência compreendida deste modo a um espelho, que contém todos os fenômenos indiscriminadamente (Maharaj, 2016).

É talvez por meio desta realização que a consciência ou subjetividade pode ser vista e reconhecida no seu caráter universal (Chalmers, 1996). Se a consciência presente na vida cotidiana pode ser apreendida distinta de todo o universo enquanto um fenômeno, e de todas as construções mentais e afetivas que marcam a experiência da pessoalidade, da existência na forma de um eu, de um self empírico, então abre-se a porta para um reconhecimento ontológico radical, no qual a subjetividade pode se compreender idêntica à subjetividade enquanto um princípio; o ser individual idêntico ao ser universal. O místico alemão Meister Eckhart escreveu: "O Olho com o qual eu vejo Deus é o mesmo olho com o qual Deus me vê". (Eckhart, 2009, p.298)¹

Uma tradução na linguagem da fenomenologia ontológica seria: a subjetividade individual através da qual a subjetividade universal é vista é a mesma através da qual a subjetividade universal vê a subjetividade individual. O que esta formulação aparentemente abstrata implica é que a experiência humana comum desconhece ou ignora o próprio fundamento de sua experiência; a raiz da subjetividade é raramente perscrutada ou vista. Este fato não deve necessariamente gerar surpresa. Grande parte dos fenômenos interiores ocorrem de modo automático, inconsciente e abaixo do limiar básico de percepção (Kelly et al., 2007). Que a consciência ou subjetividade normal ignore sua própria natureza e partir deste ponto estabeleça sua ontologia problemática e instável, é definitivamente o ponto elementar trazido pela maior parte dos caminhos religiosos, espirituais e psicoterapêuticos.

A realização da consciência sem conteúdos, sem objetos, que Michel Henry (1963/2003) denominou subjetividade absoluta, também possui implicações centrais para a experiência da mortalidade e transitoriedade da vida. Se o sujeito pode descobrir ou reconhecer a sua identidade com essa consciência no nível mais fundamental do seu ser, então o que ou quem morre? Será possível reconhecer um elemento permanente em meio à

¹ "The eye with which I see God is the same eye with which God sees me: my eye and God's eye are one eye, one seeing, one knowing and one love." (Eckhart, 2009, p.298).

ininterrupta impermanência do mundo? Essa abordagem não requer a concepção de uma alma ou espírito que reencarna ou é transferida de modos misteriosos para outros planos de existência. Ela não exclui necessariamente essa possibilidade, mas prescinde dela. O que ela afirma é que a consciência ou subjetividade sem diferenças ou distinções é primordial na constituição do universo e da realidade; que ela é precisamente a própria realidade (Skrbina, 2009; Goff, 2017). O que emerge na grande parte dos relatos de despertar, e era um dos atributos mais ressaltados por Richard Maurice Bucke (1902/2009), é a coextensão entre a universalidade da consciência, que essencialmente não possui atributos, características e qualidades, e a transcendência das limitações de espaço e tempo e consequentemente, dos limites corporais. Esta é uma constatação que ultrapassa as considerações habituais de identidade, ao menos na atual neurociência contemporânea, com a possível exceção dos estudos das experiências de quase morte (EQMs) (Irwin, 2015). Não é o objetivo desta análise elaborar profundamente este ponto; menciona-se apenas para ressaltar que o despertar é um evento de implicações significativas, ainda pouco exploradas em contextos científicos, e que podem promover reavaliações importantes para a visão de mundo corrente.

1.3 A dimensão psicológica do despertar espiritual

A problemática vivida por sujeitos que se deparam com estados de consciência anômalos, especificamente de cunho místico, mas não adequadamente explicados por um diagnóstico convencional, os coloca num dilema significativo. Deve o sujeito utilizar os modelos normativos de sua cultura como lente interpretativa, ou pode ele compreendê-los por uma ótica heterodoxa, que não necessariamente os patologiza (Lukoff, 1985; Lukoff, 2011)?

Esse é um problema subjetivo importante no que tange a fenomenologia e a ontologia do despertar espiritual. Se os sujeitos são levados a rejeitarem suas experiências privadas mais significativas, por não se adequarem à visão de mundo coletiva, a tendência é que isso amplie a sua alienação e distanciamento de qualquer modalidade interpretativa que poderia lhes beneficiar. Por outro lado, uma aceitação não crítica de suas experiências pode também levá-los, de modo similar, a um distanciamento de seus pares e do mundo discursivo geral. Uma terceira via, que permitisse o reconhecimento de formas de subjetividade anômalas ou não-convencionais não patológicas, mas que ao mesmo tempo reconhecesse suas limitações na esfera da realidade empírica, poderia fornecer uma base mais ampla para a compreensão

desses estados de consciência, dos quais o despertar espiritual é um de seus exemplos mais notáveis.

O viés normativo de nossa cultura pode, por si só, gerar um obstáculo importante no processo de desenvolvimento de muitos indivíduos que vivenciam estados como o despertar. É importante destacar que o campo das experiências religiosas é amplo, e aqui focamos no despertar como uma experiência notável, deixando de lado experiências que poderiam ser analisadas por outros prismas teóricos e culturais. No entanto, nossa hipótese de pesquisa é que o despertar consiste numa experiência ou evento canônico, melhor compreendido pela introdução de um novo sentido ou dimensão da consciência. Por esta expressão queremos dizer que há talvez uma impossibilidade de se reduzir o despertar às camadas sensoriais e conceituais, e que seria mais adequado caracterizá-lo como uma emergência ou manifestação de um elemento além das estruturas cognitivas convencionais.

Se nossa hipótese estiver correta, surgem algumas implicações importantes para a teoria e pesquisa de uma experiência ou evento ontológico como o despertar. Em primeiro lugar, como alguns teóricos transpessoais já salientaram, uma experiência na qual a própria validade ontológica do mundo é posta em xeque carrega questões e problemas significativos que diferem daquelas trazidas por outras fenomenologias. Numa época em que o entrecruzamento de culturas confronta o pesquisador com um questionamento dos valores que norteiam sua prática, uma investigação dos limites dessa classificação pode iluminar os pressupostos filosóficos da atividade de pesquisa e da compreensão do despertar espiritual dentro do campo mais amplo da cultura.

Uma conexão importante, não explorada neste trabalho, é a relação entre estados místicos e condições psicopatológicas. Alguns modelos de processos psicopatológicos buscaram ampliar o entendimento dos transtornos mentais visando incluir as experiências não-ordinárias (por vezes definidas como religiosas e/ou espirituais) frequentemente relatadas pelos pacientes. Podemos destacar as obras de R. D. Laing, Roberto Assagioli, Carl Jung, John Weir Perry, Kazmierz Dabrowski, Silvano Arieti, Stanislav Grof, Isabel Clarke e o Hearing Voices Network (HVN) do Reino Unido (Laing, 1960; Laing, 1961; Assagioli, 1970; Carl Jung, 1988; Perry, 1974; Perry, 1976; Dabrowski, 1964; Arieti, 1974; Grof, 1989; Grof, 1990; Clarke, 2001; Downs, 2001; Barker, 2011). E mais recentemente, no Brasil, estudos de Moreira-Almeida (2007, 2011), Aminhara (2016) e Maraldi (Maraldi et al., 2016; Maraldi & Krippner, 2019).

No entendimento desses autores, a afirmação frequente nos relatos das experiências religiosas e/ou espirituais, e também de algumas psicoses, de que aspectos espirituais podem ser relevantes no processo terapêutico, foi considerada válida.

Ocorre que, por um lado, nossos pressupostos e nossa compreensão de saúde mental excluem *a priori* a possibilidade de que um indivíduo possa atribuir uma interpretação mística/religiosa e/ou espiritual às suas experiências anômalas. Por outro, tal atribuição (mística/religiosa/espiritual) está no cerne dos relatos de experiências de algumas psicoses, bem como de muitas experiências místicas ou religiosas (Laing, 1967). De fato, uma perspectiva recente a respeito da conexão entre o misticismo e as psicoses sugere que tratam-se de experiências profundamente distintas de um mesmo estado de unidade (Heriot-Maitland, 2008). No caso das experiências místicas, esta unidade é vivenciada a partir de uma afetividade intensamente positiva, e em contrapartida, nas psicoses, a unidade produz uma desintegração ameaçadora para o sujeito. Este é um ponto importante, pois ressalta que subjacente a experiências aparentemente diversas talvez tenhamos o mesmo fundamento ontológico em operação.

1.4 O despertar enquanto um evento além das denominações religiosas tradicionais

Muitos indivíduos atualmente se descrevem 'espirituais, mas sem religião' (Assis, 2019). Essa é uma transformação cultural recente de grande relevância para a pesquisa de estados não-ordinários de consciência como o despertar. A popularização de metodologias espirituais como a meditação, o yoga e o uso de substâncias psicodélicas, ampliou o espectro subjetivo ao qual pessoas comuns cada vez mais possuem acesso direto e, frequentemente, desprovidas de uma estrutura simbólica formal que lhes sirva de suporte. Isso traz questões importantes para a compreensão de experiências espirituais eventuais, fora de um contexto religioso formal. No caso de experiências religiosas e/ou transitórias que ocorram dentro de contextos bem delineados, como é o caso do espiritismo, por exemplo, torna-se mais claro o caminho interpretativo a ser utilizado (Moreira-Almeida, 2007). Mas quando estas experiências ocorrem sem uma estrutura coletiva de suporte, podem ser de difícil compreensão simultaneamente para os sujeitos e para os pesquisadores (Lukoff et al., 2011).

A sobreposição eventual da sua fenomenologia com a sintomatologia das psicoses e/ou transtornos dissociativos é um tema de investigação relevante (Alminhana, 2016; Maraldi et al., 2017). Foi esse o ponto de partida do psiquiatra Stanislav Grof e a geração do

conceito de 'emergência espiritual' (Grof, 1989; Grof, 1990). O conceito denota um processo de transformação subjetiva, frequentemente de tonalidade mística ou religiosa, que à despeito da existência da categoria de Problemas Espirituais ou Religiosos do DSM-V, é ainda de difícil compreensão por meio das categorias nosológicas habituais. (APA, 2014).

Podem alguns sujeitos aprenderem a 'conviver' com anomalias fenomenológicas sem que isso lhes cause um prejuízo funcional significativo? E nesses casos, poderia a clínica desenvolver abordagens de tratamento que não fossem exclusivamente medicamentosas, mas que acolhessem experiências incomuns e até mesmo buscassem entendê-las ou, ao menos validar a atribuição de sentido que a pessoa dá às suas experiências (Perry, 1974; Perry, 1976; Perry, 1977)?

Um pressuposto de uma realidade comum, compartilhada e objetiva é uma das bases para qualquer entendimento do mundo. No entanto, em alguns casos, certas modalidades de percepção e cognição podem não ser circunscritas a formas subjetivas comuns, mas, ao mesmo tempo, são capazes de fornecer elementos existenciais importantes na vida dos sujeitos. O caso dos estados de consciência precipitados pelo uso de substâncias psicodélicas é digno de nota.

Nos últimos quinze anos houve um ressurgimento importante de pesquisas com essas substâncias em centros de pesquisa em todo o mundo (Griffiths, 2011). Estudos de ressonância magnética funcional com substâncias psicodélicas têm demonstrado a proximidade do estado psicodélico com o estado psicótico, retomando a hipótese feita pelos primeiros investigadores dessas substâncias, no início do século XX (Carhart-Harris, 2014). A sua função terapêutica na clínica de saúde mental também parece promissora, e resultados favoráveis surgiram em diversos estudos recentes (Krebs, 2012; Griffiths 2016; Ross 2016; Johnson, 2017; Nichols, 2017)

Esse é um caso relevante, pois uma importante linha de pesquisa aponta os atributos místicos ou espirituais dos estados psicodélicos como a razão da sua eficácia terapêutica (Griffiths, 2011; Maclean, 2011). É um fato histórico que os primeiros pesquisadores das então recém descobertas substâncias psicodélicas, como o LSD, a mescalina e a psilocibina, reconheceram imediatamente sua conexão com os processos psicóticos (Grinspoon, 1997; Langlitz, 2006). Foi devido a esse reconhecimento que o primeiro termo utilizado para classificá-las foi o de psicomiméticas. A possibilidade de que, de modo inverso, as psicoses sejam análogas às experiências psicodélicas espontâneas, de longa duração, ainda não foi propriamente investigada. Mas as conexões são significativas. Desse modo, a perturbação das categorias ontológicas usuais pode ser acompanhada pelo surgimento de estados de

consciência relevantes para a subjetividade dos pacientes. Isto nos permitiria especular, de modo preliminar, que algo parecido possa ocorrer com certos pacientes sem o uso de substâncias como o agente catalisador. Se existe um possível valor a ser resgatado mesmo das experiências subjetivas com maior grau aparente de desorganização, isso forneceria uma reorganização axiológica importante da prática clínica em saúde mental (Maraldi et al., 2020).

1.5 Justificativa e objetivo do estudo

Desde o trabalho pioneiro de Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto e William James, as experiências religiosas se tornaram um importante, senão fundamental pilar dos estudos da ciência da religião. Dentro deste vasto campo fenomenológico, encontramos as experiências místicas, e mais especificamente, o despertar espiritual.

No entanto, ainda que a mística comparada tenha avançado na sua compreensão dos paralelos e elementos subjacentes à experiência mística do despertar espiritual, há uma carência de estudos que investigam suas dimensões filosóficas e psicológicas a partir da literatura contemporânea.

O presente trabalho visa investigar o fenômeno do despertar espiritual por meio de um diálogo transdisciplinar entre os campos da ciência da religião, filosofia e a psicologia. Buscamos: a) Delimitar o conceito de despertar espiritual a partir da literatura recente de mística comparada; b) Explorar filosoficamente o fenômeno do despertar espiritual a partir de questões ontológicas e fenomenológicas; c) Iluminar alguns dos atributos centrais da experiência do despertar, como a não-dualidade, a consciência sem objetos e a unidade, frequentemente relatados na literatura; d) Explorar e discutir as implicações ontológicas da experiência do despertar.

1.6 Questões metodológicas

Será feita uma revisão narrativa, a partir da literatura recente e clássica, de modo a determinar o estado da arte das pesquisas sobre o tema do despertar espiritual (Silva & Menezes, 2005; Brasileiro, 2013).

A revisão possui 4 componentes: a) O conceito do despertar espiritual será delimitado dentro da literatura atual (Josipovic, 2014; Yaden et al., 2017; Hanley et al., 2018; Josipovic

et al., 2020); b) Será feita uma revisão de referências clássicas do campo de experiências religiosas (Bucke, 1902/2009; Underhill 1911/2002, James, 1902/1961; Stace, 1961; Forman, 1986; Forman, 1990; Underhill, 2009). c) A discussão filosófica do despertar será estabelecida a partir de questões ontológicas e fenomenológicas básicas. Iremos nos utilizar de discussões contemporâneas da área da filosofia e psicologia que reconhecem no idealismo e pampsiquismo uma alternativa teórica viável ao materialismo convencional (Kelly, 2007; Kastrup, 2011; Skrbina 2005; Skrbina, 2009; Goff, 2017).

2. Dimensões fenomenológicas do despertar espiritual

2.1 Emergência na vida cotidiana

É frequente nos relatos do despertar a observação de que a subjetividade da vida cotidiana é alterada significativamente. Há um transbordamento ou atravessamento que eclode de um nível de consciência normalmente não experimentado. No estado convencional, o mundo é vivenciado como um ente externo, autônomo, e a subjetividade consiste numa representação parcial da totalidade do mundo que registramos de modo fragmentado e imperfeito. Ao menos no estado de consciência considerado normal para adultos saudáveis nas sociedades ocidentais contemporâneas, tal é o caso. No entanto, a ruptura desta convencionalidade permeia o despertar, que aqui denominaremos de uma transição ontológica. A subjetividade transborda, e não mais se restringe ao corpo particular vivenciado de modo central por cada um de nós. Se antes ela parecia trivial dentro do esquema sensorial e causal do mundo, possuindo apenas uma relevância privada e particular, mas destituída de implicações ontológicas, agora ela inverte o mundo internamente, e este, que antes era o seu espaço, agora emerge como uma consequência ou expressão da subjetividade, que agora é o espaço completo. Como escreveu Kripal (2019, p. 17) acerca do que ele chama a ‘virada’, ou ‘inversão (the flip)’: “...reversões de perspectiva, de modo rudimentar, do ‘lado de fora’ das coisas para o ‘lado de dentro’ das coisas, do ‘objeto’ para o ‘sujeito’”.² Esta transformação topológica nos remonta à célebre fita de Möbius (ver figura 1), e também à garrafa de Klein (ver figura 2) que talvez sejam algumas das representações matemáticas mais interessantes para termos um paralelo de como a subjetividade pós-despertar considera o mundo.

² “...reversals of perspective, roughly, from ‘the outside’ of things to ‘the inside’ of things, from ‘the object’ to ‘the subject’”. (Kripal, 2019, p. 17)

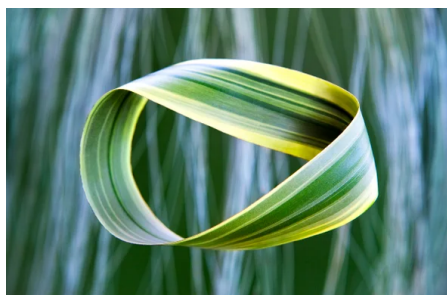


Figura 1 – A fita de Möbius (imagem por Dimitri Otis/Getty Images)



Figura 2 – A garrafa de Klein

Inverte-se portanto, a atitude natural em relação ao mundo. Pode-se caminhar numa rua qualquer e reconhecer quando se levanta a cabeça que a subjetividade (ou o que consideramos um termo idêntico, a consciência) contém a totalidade do palco do mundo, que antes da transição ontológica em questão possuía existência independente – era factualmente *causa sui*. Agora o sujeito, que antes era ignorante da própria natureza de sua subjetividade, se vê como apenas uma transitória emergência psíquica dentro de um espaço que não parece possuir bordas, fronteiras, marcas ou qualquer coisa que o identifique e que o caracterize. Associações teóricas podem ser realizadas quase que instantaneamente, e de fato agora conceitos que antes eram apenas rótulos carentes de sentido próprio finalmente se tornam úteis – ainda que obsoletos no momento de seu primeiro uso.

Trata-se do vazio ou vacuidade (de *śūnyatā*)? Do nada? É este o Deus sem imagens de Eckhart? O Deus além de Deus de Paul Tillich? Vive-se a subjetividade enquanto um espaço

vivo subjacente a todas as experiências. Ocorre um destacamento ontológico, uma diferenciação vivencial de figura e fundo que antes não estava presente. Poderia-se dizer que antes da transição ontológica o sujeito estava colado ao seu fluxo de consciência, seu *stream of consciousness*, mas não o percebia; mais significativamente, ele/a não é capaz de reconhecer o próprio universo objetivo como expressão desse fluxo. Poderíamos até mesmo afirmar que a objetividade do mundo depende deste ponto cego. Se subitamente qualquer indivíduo tivesse a experiência de transbordamento subjetivo que caracteriza o despertar, mesmo que este fosse consequência de um sistema nervoso operando dentro de uma configuração anômala, a experiência da realidade seria notavelmente distinta.

A consequência disto é a metamorfose do mundo de um palco sólido, rígido e objetivo para a natureza de um sonho. Foi uma observação clássica do bispo idealista George Berkeley de que a ideia de que temos da matéria advém essencialmente da conjunção dos sentidos do tato e da visão. Quando consideramos o problema da matéria abstratamente, tendemos a ignorar suas origens elementares e até mesmo primais. A experiência sensorial inocente ainda dita nossa estrutura metafísica e epistemológica, ainda que tenhamos gerado castelos teóricos elaborados aparentemente à sua revelia. Isto explica o porquê de certos sistemas filosóficos que preconizam a natureza onírica do mundo – como o Advaita Vedānta – serem peculiarmente inacessíveis à consciência convencional. É claro que podemos refletir acerca de seus postulados, manipular seus conceitos e até mesmo formular inferências corretas a partir de seus axiomas. No entanto, o sentimento ou a experiência basal que lhes fundamenta podem estar opacos e distantes da consciência. É esse abismo entre teoria e experiência que o despertar transpõe.

2.1.1 A transcendência do corporeidade

Ocorre portanto uma atenuação da experiência corpórea, da objetificação da vida. Não se trata de uma cessação da propriocepção, ou da experiência sensorial corpórea, mas uma desidentificação com o corpo enquanto o elemento central da identidade pessoal. De fato, no estado de consciência convencional o sentido de identidade depende integralmente do corpo. A concepção que temos de nós mesmos decorre deste, e é a partir de sua base que ideias espiritualistas de identidade se sustentam. É por este motivo que uma das injunções principais do místico indiano Sri Ramana Maharshi era o rompimento psíquico desta identificação, de modo a promover o estado de realização de *Ātman* (o si-mesmo) – o despertar espiritual. A

concepção subjacente por trás deste método é de que a consciência fundamental – o *Ātman* – consiste numa testemunha ou observador que se identifica com o corpo a partir de um elo psíquico (o *chit-jada-granthi*) que conseqüentemente vivencia a si mesmo enquanto uma identidade separada e localizada numa região finita do universo manifesto – o *locus* corporal pessoal. O escritor argentino Jorge Luis Borges captou esta intuição na seguinte passagem: “... o ego é meramente um espectador que se identifica com o homem que está continuamente observando.” (Augustine, 1996).³

Há também importantes diferenças em como distintas tradições religiosas e místicas tratam da questão do corpo. Ambas reconhecem o corpo enquanto um obstáculo, as paixões como ameaças e os sentidos como fontes de veneno para a consciência. No entanto, há na tradição filosófica indiana, particularmente do Advaita Vedānta, uma ênfase na transcendência do corpo a partir de uma desidentificação da consciência que mencionamos acima, e não por meio de práticas ascéticas, como tende a ser frequentemente o caso. Uma passagem do texto de Advaita Vedānta Ashtavakra Gītā ressalta este ponto:

“Na renúncia do corpo conjuntamente com o restante do mundo manifesto, ocorreu, como num passe de mágica, uma percepção do Si-mesmo supremo.” (Balsekar, 1989, p. 73)⁴

Além da transcendência do elo com o corpo, a perda notável da objetividade do mundo trazida pela experiência do despertar espiritual possui afinidade com três classes de estados que habitualmente não recebem atenção – em termos de sua ontologia – suficiente: a psicose, a experiência psicodélica e a consciência mágica. A psicose e a magia também são caracterizadas por este transbordamento de subjetividade, a perda radical de fronteiras entre a esfera subjetiva e a objetiva. O sujeito se funde no seu ambiente, a afetividade e a intencionalidade se entrelaçam aos objetos, pessoas e eventos, e a silenciosa indiferença de um cosmos inerte dá lugar a uma pujante e caótica sobreposição de imaginação e matéria. No modo convencional de reflexão acerca destes estados, suas configurações ontológicas aberrantes raramente são tratadas como passíveis de fornecer dados significativos acerca da

³ "De acuerdo con una de las escuelas indias de filosofía, el ego es meramente un espectador quien se ha identificado a sí mismo con el hombre que él está continuamente mirando." (Augustine, 1996)

⁴ "On renouncing the body along with the rest of the manifestation, there has been, as if by magic, a perception of the supreme Self." (Balsekar, 1989, p. 73)

natureza da realidade. Seja pela análise de seu conteúdo ou forma, a psicose habita num lugar de exclusão metafísica, e nada do que revela a introduz no discurso filosófico e científico como um problema para a ontologia da consciência convencional. O mesmo poderíamos afirmar do estado de consciência mágica, esteja ele presente na vida psíquica de grande parte dos grupos indígenas do mundo ou em tradições religiosas e esotéricas que o cultivaram ao longo da história. A consciência psicodélica recebeu a mais alta consideração por culturas que fizeram uso de plantas, sementes, fungos como um veículo de ruptura com a consciência convencional. No entanto, é recente dentro da cultura científica contemporânea a determinação de sua possível relevância terapêutica e mais fundamentalmente, de sua relevância metafísica e ontológica.

Mas talvez aqui tenhamos que nos fazer a seguinte pergunta: deve este ser o caso? Que tipo de discurso científico teríamos caso estados de consciência não-convencionais também fizessem parte do diálogo, e fossem considerados como evidências e fatos de uma outra ordem do Real (Tart, 1972)? Como escreveu Kripal (2019, p. 337),

“Como seria a filosofia da mente se levasse a sério indivíduos transformados como Federico Faggin – isto é, se levasse as formas místicas de onisciência tão a sério quanto o raciocínio filosófico abstrato e a cor vermelha?”⁵

Isto também permitiria a reavaliação de superestruturas religiosas a partir de um novo ângulo. A cisão entre racionalistas céticos e religiosos convencionais é longa, persistente e frequentemente infrutífera. Trata-se de uma polarização estéril que pouco contribui para o enriquecimento intelectual de ambos os lados – com raras exceções. Mais uma vez, Kripal astutamente observa: “Tal como está, a filosofia da mente está quase inteiramente restrita ao racionalismo comum e a estados conscientes facilmente acessíveis.” (Kripal, 2019, p. 337).⁶

O despertar espiritual possui amplas características de ser um fenômeno apenas parcialmente apreensível dentro de esquemas racionalistas tradicionais, mas também dentro de estruturas religiosas comuns. De fato, possuímos concepções significativamente restritas

⁵ “What would the philosophy of mind look like if it took flipped individuals like Federico Faggin seriously—that is, if it took mystical forms of all-knowing as seriously as it took abstract philosophical reasoning and the color red?” (Kripal, 2019, p. 337)

⁶ “As it is, the philosophy of mind is almost entirely restricted to ordinary rationalism and easily accessible conscious states.” (Kripal, 2019, p. 337)

da ciência e também da religião. Em relação à primeira, há uma importante exclusão e distorção de suas origens e história, de modo que o que possuímos hoje consiste num recorte limitado do que uma ciência muitíssimo mais rica filosoficamente poderia ser.

Tradições que consideram plenamente a validade ontológica do despertar espiritual, como o gnosticismo dos séculos II e III d.c, afirmam que ele guarda o segredo por trás da condição aparentemente trágica da vida humana. Escreve Elaine Pagels, em relação ao sentido do gnosticismo:

“Essa perspectiva religiosa diferencia o gnosticismo não apenas da ortodoxia, mas também, apesar de todas as semelhanças, da psicoterapia, pois a maioria dos membros da profissão psicoterapêutica seguem Freud ao se recusarem a atribuir existência real às invenções da imaginação. Eles não consideram a sua tentativa de descobrir o que está do interior da psique como equivalente a descobrir os segredos do universo. Mas muitos gnósticos, como muitos artistas, buscam o autoconhecimento interior como a chave para entender as verdades universais – “quem somos, de onde viemos, para onde vamos” (Pagels, 1979, p.432)⁷

A perspectiva gnóstica coloca a experiência mística como um evento revelatório, demonstrando segredos da psique que antes jaziam ocultos e não reconhecidos. Veremos no que se segue de que modo a unificação psíquica está na raiz deste processo.

2.1.3 A unificação do olho interior

Anteriormente mencionamos a onipresença de termos e imagens que associam o olho único à alguma forma de realização espiritual. Isto explicita a presença de alguma forma de

⁷ "This religious perspective differentiates gnosticism not only from orthodoxy, but also, for all the similarities, from psychotherapy, for most members of the psychotherapeutic profession follow Freud in refusing to attribute real existence to the figments of imagination. They do not regard their attempt to discover what is within the psyche as equivalent to discovering the secrets of the universe. But many gnostics, like many artists, search for interior self-knowledge as the key to understanding universal truths—“who we are, where we came from, where we go.” (Pagels, 1979, p.432)

unificação psíquica, cuja ideia a imagem do olho único simboliza. De fato, a concepção de unidade é tão abundante em tratados religiosos, místicos e filosóficos que pode ser surpreendente que explorações fenomenológicas de sua origem todavia não tenham sido sistematicamente empreendidas. Queremos apontar para o fato de que a não ser que formos capazes de identificar o estado de consciência ou experiência que os embasa, nosso entendimento da unidade será apenas conceitual e teórico. E no entanto, no que esta unidade experiencial consiste?

À primeira vista, o fator comum reside numa intensificação da subjetividade, atingindo no seu ponto mais radical uma espécie de solipsismo deífico. Por solipsismo entendemos a consideração fundamental de que somos capazes de determinar exclusivamente a validade de nossa própria consciência. De outros sujeitos, possuímos apenas inferências indiretas. A literatura filosófica forneceu extensas análises do problema, mas para discussão presente faremos referência principalmente às ideias de Edmund Husserl (1982) acerca do tema. Por deífico estabelece-se uma diferenciação com o solipsismo tradicional, de modo a reconhecer na unicidade da consciência uma inclusão e também expansão desta para todos os fenômenos e também para outros sujeitos, o que não ocorre no solipsismo clássico, que tende a esvaziar de vitalidade e consciência tudo aquilo que não seja o sujeito central do campo perceptual.⁸

Esta forma de solipsismo parte do mesmo ponto do solipsismo clássico, mas amplia seu significado do seguinte modo. No segundo, o sujeito centrado no corpo individual é o único existente, e todos os outros sujeitos possuem existência dúbia e distinta daquela que atribuímos a nós mesmos. Existo num mundo privado que existe apenas para mim, e todos que vejo não passam de extensões imaginárias de minha própria subjetividade pessoal. É numa redução ao absurdo (isto é, em relação ao senso comum) que o solipsismo clássico existe filosoficamente apenas como uma peculiaridade filosófica. No entanto, a incapacidade de refutá-lo é notável, e não poucos filósofos consideram este um ponto a ser seriamente considerado em qualquer discussão a respeito dos fundamentos epistemológicos e metafísicos do mundo. Em contraste, a forma de solipsismo que denominamos de deífico é a consequência lógica de muitos sistemas filosóficos de cunho místico, como o Vedānta indiano, e também, se os enquadrarmos adequadamente, dos sistemas teológicos monoteístas.

No solipsismo deífico, um único elemento X existe fundamentalmente, seja ele a *anima mundi*, Deus, Brahman, o Espírito, ou qualquer conceitualização de um princípio

⁸ O termo solipsismo deífico foi cunhado pelo místico norte-americano William Samuel (1924-1996).

Absoluto. O que difere na nossa análise é a tentativa de determinar a possível experiência original que embasa esses modos interpretativos, e estabelecê-la enquanto passível de experiência direta por qualquer sujeito, de modo a transcender as frequentes limitações de modalidades místicas e teológicas que ou partem de subjetividades aparentemente únicas e irreplicáveis, ou estabelecem discussões acerca dos conceitos sem um referente experiencial que os sustente na realidade subjetiva, que defendemos como o pressuposto elementar das experiências religiosas de modo geral.

Deste modo, o solipsismo deífico parte da mesma subjetividade da consciência convencional, mas atinge um resultado vivencial e interpretativo acerca da consciência tão radicalmente distinto a ponto de ser quase irreconhecível sua origem comum. O problema pode ser facilmente formulado: o ponto de partida da consciência convencional de nossa época é a existência subjetiva dentro de um mundo objetivo que a sustenta. Por outro lado, ainda que o ponto de partida do solipsismo deífico seja o mesmo, a sua consequência é completamente distinta: a consciência de onde se parte é a fonte de todo o universo experiencial e, desse modo, recebe uma designação absoluta, um X que pode ser Deus, o Tao ou Brahman. Por esta perspectiva, a objetividade do mundo é secundária perante a subjetividade que dela depende, neste caso primária. O mundo objetivo, enquanto um ente eterno ou de duração infinitamente longa, adquire uma posição especial dentro de nossas determinações acerca do valor dos fenômenos e das experiências por ser a base mais estável da qual temos acesso; tudo é transitório e impermanente, mas o universo enquanto uma totalidade, ainda que em incessante transformação, permanece. Na perspectiva de “eternalização” de um princípio subjetivo, como a do Vedānta, ou no que seria mais correto, do reconhecimento da transcendência deste princípio em relação ao tempo, chega-se numa forma de solipsismo no qual a única consciência ou subjetividade existente preenche todos os quadros espaço-temporais, todos os universos, por constituir a sua única base e fundamento.

Caso esta última implicação permanecesse no plano puramente teórico, teríamos uma bela e quiçá arguta posição metafísica, mas, em última análise, inverificável. No entanto, o que diferencia sistemas filosóficos de cunho místico, que servem de plataforma para experiências religiosas como a do despertar espiritual, é a asserção de que tal compreensão decorre da mesma base experiencial presente em todos os sujeitos, mas não por todos igualmente percebida. É este último ponto que promove a necessidade do movimento de transformação ontológica, do discernimento ou metacognição que caracteriza e define o despertar espiritual.

No entanto, qual seria tal ponto de partida, que fosse capaz de fornecer a mesma base experiencial para qualquer sujeito? E também, quais seriam os obstáculos para sua percepção e realização?

Parece ser relativamente unânime entre os registros do despertar espiritual que ele tenha início com o próprio sujeito, com uma investigação de sua própria consciência, em todas as suas fases e dimensões. Encontramos esta injunção numa passagem particularmente notável do gnóstico Monoimus, citado por Pagels (1979, p. 35):

"Contudo, conhecer a si mesmo, no nível mais profundo, é simultaneamente conhecer a Deus; este é o segredo da gnose. Outro mestre gnóstico, Monoimus, diz: Abandone a busca por Deus e pela criação e outras questões similares. Busque por ele, tomando a si mesmo como ponto de partida. Aprenda quem é que dentro de você faz tudo ser seu e diz: "Meu Deus, minha mente, meu pensamento, minha alma, meu corpo". Aprenda sobre as fontes de tristeza, alegria, amor, ódio... Se você investigar cuidadosamente esses assuntos, você o encontrará em si mesmo."⁹

Parte-se de si mesmo, de modo a gradualmente adquirir uma maior apreensão do significado do si-mesmo e também, para paulatinamente diferenciar a consciência enquanto uma base e seus conteúdos. Este parece ser um requerimento para a produção de um destacamento da consciência enquanto princípio (elevada ao status de Deus ou Consciência Crística, no caso do misticismo cristão) em relação ao ego – a consciência individual ou pessoalidade. O sentido disto reside em que para se atingir o lugar no qual a consciência se contempla universalmente e, conseqüentemente, se veja enquanto um princípio transcendente, qualquer identificação com formas, complexos e elaborações psíquicas deve ser desfeita. Considerando que o eu ou a identidade pessoal é a maior destas identificações, tal é a importância atribuída a esse destacamento para a emergência da experiência do despertar espiritual.

⁹ "Yet to know oneself, at the deepest level, is simultaneously to know God; this is the secret of gnosis. Another gnostic teacher, Monoimus, says: Abandon the search for God and the creation and other matters of a similar sort. Look for him by taking yourself as the starting point. Learn who it is within you who makes everything his own and says, "My God, my mind, my thought, my soul, my body." Learn the sources of sorrow, joy, love, hate ... If you carefully investigate these matters you will find him in yourself." (Pagels, 1979, p.35)

Esta consideração explicaria a razão de crises pessoais serem frequentemente gatilhos importantes para experiências de despertar espiritual (Taylor, 2013; Taylor, 2017). Em situações limite, nas quais as funcionalidade egóicas podem temporariamente não serem capazes de fornecer construções racionais e estáveis para os sujeitos elaborarem suas experiências, a possibilidade de estados transracionais eclodirem na consciência torna-se mais provável. Se o ego constitui um véu para que a consciência se reconheça de modo mais agudo ou integral, então a sua temporária cessação ou oclusão pode acarretar um estado de confusão psíquica – a psicose – ou promover um espaço interno propício para que a consciência se veja sem nenhuma personalidade associada.

Este ponto pode fornecer uma base relativamente simples para que estados carentes de ego (eu) ou aspectos do *self* sejam compreendidos por aqueles que não vivenciaram o despertar. Se imaginássemos o cenário no qual pudéssemos transplantar nossa subjetividade para um outro corpo, com todos os conteúdos intactos, ainda seríamos nós mesmos? E caso alguns conteúdos fossem removidos, certas memórias ou fantasias, em que ponto desapareceríamos enquanto identidades individuais? E se apenas uma identidade mínima fosse retida (um *self*-eu mínimo), um ponto elementar de subjetividade, o que restaria? O argumento dos proponentes do despertar espiritual é que neste caso o resíduo, ou a consciência remanescente, longe de ser apenas um ponto trivial sem importância, seria reconhecida enquanto o ponto fundamental antes oculto pelas complexas elaborações psíquicas que nela residiam. Caso este ponto possa ser reconhecido imediatamente, por meio de uma discriminação ativa entre conteúdos mentais e afetivos, e a consciência que os contempla, o despertar tende a ocorrer como uma consequência necessária. Dito de outro modo, há um estado de consciência *default*, e quando acessado, possibilita a reconsideração do universo fenomênico como um todo, não mais enquanto um ente objetivo, primário, mas um evento subjetivo, secundário.

A internalização do universo manifesto, da realidade empírica como um todo, traz à tona o significado pleno do processo de união mística. Nas palavras da santa e mística indiana Anandamayi Ma: "A união suprema significa que o universo inteiro está dentro de você, e você está nele; e além disso, não haverá ocasião para se falar de universo." (Fitzgerald & Lipski, 2007, p. 84).¹⁰

¹⁰ "Supreme union signifies that the whole universe is within you, and you are in it; and further, there will be no occasion to speak of a universe." (Fitzgerald & Lipski, 2007, p. 84)

2.2 A saliência de mortalidade na experiência do despertar espiritual

É uma observação frequente na mística comparada de que é necessário morrer interiormente antes de vivenciar a iluminação ou o despertar espiritual. Previamente destacamos que a desconstrução do sentido de individualidade, eu, ego ou *self* está no cerne da experiência de unidade, de identidade com o cosmos enquanto uma totalidade. Podemos então compreender a necessidade da morte psíquica para que a realidade subjacente se revele e expresse. Tal princípio possui paralelos, ainda que em menor grau, com o distanciamento requerido nas ciências naturais. Neste caso também temos a necessidade do desapego de preferências pessoais, vieses e posturas afetivas e cognitivas que de algum modo impedem um olhar imparcial sobre um dado fenômeno. Essa ascese, que em muitos casos pode ser rigorosa e difícil, resultado de uma longa trajetória de construção histórica da ciência, ainda assim se manifesta de modo imperfeito na experiência humana factual da atividade científica. O misticismo pressupõe uma ascese similar, porém de maior comprometimento e identidade: enquanto na ascese científica o sujeito pode se manter preservado em termos gerais, não sendo necessário – a não ser em períodos de genuínas revoluções científicas – um desprendimento total de si mesmo, no processo de transformação mística tal reserva não pode ser mantida. O conhecimento que se almeja, não sendo apenas de ordem cognitiva, demanda uma ruptura do próprio sentido de identidade, do ser básico pressuposto em todas as experiências. Este ponto é coerente com a noção de que no despertar espiritual emerge um conhecimento de ordem ontológica: o sujeito se torna idêntico ao objeto, seja ele a totalidade do cosmos ou a subjetividade constituída enquanto um princípio fundamental.

No entanto, ainda que a fórmula ‘cessação da individualidade = realização da unidade’ possa ser articulada de modo relativamente simples, seu significado é obscuro e de difícil compreensão. O entendimento convencional que temos da mortalidade é talvez um obstáculo para compreendermos o modo pelo qual o despertar espiritual é até mesmo idêntico com essa morte subjetiva. De fato, a “desrepressão” do fato da morte talvez seja um componente central do processo de despertar espiritual. Aqui fazemos referência ao trabalho célebre do antropólogo cultural Ernest Becker (1975) e o seu posterior desdobramento teórico por Greenberg, Solomon and Pyszczynski (1990).

O trabalho de Becker é notável por trazer à consciência o fato da mortalidade enquanto um elemento psicodinâmico central da experiência humana. Freud certamente foi pioneiro na elaboração do conceito de pulsão de morte no seu livro *Além do Princípio do*

Prazer, mas foi na obra de Otto Rank que Becker encontrou uma voz teórica para algumas de suas indagações existenciais principais. A cultura é na visão de Becker uma enorme elaboração heróica que protege a consciência humana do enfrentamento impossível com o desaparecimento paulatino de todas as coisas. A repressão do fato da morte, é para Becker, ainda mais importante do que a da sexualidade (Becker, 1975).

Na concepção de Becker, a cultura é uma espécie de sistema imunológico existencial que protege seus membros de pensamentos e constatações potencialmente destrutivas em relação à vida. A cultura é um véu imaginativo – e isso inclui culturas religiosas e seculares – que protege a consciência humana do fato insuportável da mortalidade. Como poderíamos amar, se estívéssemos integralmente cientes de que aquele que amamos pode desaparecer de nossos braços a qualquer momento? Que espécie de coragem moral nos seria disponível caso tivéssemos ciência contínua de que o maior de nossos esforços é nulo perante o tempo inimaginavelmente longo do cosmos? Como poderíamos nos sentir capazes de construir toda uma civilização, caso a constatação da ruína de todas que nos precederam estivesse presente em todos os momentos na nossa consciência? Que estima poderíamos ter de nossas vidas pessoais, caso pudéssemos vê-las pelo ângulo de uma história que irá dissipar tudo aquilo que é caro a nós no presente?

A posição de Becker é de que apenas a repressão destes fatos pode manter a experiência humana viável, do modo que a conhecemos. No momento em que eclodem na consciência, a consciência religiosa se faz necessária instantaneamente, e na sua ausência, resta apenas a neurose e a experiência de um cosmos trágico, cruel e carente de sentido.

A análise cultural de Becker ganhou nas últimas décadas uma formulação teórica e empírica, com ampla ressonância na literatura. Na teoria desenvolvida por Greenberg, Solomon and Pyszczynski (1990, 1991), a teoria da administração do terror (Terror Management Theory), a consciência constrói mecanismos protetores para regular dois componentes centrais na experiência humana da mortalidade: a saliência da mortalidade (SM) e a acessibilidade do pensamento da morte (APM). Estes dois conceitos almejam operacionalizar as observações de Becker, de modo a compreender como a emergência da morte na consciência pode ser fonte de profunda ansiedade e mal-estar.

Como podemos então conciliar esta perspectiva com a injunção de que a morte mística é necessária para a compreensão da realidade fundamental e final, presente na grande maioria das tradições espirituais?

Que o despertar espiritual é essencialmente compreendido como a realização ou visão profunda do significado da morte durante a vida é uma observação feita por muitos místicos e

tradições espirituais. De fato, a transmutação radical proposta pelo processo de despertar coloca a morte psicológica e espiritual como um requisito necessário para que dimensões profundas da consciência eclodam para o primeiro plano da vida psíquica.

Aqui iremos desenvolver a seguinte ideia: que é na consciência intensificada da mortalidade que a experiência do despertar espiritual encontra suas raízes. De modo simples, a mortalidade representa a negação dos anseios humanos, e a inversão da pulsão de vida. Na filosofia de Arthur Schopenhauer, a negação da vontade de viver efetua a realização metafísica que é a essência do despertar espiritual (Schopenhauer, 1819/2005). É na anulação do princípio vital que a consciência finalmente pode reconhecer a si mesma desprovida dos filtros afetivos e cognitivos do organismo. E mais significativamente, do *principium individuationis*, o que denominamos o elemento de diferenciação da subjetividade, o eu ou o ego.

No entanto, tal formulação pode permanecer abstrata e não ser capaz de extrair o sentido fenomenológico correspondente. Para realizar essa ponte, entre teoria e experiência, podemos iluminar o que exatamente a consciência da mortalidade produz, e porquê ela é aparentemente um pré-requisito para a dissolução egóica que precede ou é idêntica ao despertar espiritual. Possivelmente a morte seja o elemento mais efetivo para que a subjetividade se liberte de identificações de toda uma vida e se perceba no seu caráter absoluto, fundamental; o mundo então, a existência como um todo, não seria mais vista a partir dos olhos de um ser que sofre e é uma parte insignificante de um processo anônimo imemorial, mas com um olhar unitário que não se entende diferente daquilo que vê. Deste estado possivelmente surge o amor existencial que marca os relatos daqueles que veem a vida com os olhos permeados pela plena consciência da mortalidade.

O contato agudo com a mortalidade talvez seja capaz de mobilizar intensamente a consciência para a seguinte indagação: qual é o papel que a subjetividade desempenha na constituição da realidade? Se a subjetividade não for apenas um processo emergente, mas um componente central do universo, experiências como a do despertar espiritual serão interpretadas de um modo radicalmente distinto.

Pela perspectiva do idealismo ou pampsiquismo, o despertar, a iluminação espiritual ou experiências religiosas de um modo geral desvelam facetas não exploradas da subjetividade ou consciência. Se no estado de consciência convencional vive-se dentro de uma região restrita do espectro existencial, em estados anômalos, alterados ou não-ordinários descobrem-se outras esferas de uma consciência que se mostra mais ampla e, possivelmente, não restrita à experiência humana. A consciência aqui se reconfigura, e é transformada de

uma dimensão atencional do sistema nervoso a uma substância ou qualidade fundamental da realidade. Por este prisma, modalidades cognitivas que ampliam a consciência efetivamente expandem o escopo do que pode ser conhecido e percebido.

De fato, é frequente a observação por pessoas que vivenciaram alguma forma de despertar espiritual que trata-se de uma condição não pessoal, além da atividade egóica ou de um *self* individual e estabelece ou expõe uma consciência ou modalidade de cognição impessoal, suprapessoal ou transpessoal (Taylor, 2013; 2017). Há o uso de termos como ‘grande mente’, ‘mente única’, ‘o grande olho’, ‘consciência fundamental’, além de termos teológicos diversos, como Deus, Absoluto, Brahman etc. Sem dúvida tais conceitos possuem um uso amplo em tradições filosóficas orientais, e sua presença em narrativas ocidentais é relativamente recente - ainda que o imaginário do grande olho apareça na obra de alquimistas europeus e particularmente na obra do teósofo germânico Jacob Boehme (1575-1624). No entanto, se o uso destes termos for coerente por parte dos sujeitos que vivenciaram tais estados, ainda que apenas a atribuição de conceitos ou explicações às suas vivências não garanta para um observador externo a validade ontológica de suas experiências, ao menos demonstra que o caráter da subjetividade deve ter se transformado num grau que justifique a sua utilização.

Menciona-se também o sentimento de ser observado ou testemunhado por algo que encontra-se além da subjetividade pessoal. Fica-se impactado pelo fato de que o que realmente somos é esse observador ou consciência da qual tudo depende. E essa consciência ou dimensão semelhante à mente não parece estar contida no próprio universo manifesto, mas de fato, aparece contê-lo. Transforma-se nessa subjetividade pura, por assim dizer, e assim vemos a partir de um ponto de vista impessoal.

Quando o despertar ocorre dentro de tradições religiosas teístas, particularmente no misticismo judaico, cristão e islâmico, ele é considerado como a realização de Deus, ou da identidade da alma individual com Deus (Underhill, 1911/2002). Aqui é importante sublinhar os pressupostos que embasam essa análise, certamente de não aceitação universal. O primeiro: a consciência é idêntica em todos os organismos humanos; o segundo: esta consciência se desdobra (no sentido original do termo evolução, do latim *evolutio*) ao longo da história da espécie humana; terceiro: o significado total da consciência gradualmente se revela a partir da consciência coletiva da espécie; quarto: este significado expressa ou desvela a natureza do universo enquanto um ente inteligente que é a totalidade do que existe. Esta forma de evolução cosmológica, próxima das concepções de G. W. F. Hegel, Henri Bergson, Teilhard de Chardin, Sri Aurobindo, Richard Maurice Bucke e Alister Hardy talvez seja

capaz de explicar certos quadros teológicos sem uma subscrição integral às suas mitologias particulares.

Poderia-se criticar tal perspectiva por almejar uma integração forçada entre sistemas teológicos distintos e concepções filosóficas que diferem em muitos de seus pontos fundamentais. Em parte, esta crítica possui mérito. No entanto, não buscamos dissolver as distinções teológicas entre cada um destes três sistemas monoteístas, mas encontrar um possível fio condutor comum que possa ser transposto a modelos evolutivos nos quais uma experiência como o despertar espiritual poderia ser mais facilmente integrada dentro do discurso científico.

2.3 O surgimento do observador-testemunha

O entendimento que possuímos acerca da natureza da consciência pode não ser apenas de ordem cognitiva, reflexiva e intelectual, mas talvez dependa de uma intensificação da capacidade da consciência de se tornar consciente de si mesma – o que aqui descrevemos como uma transição ontológica, o despertar espiritual. A ênfase que atribuímos à razão e aos sentidos enquanto modos exclusivos de saber é talvez o maior obstáculo para que uma ponte dialógica seja feita entre pesquisadores da fenomenologia mística e indivíduos que a vivenciam e relatam.

Discorre a respeito deste ponto o místico contemporâneo Nisargadatta Maharaj:

“Essa união entre o observador e o observado acontece quando o observador se torna consciente de si próprio como observador. Ele agora não se interessa apenas pelo observado, o que de qualquer forma aconteceria, mas se interessa também em estar interessado, dando atenção à atenção, estando consciente de estar consciente.” (Maharaj, 2016, p. 271)

Para aqueles que vivenciam o despertar espiritual, esta é a atividade intrínseca da consciência, quer ela seja um epifenômeno cerebral ou o substrato do universo material. Há

um aumento de reflexividade não conceitual que permite que a consciência se veja desvinculada do complexo habitual de sensações, emoções, ideias, imagens, fantasias e memórias que englobam e constituem a experiência da identidade pessoal. Dentro da esfera do estado de consciência convencional, de indivíduos contemporâneos não patológicos, tal identidade é praticamente isomórfica à consciência considerada aqui como fonte de atenção e senciência. Como veremos no caso do filósofo escocês David Hume (1711-1776), mesmo uma mente filosófica altamente desenvolvida pode não possuir acesso à consciência considerada deste modo. Críticos poderiam afirmar que talvez Hume estivesse certo; que a consciência pura ou desvinculada de todos os seus objetos, o que aqui aparece como a testemunha ou o observador, é apenas uma ilusão metacognitiva, uma falsa ilação. No entanto, a condição de Hume pode ser compreendida a partir da concepção e do estado de uma consciência em si, que testemunha e é a fonte de todos os seus objetos, mas o inverso não é verdadeiro; a única réplica possível ao argumento de que a consciência pura experimentada por místicos é ilusória, que seria a posição de Hume ou do filósofo contemporâneo Daniel Dennett, é que ele requer uma redução ao absurdo quase automática, atribuindo ao fato primário da consciência, o standard mais elementar que possuímos de realidade, a condição de ilusão. Há uma contradição imediata em considerar a consciência, o elemento pressuposto em qualquer experiência e construção intelectual algo fundamentalmente ilusório. Certamente a atividade psíquica e sensorial depende estreitamente do funcionamento neurológico, mas isto não inclui necessariamente a consciência enquanto um princípio de senciência elementar, que como argumentaram diversos filósofos contemporâneos e clássicos (em particular recentemente David Chalmers e Thomas Metzinger) talvez seja irreduzível e fundamental (Chalmers, 1996; Metzinger, 2020).

Caso esta consideração seja verdadeira, ela permitiria explicar a profundidade do impacto fenomenológico que define o despertar. A transição seria precisamente da vivência desta irreduzibilidade; da passagem de um modo experiencial no qual a subjetividade é trivial, acidental e derivativa, para a eclosão de um modo no qual ela é inerente a todos os fenômenos, objetos e eventos. Neste sentido ela se estende, expande e se amplia para a totalidade do campo de experiências, antes considerado como estritamente exterior. A unidade frequentemente atribuída ao despertar não consistiria apenas numa perda de fronteiras perceptuais e/ou cognitivas, mas ontológicas. Se é possível tornar-se um com tudo, será porque de fato tudo é, a despeito das aparências, uma ordem unitária subjacente a todas as diferenças? Ou dito de modo mais poético: existe apenas um ser aqui e não muitos?

O indivíduo inicialmente considera a si mesmo uma existência particular, definida pelas fronteiras corporais, sociais e psíquicas. Ainda que a posição em primeira pessoa lhe mostre que ocupa um lugar central dentro do fluxo dos acontecimentos do mundo, a contemplação deste fato tende a desembocar rapidamente num solipsismo mal compreendido, que não provoca nenhuma compreensão adicional acerca de sua própria condição. Na situação na qual a consciência finalmente percebe a si mesma, a transição ontológica do despertar, a perda de tais fronteiras promove a consciência de uma posição finita para uma infinita; de um subjetividade bem definida para outra indefinida, de um estado particular para um universal. Isto quer dizer que neste movimento ontológico o sujeito finalmente se torna capaz de reconhecer a sua existência enquanto tal; não a partir de sua dimensão ôntica, de ser uma pessoa específica dentro de um contexto histórico particular, com sua identidade pessoal, problemas, dúvidas e dramas, mas de perceber no fato imediato de sua existência algo em comum com a existência de todo o cosmos – de que a sua existência é a existência do cosmos. Foi este sentimento de percepção íntima do ser que Heidegger buscou resgatar do esquecimento filosófico (Heidegger, 1927/2008). O próprio termo aqui cunhado, de transição ontológica, faz referência a essa mudança de referencial na qual finalmente a consciência individual vê a si mesma enquanto única e idêntica em todos os pontos.

Escreve o místico inglês Douglas Harding: “No universo inteiro existe este ponto muito especial, o ocupante muito especial desse ponto, que você e somente você pode observar.”¹¹ Este lugar é a posição epistemológica de observação em primeira pessoa que é íntima a qualquer consciência, que é de fato, o caráter essencial do que significa ser consciente. Por esta perspectiva, a consciência convencional encontra-se obnubilada em relação a si própria, restringindo seu autorreconhecimento ao complexo de formações psíquicas que definem uma subjetividade privada, pessoal e particular. Desse modo, é incapaz de obter uma intuição plena do que ela mesma significa, e de sua centralidade no processo de geração do mundo. Ela é, nessa condição, apenas um receptáculo de impressões e um espaço de elaborações mentais, mas não um centro existencial pleno. É esta última compreensão que preenche a experiência da consciência mística. O fato mais elementar e simples da existência autoconsciente finalmente constitui o misticismo por excelência. Aqui deixamos de lado as múltiplas elaborações sensoriais e psíquicas que podem recobrir os estados místicos, para nos

¹¹ “In the whole universe there is this one very special spot, this one very special occupant of that spot, which you and only you can observe.” (Harding, 2012, p. 212)

concentrarmos na emergência deste autorreconhecimento mais pleno enquanto o fato central da experiência do despertar espiritual .

Se o despertar consistir neste desvelar que propomos, num desdobramento ontológico que desloca a experiência pessoal do centro do processo do mundo e resgata a impessoalidade da consciência enquanto o fato primordial, então o seu significado estará além das vidas particulares dos místicos. Numa série de passagens importantes em relação a este ponto, temos mais uma vez a voz de Harding:

"Não existe tal coisa como uma genuína iluminação espiritual que não ilumine todas as criaturas na Terra e nos céus, por mais grotescas, remotas ou não amáveis. Como poderíamos começar a nos desvencilhar de qualquer parte do Uno em quem vivemos e nos movemos e temos nosso ser? A iluminação espiritual é cósmica ou uma ilusão." (Harding, 2012, p 286)¹²

A natureza cósmica do despertar ou iluminação espiritual foi reconhecida por alguns dos autores clássicos como Richard Maurice Bucke e Alister Hardy, mas tem recebido menos atenção dedicada dentro do *zeitgeist* contemporâneo. Pelo ponto de vista de Harding, mas também do budismo e de outras tradições religiosas, o despertar espiritual, receba ele o nome de mokṣa, satori, nirvikalpa samādhi ou *unio mystica*, demonstra diretamente – para a consciência em primeira pessoa – o que o campo fenomênico efetivamente é. Esta condição de imediatez é similarmente compartilhada com todos os outros sentidos: a visão, o tato, a audição etc. Para outro sujeito que não possua uma destas modalidades sensoriais, a tradução de uma modalidade a outra pode ser no melhor dos casos ser feita por meio da sinestesia, ou seja, utilizando-se de uma modalidade para mapear outra; no entanto, na maior parte das situações talvez simplesmente não seja possível estabelecer uma ponte viável de comunicação.

Esta qualidade é capaz de fornecer a justificativa epistemológica experiencial para o misticismo enquanto uma ciência em primeira pessoa. Apenas esta pode determinar o que significa ouvir uma partita de Bach ou saborear um doce de figo, e caso a capacidade de

¹² "There's no such thing as a true enlightenment which doesn't light up every creature on Earth and in the skies, however grotesque or remote or unlovable. How could we begin to disentangle ourselves from any part of the One in whom we live and move and have our being? Enlightenment is cosmic or an illusion." (Harding, 2012, p 286)

audição não fosse compartilhada, pelo referencial de observadores não ouvintes seria plenamente válido o questionamento integral do testemunho de uma nova modalidade sensorial na qual proporções matemáticas são vivenciadas a partir da modulação do ar. No entanto, pelo referencial daquele que efetivamente escuta a partita, também é igualmente válida a afirmação de que há, de fato, algo que poderia se chamar de som. Trata-se de um problema do que poderíamos denominar de uma relatividade ontológica. O que uma ciência em primeira pessoa – ou seja, uma ciência da consciência – deve almejar é a possibilidade de uma transdução, ou de um cruzamento entre a experiência de uma nova modalidade experiencial e a sua ausência relativa.

Retomando o aspecto cósmico do despertar, vemos que a característica supra-pessoal ou impessoal do despertar é a que possui as implicações ontológicas mais significativas. Mais uma vez, Harding observa lucidamente:

"Você e seu universo são inseparáveis, e deve seguir-se que, para ser real, sua iluminação espiritual é necessariamente supra-pessoal e de fato cósmica." (Harding, 2012, p. 250)¹³

Será esta uma observação meramente poética? Uma extensão imprópria de uma experiência estritamente pessoal e privada? Ou temos aqui a dimensão ontológica radical à mostra, na qual o evento-experiência do despertar pode ser verdadeiramente apreendido no seu sentido pleno?

No primeiro caso, por meio de algum mecanismo ainda não compreendido, o cérebro erroneamente atribui à totalidade dos fenômenos qualidades ou propriedades que dizem respeito apenas a si próprio, à sua própria atividade de elaboração do mundo. A atribuição de que o despertar é cósmico seria uma consequência de uma extrapolação subjetiva, resultado de um psiquismo hiper-ativado que temporariamente perderia a capacidade de diferenciação entre si mesmo e o mundo. Também seria viável considerar que neste caso, ainda que a experiência do despertar não se estendesse a todo o cosmos, possivelmente o sistema nervoso poderia atingir um grau extremo de compreensão de sua própria atividade criativa, o que explicaria a atribuição de que se trata não de um evento pessoal, mas de uma ocorrência que inclui o universo inteiro. É quase inevitável considerar que uma posição deste tipo implica uma forma de idealismo transcendental, no qual a cognição finalmente torna-se capaz de

¹³ "You and your universe are inseparable, and it must follow that, to be at all real, your enlightenment is necessarily suprapersonal and indeed cosmic." (Harding, 2012, p. 250)

discernir suas próprias estruturas fundamentais (o espaço-tempo, as categorias mentais básicas e o ego puro) e percebe que nada que é experimentado existe por si só. No entanto, ainda que tal observação soe razoável para uma cultura que coloca o cérebro no centro das atividades cognitivas, ela é raramente vivenciada. Deste modo, a atribuição cósmica do despertar não passaria de uma realização profunda do mundo enquanto um constructo cognitivo, cujo fundamento (o seu *númeno*) estaria inacessível objetivamente.

O segundo caso, de que a realização supra-pessoal do despertar espiritual ocorre factualmente, amplia a consideração kantiana do último parágrafo. Não apenas o sujeito reconhece o seu mundo enquanto uma elaboração cognitiva complexa, e o transcende interiormente, mas também reconhece no fundamento da consciência a fonte e origem (*fons et origo*) de todas as coisas. Ele se torna, efetivamente, Deus, considerado além das atribuições teológicas habituais, mas enquanto uma consciência unitária subjacente ao processo da existência, à realidade espaço-temporal. Mais uma vez, Harding ressalta este ponto de suma importância hermenêutica:

"A tradição de que a iluminação do Buda significou a iluminação de todas as criaturas possui uma base sólida. É tão verdadeira para o seu despertar e para o meu quanto como foi para para o dele. Despertar é despertar o mundo." Harding, 2012, pág. 250)¹⁴

Há múltiplas implicações desta observação para a construção de uma teoria contemporânea do despertar espiritual. A primeira é que o despertar concerne essencialmente não um indivíduo, um sujeito particular que testemunha ou relata uma vivência incomum, mas a consciência ou subjetividade radical que é subjacente a todos os entes e fenômenos. Isto significaria que o universo é mais do que uma máquina complexa, uma estrutura consciente em todas as escalas. Esta é uma posição que possui ressonância com concepções panteístas e panenteístas, e também com o pensamento de muitos pensadores clássicos, em particular o pré-socrático Xenófanes (570-478 a.c.) e o místico neoplatônico Plotino (205-270 d.c.). Curiosamente, a concepção de que sistemas complexos, incluindo possivelmente

¹⁴ "The tradition that the Buddha's enlightenment meant the enlightenment of all creatures has a sound foundation. It is as true of your awakening and mine as it was of his. To wake up is to wake the world up." Harding, 2012, p. 250)

estrelas, planetas e campos eletromagnéticos possuem consciência ressurgiu teoricamente dentro de discussões acadêmicas acerca do pampsiquismo contemporâneo (Sheldrake, 2021).

Se, como observou o físico teórico P. Dirac, “...a medida da grandeza de uma ideia científica é o grau no qual ela estimula o pensamento e abre novas linhas de pesquisa...”,¹⁵ então aqui temos uma perspectiva científica de altíssima ordem. A possibilidade de que experiências como o despertar espiritual desvelam uma faceta ainda oculta da natureza - ao menos para a mentalidade contemporânea - a de ser uma espécie de sistema consciente massivo, talvez seja de tão significativa envergadura em relação a possibilidades alternativas, que por si só demande uma investigação séria pelos potenciais frutos que pode fornecer para nossa compreensão da realidade.

¹⁵ “The measure of greatness in a scientific idea is the extent to which it stimulates thought and opens up new lines of research.” (Dirac, 1968)

3. A ontologia do despertar espiritual: além do ser e do não-ser

Nesta seção será abordada a importante questão a respeito da natureza ontológica do misticismo, o campo de experiências do qual o despertar espiritual emerge como uma de suas expressões mais notáveis. A investigação acerca da ontologia do misticismo questiona se as experiências místicas revelam algo a respeito da realidade; se não são puramente produções subjetivas, pessoais e privadas, mas se desvelam algum aspecto fundamental da natureza.

Quando busca-se determinar a realidade de um objeto, fenômeno, evento ou processo, efetivamente o que queremos é verificar a sua presença ou reconhecimento para todos os observadores ou mentes. Logo, a realidade de um objeto é justificada pelo seu compartilhamento, ou pela possibilidade de verificação independente por qualquer observador. No caso das experiências subjetivas, e mais especificamente de experiências subjetivas incomuns, torna-se mais difícil o encontro de uma base vivencial comum. A situação ontológica das experiências místicas é dessa ordem, e adicionalmente, apresenta uma questão particularmente notável: o que o misticismo visa estabelecer – ao menos a partir da leitura transversal que iremos sustentar – é a própria natureza invariante da subjetividade, mentalidade ou consciência, num ângulo peculiar e novo.

3.1 As raízes da experiência mística

Para que se possa compreender a natureza da experiência religiosa, e mais especificamente, dos estados místicos, faz-se necessário discutir a questão mais elementar da natureza da experiência enquanto tal. Isto nos transporta ao âmbito da fenomenologia e da psicologia, particularmente da introspecção como um método válido de investigação, a possibilidade de uma ciência em primeira pessoa, de uma ciência da experiência, e finalmente a compreensão do 'problema difícil da consciência' (Kukla, 1983; Pekala, 1991; Chalmers, 1996).

A obra crítica de Taves (2009), que segue a maior parte dos acadêmicos relevantes no estudo do misticismo, reitera que as afirmações místicas são inverificáveis. Por outro lado, a maior parte das tradições contemplativas enfatiza que as experiências místicas não são fundamentalmente inverificáveis. No entanto, certamente requerem um preparo incomum, que talvez possa ser diminuído ou reduzido por meio de certos métodos, como a realização de

práticas meditativas, o uso de substâncias psicodélicas e estimulações cerebrais específicas. No entanto, como Kukla (1983) astutamente argumentou, as experiências místicas, e na verdade, quaisquer experiências, devem ser consideradas como dados empíricos válidos, porque do contrário, o critério elementar que valida as experiências do mundo físico enquanto tal cairia por terra. A própria experiência do mundo físico consiste, como o próprio termo aponta, numa *experiência*, e por mais que possamos objetificá-la de modo preciso e mensurável, na sua base ela fundamentalmente depende de uma atividade consciente para que se torne válida.

Adicionalmente, o preparo ou as condições internas e externas que são requeridas para um desdobramento místico não diferem essencialmente daquelas que são necessárias para a compreensão de pesquisas em física teórica de ponta ou matemática pura. Em ambos os casos, trata-se da percepção intersubjetiva de objetos teóricos altamente abstratos, cuja realidade é nula para aqueles não possuidores dos requerimentos intelectuais formais, mas altamente reais para aqueles capacitados a compreendê-los.

Tornamo-nos cientes do significado por trás da ideia de experiência apenas quando a consciência, ou a sua operação metacognitiva, é capaz de observar e dispor todas as outras dimensões ou funções que nela estão incluídas: sensorialidade, afetividade, imaginação, conceitualização etc. Por este ângulo, conhecer intuitivamente e intimamente o significado intrínseco da experiência enquanto tal abre por si só uma valoração de caráter transcendental. Aqui o termo transcendental simplesmente expõe o fato de que no conhecimento da experiência, da sciência ou consciência, chega-se na modalidade de conhecimento mais simples e elementar possível, sobre a qual todas as outras modalidades cognitivas dependem. Deste fato, da sua irredutibilidade a outros modos de saber, sejam eles sensoriais ou conceituais, decorre a sua especialidade, a sua transcendência; especial neste caso pois existe em contraste a todos os outros objetos, conteúdos ou modos perceptivos e cognitivos (Taves, 2009). Aqui pode-se esboçar um primeiro olhar de por que essa forma de cognição intuitiva do sentido elementar da experiência, referida por termos dos mais diversos nas tradições contemplativas e filosóficas que a reconheceram e desenvolveram, tende a gerar uma valoração única.

A experiência religiosa demonstra que o modo convencional de experimentarmos o universo é apenas um dentro de muitos. Qual deles possui validade fundamental? Quais critérios devemos utilizar para determinar o seu estatuto ontológico dentro da multiplicidade de olhares e saberes que configuram a experiência humana? Existe nela algo de universal, como muitos já ressaltaram? Ou é esse universal uma simplificação de situações,

circunstâncias e estruturas simbólicas profundamente diversas, nos quais uma unidade é apenas forçosamente e artificialmente encontrada?

Ainda que muitas das atribuições universais presentes nas experiências místicas possam ser criticadas ou rejeitadas, a posição de que nenhuma forma de unidade ou elemento comum está presente nelas possui um problema significativo. Ao menos a experiência de existir, de sermos criaturas no universo, de pensarmos e sentirmos, de termos uma mente em comum, um mesmo sistema nervoso, de sermos da mesma espécie, de compartilharmos as mesmas inquietações existenciais, de vivenciarmos o mesmo planeta, de existirmos no mesmo universo, ou multiverso; essa unidade elementar não pode ser rejeitada, ou então nenhum diálogo ou discurso comum poderia ser possível. A própria ciência pressupõe essa unidade e universalidade, sem as quais não seria viável. Este é um ponto crucial e talvez o mais importante dentro da discussão sobre a ontologia do misticismo. Os relatos dos místicos de todas as épocas, antigos e contemporâneos, revelam um modo peculiar de experimentar a existência, que não constitui uma condição privada, não-comunicável e não-compartilhável, mas simplesmente emergem como anomalias dentro do espectro da experiência humana comum (Stace, 1961). Se uma ponte pode ser estabelecida entre a vivência mística do mundo e a vivência comum, é que na primeira o fato elementar de existirmos, de sermos conscientes, de percebermos a nós mesmos e o universo ao nosso redor é ampliado e intensificado enormemente.

Esta observação é importante, pois ressalta que nos dois casos, o da consciência ordinária e o da consciência mística, temos a mesma experiência da existência vista de maneiras totalmente distintas. É este o ponto a ser investigado e explorado, seja por estudos empíricos do misticismo ou por análises fenomenológicas precisas.

Escreve o psiquiatra e filósofo Karl Jaspers (1953/2010):

"Aquilo que vincula todos os homens, não obstante, não pode ser a revelação mas deve ser a experiência. A revelação é a forma assumida por crenças históricas particulares, a experiência é acessível para o homem enquanto homem."

(Jaspers, 1953/2010, p. 19)¹⁶

¹⁶"That which binds all men together, however, cannot be revelation but must be experience. Revelation is the form taken by particular historical creeds, experience is accessible to man as man." (Jaspers, 1953/2010, pp. 19)

Se, como sublinha Jaspers, a experiência é o elo comum e acessível por todos os indivíduos, então a questão é compreender o que faz que uma certa experiência produza os sentimentos, cognições e atribuições que são características dos estados místicos e outras não. A observação de que os místicos experimentam o mesmo que uma pessoa comum, mas possuem uma penetração intuitiva maior acerca da natureza da experiência enquanto tal nos abre vias investigativas importantes.

Por que a consciência comum experimenta o momento presente enquanto nulo e trivial e a consciência mística como a eternidade? Por que a consciência ordinária percebe a si mesma, como escreveu David Hume, dentro de um fluxo de percepções sem nenhuma referência a um observador, testemunha ou consciência estável, diversa aos fenômenos, e a consciência mística, como a fonte de todo o universo manifesto?

O céptico David Hume escreveu no seu Tratado da Natureza Humana (1739):

"Da minha parte, quando entro mais intimamente naquilo que chamo de eu mesmo, sempre tropeço em alguma percepção particular ou outra, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, prazer ou dor. Nunca consigo me apreender sem uma percepção, e nunca posso observar nada além da percepção. Quando minhas percepções são removidas por qualquer período de tempo, como no sono profundo; permaneço insensível a mim mesmo, e pode ser dito que não existo. E fossem todas as minhas percepções removidas pela morte, e eu não pudesse nem pensar, sentir, nem ver ou amar, nem odiar após a dissolução do meu corpo, eu seria inteiramente aniquilado, e tampouco concebo o que poderia ser um requisito ulterior para tornar-me uma não-entidade. Se qualquer um, após uma reflexão séria e imparcial, pensa que possui uma noção diferente de si mesmo, preciso confessar que não posso mais dialogar racionalmente com ele. Tudo que posso lhe

conceder é que ele pode estar tão certo quanto eu,
e que somos essencialmente diferentes neste
aspecto particular. Ele pode, talvez, perceber algo
simples e contínuo, que ele chama de si mesmo;
ainda que eu esteja certo que não haja tal princípio
em mim.” (Hume, 1739, pp. 252)¹⁷

E nas palavras da santa e mística indiana Anandamayi Ma (1896-1982), que condensa uma visão radicalmente distinta da de Hume, alinhada à concepção indiana dos Upanixades:

"Tudo o que for revelado ou estiver oculto
em qualquer lugar, de qualquer modo, é
‘Tu’, é o ‘Eu’. [...] Você será capaz de
compreender isto completamente apenas
quando encontrar tudo dentro de si; em
outras palavras, no estado em que não há
nada além do Si-Mesmo.” (Fitzgerald & Lipski, 2007, p. 81)¹⁸

Aqui temos duas visões opostas de *self*, si-mesmo, eu ou consciência. Elas são importantes pois demonstram duas orientações existenciais, ou fenomenologias, muito diversas em relação à experiência, nitidamente baseadas em vivências pessoais. A de Hume, que foi frequentemente comparada à posição budista de *Anattā*, de ausência de um eu ou *self* fixo, parte não de uma doutrina mas sim de seu testemunho íntimo e sincero do funcionamento de sua própria consciência. Similarmente, a instrução de Anandamayi Ma

¹⁷"For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception. When my perceptions are removed for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of myself, and may truly be said not to exist. And were all my perceptions removed by death, and could I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate after the dissolution of my body, I should be entirely annihilated, nor do I conceive what is farther requisite to make me a perfect non-entity. If anyone, upon serious and unprejudiced reflection thinks he has a different notion of himself, I must confess I can reason no longer with him. All I can allow him is, that he may be in the right as well as I, and that we are essentially different in this particular. He may, perhaps, perceive something simple and continuous, which he calls himself; tho' I am certain there is no such principle in me." (Hume, 1739, p. 252)

¹⁸"Whatever is revealed or hidden anywhere, any way, is "Thou," is "I." [...] You will be able to grasp this fully only when you find everything within yourself; in other words, in the state where there is nothing but the Self." (Fitzgerald & Lipski, 2007, p. 81)"

demonstra uma vivência da existência na qual todos os fenômenos, todas as coisas são vistas como si mesmo, como o *Self*, o Si-mesmo ou *Ātman*. É fundamental reconhecer nisso uma descrição íntima de uma fenomenologia, e não uma doutrina ou concepção prévia, ainda que conceitos e símbolos utilizados sejam parte de uma tradição imemorial. A experiência de Anandamayi Ma, ao menos no seu relato, é esta, assim como a descrição de Hume, de ausência de um eu, é uma tentativa honesta de introspecção. Sem dúvida pode-se questionar se as descrições de ambos são adequadas, precisas e corretas; no entanto, tal critério é de aplicabilidade universal e não discrimina experiências, sendo um problema enfrentado por todos os relatos em primeira pessoa (Kukla, 1983).

A observação de Anandamayi Ma, que poderia ser extraída diretamente de muitos dos grandes textos místicos do mundo, demonstra uma forma de ser e de perceber o mundo que é sumamente incomum e peculiar. Não é uma questão de crença, ou de assumir a veracidade de seus pronunciamentos de forma não crítica; no entanto, a pergunta mais significativa talvez seja a seguinte: o que possibilita que um ser humano veja as coisas desse modo? Quais são as condições de possibilidade para experiências deste tipo?

A proposição central do misticismo, se podemos considerá-lo como um campo de conhecimento comum, é de que a experiência em primeira pessoa que temos do universo contém um dado fundamental acerca da natureza do próprio universo. (Underhill, 1911; Stace, 1961). Isto quer dizer que a consciência, experiência, *self* ou posição em primeira pessoa, frequentemente deixada em segundo plano nas discussões contemporâneas sobre a natureza do universo, e tratada como um epifenômeno cerebral, é, no misticismo, o elemento central a ser compreendido. De fato, a consciência ou senciência assume o valor último, e torna-se idêntica a Deus, em muitas das correntes místicas tradicionais.

Se o universo é fundamentalmente objetivo, um ente material, existente por si mesmo e fonte de organismos que após milhares de anos de seleção natural tornam-se capazes de autorreflexão, então qualquer afirmativa a respeito de sua natureza que implique alguma subjetividade será logicamente considerada imprópria. No entanto, se o que o misticismo revela é precisamente o oposto, que a natureza objetiva do universo material é aparente e que ele é fundamentalmente subjetivo, mental ou dotado de consciência, então a posição do misticismo é transferida de um adorno religioso idiossincrático para um primeiro vislumbre de uma possível ciência da consciência em níveis fundamentais e cósmicos.

O misticismo considera que a consciência vista sob esse prisma pode adquirir uma valoração notável. Se a consciência é fundamental, então compreendê-la é penetrar na realidade subjacente ao próprio universo. Conhece-se não apenas sensorialmente e

conceitualmente, mas também a partir da própria consciência. Que esta experiência e ideia tenha se tornado a raiz das correntes místicas demonstra o valor excepcional que ela possui para aqueles que a vivenciaram, e pode ajudar a explicar a razão de por que tantas correntes religiosas e filosóficas nela viram um sentido final para a vida humana.

Sem esta consideração, possivelmente nenhum texto místico pode ser adequadamente compreendido. No entanto, esta profunda inversão metateórica e fenomenológica pode fornecer a base necessária para entendermos o misticismo como a emergência da subjetividade na história evolutiva que a coloca num novo plano. Trata-se somente de uma sobreposição de estrutura simbólicas, conceituais e cognitivas a uma experiência comum, ou verdadeiramente um novo estado, possibilidade ou forma de consciência genuinamente emerge nos estados místicos de percepção? Isto deve ser elucidado por uma ciência da experiência, e particularmente por estudos científicos das experiências religiosas e místicas.

É sempre importante destacar que as observações dos místicos, e também de poetas, artistas e cientistas sensíveis frequentemente apontam para o fato de que a consciência comum opera sob uma espécie de véu, e que a experiência da realidade se mostra de forma turva ou obnubilada. Escreve o psicólogo existencial Rollo May (1975), a respeito de suas próprias experiências de consciência ampliada, de consciência mística:

“Eu acredito que a percepção é de fato mais nítida. É verdade que um aspecto dela se assemelha a um sonho, no qual o self e o mundo podem se tornar caleidoscópicos [também semioticamente caleidoscópicos]; mas outro aspecto da experiência é uma percepção mais nítida, uma vividez, uma translucidez da relação com as coisas ao nosso redor. O mundo se torna vívido e inesquecível. Logo, a irrupção de conteúdos das dimensões inconscientes consiste numa amplificação da experiência sensorial.” (May, 1994, p.114)¹⁹

O célebre poeta William Blake escreveu no Casamento do Céu e do Inferno:

¹⁹“I believe that perception is actually sharper. True, one aspect of it resembles a dream in that self and world may become kaleidoscopic [semiotically kaleidoscopic as well]; but another aspect of the experience is a sharpened perception, a vividness, a translucence of relationship to the things around us. The world becomes vivid and unforgettable. Thus the breakthrough of material from the unconscious dimensions involves a heightening of sensory experience.” (May, 1994, p.114)

“Se as portas da percepção fossem limpas, tudo
apareceria ao homem tal como é, Infinito.
Pois o homem se fechou, até que ele veja as coisas
através das estreitas fissuras de sua caverna.”

(Blake, 1790/1975, p. 7).²⁰

Estas citações destacam elementos frequentes na transformação mística da consciência, do despertar espiritual. O fato de que eles estejam presentes na contemplação artística e na exploração do inconsciente dentro de âmbitos terapêuticos reforça a sua presença transversal em múltiplos domínios da atividade humana.

3.2 O assombro e a perplexidade ontológica na consciência mística

É na importante obra histórica de Rudolf Otto, *O Sagrado* (1923), que encontramos uma das primeiras elaborações da experiência religiosa por um prisma subjetivo (Otto, 1923/1958). Otto almejou demonstrar que é no sentimento do numinoso, decorrente do contato com a “essência divina”, o “divino” ou o “sagrado”, que encontra-se o sentido por trás da vida religiosa.

Nas palavras de Usarski (2004), extraída do seu artigo “Os Enganos do Sagrado”:

“A Fenomenologia ‘clássica’ da Religião, portanto, parte do axioma antropológico de que o ser humano é equipado com uma faculdade específica que o predispõe para a sensação da presença do sagrado. Esse *sensus numinis* possibilita a sensação ambígua do sagrado como *mysterium tremendum et fascinans* (“mistério tremendo e fascinante”). Em outras palavras, o encontro do indivíduo com a essência divina nele provoca, simultaneamente, “sentimentos inexplicáveis de horror e espanto, por um lado, e êxtase irresistível e fascinação, por outro” (Usarski, 2004, p. 77)”

²⁰“If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, Infinite. For man has closed himself up, till he sees all things thro' narrow chinks of his cavern.” (Blake, 1790/1975, p. 7)

Quando Otto argumenta a favor do sagrado (numinoso) enquanto uma categoria *a priori*, ele o fundamenta no *chão da alma*, provavelmente se apropriando de uma expressão de Mestre Eckhart. E os críticos estariam corretos em argumentar: e do que se trata o *chão da alma*? Do que realmente se fala? Seria apenas uma metáfora, uma expressão meramente poética que não possui nenhum lugar dentro de um discurso científico contemporâneo, ou estaria ele apontando para algum elemento importante da consciência, possivelmente a própria consciência?

Essa última opção estaria alinhada com a posição de diversas correntes místicas, como o zen-budismo, o Advaita Vedānta, o próprio cristianismo místico de Eckhart e alguns textos da tradição gnóstica, especialmente após as descobertas dos manuscritos de Nag Hammadi (Robinson, 1977). Há um reconhecimento de que a consciência, ou interioridade, subjetividade, experiência, demonstra um fato central acerca da natureza da realidade. De forma similar argumentaram os filósofos idealistas, panexperencialistas como Alfred North Whitehead e pampsiquistas, que temperamentalmente estão mais próximos dos chamados ‘religionistas’ ou ‘essencialistas’.

Existe então uma dialética importante entre os particulares e os universais, uma questão que remonta à escolástica e o debate entre os realistas e nominalistas. A mesma tensão parece se apresentar aqui. Por um lado aqueles que podem ser qualificados como religionistas, como Otto, Wach, Van der Lew, Soderbloom, Eliade e também D. T. Suzuki, os *essencialistas*, e a visão contemporânea do campo, que expressa um positivismo de cunho naturalista, *anti-essencialista*.

Grande parte das críticas à fenomenologia da religião, condensadas no artigo acima citado de Usarski (2004), tratam de uma diferença substancial em relação a como estes campos temperamentalmente muito distintos abordam a questão religiosa. Se o *sensus numinis* é simplesmente postulado, ou exposto de forma dogmática como por vezes ocorre na obra de Otto, então os críticos estão certos em argumentar que não é claro do que realmente se trata. No entanto, a posição adotada pelas “testemunhas do sagrado” como Otto, Wach, Eliade e outros está – ainda que isso não seja uma prova – mais próxima da posição de muitos místicos do que a defendida por críticos céticos. Esta observação busca ressaltar que aqui talvez tenhamos um impasse dialético que requer ou uma posição híbrida, que extraia o melhor do que cada campo foi capaz de estabelecer, ou então, o que poderia acarretar no mesmo lugar, um salto lógico que reconheça uma posição não-dual, paradoxal e integral, capaz de ver a disputa de um ponto de vista mais amplo.

Também parece haver uma diferença importante entre aqueles que teorizaram a partir da experiência e aqueles que rejeitam ou desconsideram a importância da experiência na construção do conhecimento da ciência religião. Por si só, esse fato não desqualifica teóricos como Otto, Van der Leew, Eliade e outros, mas certamente pode levantar suspeitas dos céticos de que suas teorias consistem meramente em racionalizações e justificativas de uma *vontade de crer*, de uma reserva em ceder a um ceticismo completo como o único ideal viável. Também poderia-se agregar que os que vivenciaram as ‘manifestações do sagrado’ podem ter encontrado uma limitação central de um ceticismo atrelado a uma visão naturalista de cunho materialista, mas não necessariamente em relação ao ceticismo enquanto uma suspensão de juízos ou atitude de distanciamento completo em relação aos fenômenos. De fato, a redução fenomenológica de Husserl não é nada mais do que uma suspensão profunda de juízos acerca do mundo, principalmente do próprio arcabouço de espaço-tempo que sustenta os sujeitos, e das estruturas cognitivas que habitualmente não são reconhecidas dentro da práxis científica. Nas meditações cartesianas, Husserl parte da própria dúvida radical de Descartes, de que a totalidade do mundo fenomênico pode ser posta em dúvida, mas não a experiência da dúvida; esse dado elementar não pode ser rejeitado porque pressupõe a própria capacidade de se duvidar, sem a qual o pensamento enquanto tal não seria possível (Husserl, 1982).

Este é um ponto importante, pois demonstra que o ceticismo não é fundamentalmente incompatível com uma orientação gnóstica. De fato, é frequente na mística comparada a exortação da necessidade de uma desconstrução cognitiva, emocional e moral para a obtenção de um conhecimento de outra ordem, que poderíamos aqui reconhecer como a experiência do sagrado ou numinoso estabelecida por Otto. Nesse sentido, a posição dos místicos poderia ser mais corretamente compreendida pela visão essencialista do que por um positivismo que considera apenas aspectos exteriores ou exotéricos, como na perspectiva sócio-histórica apresentada por Usarski.

Além da consciência, um outro axioma central que nos permite iluminar a observação de Otto de que o sagrado consiste numa categoria a priori é precisamente a *existência*. A observação de Ludwig Wittgenstein de que, “Não é *como* as coisas são no mundo que é o místico, mas que ele *é*.”,²¹ nos possibilita ilustrar a ênfase que a experiência mística dá ao fato da existência enquanto um assombro, um evento de perplexidade ontológica. De fato, a experiência mística talvez seja precisamente este reconhecimento pleno da existência.

²¹ “Not how the world is, is the mystical, but *that* it is.” (Wittgenstein, 1933/2009, p. 81)

Após o trabalho central de Stace (1961) e de outros importantes acadêmicos, a unidade se tornou o conceito central para o estudo do misticismo. No entanto, o conceito de unidade não é tão auto-evidente quanto o conceito de existência. Como assinalou o lógico Kurt Gödel,

“A noção de existência é um dos conceitos primitivos que temos que assumir como evidente. É o conceito mais claro que temos.” (Wang, 1994, p. 151)¹

Este é um ponto filosófico importante e que ocupa certamente um lugar central na compreensão ontológica do misticismo. Se, como apontam muitos místicos, o fato central das experiências místicas consiste numa apreensão mais intensa, profunda e nítida do fato da existência, da experiência de ser, até mesmo na divinização do ser, como no constructo vedântico de *saccidānanda* o entendimento das experiências místicas pode e deve partir do fato e conceito mais elementar de todos: a existência/ser. A explicação do misticismo se desloca então para a elucidação de por que a consciência normal percebe a existência de um certo modo e por que a consciência mística percebe o mesmo dado empírico, a existência enquanto tal, de um modo completamente diverso.

Por que para um dado indivíduo o fato de sua existência ocupa um lugar ínfimo na sua consciência e para outro, um mistério inapreensível? E mais ainda, qual dos relatos ou interpretações revela uma compreensão verdadeira ou correta da existência? Uma resposta possível seria de que nenhuma das duas possui primazia sobre a outra. Esta seria a posição relativista, de que todos os relatos sobre a experiência são válidos, e nenhum é mais verdadeiro que o outro. Esta atitude se aproxima do olhar pós-moderno, e certamente não é a posição científica convencional. A última, de modo geral, considera o estado de consciência de racionalidade normal como o *standard*, ou a norma a ser utilizada para a compreensão de todos os outros estados de consciência. A posição mística considera a posição racionalista não como inválida, mas incompleta.

De fato, iremos propor que a centralidade da consciência é capaz de fornecer uma base mais sólida para simultaneamente responder às críticas feitas à fenomenologia clássica e também, desdobrar um sentido que integre e não simplesmente exclua as implicações de um misticismo transversal.

No entanto, por que a escolha pela consciência da existência enquanto um base para o que Otto denominou de *sensus numinis*, a faculdade de difícil apreensão que os críticos

habitualmente rejeitam? Uma resposta é que o estabelecimento de uma terceira forma de conhecimento, além do campo da sensorialidade e da conceitualidade, emerge em vários pensadores na história da filosofia, e em algumas linhagens religiosas, como o Vedānta e o *ch'an* budista, surge como um fator central. Tal terceira via é frequentemente associada a uma compreensão intuitiva do que a consciência verdadeiramente é, além de estruturas e esquemas cognitivos que posteriormente possam organizá-la e interpretá-la. Esse modo de conhecimento peculiar, que o filósofo Franklin Merrell-Wolff (1887-1985) lucidamente denominou de introcepção, e que na filosofia de Espinosa surge como o terceiro modo de conhecimento, pode adequadamente fornecer uma base para a compreensão do sentido do numinoso (Merrell-Wolff, 1994). Enfatiza que do mesmo modo que a autorreflexão conceitual exclusiva da espécie humana é um salto imenso no espectro de consciência da natureza, a autoconsciência característica da terceira via de conhecimento transcende aquela presente na consciência ordinária e abre a possibilidade de um saber não cognitivo, resultante apenas da consciência atingir uma apreensão total de si mesma. Este é um ponto recentemente debatido por Kripal (2007) na sua defesa do gnosticismo enquanto uma relevante e necessária abordagem em ciência da religião.

Na contemplação da própria existência, uma consequência fundamental pode ser derivada e apreendida. Um gato sente isso silenciosamente, por ser isso, sem saber; uma árvore em total inarticulação. Na experiência humana o ser é diretamente sentido, visto; a existência torna-se uma fonte de reflexão, de *pathos* trágico; mas apenas em casos excepcionais, na consciência mística, a intensidade plena da existência se registra no organismo. Algo da própria vida, da existência como um universal se infiltra. O corpo não o explica totalmente; o pensamento não o compreende; o sentimento tenta apreendê-lo, mas em vão; mas por meio da identidade, por meio do reconhecimento interno direto, a existência como tal se vê, se encontra; o fenômeno particular, finito, experimenta-se como um todo, conhece-se como a testemunha solitária da própria existência. Essa apreensão solitária do que é revela sua unidade. É um, pois é apenas ele mesmo. Nos outros, ele vê apenas a si mesmo, verá apenas a si mesmo para sempre. O que pode ser dito sobre isso? O que significa ser quem? Nisso pode-se apreender a nebulosa intuição do que significa ser um quem, a anomalia desse fato, uma aberração da natureza, a personalidade como uma eflorescência subjetiva incompreensível.

Como escreveu Jaspers (1953/2010),

"O assombro em face ao mistério é em si mesmo um ato frutífero de compreensão, já que fornece um ponto de partida para investigações posteriores. Talvez seja ele a própria meta de todo entendimento, pois significa penetrar na maior quantidade possível de conhecimento para se chegar à autêntica ignorância, ao invés de permitir que o Ser desapareça, tornando-o absoluto num objeto de cognição fechado em si mesmo."

(Jaspers, 1953/2010, p.18)²²

Este é um ponto particularmente importante. Quando Jaspers escreve a respeito do assombro em face ao mistério, não se trata apenas de um registro afetivo e instintivo mas de um ato cognitivo – considerando a cognição no sentido mais amplo e profundo possível. É importante traduzirmos estes dois símbolos ‘mistério’ e ‘assombro’ de modo a resgatar sua base vivencial e não permanecermos exclusivamente na cadeia de associações habitualmente suscitada nas já extensas discussões acerca do numinoso no campo da ciência da religião. Esta expressão inverte a concepção usual do conhecimento: sabemos mais quando superamos o próprio conhecimento e adentramos num evento, estado, experiência ou ato de ser, livre de qualquer entendimento prévio. É esta condição de plena abertura existencial, de vazio cognitivo, porém não de torpor, que Jaspers aponta como um ato frutífero de compreensão, o *assombro em face ao mistério*. Se o mistério é um termo que designa a experiência mais fundamental, simples e comum de todas, a experiência de ser e de existir, porque ele emerge como uma ocorrência distinta na vivência dos místicos? Por que a experiência do ser da maior parte das pessoas não é de assombro face ao mistério da existência? Dito formalmente: qual é o dado novo em relação à existência, ao fato básico do ser, que é trazido na captação dos estados anômalos frequentemente presentes na literatura mística, e aqui apontados por Jaspers como estados de nesciência, ignorância, mistério, mas simultaneamente, de profunda suma compreensão? O que isto diz da própria compreensão, saber, conhecimento – da cognição, fundamentalmente?

²² "Wonder at the mystery is itself a fruitful act of understanding, in that it affords a point of departure for further research. It may even be the very goal of all understanding, since it means penetrating through the greatest possible amount of knowledge to authentic nescience, instead of allowing Being to disappear by absolutising it away into a self-enclosed object of cognition." (Jaspers, 1953/2010, p.18)

O primeiro ponto que nos salta aos olhos é o seguinte: o conhecimento tal como o concebemos talvez seja menos real do que supomos. E por que este seria o caso? Aqui tocamos numa consideração significativamente relevante para a compreensão do ‘conhecimento místico’; que o conhecimento que não ilumina seus axiomas e postulados, que não traz à consciência seus fundamentos, será capaz apenas de estabelecer proposições acerca do mundo, mas nunca responder às interrogações fundamentais da filosofia, ciência e religião: O que é? Por que é? Quem é? As questões fundamentais são símbolos precisamente para o estado apontado por Jaspers, no qual a consciência reconhece a si mesma enquanto ser, além de qualquer conhecimento adicional, num ato ou evento de apreensão imediata. No ato de questionamento fundamental, em que o saber prévio acerca do mundo e de que quem somos é desconstruído, na genuína redução fenomenológica considerada de modo completo, onde nem mesmo o sujeito empírico permanece, a consciência remanescente irrompe e torna-se capaz de se reconhecer por um prisma absolutamente novo: ela se vê enquanto o fato primeiro no processo do mundo.

Aqui encontramos um lugar de encontro que nos possibilita iluminar o porquê dos símbolos “mistério”, “nada-vazio-vacuidade” e “unidade” serem frequentemente utilizados para descrever esta condição de reconhecimento imediato que caracteriza a consciência mística. Estes termos são importantes pois apontam para uma possível invariância estrutural da consciência; que a consciência possui atributos fundamentais além das situações e eventos contingentes. Estabelecem que a consciência, vista além das habituais sobreposições afetivas e cognitivas que permeiam a vida consciente da maior parte das pessoas, pode ocupar um estado com as seguintes características:

1) Uma suspensão completa de juízos, avaliações e interpretações acerca da experiência exterior (sensorial) e também interior. Essa cessação cognitiva se estende também ao próprio arcabouço espaço-temporal e ao constructo subjetivo do eu ou *self*. Neste estado, a consciência não vê nada além de si mesma, e pela primeira vez constata que a totalidade dos fenômenos deriva de sua própria atividade. É este o estado de consciência pura descrito por Forman (1990). Deste modo, pode-se intuir mais claramente a associação deste estado ao símbolo mistério e também abismo que emerge na literatura mística.

2) A mística comparada fornece abundantes exemplos do símbolo nada, vazio ou vacuidade sendo utilizados para caracterizar estados de consciência mística. Esta é uma faceta adicional do estado de consciência pura, descrito acima. Se tal estado ou condição for possível, então

temos aqui implicações fundamentais para a natureza da realidade. Quando os místicos descrevem tais estados como o nada, sejam eles judeus cabalistas utilizando-se do termo *ein sof*, sufis como Attar descrevendo a natureza de *Allah* como o nada, Mestre Eckhart expondo a natureza de Deus como sem imagens ou vazia de sentidos ou ideias ou Nagarjuna estabelecendo o caminho de negação completa que desemboca em *śūnyatā*, faz-se necessário indagar se não estão observando e descrevendo por prismas localmente e historicamente determinados, o *mesmo estado*. O nada é particularmente interessante neste sentido. Não há dúvidas de que seja completamente neutro e além de qualquer qualificação. Desse modo, ele fornece uma base existencial comum para visão transversal do misticismo.

Há uma razão adicional e talvez mais importante que coloca esse aspecto do estado de consciência pura no centro de nossas reflexões. Não sabemos exatamente quando tal estado foi experimentado pela primeira vez. De qualquer modo, esse modo peculiar de conhecer o mundo deve ter ocasionado uma transformação radical na visão humana a respeito da morte. Ao menos a morte compreendida enquanto uma negação do processo da vida, um desaparecimento de tudo que é conhecido e o término da experiência humana. Aqui faz-se referência a uma morte interior, de caráter psicológico, mas que se considerarmos suas implicações ontológicas, pode resultar num olhar completamente novo para com a vida. Dentro de um esquema interpretativo que considera o universo como fundamentalmente físico, tal afirmação pode consistir no melhor dos casos como uma poética metáfora. No entanto, caso a consciência seja considerada como fundamental na constituição da realidade, tal morte subjetiva pode desvelar uma dimensão oculta da própria consciência, e deste modo ressignificar a morte.

Vemos então que a possível imortalidade de algum princípio ou elemento pode ter sido articulada a partir da emergência de tal estado. Isto explicaria a formação de religiões ao seu redor, e o seu posterior cultivo sistemático. É claro que se o universo na sua totalidade for compreendido como uma elaboração ou formação deste estado de consciência pura, do nada ou mistério, então já não estamos no âmbito da experiência humana estrita; possivelmente aqui ocorra uma transcendência das limitações cognitivas e sensoriais que caracterizam todos os estados humanos, mas que abririam a porta para uma compreensão mais ampla do que hoje denominamos de *natureza*.

3) O símbolo da unidade é frequentemente utilizado para designar o estado sem conteúdos ou qualidades da consciência pura. O reconhecimento da unidade remonta aos primórdios da filosofia grega, ao pensamento de importantes pensadores pré-socráticos, emerge como

central no pensamento neoplatônico, no gnosticismo, em concepções teológicas monoteístas e também em sistemas orientais como o Vedānta e no budismo *ch'an*. É claro que uma simples lista não é capaz de fazer jus à importância da concepção de unidade na história do pensamento. No entanto, ela emerge de forma particularmente notável no misticismo. Seja na unidade ou união com a esfera natural do mundo, ou na unidade com Deus ou algum princípio último, o surgimento da unidade em contraste com a experiência habitual da dualidade, na qual a grande maioria dos estados de consciência humana está situada, foi considerada por alguns teóricos, em particular Stace (1961), como o fato central que integra as experiências místicas. E por quê? O que a unidade nos diz a respeito de nós mesmos, do mundo natural e da existência enquanto tal?

A concepção de unidade está próxima da ideia de identidade e ambas, nas descrições de estados místicos, possivelmente apontam para o mesmo lugar ontológico. É a multiplicidade dos objetos do mundo, os fenômenos, as formas e os entes, fundamental? Ou é, verdadeiramente, algum princípio subjacente que as demonstra como sendo essencialmente idênticas ao fator mais real? Aqui não iremos nos adentrar na longa e histórica discussão acerca da relação entre o Uno e o Múltiplo; iremos simplesmente expor por quais motivos a fenomenologia do misticismo tende a descrever muitos de seus estados e, talvez seu estado fundamental, se utilizando da Unidade. É essa experiência notável de unidade, que simultaneamente com o atributo de vazio-nada-vacuidade exposto acima, ilustra o que talvez seja a dimensão principal do misticismo. O que deve-se compreender é que nesta esfera a ontologia e a fenomenologia tornam-se efetivamente indiferenciáveis.

É importante ressaltar que esta não é a atitude religiosa convencional. Não parte de uma crença ou um conjunto de crenças, mas sim de princípios que se aproximam ou são idênticos daqueles proferidos pela atitude científica. Este é um ponto interessante. A atitude investigativa que caracteriza as abordagens místicas é talvez um prelúdio do que viria a ser a posição científica imbuída de pressupostos naturalistas.

Para estas duas sendas, a do ceticismo científico e do gnosticismo, o conhecimento convencional é aparente e de uma ordem inferior de realidade. Esta posição é similar a de algumas escolas idealistas da filosofia ocidental, como o idealismo transcendental de Kant, e este é um ponto que posteriormente será tratado com maiores detalhes. A percepção de que a existência humana é ininterruptamente estabelecida a partir de formações mentais equivalentes a um sonho é o que se aponta no evento do despertar ou iluminação espiritual. Este não é fundamentalmente um conhecimento positivo, que determina a estrutura da realidade a partir de proposições teóricas ou evidências empíricas; na verdade, trata-se de

uma suspensão radical no movimento natural da consciência humana de projetar interpretações e juízos acerca da vida de modo irreflexivo. De modo mais profundo, as próprias categorias ontológicas elementares, como o espaço/tempo e a causalidade seriam emergentes e derivadas da mente, consciência ou então de modo mais preciso, utilizando a terminologia do budismo Mahāyāna, śūnyatā ou a vacuidade. Por este ângulo, a experiência humana normal seria um sonho dentro de um sonho, o mundo empírico sensorial também considerado enquanto uma manifestação de um princípio incognoscível em termos conceituais e representativos, mas passível de apreensão direta por sermos, nós e todas as coisas, a ele idêntico.

Quando a consciência realiza este movimento autorreflexivo, de observar-se ou reconhecer-se para além das modalidades cognitivas e sensoriais habituais, ela finalmente adquire primazia ontológica perante todos os conteúdos fenomênicos. Por esta expressão apontamos para uma experiência na qual a consciência valida a si mesma intrinsecamente, como fundamental. Sobre este *insight* de primeiríssima ordem jazem todas as atribuições místicas possíveis. De fato, se o misticismo consiste num saber transversal enraizado num significado latente da própria consciência humana, então esta deve ser a base deste saber. Se a consciência é este universal, se ela é o elemento comum da experiência humana em todos os lugares, na verdade, se por experiência apontamos precisamente para o fato de sermos conscientes, então esta conclusão é inescapável. Apenas uma posição que considere a consciência como contingente, variável de sistema nervoso a sistema nervoso, poderia ignorar esta dormente universalidade. Mas se na consciência encontramos um elemento comum, então certamente é para ele que devemos olhar para entendermos o significado e as implicações enormes do misticismo.

O que exatamente ocorre numa experiência que é capaz de transformar completamente a visão de mundo de um sujeito? Em muitas tradições contemplativas, como o Vedānta e o zen-budismo, os fundamentos do que se pensa e sente ao redor dos conceitos de 'sujeito', 'visão' e 'mundo' são diretamente desconstruídos. Não por meio de uma atividade teórica, ainda que inicialmente um exercício dialético e reflexivo pode dar início a um movimento intuitivo que se dirige para as raízes da consciência; mas por meio de uma metacognição na qual todo campo de experiência é compreendido enquanto tal. Dito de outro modo, torna-se possível para a consciência se desengajar do envolvimento natural com suas próprias produções, projeções e em última análise, com o próprio mundo, considerado não mais como um ente objetivo e independente, mas derivativo e dependente da própria consciência que o sustenta e observa.

Esta forma única de autopercepção, a capacidade relativamente recente no processo evolutivo da consciência introverter a sua atenção de modo radical para si mesma, recebe neste trabalho o nome de *despertar espiritual*. Aqui direcionamos nossa atenção para uma posição na qual a autoconsciência desenvolve-se ao longo do tempo, ao longo dos séculos e milênios evolutivos. Este ponto de vista reconhece no despertar um evento evolutivamente novo, possivelmente tendo início no período identificado por Jaspers e outros como era Axial, e constituindo um desdobramento evolutivo com implicações para toda a espécie, que era a posição inicialmente formulada por Richard Maurice Bucke e Alister Hardy (Bucke, 1902/2009; Hardy, 1979). O misticismo concebido enquanto um fato relevante para a evolução da consciência da espécie é um olhar pouco explorado na maior parte das discussões contemporâneas sobre experiências religiosas. Hood (2009) brevemente o considera no seu capítulo sobre misticismo no livro *Psicologia da Religião*. No entanto, o argumento de que a consciência pode se desenvolver para direções distintas da mentalidade contemporânea tende a ser mal recebido por um grande número de acadêmicos.

3.3 A visão de cerne comum: o misticismo enquanto um campo unificado de experiências

Existe uma cisão importante entre os defensores da visão de cerne comum, a '*common core view*', também denominada de descontextualista, e a visão contextualista, que sustenta que as experiências místicas - e consequentemente o despertar espiritual - são historicamente condicionadas e específicas de cada religião ou tradição contemplativas. Como salientou Taves (2009), a visão de que o misticismo revela um substrato ou uma base universal foi fortemente criticada nas últimas décadas. No entanto, a consequência dessas críticas foi o retorno a uma posição naturalista estrita relativamente antiga que pouco inova para a compreensão do misticismo. Nada neste olhar já não estava presente nas formulações dos empiristas ingleses como Locke e Hume. Nos parece um erro prematuro desconsiderar as implicações visão de cerne comum para uma teoria da consciência, para a possível resolução do 'problema difícil da consciência'.

A posição de que no misticismo encontramos um campo incipiente de investigações acerca da natureza da consciência tende a receber importantes críticas, e talvez a mais notável seja a posição construtivista de Steven Katz (Katz, 1978).

Algumas das principais:

- 1) O que entendemos por ‘misticismo’? Existe algo como o ‘misticismo’ ou este é apenas um constructo teórico que visa unificar grupos de experiências religiosas muito diversas e historicamente condicionadas?
- 2) As experiências místicas estão além da linguagem e dos arcabouços intelectuais utilizados para compreendê-las ou são elas um produto direto desses arcabouços?
- 3) As experiências místicas tendem a sustentar sistemas teológicos ou teosóficos muito diversos; de que forma pode-se argumentar que constituem um conhecimento comum acerca da realidade, Deus ou *self*?
- 4) As unificações do perenialismo e tradicionalismo simplesmente ignoram a miríade de diferenças presentes nas diversas esferas místicas e almejam uma integração forçada.
- 5) As experiências místicas, assim como todas as experiências humanas, decorrem essencialmente de variações da atividade cerebral (a posição materialista).

O que essas críticas compartilham é a visão de que não há um elemento universal e invariante que caracterize o misticismo, além da categoria abstrata construída pelos pesquisadores da área. Como já salientamos numa discussão prévia acima, este ponto possui ressonâncias com debates escolásticos entre os nominalistas e realistas, e também entre a posição que denominaremos de aristotélica em contraposição com a platônica. No entanto, para além das suas raízes históricas, alguns teóricos contemporâneos, como Forman (1986; 1990), Kripal (2007) e Laughlin & Rock (2020) ressaltaram que uma leitura adequada da mística comparada tende a dificultar a defesa do argumento de que não há elementos transversais entre os diversos registros místicos do mundo. Adicionalmente, Laughlin & Rock (2020) observam que possivelmente há diversos estudiosos de misticismo que não possuem uma vivência direta de tais experiências, o que pode enviesar sua leitura dos escritos místicos, uma opinião que será expandida ao longo deste texto.

Por seu lado, as proposições elementares que são os alicerces da visão do cerne são as seguintes (a partir de uma formulação original do autor):

- 1) O misticismo, apesar da sua diversidade, trata um novo dado ou fato a respeito da realidade humana;
- 2) Ainda que as interpretações deste fato sejam díspares, o fato não se altera;
- 3) O fato tratado pelo misticismo não é meramente objetivo, mas tampouco puramente subjetivo, encontrando-se numa intersecção. Quando dizemos que não é objetivo, apontamos para um conhecimento de que não reside nos fenômenos, mas que ao mesmo tempo, compartilha da sua invariância em relação aos observadores. Não é um fato puramente subjetivo pois deste modo seria estritamente privado, pessoal e não invariante; deste modo, não passível de uma sistematização empírica;
- 4) O fato apresentado pelos testemunhos místicos não é irracional ou estritamente racional, mas pós ou transracional;
- 5) Os termos alma, espírito, consciência e subjetividade apontam para o mesmo elemento;
- 5) O dado trazido pelos testemunhos místicos é a identidade ou unidade entre a consciência humana e a totalidade postulada inicialmente como alheia à consciência, seja ela identificada como o Universo, Deus, o Absoluto ou Brahman;
- 6) Esta unidade ou identidade é o fato principal a ser explorado, a despeito de suas sistematizações muito diversas pelas diferentes correntes religiosas, filosóficas e místicas;
- 7) A unidade factual apresentada pelo misticismo não é estritamente teórica ou conceitual;
- 8) Se à unidade for atribuída consciência ou inteligência, então a unidade torna-se próxima de uma forma de consciência supra-pessoal;
- 9) O misticismo apresenta a realização do fato dessa consciência supra-pessoal.

Se a consciência supra-pessoal fosse simplesmente postulada, não haveria nada de novo no misticismo que já não tivesse sido estabelecido racionalmente por sistemas

teológicos. No entanto, o misticismo elucida e também gera os próprios axiomas que permitem que tais sistemas sejam criados.

Uma possível e frequente crítica é de que as experiências humanas estão inexoravelmente imbricadas a sistemas conceituais e linguísticos. Desse modo, um dado místico fornecido por uma experiência seria necessariamente filtrado, modulado e interpretado por lentes culturais e históricas específicas. Ainda que esse seja o caso, isso não exclui o dado em si, do mesmo modo que discursos e sistemas culturais que fornecem interpretações acerca da visão ou a audição não ignoram a existência desses dois sentidos num nível perceptual elementar. Do mesmo modo, se o misticismo efetivamente apresenta um dado novo, ele se aproxima de um novo sentido ou dimensão da consciência, e não apenas um novo termo, conceito, interpretação ou até mesmo intensificação de experiências humanas habituais.

Uma implicação direta desta afirmação é que os domínios sensoriais e conceituais não constituem a totalidade da consciência, mas apenas algumas de suas dimensões ou fases. Desse modo, o fato da consciência não poderia ser completamente explicado ou apenas nesses níveis. Se a experiência desta consciência supra-pessoal for uma anomalia ou uma distorção de um sentido de eu convencional, então deve-se explicar o que justifica a escolha do estado de consciência convencional enquanto um *standard* ontológico. Se a racionalidade é capaz de transcender as limitações dos sentidos e mesmo estendê-los, então possivelmente essa dimensão supraindividual da consciência possa realizar uma operação similar no plano da racionalidade, integrando sistemas conceituais superficialmente contraditórios.

O uso do predicado supra-pessoal em relação à consciência, frequentemente realizado em estados místicos, aponta para o fato de que a consciência em si mesma possivelmente carece de um fator pessoal ou individual que lhe seja inerente. Este ponto não elimina a atividade consciente como um todo, mas na verdade, tende a desvelar novos atributos e dimensões anteriormente ignoradas na experiência consciente normal. O mais significativo destes atributos descritos talvez seja a não-diferenciação da consciência quando vista deste nível mais elementar ou fundamental, desprovida de um prisma pessoal que a interprete ou module.

Quando neste estado, místicos tendem a descrever a realidade como idêntica à consciência sem conteúdos, indiferenciada, única e simultaneamente a origem deste conteúdos, objetos ou fenômenos. Esta é certamente uma leitura que não é universalmente aceita entre as múltiplas correntes interpretativas que constituem o desdobramento formal e teórico de realizações místicas ao longo da história. No entanto, o que buscamos argumentar

ao longo do texto é que algumas características centrais e transversais podem ser extraídas da multiplicidade de relatos individuais e das tradições que os coligiram e unificaram, e que, a partir destes atributos comuns, pode-se formular um modelo de transições ontológicas que seja compatível com uma visão científica contemporânea na qual a consciência é considerada enquanto fundamental. De fato, a mística comparada e também um grande número de posições filosóficas, particularmente as vertentes idealistas, fornecem um corpo de conhecimento significativo que ao menos evidencia a necessidade de uma ciência das experiências religiosas que não esteja intrinsecamente imbricada com postulados realistas e materialistas. Se a última proposição for aceita, ela de nenhuma forma “prova” nenhuma religião particular, tampouco nenhum sistema teológico, mas tampouco nega que se o misticismo for imparcialmente avaliado, esta proposição deve ser reconhecida.

Um ponto adicional importante: o fato da existência da consciência enquanto um processo supra-individual deve ser considerado enquanto um fato natural. Isto pode nos levar ao pampsiquismo, à consideração de que a totalidade das coisas é dotada de alguma forma de consciência, distinta em graus da consciência humana. Também estaria próxima de posições clássicas como o hilozoísmo, a proposição de que a matéria é essencialmente viva de alguma forma não compreendida. Pode também implicar que existe uma forma de consciência mais ampla ou superior à consciência humana no seu estado habitual. Não por meio de uma asserção abstrata, mas por uma experiência que desconstrói as categorias ontológicas convencionais e desvela esse fato central. Esta implicação estaria próxima da compreensão de sistemas teológicos ou místicos que estabelecem a unidade enquanto, Deus, o Absoluto ou Brahman.

Se a desconstrução das categorias ontológicas usuais for um pré-requisito para que esse fato novo se apresente para a consciência, então isto atribui à consciência humana um papel central no processo de elaboração de sua realidade. Este é um ponto essencialmente kantiano. Também implica que categorias ontológicas distintas produziriam realidades completamente diferentes. Deste modo, a subjetividade possui uma estrutura que não simplesmente interpreta e organiza os fenômenos de seu mundo, mas de modo muito mais significativo, ativamente estrutura esse próprio mundo.

A estruturação do mundo é perfeitamente consistente com uma posição materialista que identifica essa função como essencialmente cerebral. No entanto, desemboca no solipsismo clássico; aqui a consciência individual, considerada enquanto idêntica ao cérebro, seria a fonte da realidade inteira. É inteiramente viável argumentar que a identidade/unidade apresentada pelo misticismo é apenas a realização de que o mundo na sua totalidade é uma

representação, ou derivado de uma construção cerebral (Laughlin & Rock, 2020). No entanto, parece difícil sustentar que se esse argumento for levado às últimas consequências o próprio arcabouço materialista que o sustenta também não seria dissolvido no processo.

Uma consideração distinta reconheceria nessa estrutura uma visão basicamente platônica, na qual essas categorias não são pessoais e individuais mas supra ou transindividuais. Logo o indivíduo reconheceria na sua própria consciência estruturas que não são apenas suas – o que claramente estabeleceria o mundo ou dimensão das formas puras, ou das ideias fundamentais.

Estariamos talvez no cerne da compreensão mística se disséssemos que a consciência humana adequadamente vista ou compreendida é idêntica a esta consciência supra-individual. Se este for um fato natural, certamente de um naturalismo mais amplo e distinto daquele presente atualmente nas ciências naturais, então abre-se uma porta para um estudo da consciência que não deve se restringir aos pressupostos correntes.

Quando indagamos o porquê da consciência ser um mistério, ou ao menos um problema difícil distinto de todos os outros problemas de filosofia da mente e neurociência, nos deparamos com dois pontos que possuem uma afinidade direta com os problemas que os místicos buscam resolver. Existe um ponto de acordo entre a grande parte dos filósofos da mente contemporâneos e a posição de um misticismo transversal: ambos reconhecem a centralidade da consciência enquanto o problema filosófico e científico fundamental. Que a consciência escape a uma redução fisicalista e/ou materialista expõe uma limitação embutida nestes dois olhares. Consideramos que a visão naturalista estrita incorre no mesmo problema quando descarta prematuramente as afirmações místicas acerca da natureza da realidade e do eu.

O misticismo opera de uma forma epistemologicamente distinta ao pensamento religioso tradicional. De fato, o modo místico de pensar se aproxima mais do espírito investigativo científico do que o religioso do qual ele tende a emergir. Seu florescimento no seio das grandes tradições religiosas do mundo talvez reflita um incipiente movimento científico de estudo da mente e que, nas suas culminâncias, atinge compreensões que ainda escapam aos modelos teóricos contemporâneos sobre a natureza da consciência.

Podemos então indagar: os místicos desvelam novas compreensões acerca da natureza da consciência? Ou suas proposições são meramente subjetivas, pessoais e, no melhor dos casos, restritas a seus círculos filosóficos ou religiosos particulares? Pode o misticismo revelar um saber transversal?

Este ponto de vista acerca do significado transversal do misticismo dialoga diretamente com investigações e discussões contemporâneas sobre a natureza da consciência no campo da filosofia da mente (Metzinger, 2020). Isto torna o misticismo relevante não somente como uma investigação de um fenômeno religioso de caráter anômalo, altamente peculiar, mas como uma via central para a compreensão e possível resolução do problema da consciência. Nos místicos vemos uma consciência radicalmente distinta daquela vivida pela maior parte dos indivíduos. As qualidades associadas a tal consciência, se podemos generalizar a partir dos registros místicos das tradições das quais temos acesso, apontam para uma espécie de salto cognitivo em relação ao significado que a consciência possui dentro do universo.

Há uma ruptura nas modalidades interpretativas usuais daqueles que vivenciam seus desdobramentos ontológicos. Se a realidade é considerada como dada, se dela podemos discernir apenas uma invariância de caráter objetivo, então a subjetividade, a consciência e a mentalidade tornam-se problemas a serem resolvidos por meio de uma dissolução dessa falsa dicotomia e sua redução a um substancialismo físico. Dentro deste esquema, o misticismo não passa de uma anomalia subjetiva que desvela a constituição cognitiva humana mas que nada expõe da natureza da realidade enquanto tal. No entanto, se a consciência for um atributo fundamental da realidade ou até mesmo a sua substância, o misticismo torna-se uma classe de experimentos acerca da natureza e fronteiras desta realidade. No primeiro caso, a cognição humana constrói o mundo a partir de uma fonte objetiva que é postulada como como aproximada ou ao menos altamente correlacionada com aquilo que experimentamos subjetivamente. No segundo, a cognição é estendida não somente à construção de um recorte do universo sensorial e mental local, de um mundo particular construído por um sistema nervoso específico, mas à elaboração da totalidade do mundo, da realidade espaço-temporal. Por essa direção, o misticismo se mostra como uma forma de desconstrução radical da experiência do mundo. As atribuições teológicas positivas são certamente secundárias, contextuais e históricas, e neste sentido os que defendem a linha de argumentação contextualista estão corretos. No entanto, no que tange a desconstrução das categorias ontológicas fundamentais, o misticismo se revela como um ceticismo radical, no qual as modalidades interpretativas da experiência ordinária são suspensas de modo transitório e, em raros casos, definitivo; a irreversibilidade ontológica proposta por muitos caminhos clássicos de desenvolvimento contemplativo demonstra que a experiência constitui a realidade de formas ainda insuspeitas.

3.4 A mente enquanto o próprio obstáculo: metacognições no despertar

Uma exortação frequente nos registros e textos místicos que promovem alguma forma de despertar é o esvaziamento ou aquietamento mental. A princípio não é exatamente óbvio o porquê desse requerimento. Qual é o problema inerente à faculdade cognitiva, ao pensamento? Ou considerando a questão mais amplamente, de modo a não excluir afetos e estados de consciência complexos, por que razão é enfatizada a dissipação de “obscurecimentos”, “véus”, “filtros” mentais que impedem a compreensão inata que caracteriza o despertar?

A diferenciação perceptual, cognitiva e existencial estabelecida pelo funcionamento do sentido de eu, ego ou self, em relação à totalidade do universo circundante, é frequentemente apontada como o obstáculo principal para a obtenção do estado, realização ou experiência de unidade, o despertar espiritual. A literatura recente (Yaden et al., 2017) classificou eventos de transcendência parcial ou total do sentido de eu como experiências de auto-transcendência (EATs). Em estados desse tipo, no qual o despertar espiritual está incluído, os “obscurecimentos”, “véus” ou “filtros” mentais que constituem a individualidade desaparecem, e a subjetividade ou consciência se reconhece indiferenciada, seja de seus conteúdos internos ou externos – e de fato, tais distinções colapsam.

À medida em que a consciência se torna capaz de se auto-libertar do túnel egóico – utilizando a expressão do filósofo alemão Thomas Metzinger – ela se contempla por um ângulo novo, no qual a unidade da realidade se mostra auto-evidente. Ainda não entraremos no mérito desta constatação unitária ser válida ontologicamente ou não, mas, ao mesmo tempo, é importante destacar que o seu oposto, a multiplicidade e diferenciação do campo fenomênico, parece não se sustentar em certos estados de consciência excepcionais. Que a ontologia da consciência convencional seja posta em dúvida por experiências como a do despertar espiritual talvez seja a contribuição mais significativa que emerja do estudo formal de tais estados.

De fato, um grande número de sendas místicas que estabelecem o caminho negativo, a via apofática dentro do misticismo cristão, o emprego do método de *neti-neti* no Advaita Vedānta e a negação sistemática promovida pelo *śūnyavada* de Nagarjuna, utilizam a atividade da negação enquanto uma desconstrução completa para a obtenção do estado de realização ou despertar espiritual. Rigorosamente tal estado não é efetivamente uma obtenção ou aquisição, mas uma consequência existencial que decorre da perda das certezas e

convicções que sustentam o sistema da individualidade diferenciada, o túnel egóico de Metzinger.

O fundamento existencial remanescente recebe atribuições ou significações distintas pelas várias tradições místicas. Há a consistente não-atribuição de Nagarjuna e do budismo Mahāyāna, que considera o princípio básico, *śūnyatā*, praticamente um não-conceito; um rótulo pedagógico mas sem substância e efetivamente incapaz de descrever, senão por um apontamento sumamente indireto, a experiência da realidade básica que é consequência da desconstrução completa do sistema mental egóico. Encontramos, de modo diverso, a atribuição positiva do Vedānta de que a natureza de Brahman – o princípio fundamental de todas as coisas – é *saccidānanda*, termo que poderia ser vertido por ser-consciência-bem-aventurança. E dentro dos caminhos místicos monoteístas, o fundamento básico é, ainda que definido de modos por vezes contraditórios, Deus.

Esta multiplicidade e divergência conceitual é por vezes utilizada pelos defensores da não existência de uma unidade subjacente às experiências místicas como um de seus principais argumentos. É certo que à primeira vista trata-se de concepções contraditórias e que não podem, ao menos pelo uso da lógica convencional, clássica, serem harmonizadas de modo a serem coerentes racionalmente. No entanto, talvez aqui tenhamos uma limitação da lógica comum e do tipo de dialética que é habitual nas discussões teóricas de experiências místicas e particularmente estados de consciência unitários ou não-duais.

Em relação à unidade enquanto conceito elementar do misticismo, o importante filósofo do misticismo W.T Stace (1961) promoveu a distinção entre a unidade externa e interna, a partir da classificação de místicos da literatura comparada. No entanto, podemos considerar tal distinção como pedagógica ou teórica. De fato, caso a unidade relatada seja auto-consistente, ela requer a perda da diferenciação estrita entre a esfera subjetiva e objetiva, o mundo interno e externo, mas não necessariamente por meio de uma fusão indiferenciada e confusa de ambos, como ocorre em certas psicoses. A unidade considerada deste modo possui afinidade e uma possível identidade conceitual e vivencial com estados não-duais relatados na mística comparada e recentemente na literatura científica do despertar espiritual (Josipovic, 2014; Taylor, 2013; Taylor, 2017).

Temos aqui uma situação na qual a estrutura da consciência não é de início óbvia para ela mesma. Uma metacognição como o despertar apenas possui sentido se considerarmos que no estado comum ou ordinário vive-se sem o entendimento intuitivo do que a própria faculdade de entendimento ou cognição estabelece. Quando a existência é problematizada pela primeira vez, não temos consciência de um estado prévio de inconsciência e inocência,

ainda que este se apresente por meio de mitos e metáforas; simplesmente encontramos enquanto seres sencientes e pensantes de forma súbita e completa. De fato, a problematização do próprio intelecto, da consciência e da vida interior de modo geral, que é sem dúvida a característica principal de todas as vias de desenvolvimento místico, já reflete um passo além dessa estrutura pensante; algum elemento da consciência, ou talvez a própria consciência, se torna capaz de transcender suas próprias produções, projeções ou manifestações e reencontrar-se na sua base, isto é, enquanto origem de suas próprias reflexões.

Neste ponto a relação com a demanda de dissipação de “obscurecimentos”, “pensamentos”, “véus”, “vāsanās” e “imagens” torna-se mais clara. Na medida em que a mente, a faculdade pensante, a consciência – utilizados aqui como sinônimos – se envolve com suas próprias produções, ela não é capaz de reconhecer sua própria atividade criativa. Desse modo, não entende intuitivamente o seu funcionamento. Este permanece obscuro e vive-se às cegas. Ocorre o que poderíamos denominar uma auto-hipnose, que talvez seja um termo mais preciso do que apenas metafórico, no qual a mente ou a consciência crê no que ela mesma estabelece. Isto significaria que, de modos ainda insuspeitos, a atividade elementar da consciência é equivalente a uma auto-hipnose, que encontra paralelos históricos em termos como o vedântico *māyā*.

Que essa auto-hipnose consiste num processo compulsivo, determinista, é a premissa que coloca o despertar enquanto um evento soteriológico. Se a atividade pensante, ou se a estrutura da consciência de modo geral, é tão bem estabelecida quanto a experiência sensorial, de modo que cada impressão afeta a consciência a partir de processos repetitivos, causais, então as tentativas da mente de se libertar dos “obscurecimentos”, “véus”, “pensamentos” e “filtros” almejam a sua emancipação de estruturas deterministas cujas origens encontram-se em si própria. Nunca tendo emergido ou vislumbrado um estado ou condição além dessas estruturas, o movimento ou jornada do despertar ocorre às cegas, e possivelmente de modo estocástico, de modo a promover um mapeamento de estados ou espaços da consciência que finalmente possibilitem a metacognição que definimos como o despertar.

É também importante destacar que nas tradições que inicialmente articularam o despertar, ele se estende à construção do mundo como um todo. O despertar é não somente um evento ou experiência que concerne o sujeito, mas a totalidade do campo sensorial, cognitivo e ontológico que denominamos de universo. Se a última afirmação é genuína, então tornamo-nos distintos de um modo singular após a experiência do despertar. Se com o acesso ao plano conceitual entramos na esfera da existência abstrata, não sensorial, com a entrada no

plano da consciência que é o aspecto mais notável e central do despertar, a resposta à pergunta “O que somos?” ganha contornos peculiares e novos.

O fato de que essa resposta seja radicalmente distinta daquela fornecida por uma apreensão puramente conceitual e sensorial do mundo é o que coloca o evento do despertar enquanto um divisor de águas ontológico. É comum dentro de muitas tradições religiosas o símbolo, ou em alguns casos – como no Advaita Vedānta indiano – a construção de um sistema filosófico no qual o sujeito/indivíduo se torna idêntico a Deus – considerado aqui como um princípio último com predicacões das mais diversas. De fato, não seria controverso afirmar que é essa forma de identidade que constitui a vertente gnóstica em muitas tradições e correntes filosóficas. Recentemente Kripal (2007, 2019) trouxe de volta essa questão para o âmbito da ciência da religião, defendendo a existência de uma terceira via de conhecimento no campo da mística comparada.

Mas do que efetivamente se trata essa identidade, se ela existe de fato? Consideramos que se verdadeira, é provavelmente o eixo central da fenomenologia religiosa. No entanto, de nada nos serve um estudo ou teorização de um estado de identidade desse tipo se não fornecermos elementos conceituais mínimos que ao menos construam uma ponte intelectual e vivencial preliminar para a sua compreensão.

De início, é sem dúvida uma afirmação absurda. Se utilizo a mim mesmo enquanto um ponto de partida, como poderia me considerar idêntico a Deus, Brahman ou um X genérico, que representa a totalidade do que existe? A minha identidade elementar é como um ser humano consciente restrito a este corpo finito, dentro um universo de natureza material ou possivelmente consciente; não parece haver nenhuma maneira simples de transpor esse gigantesco hiato. Mas creio que uma reflexão desse tipo pode nos deixar mais próximos do entendimento do que de fato pode estar por trás de experiências de identidade total frequentemente relatadas por místicos dos mais diversos. Seguindo com a nossa exploração, podemos refletir a primeira resposta fornecida, de ser um ente de carne osso finito é habitualmente descartada por muitas vias religiosas e espirituais. O célebre santo Sri Ramana Maharshi regularmente dizia a seus interlocutores que não eram o corpo; de fato, ele dizia que precisamente essa identificação que os impedia de se reconhecerem enquanto o Ātman, de vivenciarem um despertar da sua natureza profunda. Aqui não iremos assumir que o que diga seja verdadeiro, ao menos não ainda; iremos somente buscar compreender qual é a estrutura de sua experiência para que possa realizar tal afirmação.

Poderíamos dizer que doutrinas similares – de não sermos fundamentalmente o corpo – são comuns dentro do campo religioso e talvez sejam a sua proposição mais importante.

Que somos uma alma, espírito ou consciência – tais asserções permeiam muitas correntes religiosas das mais diversas. No entanto, raramente se perscruta o que as fundamenta no nível da experiência básica dos sujeitos. Um ponto de partida é considerarmos o corpo como uma representação, como um constructo mental ou cerebral que depende de algo mais fundamental – a consciência, a mente ou algum outro princípio. É claro que isto nos coloca num nó paradoxal, um ‘*strange loop*’ – o corpo gera a consciência que se percebe distinta dele mesmo, ou a consciência gera o corpo, que então serve de base para que a consciência emergja e se perceba? Se permanecermos em apenas um lado desse dilema seguramente não chegaremos a uma solução. No entanto, se agarrarmos os dois simultaneamente, também não parece que alcançaremos uma compreensão de como este processo pode ocorrer. Tal paradoxo, articulado frequentemente enquanto a dualidade mente-corpo, é descrito por muitos como insolúvel dentro de uma perspectiva estritamente conceitual. Permanecemos abertos em relação a este ponto. No entanto, ele é relevante por abrir um caminho distinto de indagação do problema.

Retomando a questão da transcendência da conceitualização, encontramos um elemento importante para a compreensão do despertar. Se atribuirmos a nós mesmos uma existência conceitual enquanto almas, espíritos ou consciência, desembocamos em dificuldades similares encontradas pelo materialismo. De fato, em dificuldades enfrentadas por qualquer sistema positivo, isto é, que afirme explicitamente uma ontologia ou metafísica enquanto fundamental. Esta é uma consequência do funcionamento elementar da mente conceitual, isto é, da dialética. Para cada possível asserção positiva podemos argumentar o oposto, num ciclo potencialmente sem fim. É claro que isto é verdadeiro quando tratamos de questões por um ótica sumamente geral e abstrata, mas não necessariamente de afirmações de cunho naturalista. Neste caso nos deparamos com um mundo concreto específico, um dentro de muitos, que na experiência não é simplesmente uma composição de possibilidades indefinidas mas uma realização efetiva e factual. A dualidade é certamente o que constitui o modo de ser clássico, e a investigação puramente teórica e abstrata, por outro lado, se aproxima formalmente do que a não-dualidade ou a mecânica quântica propõe.

O que os proponentes do evento ou experiência do despertar defendem é algo distinto: se a mente enquanto um mecanismo epistemológico basal for completamente transcendida, se sua inescapável dialética for deixada de lado, numa metacognição que seja capaz de considerá-la por um ponto de vista a ela “superior”, tais dilemas e paradoxos conceituais serão resolvidos num só golpe.

Esta é inicialmente uma resposta pouco satisfatória. A atividade central de acadêmicos, estudiosos, pesquisadores e filósofos contemporâneos é o pensamento. No entanto, uma abordagem estritamente pensante, cognitiva e conceitual do evento do despertar não parece ser possível, já que contradiz a sua própria definição. Como sair deste impasse?

Há duas opções particularmente relevantes para a mente ocidental, e, conseqüentemente, para a ciência contemporânea: o movimento iniciado por Immanuel Kant, o idealismo transcendental, e a ciência cognitiva, levada às suas últimas consequências. Podemos revisar brevemente algumas de suas ideias básicas, de modo a realizar a ponte que propomos.

3.5 A engenharia reversa da cognição: o idealismo transcendental de Kant

As contribuições epistemológicas de Kant são particularmente importantes para a compreensão de muitos dos caminhos que colocam o despertar como uma experiência central. Em termos simples, Kant demonstrou que o mundo é uma construção sensorial e cognitiva. Que ele não existe tal como o experimentamos, além de uma configuração mental que o elabore e contemple (Kant, 1781/1980).

O primeiro componente, o sensorial, é talvez de mais fácil entendimento, especialmente pelas descobertas que fizemos dos sistemas sensoriais de organismos de outras espécies. Não é um fato novo para nós que a percepção visual de uma abelha, um gato ou um cachorro é profundamente diversa da nossa. E portanto, que o mundo visual, que nos é tão caro, pode ser simplesmente um modo particular de experimentarmos a riqueza do espectro eletromagnético. Isto também se estende, obviamente, aos outros sentidos. No entanto, a crítica dos sentidos feita por Kant na *Crítica da Razão Pura* é mais profunda (Kant, 1781/1980). Não somente temos variações na nossa configuração sensorial, mas o próprio arcabouço do mundo sensorial, o espaço e o tempo, também cessam de serem fundamentais, independentes da cognição. Eles são o que Kant denomina formas da intuição, que talvez não seja o termo mais adequado para elucidar sua profunda doutrina. Este é um passo enorme na desconstrução do mundo. O que resta do mundo se dele extrairmos a espacialidade e a temporalidade, a sucessão de transformações que revela o espaço?

Se o espaço e o tempo são estruturas ou formas mentais que são subjacentes à manifestação do mundo, então nossa compreensão do que exatamente é o mundo deve ser

radicalmente repensada. Devemos lembrar que estamos somente no primeiro passo da desconstrução kantiana, realizada na estética transcendental, logo no início da Crítica da Razão Pura (Kant, 1781/1980). E adicionalmente, que trazemos Kant para a discussão de modo a estabelecer uma ponte com o conhecimento filosófico ocidental, particularmente europeu, do qual a ciência moderna se nutriu nas suas fundações. No entanto, a similaridade desta forma de pensar com a filosofia budista e também vedântica é certamente evidente. Mas devemos seguir um pouco mais na nossa análise da crítica kantiana.

Por meio da crítica de Kant, o mundo experimentado sensorialmente se desfaz, e dele resta uma interrogação indefinida da qual pouco podemos compreender. Ainda sim, estamos próximos de perspectivas da física teórica contemporânea que colocam o espaço-tempo como emergente, e não fundamental.

No entanto, a desconstrução cognitiva elaborada por Kant é até mais profunda. Aqui nos deparamos com suas célebres doze categorias, presentes em quatro grandes classes: 1) quantidade; 2) qualidade; 3) relação e 4) modalidade. Kant chega a essas categorias a partir de uma dedução sofisticada na analítica transcendental, que não iremos explorar aqui. É na intuição central por trás das categorias que encontramos um ponto de grande relevância para a experiência-evento do despertar.

As categorias são as bases de todos os conceitos. Qualquer pensamento depende dessas quatro grandes classes para se sustentar. Para esclarecer o seu sentido para a nossa discussão, podemos utilizar a categoria quiçá mais importante, a causalidade, que o filósofo alemão Arthur Schopenhauer considerava a única genuinamente válida. A causalidade é tão fundamental na nossa experiência do mundo que a concepção de um mundo sem ela nos parece impossível. De fato, toda a experiência material é uma expressão da causalidade. É o que as faz as coisas serem coisas. É o princípio organizador principal do mundo sensível. Sem o entrelaçamento de causas e feitos o mundo perderia seu elo estruturante e deixaria de nos afetar como tal; se a relação entre um momento e outro desaparecesse, seria impossível a percepção existir. A natureza da relação entre causas e efeitos e sua assimetria no mundo determina a importante segunda lei da termodinâmica, que estabelece a irreversibilidade entrópica que fundamenta a experiência da flecha do tempo.

No entanto, numa argumentação célebre, o filósofo cético escocês David Hume demonstrou que a experiência não é suficiente para estabelecer a causalidade. Dito simplesmente, se tudo que temos para estabelecer a causalidade como um princípio básico é a experiência sensorial, se é ela que fornece todos os dados acerca do mundo, então estaremos numa situação espinhosa. O que garante a causalidade no mundo? Por que o sol precisa

nascer amanhã? Por que a água não poderia simplesmente se tornar vapor instantaneamente? O argumento de Hume é que apenas a experiência não é capaz de fornecer essa certeza. Ou seja: a causalidade pode ser posta em dúvida. Foi essa crítica devastadora que mobilizou Kant a fornecer sua própria resposta. No entanto, o intuito aqui não é de realizar um recorte da história da filosofia. Para o argumento que estamos construindo, isso pouco importa. Talvez essa história sirva como um registro de um momento importante na história do pensamento europeu, possivelmente um ponto culminante dentro dos séculos XVI a XVIII, mas sua relevância transcende sua especificidade histórica. É um ponto de partida para compreendermos uma afirmação praticamente universal nos registros acerca do despertar, que é: o mundo está na mente.

Que os sentidos não desvelam o mundo tal como ele é, mas que divergem entre os organismos e portanto apresentam realidades muito distintas, nos parece claro. No entanto, que o mundo é o resultado de nossa configuração cognitiva é uma asserção significativamente mais difícil. Retomando o exemplo da causalidade que apresentamos acima, se a causalidade não pode ser estabelecida apenas na experiência, então o que a fundamenta? A resposta de Kant é clara: a causalidade é uma categoria mental, e portanto, sem a mente não haveria experiência causal do mundo; ausente a mente, não haveria mundo.

A rejeição instintiva que temos a essa ideia se deve por razões relativamente simples. Quando pensamos em estruturas mentais, temos como exemplo a vida mental consciente, que, de fato, é relativamente instável e contingente. No entanto, o mundo não possui tal arbitrariedade psíquica – a fluidez caprichosa de um sonho. Ele é estável e regular, autônomo, e independente – ao menos superficialmente – de nossas ideias, vontades e desejos. No entanto, a proposição kantiana coloca a mente no lugar central do palco do mundo. A resposta moderna interpretaria este ponto no que poderíamos chamar a versão fraca: esta construção equivale à elaboração que o cérebro faz do mundo. O que Kant propõe, e também o idealismo, de modo geral, seja ele alemão, budista ou vedântico, é que até mesmo essa ideia não toca na profundidade de sua doutrina. Quando dizemos que o mundo é uma estrutura mental, tal estrutura deve ser compreendida no espírito do que Jung denominou os arquétipos – ainda que a visão junguiana por vezes não seja capaz de iluminar completamente o seu significado. A versão forte da ideia de que a própria estrutura causal do mundo é mental ressignifica o nosso entendimento elementar que temos de nós mesmos e da ideia de mente.

Este é o princípio básico do idealismo transcendental kantiano. E suas implicações são amplas: não apenas não haveria mundo, mas até mesmo nossas reflexões e questões mais centrais em relação a existência também desapareceriam. O ponto chave na desconstrução

kantiana é a reversão do modo habitual de considerar o entendimento. Quando esmiuçamos a própria faculdade de conhecimento, a natureza deste se transforma. Cessamos de postular um conhecimento que está aqui, na esfera subjetiva, e um mundo independente que está lá fora, pronto para ser conhecido. É importante destacar que com raras exceções teóricas, a ciência convencional opera dentro deste postulado. Menciono as exceções pois elas são fundamentais, ainda que tenham sido deixadas de lado na ciência contemporânea – faço referência às implicações ontológicas da mecânica quântica. Mas na concepção kantiana a epistemologia e a ontologia encontram-se entrelaçadas: o que reconhecemos enquanto real se deve ao nosso modo de apreensão, e este é determinado pela estrutura invariante do mundo, que pode ser atribuída à famosa coisa em si, ou então, como iremos argumentar nesta investigação sobre o despertar, ao sujeito puro do conhecimento, o que denominamos previamente o observador-testemunha.

3.6 Idealismo e Pampsiquismo: perspectivas promissoras no estudo do despertar

Para compreendermos mais significativamente o ponto de vista de Kant, pode ser útil para a discussão revisar brevemente o que, em filosofia, se denomina a posição idealista. O idealismo, a corrente filosófica que estabelece a primazia da consciência, da subjetividade ou do sujeito de conhecimento em contraposição ao universo objetivo, é a orientação principal da maior parte das correntes orientais, e também se encontra presente no pensamento de alguns autores significativos na história do pensamento ocidental (Copleston, 2003). O idealismo no ocidente tem como principais expoentes Berkeley, Kant, na sua variedade transcendental, Fichte, Schelling e Hegel, na variedade do idealismo absoluto e Husserl, na sua concepção de fenomenologia transcendental (Copleston, 2003).

A ideia central da concepção idealista de Berkeley, que condensa o *insight* principal das correntes idealistas, pode ser resumida na seguinte frase latina: *esse est percipi*, ou o ser é percepção. Tudo que existe depende de um ato de percepção, de algo que o perceba. O mundo não pode ser estabelecido enquanto um objeto independente da percepção, da subjetividade. A consequência é a transformação do mundo de um ente em si para um ente de caráter fundamentalmente mental, subjetivo: um fenômeno da consciência.

Tudo que se experimenta são sensações, ideias, em suma, eventos de ordem mental. O mundo se apresenta como fenômeno para a mente, o observador, o sujeito de conhecimento, a consciência, ou, na terminologia de Kant, o sujeito transcendental da apercepção, o sujeito

puro do conhecimento. O significado do termo mental aqui não necessariamente está claro; apenas aponta para o fato de que a experiência da realidade inclui uma polaridade subjetiva tão ou mais significativa do que a polaridade objetiva comumente investigada e analisada pela metodologia empírica. É a emergência do aspecto subjetivo da realidade enquanto central para a experiência do mundo que constitui uma das marcas centrais do evento do despertar; o seu alinhamento natural com a posição idealista apenas ressalta esse ponto.

A compreensão de que a realidade é uma mente ou consciência está próxima das concepções de Jung (1963), Assagioli (1971), Maslow (1971) e a maior parte dos teóricos transpessoais. Na filosofia contemporânea, em que o idealismo puro de Berkeley ou a variedade Kantiana são relativamente raros, a corrente que mais se aproxima do idealismo é o pampsiquismo (Skrbina 2005; Skrbina, 2009; Goff, 2017).

O pampsiquismo estabelece que o universo é uma mente, ou que a mente é uma propriedade universal de todas as coisas (Skrbina, 2005). A sua apropriação por importantes neurocientistas e filósofos da mente demonstra um reconhecimento preliminar de que a subjetividade seja inerente à natureza de formas ainda não compreendidas (Strawson, 2006; Tononi & Koch, 2015; Goff, 2017). Ela também é uma posição filosófica na qual o despertar poderia ser integrado e compreendido de forma natural. Um cosmos fundamentalmente mental, consciente e subjetivo poderia permitir em princípio uma experiência de autorreconhecimento que o colocasse no cerne da vivência dos organismos por ele produzidos. Esta concepção, elaborada por Schelling (1799/2004), permitiria a compreensão da unidade da existência, da unificação cósmica tão frequentemente descrita no despertar. É claro que isto implica considerar o despertar seriamente e não reduzi-lo a uma fenomenologia atípica e passageira.

Goff (2017) denomina a possibilidade de o cosmos inteiro ser uma mente de cosmopsiquismo, uma extensão do pampsiquismo. Como expusemos previamente na discussão das passagens de Douglas Harding, a respeito do despertar constituir um evento de implicações cósmicas, tal perspectiva contemporânea possibilitaria a inclusão do despertar como consequência lógica. Se o universo é uma totalidade consciente, então não poderíamos supor que tal experiência seria viável de algum modo? O despertar visto pela ótica pampsiquista e cosmopsiquista cessaria de constituir uma anomalia, mas se tornaria um desdobramento natural e não mais anômalo ou excepcional. De fato, poderíamos nos perguntar o porquê de apenas alguns indivíduos experimentarem o cosmos desta forma, enquanto a maioria o percebe de forma fragmentada e distinta de sua consciência.

3.7 O despertar espiritual enquanto um ceticismo radical

Como vimos, a constatação de que a subjetividade ou consciência reside na raiz da constituição da realidade é a proposição ontológica elementar do misticismo. A primeira réplica seria apontar uma extensão imprópria de uma experiência pessoal para uma experiência que define a realidade. Que conteúdos privados e particulares sejam ampliados de forma errônea, quando em verdade são apenas modulações subjetivas epifenômicas e nada mais. Há certamente uma importante verdade nesta consideração. Se conteúdos subjetivos podem ser ampliados à revelia e seus significados tornados universais, então perde-se imediatamente a invariância objetiva ou subjetiva que caracteriza a ciência. No entanto, o misticismo se diferencia de um subjetivismo ingênuo pela busca de uma invariância estrutural que é idêntica àquela almejada na empreitada objetiva, que caracteriza fundamentalmente a física, por exemplo, mas que é reconhecida na consciência. Não seria equivocado dizer que as diversas escolas ou correntes místicas históricas constituíram um primeira ciência da consciência no seio das diversas tradições religiosas que as mantiveram. Este ponto abre também a importante questão de por que dentro de uma mesma tradição religiosa orientações ontológicas e epistemológicas tão diversas emergiram e coexistiram.

A orientação cética faz da dúvida um princípio fundamental. Estabelece a cessação das certezas e o questionamento completo de todas as crenças, inclusive do seu contraste sistemático com as posições ou crenças opostas. A segunda, a orientação gnóstica, de que um conhecimento distinto ao natural pode ser atingido, é aparentemente o oposto da dúvida. Como conciliá-las?

Este é um ponto importante, que identifica a dúvida do conhecimento, o saber do não-saber. Que nada é obtido ou acrescentado, como pode ser compreendido claramente na primeira passagem, destaca o caráter de um não-saber do evento gnóstico, da iluminação, do despertar, de *bodhi*. Esta é certamente uma afirmação de difícil compreensão. Que forma de conhecimento poderia se sustentar sem base na experiência sensorial ou na faculdade conceitual? Poder-se-ia falar de conhecimento, no sentido estrito do termo? O que exatamente se conhece quando se nega a própria substância e estrutura da faculdade de conhecimento, quando a epistemologia é apenas negativa?

Aqui vemos uma conexão íntima entre a epistemologia budista, particularmente a escola *śūnyavada* de Nagarjuna, e a orientação cética de suspensão total dos juízos, característica do pirronismo. A escola cética também se orienta por uma via negativa, de dúvida sistemática, cujo objetivo é a obtenção do estado de *ataraxia*, uma beatitude ou

quietude contemplativa que se assemelha a uma equanimidade ou serenidade budista, mas que, por outro lado, não parece carregar a mesma força dos termos *bodhi* e *nirvana*; tampouco demonstra a consequência soteriológica da visão budista de Nagarjuna. No entanto, sua atitude epistemológica é idêntica. O que essa epistemologia efetivamente oferece e de que modo pode resultar numa libertação?

A primeira consideração é de que o não-saber revela a verdadeira natureza do saber, do conhecimento enquanto tal, antes oculta e não percebida. O método cético de negação completa encerra uma sutil e profunda pedagogia cognitiva e conceitual. Este ponto pode ser adequadamente avaliado considerando que a grande maioria dos indivíduos, até mesmo os cientistas, operam numa condição de grande inocência epistêmica. O mundo é dado como certo, na sua estrutura física, nas inter-relações fenomênicas que apresenta às nossas mentes, no movimento repetitivo da vida cotidiana, na experiência que temos de outras, pessoas, nos elos sociais etc. A orientação de negação dessas certezas, que constituem a ontologia básica do mundo humano, não é comum e tampouco habitual para a maior parte das pessoas. Mesmo num campo como a física teórica, as implicações ontológicas de teorias como a mecânica quântica permanecem pouco exploradas e constituem um tabu para a grande maioria dos físicos, quase um século após a sua formulação. A gradual negação de certezas ontológicas que estabelece o caminho cético e o *śūnyavāda* de Nagarjuna promete uma revelação fundamental acerca da natureza da mente, e consequentemente, do mundo: que o mundo e a realidade são construções mentais, derivados de processos cognitivos não compreendidos, mas que estão na própria raiz ontológica do mundo.

De fato, as raízes do espírito científico contemporâneo encontram-se no ceticismo grego, particularmente no pirronismo, a primeira formulação sistemática da experiência da dúvida, enquanto um princípio epistemológico fundamental. A suspensão dos juízos emerge como uma orientação central precisamente dentro desta escola cética grega, ao redor do século 3 a.c.. Que o ceticismo pirrônico, conhecido por nós a partir dos escritos de Sextus Empiricus, possua uma afinidade natural com a orientação mística, gnóstica, é algo surpreendente. Curiosamente, um dos textos encontrados na biblioteca de Nag Hammadi em 1945, a maior descoberta da tradição gnóstica, é uma coleção de máximas de Sextus Empiricus (Robinson, 1977).

Um ponto a ser adicionalmente explorado, é a possível conexão histórica entre a escola cética de Pirro e a tradição budista de madhyamaka de Nagarjuna (Beckwith, 2015; Kuzminski, 2008). Sabe-se que Pirro foi um dos dois filósofos que acompanharam Alexandre o Grande na sua viagem para a Índia, na época em que a escola de Nagarjuna estava em pleno

florescimento. Não sabemos se ambos se conheceram; se Pirro influenciou Nagarjuna, se Nagarjuna influenciou Pirro, se ambos se influenciaram mutuamente - já que a estadia de Pirro na Índia foi de dezoito meses e sabemos que a expedição de Alexandre contactou os gimnosofistas, os filósofos nus indianos - ou se ambas as correntes se desenvolveram em paralelo e de forma independente. Mas há semelhanças notáveis entre algumas das formulações filosóficas da escola de Pirro, que exploramos acima, e alguns ensinamentos budistas canônicos, particularmente na formulação de Nagarjuna.

Esta observação parece à primeira vista apenas uma peculiaridade histórica. No entanto, é relevante pelas seguintes razões. A orientação de Nagarjuna é essencialmente soteriológica; o que se busca com a dissolução sistemática e completa de todas as afirmações acerca da natureza da realidade é promover bodhi, o despertar espiritual, a realização de *śūnyatā*. É claro que esta formulação é imprecisa. Se a doutrina de Nagarjuna for corretamente apreendida e levada aos seus últimos termos, nem mesmo os conceitos de *bodhi*, despertar, iluminação ou mesmo *śūnyatā* restarão como elementares. É uma negação completa de toda possibilidade de conhecimento. Que esta negação seja um conhecimento - nisto reside a obscura compreensão mística.

O entendimento cético do pirronismo e de Nagarjuna é de que a negação completa de todas as categorias ontológicas demonstra um fato fundamental acerca da realidade. Nesta perspectiva, ao menos o reconhecimento de que é a própria faculdade cognitiva que determina as próprias categorias ontológicas não pode ser negado. O que exatamente é essa faculdade cognitiva, a mente ou consciência, permanece como um fato indeterminável - por definição. Saber que nada pode se dizer acerca da natureza da realidade é um conhecimento intuitivo, se podemos utilizar essa expressão imprecisa, e revela que a faculdade cognitiva, a mente ou consciência finalmente compreendeu algo fundamental a respeito do seu funcionamento.

Uma passagem dos registros de Bodhidharma, um monge indiano semi-lendário do século V ou VI d. c., ressalta este ponto:

“Nossa natureza é a mente. E a mente é nossa natureza. Esta natureza é a mesma que a mente de todos os budas. Budas do passado e futuro apenas transmitem esta mente. Além desta mente não há nenhum buda. Mas pessoas iludidas [deludidas]

não percebem que sua própria mente é o buda.”

(Pine, 1987, p. 25)²³

Se dizemos que a realidade é material, também podemos afirmar que a realidade é mental, ou consciência. Ambas as afirmativas derivam de um princípio que poderíamos denominar de x, que Nagarjuna nomeia de *śūnyatā*, que Bodhidharma descreve como Buda e que os céticos não nomeiam. O ponto chave é que somos este elemento indeterminável; ou dito de outra maneira, a natureza do ser é idêntica ou inseparável deste elemento ou princípio sem qualidades ou atributos intrínsecos.

Poderíamos dizer que o ceticismo completo necessariamente implica o gnosticismo, e que há uma identidade nos extremos. Se a suspensão de juízos for dirigida para a própria estrutura elementar que permite que o mundo seja o mundo, com pessoas e pássaros e ideias, então o não-saber extremo provocado por tal desconstrução torna-se idêntico ao conhecimento positivo frequentemente apresentado por declarações místicas de cunho gnóstico ou de postulação teológica. O caminho *apofático* e *catafático* finalmente formam um círculo.

Deste modo, não seria equivocado afirmar que ceticismo consistentemente aplicado necessariamente consome a si próprio. O ceticismo parcial presente nas ciências naturais e no pensamento filosófico contemporâneo é simplesmente incompleto e dotado de pressupostos materialistas, fisicalistas e/ou fisiológicos que meramente refletem vieses ontológicos humanos significativamente arraigados.

Este não-saber consequente de uma reversão da estrutura cognitiva e ontológica do mundo é uma realização não-trivial e com importantes consequências psicológicas. Se a realidade é essencialmente material, então o misticismo não passa de modulações psicológicas pouco usuais e peculiares. No entanto, se no processo de realização mística a verdadeira natureza do mundo se desvela, e a base de sua existência é transportada para a consciência de um modo completamente novo, então a desconstrução ontológica torna-se essencialmente uma desconstrução psicológica; este movimento efetivamente produziria uma engenharia reversa completa da cognição. Aqui a cognição certamente levada às suas últimas consequências. Coloca o misticismo como a primeira tentativa de realizar essa reversão da arquitetura cognitiva e existencial do mundo.

²³“Our nature is the mind. And the mind is our nature. This nature is the same as the mind of all buddhas. Buddhas of the past and future only transmit this mind. Beyond this mind there’s no buddha anywhere. but deluded people don’t realize that their own mind is the buddha.” (Pine, 1987, p. 25)

O ponto de que o misticismo adequadamente compreendido consiste numa engenharia reversa da cognição, imaginação e fundamentalmente, da consciência, é frequentemente ignorado nas discussões acerca da validade ontológica de afirmações místicas. O misticismo aqui compreendido não é simplesmente um desdobramento de proposições abstratas acerca da realidade, ou uma tentativa de validação experimental de um sistema religioso específico, mas uma negação e transcendência de pressupostos metafísicos e ontológicos habituais, de modo a fornecer um campo de visão radicalmente distinto em relação à experiência humana.

3.8 Uma crítica aos pressupostos ontológicos embutidos na metodologia corrente das pesquisas sobre misticismo

O viés contemporâneo é de assumir o estado de consciência racional e crítico como o principal e mais relevante na construção do conhecimento. No entanto, a literatura religiosa e mística nos fornece abundantes exemplos de que estados anômalos de consciência e eventos que poderíamos caracterizar de incomuns ou paranormais estiveram no cerne do nascimento das religiões (Kripal, 2007; 2019; Maraldi, 2021). Há certamente um interdito implícito nos modos de pensar da ciência da religião contemporânea que nos impede de verdadeiramente perscrutar a estrutura e dinâmica desses estados e buscar compreendê-los nos seus próprios termos. Imposições epistêmicas tendem a regular impropriamente as fronteiras do conhecimento e excluir modos de ser que poderiam fornecer os dados quicá mais importantes na construção de um saber do fenômeno religioso. Neste sentido, devemos nos perguntar se o cerceamento intelectual presente no campo da ciência da religião realmente promove o desenvolvimento do campo ou, ao que nos parece, limita prematuramente suas possibilidades ao se restringir a um discurso embutido de dogmas e vieses cientificistas.

Neste sentido, faz-se necessária uma abordagem epistemológica que caracterizaríamos como de ‘terceira via’. A primeira via seria a da confirmação da crença, da busca de provas que estabeleçam bases mais firmes para um saber religioso intuitivo e instintivo – a esfera da teologia. Os problemas desta são claramente visíveis e notáveis, e os consideramos como suficientemente bem estabelecidos pela literatura. A segunda via diz respeito ao estudo sistemático dos fenômenos religiosos por ângulos e esquemas restritos, como o da sociologia, antropologia e psicologia, aliado a um desprendimento crítico e a exclusão do campo de estudo de quaisquer atribuições de validade epistêmica dos fenômenos – o olhar corrente da ciência da religião. Por termos como ‘religionismo’, ‘essencialismo’ e ‘universalismo’ busca-se fomentar interditos ideológicos que removem *a priori* qualquer

possibilidade dos fenômenos investigados exemplificarem algo *sui generis*, uma manifestação ou expressão genuinamente nova no campo dos fenômenos. É esta posição, que consideramos como altamente problemática, que demanda uma terceira via.

Quando estabelecemos *a priori* que não há nada novo ou *sui generis* no fenômeno religioso, cometemos um número de erros, alguns explícitos e outros, implícitos. O primeiro, e certamente mais óbvio, é que não podemos determinar este ponto *a priori* precisamente porque são as experiências religiosas humanas, que ampliando o espectro da experiência comum, nos fornecem dados acerca do que a realidade pode ou não ser. Se um grupo religioso vivencia a presença de fantasmas ou aparições, a réplica não deve ser a imediata ‘Fantasmas são impossíveis dentro de um esquema material de realidade e aqui temos apenas a manifestação de formas alucinatórias peculiares’ mas a mais lúcida ponderação – como uma sugestão epistêmica - ‘O que o dado da experiência de fantasmas nos diz da construção da realidade enquanto tal? Pode a realidade ser um constructo imaginativo amplo? Poderia ser ela estabelecida pelo entrelaçamento de imaginações dos múltiplos observadores que a sustentam?’ Este exemplo não almeja estabelecer de modo forçoso uma interpretação metafísica necessariamente mais válida, no caso de que a realidade talvez seja uma construção imaginativa em contraste com um processo primariamente de ordem física (Kastrup, 2011). O que se busca ilustrar é que dentro de um esquema interpretativo alternativo, um certo dado religioso pode se tornar imediatamente significativo em termos epistêmicos, e seu estudo pode provocar não apenas novas compreensões sociológicas ou culturais, ainda que estas tenham sua relevância, mas novos entendimentos metateóricos. Aqui não se trata da comprovação ou refutação de proposições religiosas específicas, culturalmente determinadas e historicamente condicionadas; mas de apontar que se a realidade pode se apresentar de modos experienciais tão diversos, então uma ciência da religião que não considere esta diversidade experiencial seriamente estará excluindo possibilidades epistêmicas de forma imprópria.

Uma réplica alternativa poderia ser a anódina ‘Esta questão não nos interessa e está além do escopo de pesquisa do campo’. Diferentemente da primeira, esta peca por uma exclusão prematura que tende a trivializar a relevância teórica e experimental do campo. Se os fenômenos realmente interessantes são instantaneamente destituídos de importância, e se a sua investigação é excluída *a priori*, então não será possível a construção de um saber genuinamente novo, que nos surpreenda; iremos apenas repetir e reproduzir um conhecimento consolidado e o trabalho de pesquisa tende a se transformar em meramente decorativo. Neste caso, torna-se fundamental reconsiderar distinguir os movimentos da

ciência convencional e também de suas modulações pós-paradigmáticas (Kuhn, 1970; Feyerabend, 1987).

São as experiências fronteiriças, potencialmente extremas, as grandes anomalias subjetivas e objetivas, que talvez nos forneçam os dados mais importantes para compreendermos a natureza da cognição, consciência, imaginação e existência humana. Então se reduzirmos o pluralismo imaginativo dos processos e fenômenos religiosos a mecanismos cognitivos específicos, movimentos sociológicos historicamente determinados ou modelos fisiológicos cerebrais, talvez o dado mais importante seja deixado de fora de nossas investigações. Como escreveu Jeffrey Kripal, “Nossas conclusões são consequência de nossas exclusões.” (Kripal, 2019, p. 78). Este erro implícito dentro da perspectiva da segunda via é o que denominaremos de limitação precoce do escopo investigativo. É tão problemático o envolvimento com os fenômenos a partir de um sistema de crença religioso pessoal, particular do investigador, quanto a partir de um sistema de crenças implícito do pesquisador secular, que convencido e crente de sua visão de mundo científica consensual, nem mesmo é capaz de perceber os profundos dogmas enraizados nos seus juízos acerca da natureza dos fenômenos estudados.

Aqui torna-se importante discutir o estado de consciência do observador em relação ao estudo de um dado fenômeno. Em relação à investigação do misticismo, este é um ponto crucial e talvez revele a impossibilidade da construção de um saber relevante por observadores que não compartilhem em algum grau de um conhecimento pessoal e direto dos estados de consciência que subjazem os fenômenos por ele estudados. Esta consideração possui implicações amplas, não somente para a ciência da religião, mas também para campos como a psiquiatria e psicologia. Com esta ponderação não busca-se limitar e restringir o debate; acadêmicos budistas que não praticam meditação ou que possuem um envolvimento restrito com o budismo podem produzir trabalhos importantes e altamente relevantes. No entanto, um acadêmico que integre um olhar vivencial direto com uma análise acadêmica crítica, como D.T. Suzuki, está numa posição muito mais favorável para a construção de um saber relevante acerca do misticismo budista do que um acadêmico que não partilha de tal perspectiva experiencial. Um psiquiatra que tenha experimentado patologias psíquicas em primeira mão, como R. D. Laing, talvez possa construir um saber psiquiátrico muito mais afinado com a experiência de seus pacientes do que de um psiquiatra apenas comprometido com a atividade teórica (Laing, 1960; 1961; 1967). Tais considerações não são novas e possuem uma longa tradição em outras áreas, como na antropologia – p. ex. a famosa crítica aos *armchair anthropologists*.

O fato de que tenha-se explicitar a necessidade da integração entre experiência e teoria demonstra a dicotomia central na qual o pensamento ocidental está imerso há muitos séculos. Se teoriza por vezes com pouquíssimo contato direto com o objeto de estudo; esta condição é frequentemente enfatizada e considerada como o *sine qua non* para qualquer atividade científica séria. E quando a aproximação experiencial existe, ela frequentemente é restrita aos contornos e delineamento do objeto; as perguntas finais e fundamentais devem ser deixadas para a atividade filosófica ou mesmo, teológica.

No entanto, se este modo de apreensão é funcional para o estudo de fenômenos materiais, ele é significativamente disfuncional para a investigação de qualquer domínio humano no qual a subjetividade, consciência e experiência em primeira pessoa possuam um papel central e preponderante. Ainda que a discussão seja antiga, a cisão entre a experiência e a teoria, entre a vivência e a atividade cognitiva que dela decorre ainda é profunda e problemática. Vejamos alguns dos motivos que podem ser responsáveis por esta divisão. O primeiro diz respeito à ênfase dada à dimensão exclusivamente cognitiva do projeto acadêmico contemporâneo. Enquanto o iluminismo promoveu uma libertação dos dogmas religiosos profundamente enraizados na mentalidade europeia dos últimos séculos, gradualmente seus princípios centrais se enrijeceram e dotaram a mentalidade racional da mesma atitude dogmática que ele próprio havia desconstruído. O *sapere aude* kantiano e a dúvida metódica cartesiana se tornaram ideais ociosos e destituídos de relevância (Feyerabend, 1987). O primeiro sofreu uma lenta morte nas mãos de um paradigma epistemológico que exclui qualquer validade de um saber em primeira pessoa, no qual o sujeito é dotado de relevância epistêmica. Se por nós mesmos nada podemos saber, se a única fonte de conhecimento digna deste termo é consenso coletivo científico, externo, validado por uma cultura de referências entrelaçadas que sustenta a si própria, então o que resta do testemunho individual, do acesso direto à realidade que é o pressuposto oculto de todas as formas de conhecimento, inclusive do próprio conhecimento científico que dele nada quer saber?

As ramificações desta atitude são amplas e impactam não apenas a pesquisa acadêmica e científica, mas a própria validade ontológica dos sujeitos de modo geral. Se um membro de uma comunidade aborígene relata uma comunicação contínua com plantas de seu meio, se delas extrai informações sobre métodos curativos, por que tal relato não merece consideração epistêmica? Se respondemos imediatamente que é impossível a comunicação com plantas, e que isso decorre de uma forma de ‘pensamento mágico’ e de um sistema de crenças ‘animista’, não estamos nos fechando dentro de nossos próprios esquemas metafísicos sem nem mesmo considerar suas possíveis limitações? E se a comunicação com

plantas for possível? E se formas de comunicação que ainda desconhecemos forem responsáveis por experiências deste tipo? Perceba que no primeiro caso nem mesmo seríamos capazes de levantar estas perguntas. Não poderíamos salientar que um grande número de pesquisadores têm reconsiderado a capacidade perceptual das plantas e também de possíveis formas de agência e senciência que expressam (Mancuso, 2018). As perguntas seriam pré ou pseudo-científicas, simplesmente por estarem à margem de um consenso que é, verdadeiramente, pseudo-científico no sentido estrito do termo.

As consequências desta atitude para o estudo das experiências religiosas, e mais especificamente para a investigação das experiências místicas, são profundas. A grande premissa do misticismo enquanto um projeto epistêmico é de que esse acesso direto existe, já que fundamentalmente, ele está estabelecido e enraizado ontologicamente na consciência humana. De fato, as proposições místicas ressaltam e enfatizam que a consciência humana não é estritamente humana, o que as aproxima de uma posição pampsiquista, idealista ou de um monismo de aspecto duplo, não-dual, em termos filosóficos. Se o conhecimento em primeira pessoa, se a facticidade imediata da consciência é descartada a priori, então torna-se impossível qualquer tipo de estudo do misticismo que não seja de análise e sistematização de seus aspectos secundários e derivativos. Os seus frutos teóricos, seja para a corroboração de teorias contemporâneas da consciência ou a sua refutação, não serão colhidos.

No entanto, um olhar que considere seriamente as proposições místicas, e não simplesmente as descarte como excessos e anomalias religiosas históricas, pode elucidar e possivelmente resolver algumas das questões mais importantes em relação à consciência e seu significado para a compreensão da natureza da realidade. Não há dúvida de que uma genuína crítica da proposição de que a consciência possui um papel preponderante ou então total na construção da realidade deve ir além do materialismo, reducionismo e fisicalismo usuais apresentados na literatura. Os escritos místicos tendem a desconstruir a atividade epistêmica usual, e grande parte dos membros dos grupos religiosos, filosóficos e espirituais que os produziram exemplifica uma atitude que frequentemente nos remonta ao ceticismo científico. Não se trata de uma identificação inocente com os símbolos ou ideias centrais de uma dada visão religiosa, mas da emergência de formas de conhecimento e experiência que são habitualmente surpreendentes para aquelas que as vivenciam. Este fato não pode ser facilmente explicado por uma redução epistemológica comum.

Aqui não se trata de questões epistemológicas mas de políticas gnoseológicas, políticas de conhecimento. (Kripal, 2019). A tabula rasa pressuposta na atividade acadêmica,

seja de alunos pesquisadores, destitui a busca de conhecimento de qualquer valor intrínseco. Se o conhecimento necessariamente advém de fontes externas, seja por meio da leitura de autoridades clássicas, por meio da internalização de esquemas teóricos doutrinários ou da aplicação de metodologias empíricas de forma altamente restrita, então o termo conhecimento é reduzido a uma mera trivialidade com pouquíssimo impacto sobre o real. Estaremos dispostos enquanto pesquisadores a travar um diálogo direto com as fontes de experiência subjetiva e transformar nosso modo de pensar, sentir e existir em relação ao fenômeno religioso, ou fomentaremos a atividade de nos fecharmos em nossos pressupostos e ideologias embutidas numa visão de mundo implícita na atividade de pesquisa? O que exatamente se pesquisa, e de modo mais relevante, por que se deve pesquisar?

Se buscamos apreender o misticismo enquanto uma proposição acerca da possibilidade de extensão das formas usuais de conhecimento, devemos primeiramente considerar como este conhecimento se expande e desenvolve. Esta via nos leva à motivação central por trás dos movimentos místicos das tradições religiosas e também de seu florescimento espontâneo entre indivíduos esparsos ao longo da história. A conexão entre a empreitada científica e a jornada mística – seja ela um processo puramente subjetivo ou com consequências ontológicas significativas – aponta para uma possível raiz comum entre as duas. Ambas formalmente promovem a anulação de dogmas e falsos pressupostos em relação à natureza da realidade. As duas perspectivas almejam uma transformação cognitiva considerável, atribuindo ao conhecimento um valor intrínseco e possivelmente final no campo da experiência humana. Este ponto atravessa a mente de pensadores tão díspares como Einstein e Shânkara, e coloca a questão da natureza do conhecimento em primeiro plano. É claro que quando tratamos de epistemologia poderíamos simplesmente deixar este ponto como uma questão filosófica que nada possui de relevante para o campo religioso; ao contrário, pensamos que é uma das questões mais importantes e que recebe pouquíssima atenção séria e dedicada.

Este olhar reconhece no conhecimento uma função soteriológica, e o coloca dentro da longa e heterogênea tradição gnóstica. Vemos esta orientação emergir especialmente após a descoberta dos manuscritos de Nag Hammadi; em diversos tratados do Corpus Hermeticum; no simbolismo alquímico; nos tratados místicos de Eckhart; na filosofia idealista de pensadores ocidentais como Berkeley, Fichte, Schelling e Hegel, e de orientais, em todo corpo teórico budista e na grande maioria de orientações filosóficas indianas, em especial o Vedânta. Também é importante ressaltar que a posição frequentemente atribuída aos povos

originários de ‘animismo’ possui semelhanças, senão uma identidade como o que os filósofos da mente contemporâneos denominam de pampsiquismo.

Esta atitude em relação ao conhecimento talvez seja o maior impedimento para que novos entendimentos sobre a experiência religiosa emergjam. Tomando mais uma vez o misticismo como referência, vemos que na epistemologia mística o maior obstáculo é o próprio saber consolidado ao longo de muitas gerações. As formas usuais de percepção e cognição, os sistemas de crença rígidos – tais são as barreiras a serem transpostas para que o modo de cognição mística possa desabrochar. Que tal transcendência provoque uma condição ou estado epistêmico altamente significativo certamente não pode ser facilmente inferido por uma simples leitura ou até mesmo uma imersão preliminar na cultura gnoseológica de uma tradição mística particular.

As proposições do misticismo estão simultaneamente abertas e veladas; o *tat tvam asi* vedântico (‘Tu és Aquilo’), o ‘Eu e o Pai somos um’ crístico e o ‘Você é o olho do mundo’ do budista Longchenpa são por um lado frases simples e simultaneamente de uma densidade praticamente ilimitada. Como podemos lidar com afirmativas desse tipo, que abundam nos textos místicos mais diversos, de modo sério, crítico e que faça jus às suas potenciais implicações? Aqui não se propõe uma atitude de aceitação revelatória imediata; isto violaria todos os princípios metodológicos dos próprios processos místicos que produziram estados capazes de serem traduzidos em proposições deste tipo. No entanto, o ceticismo pleno logicamente consistente deve explicar o porquê de afirmações de identidade total com princípios últimos serem possíveis e se manifestarem em contextos dos mais diversos. O que estas proposições dizem da consciência e cognição humanas? Qual é a natureza desta cognição? Esta direção certamente reduziria as implicações ontológicas do misticismo a uma reavaliação profunda da consciência humana. Permitiria explicar por que certos estados de consciência tendem a serem articulados desse modo e não de outro. A segunda opção seria de verdadeiramente reconhecer nestas proposições um aspecto sumamente profundo mas ainda quase que totalmente oculto da realidade e consciência humana; surpreendentemente, chegamos no mesmo lugar. Quando os místicos estabelecem que a consciência humana é Deus ou o Absoluto, qual é a base experiencial que justifique tal afirmativa? O que se passa na sua consciência? E em última análise, será essa a verdadeira natureza da consciência, quando vista além das atribuições ordinárias e convencionais?

Parece inescapável a conclusão de que independentemente de qual direção optamos por seguir, de um ceticismo categórico ou de uma aceitação revelatória integral, desembocamos na consciência humana como fonte e origem. No primeiro caso, no entanto, a

consciência humana ou se engana de modo completo, ou expressa metaforicamente uma verdade quase que incompreensível sobre si mesma; no segundo, ocorre um desvelar de uma consciência que finalmente se compreende num patamar genuinamente novo. A primeira posição certamente produz uma crítica importante. Qual é a justificativa epistemológica para que um indivíduo se proclame idêntico a Deus, o Tao, o Absoluto, a Brahman? Não será esse um excesso transcendental que é meramente um reflexo de identificação religiosa com o centro de uma estrutura de crença? No entanto, a réplica que reconhece no evento revelatório um fato completamente novo acerca da consciência, de que ela é não apenas uma capacidade ou função individual, concentrada num organismo particular, mas a própria substância ou estrutura invariante da realidade inteira, também apresenta um ponto de vista válido e peculiarmente interessante do ponto de vista científico.

A primeira perspectiva nos fornece um dado especial acerca da consciência, e talvez possibilite a formulação de uma teoria mais completa acerca do seu significado. No entanto, não nos apresenta nada de fundamentalmente novo. A segunda perspectiva, é cientificamente muitíssimo rica e repleta de significações. Se as proposições de identidade completa fornecidas pelo misticismo retratam mais fidedignamente o que a consciência e/ou realidade factualmente são, então todo nosso olhar sobre as coisas deve ser revisitado; o universo torna-se imediatamente um ente completamente novo e dele nosso conhecimento objetivo atual diz apenas muito pouco; a mentalidade humana atual torna-se não o fim de uma longa trajetória evolutiva mas apenas um singelo degrau, num processo que possivelmente pode alcançar dimensões que ainda pouco suspeitamos; a identidade do termo antropos, o seu genuíno sentido, torna-se exposta de modo singular. Se a veracidade de uma teoria está atrelada às ramificações que produz caso seja verdadeira, utilizando-nos de uma espécie de princípio da abundância como uma heurística epistêmica, então o segundo olhar nos descortina cenários completamente novos.

A possibilidade de que a consciência carrega de modo oculto um sentido mais profundo do que aquele que atualmente a atribuímos abre uma série de perguntas verdadeiramente interessantes. O acesso que temos à nossa própria subjetividade determina amplamente como pensamos acerca de sua estrutura e significado. Esse acesso limitado talvez seja análogo ou homólogo a uma interface computacional, na qual a estrutura subjacente raramente é percebida. Na maior parte do tempo a consciência seria filtrada por uma forma de interface cognitiva estruturada por meio do sistema nervoso (Kelly, 2007; Hoffman, 2019). Pode-se pensar o misticismo a partir dessa analogia, na qual a base subjacente ao aparato cognitivo, a consciência, finalmente emerge desvelada para si mesma.

A totalidade do mundo reside então nessa interface, que apenas em situações incomuns ou excepcionais revela o seu substrato. O misticismo consistiria no desenvolvimento sistemático deste tipo de ruptura, de encontro dos interstícios cognitivos que forneceria pistas acerca de como a realidade verdadeiramente é constituída: por uma intrincada e infinitamente complexa elaboração cognitiva na qual o próprio espaço-tempo está contido.

O despertar espiritual, e o misticismo de modo geral, traz problemas peculiares para a epistemologia em terceira pessoa que caracteriza a ciência contemporânea. Enquanto o conhecimento científico se fundamenta num processo paulatino e provisório, no qual a compreensão sobre um certo fenômeno é compartilhada por uma comunidade de mentes que debatem e estabelecem a validade da estrutura em construção do saber, o misticismo defende a possibilidade gnóstica: que há um conhecimento – ou um meta-conhecimento – que dispensa a validação externa e que de fato depende apenas (e até mesmo requer) a determinação direta por parte da consciência em primeira pessoa, a subjetividade primária e básica de qualquer indivíduo. Essa consideração, que por vezes é denominada da possibilidade de um conhecimento de ordem revelatória, é talvez a antítese do edifício de conhecimento gradual estabelecido pela ciência, enquanto um empreendimento coletivo.

Que um indivíduo possa se reconhecer subitamente idêntico ao cosmos, e deste modo apreender a existência por prisma completamente novo, é uma das premissas místicas mais importantes. Uma compreensão desta natureza não pode ser facilmente compartilhada - ainda que, caso a impossibilidade de compartilhamento fosse completa, não teríamos visto a formação de religiões e escolas filosóficas ao longo da história. Também não pode ser demonstrada, diretamente, ainda que, mais uma vez, os métodos elaborados para a indução de tais estados e experiências demonstram a viabilidade de acesso caso alguns pré-requisitos ontológicos básicos tenham sido cumpridos.

Esta consideração suscita questões importantes acerca da natureza da consciência e sua relação com os fundamentos das religiões. Em primeiro lugar, a própria realização de que o universo pode consistir numa representação, numa interface, é por si só um salto altamente significativo. A emergência da caverna platônica certamente não é um evento menor. Se esta é a verdadeira natureza das coisas, se o platonismo e/ou idealismo possuem algo fundamental a dizer a respeito da realidade, então o elemento gnóstico presente em muitas das tradições religiosas talvez não seja apenas uma quimera ou fabricação de mentes notavelmente instáveis. Isto coloca o conhecimento num plano radicalmente distinto. Conhece-se algo fundamental quando se desconstrói totalmente a experiência do mundo e de si mesmo; aqui chega-se num fundamento ontológico de grande importância no estudo do misticismo, e que

possibilita a construção de uma visão transversal, que extraia do grande número de tradições, relatos históricos e contemporâneos alguns atributos centrais que forneçam a base para modelos contemporâneos do misticismo, estabelecendo um diálogo direto com outras ciências.

4. Conclusão: o despertar e a natureza autoconsciente

A visão tecida ao longo deste estudo parece-nos a candidata mais provável para um modelo teórico do processo do despertar espiritual. Nela encontramos uma validação, ainda que crítica, dos *insights* metafísicos fornecidos pela mística comparada, transpostos à uma linguagem filosófica e científica. Caso o despertar espiritual seja considerado seriamente como um objeto de estudo da ciência da religião, e suas implicações investigadas dedicadamente, seremos obrigados a reavaliar nossos pressupostos básicos acerca da natureza da consciência e da realidade.

Se a consciência for fundamental, e não apenas uma propriedade emergente da natureza mas a sua verdadeira condição, ainda que latente, então o movimento evolutivo deve refletir esse desdobramento. Poderíamos dizer que a natureza anseia por auto-reconhecimento. Isto colocaria a possibilidade de uma evolução que não seja exclusivamente randômica, mas que também apresente uma dimensão teleológica, cuja finalidade encontrar-se-ia no desvelar da verdadeira face da natureza. Dito poeticamente, a natureza não se trata de uma coisa morta. Não é apenas *natura naturata*, mas também *natura naturans*. Ela sente, experimenta reciprocamente os olhos que a vêem. Ela espera, sonha e a vida em sua latência tateia em direção a maior luz e compreensão. Se esta formulação poética for correta, então o movimento evolutivo material deve possuir uma contrapartida subjetiva, interior, que concentre o seu verdadeiro significado. Experimentamos esta direcionalidade na esfera da consciência individual. Há algum impulso inerente à transcendência? Estavam certos Henri Bergson e Teilhard de Chardin quando postularam, respectivamente, um *élan* vital que nutre a evolução e um *telos* que organiza e dirige retroativamente o processo evolutivo?

Na atmosfera científica contemporânea, indagações como estas tendem a ser rapidamente descartadas e postas de lado como inverificáveis ou como excessos especulativos carentes de fundamentos empíricos. No entanto, à luz de estados de consciência não-ordinários tornam-se não somente plausíveis mas prováveis. Há um arcabouço metateórico que atualmente permeia a prática científica que não possui nada de objetivo, mas que na verdade reflete vieses culturais bastante peculiares. Dentro de esquemas narrativos e metateóricos distintos, dados científicos atualmente não considerados como válidos e experiências excepcionais como despertar ganhariam sentido e tornariam-se até mesmo

previsíveis. Numa natureza que refletisse no seu movimento total as propriedades de seus organismos particulares, como a senciência e a intencionalidade, veríamos novos contornos emergirem em relação ao processo da vida. O cosmos cessaria de ser um palco morto e se tornaria uma massa viva de consciência em vias de auto-organização, auto-exploração e autoconsciência. E não seria necessária uma ruptura com o cânone científico estabelecido, mas uma transformação do sistema interpretativo que utilizamos para entender tais dados.

Poderíamos compreender a paulatina busca da natureza por si mesma. Isto dissolveria a fronteira entre a natureza enquanto o berço da vida que para nós é atualmente incompreensível, e nossas existências enquanto entidades orgânicas individuais. Explicaria mais significativamente estados de unidade e de conexão com o cosmos, não apenas como experiências saudáveis, não obstante sem bases ontológicas, mas como um modo de percepção que mais apropriadamente captura o que a natureza efetivamente é. A ilusão de ótica da consciência mencionada por Einstein, em referência a consciência individual que se vivencia enquanto distinta, fragmentada e separada, não seria mais o ponto de partida para a construção do castelo metafísico científico, mas apenas uma dentro de um espaço de formulações quicá mais profundas e adequadas.

Ainda que tal visão seja atualmente minoritária no campo de pesquisas do misticismo, consideramos que decorre naturalmente de uma leitura não enviesada de relatos místicos e particularmente do despertar espiritual. As críticas habitualmente feitas à consideração da validade de um saber místico transversal raramente partem dos próprios místicos, que poderiam, como muitos religiosos, defender a exclusividade desta espécie de saber como restrita às suas próprias religiões. No entanto, vemos na literatura da mística comparada um número expressivo de místicos que ressaltam uma unidade latente entre a multiplicidade de olhares religiosos do mundo. Encontramos, portanto, uma abertura cognitiva maior entre aqueles que vivenciaram diretamente tais estados excepcionais, estejam eles no seio de uma tradição religiosa ou sejam eles pesquisadores que simultaneamente possuem a experiência direta de tais formas de consciência. Neste quesito, é possível que o dogmatismo teórico e doutrinário frequentemente atribuído às crenças religiosas tenha sido transferido para certas modalidades de investigação científica no campo da ciência da religião. Se, por um lado, o campo almeja a construção de um conhecimento genuinamente científico da dimensão religiosa, por outro, qualquer tentativa de estabelecer princípios universais - que são a essência de qualquer ciência - é rapidamente descartada.

Esta situação complexa impede o desenvolvimento de teorias verdadeiramente abrangentes do fenômeno religioso. Uma teoria que considerasse a atividade religiosa como a manifestação de processos inerentes ao desenvolvimento da consciência em todas as suas modalidades permitiria a compreensão do lugar da experiência religiosa dentro do cosmos. Não como uma peculiaridade humana, mas possivelmente como a demonstração de uma camada adicional na estrutura da consciência de organismos dos mais diversos. No seu estado atual, não seria possível compreender a emergência de fenômenos religiosos em formas anômalas de consciência, como uma inteligência artificial autoconsciente ou formas inteligentes de vida possivelmente presentes em outros sistemas solares. No entanto, uma teoria sobre o fenômeno religioso genuinamente universal deveria ser capaz de preencher precisamente esta lacuna.

O trabalho aqui apresentado pretendeu esboçar algumas reflexões em direção à construção de uma teoria religiosa que considere a consciência enquanto um princípio fundamental da realidade. Não podemos afirmar que se trate da configuração final de uma teoria abrangente do despertar espiritual, mas, ao menos, que supera na sua capacidade explicativa o modelo contemporâneo que atribui à subjetividade apenas um lugar secundário na constituição de uma realidade essencialmente material. Pensamos que as perspectivas filosóficas apresentadas ao longo do trabalho podem mais adequadamente fornecer uma base para estudos futuros, sejam eles teóricos ou empíricos.

5. Referências

- Alminhana, L. O.; Menezes Jr., A. (2016). Experiências Religiosas/Espirituais: dissociação saudável ou patológica? *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 14, n. 41, p. 122-143.
- American Psychiatric Association. (2014). Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5 (5a ed., M. I. C. Nascimento, Trad.). Porto Alegre, RS: Artmed.
- Arieti, S. (1974). *The Interpretation of Schizophrenia*. New York: Basic Books.
- Assagioli, R. (1971). *Psychosynthesis—A manual of principles and techniques*. New York: Viking Press.
- Assis, T. S. (2019) Entre o religioso e o secular: a espiritualidade em um mundo sem religião. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. Juiz de Fora, n. 29.
- Augustine, K. P. (1996). "Borges ,Schopenhauer and Indian Thought". *Hispanic Horizon* (Journal of the Centre of Spanish Studies). New Delhi: Jawaharlal Nerhu University.
- Balsekar, R. S. (1989). *A Duet of One: The Ashtavakra Gita Dialogue* [Edição Digital]. California: Advaita Press.
- Barker, P. K. (2011). *The voice inside*. Manchester: Hearing Voices Network.
- Barrett, F. S., Johnson, M. W., & Griffiths, R. R. (2015). Validation of the revised Mystical Experience Questionnaire in experimental sessions with psilocybin. *Journal of psychopharmacology* (Oxford, England), 29(11), 1182–1190.
- Becker, E. (1975). *The denial of death*. 1st pbk. ed. New York: Free Press.
- Beckwith, C. (2015). *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton: Princeton University Press.

Blake, W. (1790/1975). *The Marriage of Heaven and Hell*. London: Oxford University Press.

Bond, H. Lawrence (ed.) (1997). *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings, Classics of Western Spirituality*. New York: Paulist Press.

Brasileiro, A. M. M. (2013). *Manual de produção de textos acadêmicos e científicos*. São Paulo: Atlas.

Bucke, R. M. (1902/2009). *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*. Mineola, New York: Dover Publications.

Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

Clarke, I. (2001). *Psychosis and Spirituality: Exploring the New Frontier*. London: Whurr.

Dabrowski, K. (1964). *Positive Disintegration*. Boston: Little Brown.

Davis J. H., Vago D. R. (2013). Can enlightenment be traced to specific neural correlates, cognition, or behavior? No, and (a qualified) Yes. *Front. Psychol.* 4:870.

De Ropp, Robert S. (1968). *The Master Game: Pathways to higher consciousness beyond the drug experience*. Delacorte Press.

Dirac, P. A. M. (1968). The scientific work of Georges Lemaître. *Commentarii (Pontifical Academy of Sciences)*, vol 2, 11, pp. 1–18.

Downs, J., ed. (2001). *Starting and supporting voices groups: a guide to setting up and running support groups for people who hear voices, see visions or experience tactile or other sensations*. Manchester: Hearing Voices Network.

Eckhart, ., & Walshe, M. O. C. (2009). *The complete mystical works of Meister Eckhart*. New York: Crossroad Pub. Co.

Feuerstein, G. (2003). *The deeper dimension of Yoga : theory and practice*. London: Shambhala.

Feyerabend, P. (1987). *Farewell to Reason*. London: Verso.

Fitzgerald, J. A. & Lipski, A. (2007). *The Essential Sri Anandamayi Ma: Life and Teachings of a 20th Century Indian Saint*. Delhi: World Wisdom Books.

Forman, R.K.C. (1986). Pure consciousness events and mysticism. *SOP* 25, 49–58.

Forman, R.K.C. (ed.) (1990). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. Oxford University Press.

Gennaro R. J. (2008). “Are there pure conscious events?,” in *Revisiting Mysticism*, eds Chakrabarti C., Haist G., editors. Cambridge, MA: Scholars Press, 100–120.

Goff, P. (2017). *Consciousness and Fundamental Reality*. New York: Oxford University Press.

Greenberg, J.; Pyszczynski, T.; Solomon, S.; Rosenblatt, A.; Veeder, M.; Kirkland, S.; Lyon, D. (1990). "Evidence for terror management II: The effects of mortality salience on reactions to those who threaten or bolster the cultural worldview". *Journal of Personality and Social Psychology*. 58 (2): 308–318.

Griffiths, R., Richards, W., Johnson, M., McCann, U., Jesse, R.. (2008). Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later. *J Psychopharmacol*. Aug; 22(6):621-32.

Griffiths, R., Johnson, M., Richards, W., Richards, B.D., McCann, U., Jesse, R. (2011). Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects. *Psychopharmacology (Berl)*. Dec; 218(4):649-65.

Griffiths R.R., Johnson M.W., Carducci M.A., Umbricht A., Richards W.A., Richards B.D., et al. (2016). Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety

in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial. *Journal of Psychopharmacology*. 30 (12): 1181–1197.

Grinspoon, L., Bakalar, J.B. (1997). *The Psychedelic Drug Therapies: Psychedelic Drugs Reconsidered*. Lindesmith Center.

Grof, S. & Grof, C. (1989) *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes A Crisis*. New York: Tarcher.

Grof, S. & Grof, C. (1990). *The Stormy Search For The Self: A Guide To Personal Growth Through Transformative Crisis*. New York: Tarcher.

Kant, I. (1781/1980). *Crítica da razão pura (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

Kastrup, B. (2011). *Dreamed Up Reality. Diving into mind to uncover the hidden tale of nature*. Alresford: 0-Books.

Katz, S. (1978). *Mysticism and Philosophical Analysis*. Oxford: Oxford University Press.

Kelly, E. F., Kelly, E. W., Crabtree, A., Gauld, A.; Grosso, M., Greyson, B. (2007). *The Irreducible Mind: Towards a Psychology for the 21st century*. Maryland: Rowan and Littlefield Publishers.

Krebs, T.S., Johansen, P.Ø. (2012). "Lysergic acid diethylamide (LSD) for alcoholism: meta-analysis of randomized controlled trials". *Journal of Psychopharmacology*. 26 (7): 994–1002.

Kripal, J. (2007). *The Serpent's Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion*. London: The University of Chicago Press.

Kripal, J. (2019). *The Flip: Epiphanies of the mind and the future of knowledge [Edição Digital]*. New York: Bellevue Literary Press.

Kuhn, T. S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kukla, A. (1983). Towards a Science of Experience. *The Journal of Mind and Behavior*. Vol 4, No. 2, 231-245.

Kuzminski, A. (2008). *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lanhan: Lexington Books.

Hanley, A., Nakamura, Y., Garland, E. (2018). The Nondual Awareness Dimensional Assessment (NADA): New tools to assess nondual traits and states of consciousness occurring within and beyond the context of meditation. *Psychol Assess.* Dec;30(12):1625-1639.

Harding, D.E. (2012). *Look for Yourself: The Science and Art of Self-Realization* [Edição Digital]. London: Shollond Trust.

Hardy, A. (1979). *The Spiritual Nature of Man: Study of Contemporary Religious Experience*. Oxford: Oxford University Press.

Happold, F. C. (1990). *Mysticism; a study and an anthology*. London: Penguin.

Heidegger, M. (2008). *Being and Time*. HarperCollins.

Henry, M. (1963/2003). *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France.

Heriot-Maitland, C. P. (2008). Mysticism and madness: Different aspects of the same human experience?, *Mental Health, Religion & Culture*, 11:3, 301-325.

Hoffman, D. (2019). *The Case Against Reality: Why Evolution hid the truth from our eyes*. New York: Penguin.

Hood, R. W., Jr., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach* (4th ed.). Guilford Press.

Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature: being an attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into moral subjects*. Oxford: Clarendon Press.

Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Irwin, L. (2015). *Mystical Knowledge and Near-Death Experience*. In *Death, Dying, and Mysticism: The Ecstasy at the End*, edited by Christopher Moreman and Thomas Cattoi. NY: Palgrave MacMillan, 2015: 153-175.

James, W. (1902/1961). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. London: Collier Books.

Jaspers, K. (1953/2010). *The Origin and Goal of History*. Oxford: Routledge.

Johnson, M.W., Garcia-Romeu, A., Griffiths, R.R. (2017). Long-term follow-up of psilocybin-facilitated smoking cessation. *The American Journal of Drug and Alcohol Abuse*. 43 (1): 55–60.

Josipovic Z. (2014). Neural correlates of nondual awareness in meditation. *Ann N Y Acad Sci*. Jan;1307:9-18.

Josipovic Z, Miskovic V. (2020). Nondual Awareness and Minimal Phenomenal Experience. *Front Psychol*. Aug 21;11:2087.

Jung, C. G. (1953). *Collected works*. Vol. 12. *Psychology and alchemy*. Pantheon Books.

Jung, C. G. (1970). *Mysterium coniunctionis* (R. F. C. Hull, Trans.) (H. Read et al., Eds.). *The collected works of C. G. Jung* (Vol. 14, 2nd ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Jung, C. G. (1988). *Psychology and Western Religion*. London: Ark Paperbacks.
- Laing, R.D. (1960). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin.
- Laing, R.D. (1961). *The Self and Others*. London: Tavistock Publications.
- Laing, R. D. (1967). *The Politics of Experience, and, the Bird of Paradise*. Harmondsworth: Penguin.
- Langlitz, N. (2006). Ceci n'est pas une psychose. Toward a Historical Epistemology of Model Psychoses, *BioSocieties*, 1:2.
- Laughlin, C. D. & Rock, A. J. (2020). A neuroepistemology of mystical experience. *Transpersonal Psychology Review*, Volume 22, No. 2.
- Lebedev A., Lövdén, M., Rosenthal, G., Feilding, A., Nutt, D., Carhart-Harris, R L. (2015). Finding the self by losing the self: Neural correlates of ego-dissolution under psilocybin. *Hum Brain Mapp*. Aug; 36(8):3137-53.
- Loy, D. (1988). *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New Haven, Conn: Yale University Press.
- Lukoff, D. (1985). The diagnosis of mystical experiences with psychotic features. *The Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 17, No. 2.
- Lukoff, D., Lu, F. G., & Yang, C. P. (2011). DSM-IV religious and spiritual problems. *Religious and spiritual issues in psychiatric diagnosis: A research agenda for DSM-V*, 171-198.
- Maharaj, N. (2016). *Eu sou Aquilo: Conversas com Sri Nisargadatta Maharaj*. Sorocaba: Satsang.

Maraldi, E. O., Martins, L. B., Shimabucuru, A. H., Zangari, W., Machado, F. R. (2016). Contribuições da Psicologia para a compreensão das relações entre a espiritualidade, a religiosidade e as experiências anômalas. *Revista de Filosofia da Região Amazônica*. Vol. 3, No. 2.

Maraldi, E. O., Krippner, S., Barros, M., & Cunha, A. (2017). Dissociation From a Cross-Cultural Perspective: Implications of Studies in Brazil. *The Journal of nervous and mental disease*, 205(7), 558–567.

Maraldi, E. d. O., & Krippner, S. (2019). Cross-cultural research on anomalous experiences: Theoretical issues and methodological challenges. *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice*, 6(3), 306–319.

Maraldi, E. de O., Costa, A. .S, Cunha, A., Rizzi, A. R., Flores, D., Hamazaki, E. S., Machado, F. R., Medeiros, G. T., Queiroz, G. J. P., Martinez, M. D., Silva Filho, P. A., Martins, R. M., Lobato M., Santos, R. A., Siqueira, S. P. S., & Zangari, W.. (2020). Experiências anômalas e dissociativas em contexto religioso: uma abordagem autoetnográfica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 26(2), 147-161.

Maraldi, E. (2021). *Parapsychology and Religion*. Leiden: Brill.

Mancuso, S. (2018). *The revolutionary genius of plants: a new understanding of plant intelligence and behavior*. New York: Atria Books.

Maslow, A. H. (1971). *The farther reaches of human nature*. New York: Viking Press.

May, R. (1994). *The Courage to Create*. New York: Norton & Company.

McGinn, B & Colledge, E. (trans. and ed.) (1981). *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. New York: Paulist Press and London: SPCK.

Merrell-Wolff, F. (1973). *The Philosophy of Consciousness Without an Object*. New York : Julian Press.

Merrell-Wolff, F. (1994). *Experience and Philosophy: a personal record of transformation and a discussion of transcendental consciousness: containing his Philosophy of Consciousness Without An Object and his Pathways Through To Space*. Albany: SUNY Press.

Metzinger, T. (2020). Minimal phenomenal experience: Meditation, tonic alertness, and the phenomenology of “pure” consciousness. *Philosophy and the Mind Sciences*, 1(I), 7.

Moreira-Almeida, A.; Lotufo Neto, F.; Greyson, B. (2007) Dissociative and Psychotic Experiences in Brazilian Spiritist Mediums. *Psychotherapy and Psychosomatics*. New York, v. 76, n. 1, p. 57–58.

Moreira-Almeida, A.; Cardeña, E. (2011). Differential diagnosis between non-pathological psychotic and spiritual experiences and mental disorders: a contribution from Latin American studies to the ICD-11. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. São Paulo, v. 33, p. s21– 28.

Nichols D.E., Johnson M.W., Nichols C.D. (2017). Psychedelics as Medicines: An Emerging New Paradigm". *Clinical Pharmacology and Therapeutics*. 101 (2): 209–219.

Nour, M. M., Evans, L., Nutt, D., & Carhart-Harris, R. L. (2016). Ego-Dissolution and Psychedelics: Validation of the Ego-Dissolution Inventory (EDI). *Frontiers in human neuroscience*, 10, 269.

Otto, R. (1958). *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. London: Oxford University Press.

Pagels, E. (1979). *The Gnostic Gospels* [Edição Digital]. New York: Random House.

Parnas, J., Møller, P., Kircher, T., Thalbitzer, J., Jansson, L., Handest, P., Zahavi, D.. (2005). EASE: Examination of Anomalous Self-Experience. *Psychopathology*. Sep-Oct; 38(5):236-58.

Pekala, R. J. (1991). *Quantifying Consciousness: An Empirical Approach*. New York: Plenum Press.

- Perry, J. W. (1974). *The far side of madness*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Perry, J. W. (1976). *Roots of renewal in myth and madness*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Perry, J. W. (1977). Psychosis and the visionary mind. *J. Altered States of Consciousness*, 3(1), 5-13.
- Pine, R. (1987). *The Zen Teaching of Bodhidharma*. New York: North Point Press.
- Robinson, J. M. (1977). *The Nag Hammadi library in English*. New York: Harper & Row.
- Ross, S., Bossis, A., Guss, J., Agin-Liebes, G., Malone, T., Cohen, B., et al. (2016). Rapid and sustained symptom reduction following psilocybin treatment for anxiety and depression in patients with life-threatening cancer: a randomized controlled trial. *Journal of Psychopharmacology*. 30 (12): 1165–1180.
- Schenberg, E. E.; Tofoli, L. F.; Rezinovsky, D. & Silveira, D. X. (2017). Translation and cultural adaptation of the States of Consciousness Questionnaire (SOCQ) and statistical validation of the Mystical Experience Questionnaire (MEQ30) in Brazilian Portuguese. *Arch. Clin. Psychiatry (São Paulo)*. vol.44, n.1, pp.1-5.
- Schopenhauer, A. (1819/2005). *O mundo como vontade e como representação: primeiro tomo*. São Paulo: UNESP.
- Sheldrake, R. Is the Sun Conscious. (2021). *Journal of Consciousness Studies* 28 (3-4):8-28.
- Silva, E. L.; Menezes, E. M. (2005). *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. 4. edição. Florianópolis: UFSC.
- Skrbina, D. F. (2005). *Panpsychism in the West*, Cambridge, MA: MIT Press.

Skrbina, D. F. (ed.) (2009). *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium*, Amsterdam: Benjamins.

Solomon, S.; Greenberg, J.; Pyszczynski, T. (1991). "A terror management theory of social behavior: The psychological functions of self-esteem and cultural worldviews". *Advances in Experimental Social Psychology*. 24 (93): 159.

Srinivasan N. (2020). *Consciousness Without Content: A Look at Evidence and Prospects*. *Front Psychol*. Aug 7;11:1992.

Stace, W. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan.

Stein, M. (2019). Psychological individuation and spiritual enlightenment: some comparisons and points of contact. *J Anal Psychol*. Feb;64(1):6-22.

Strassman, R.J., Qualls, C.R., Uhlenhuth, E.H., Kellner, R. (1994). Dose-response study of N,N-dimethyltryptamine in humans. II. Subjective effects and preliminary results of a new rating scale. *Arch Gen Psychiatry*. Feb; 51(2):98-108.

Strawson, G. (2006). Realistic Materialism: Why Physicalism Entails Panpsychism. *Journal of Consciousness Studies*, 13(10–11): 3–31.

Studerus, E., Gamma, A., Vollenweider, F.X. (2010). Psychometric evaluation of the altered states of consciousness rating scale (OAV). *PLoS One*, Aug 31; 5(8):e12412.

Suzuki, D.T. (2002). *Mysticism: Christian and Buddhist*. New York: Routledge.

Tagliazucchi, E., Roseman, L., Kaelen, M., Orban, C., Muthukumaraswamy, S.D., Murphy, K., Laufs, H., Leech, R., McGonigle, J., Crossley, N., Bullmore, E., Williams, T., Bolstridge, M., Feilding, A., Nutt, D.J., Carhart-Harris, R. (2016). Increased Global Functional Connectivity Correlates with LSD-Induced Ego Dissolution. *Curr Biol*. Apr 25; 26(8):1043-50.

Taves, A. (2009). *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and other Special Things*. Princeton: Princeton University Press.

Taylor, S. (2013). "The Peak At The Nadir – Psychological Turmoil As The Trigger For Awakening Experiences." *International Journal of Transpersonal Studies*, 2013, Vol. 32, No. 2.

Taylor, S. & Egeto-Szabo, K. (2017). "Exploring Awakening Experiences: A Study Of Awakening Experiences In Terms Of Their Triggers, Characteristics, Duration, And After Effects." *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2017, Vol. 49, No. 1.

Tononi, G & Koch, C. (2015). Consciousness: Here, There and Everywhere? *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 370(1668): 20140167.

Underhill, E. (1911/2002). *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. Twelfth edition published by E. P. Dutton in 1930. Republished by Dover Publications.

Usarski, Frank. (2004). "Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo 'Clássico' da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave." *Revista de Estudos da Religião*. 4, 73-95.

Wang, H. (1997). *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*. Cambridge: MIT Press.

Wittgenstein, L. (1933/2009). *Major Works*. New York: HarperCollins.

Wilber, K. (1977). *The spectrum of consciousness*. Wheaton, IL: Quest Books.

Wilber, K. (1981). *No boundary: Eastern and Western approaches to personal growth*. Boulder, CO: Shambhala.

Winter, U., LeVan, P., Borghardt, T.L., Akin, B., Wittmann, M., Leyens, Y., Schmidt, S. (2020). Content-Free Awareness: EEG-fcMRI Correlates of Consciousness as Such in an Expert Meditator. *Front Psychol*. Feb 18;10:3064.

Yaden, D.B., Haidt, J., Hood, R.W., Jr, Vago, D.R., Newberg, A.B. (2017). The varieties of self-transcendent experience. *Review of General Psychology*. 2(12):143–160.