

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

Camila Santos Andrade

**A FILOSOFIA PERENE SEGUNDO ALDOUS HUXLEY E A CONTROVÉRSIA
SOBRE A NATUREZA UNIVERSAL DO MISTICISMO**

Doutorado em Ciência da Religião

2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS GRADUADOS
EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Camila Santos Andrade

A FILOSOFIA PERENE SEGUNDO ALDOUS HUXLEY E A CONTROVÉRSIA SOBRE
A NATUREZA UNIVERSAL DO MISTICISMO

Requisito parcial para obtenção
do grau de Doutora em
Ciência da Religião sob orientação do
Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz

2022

Área de Concentração: *Estudo Sistemático da Religião*

Linha de Pesquisa: *Teoria, Método e Práticas*

Nome do (a) aluno (a): Camila Santos Andrade

Orientador (a): Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz

Composição da Banca:

Titulares

Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz – PUC-SP

Prof. Dr. Antônio José Romera Valverde – PUC-SP

Prof. Dr. Prof. Dr. Eduardo Ribeiro Moreira - UFRJ

Prof. Dr. João de Fernandes Teixeira - UFSCAR

Profa. Dra. Maria Garcia – PUC-SP

Suplentes

Profa. Dra. Ana Carla Vastag Ribeiro de Oliveira – FAM

Prof. Dr. Marcelo Gomes Sodré – PUC-SP

FICHA CATALOGRÁFICA

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -

Andrade, Camila Santos
A FILOSOFIA PERENE SEGUNDO ALDOUS HUXLEY E A
CONTROVÉRSIA SOBRE A NATUREZA UNIVERSAL DO
MISTICISMO / CamilaSantos Andrade. -- São Paulo:
[s.n.], 2022.
143 p ; 15 cm.

Orientador: Eduardo Rodrigues da Cruz.
Tese (Doutorado)-- Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em
Ciência da Religião.

1. Estudo Sistemático da Religião. 2. Misticismo.
3. Perennialismo. 4. Experiência mística. I. da Cruz,
Eduardo Rodrigues . II. Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós
Graduados em Ciência da Religião. III. Título.

CDD

Dedicatória

Ao Plano Superior

Ao meu marido Márcio Pugliesi

Aos meus filhos: Patrick e Giulia

Aos meus filhos peludos

Agradecimentos

- . Ao Plano Superior – incondicionalmente e sempre;
- . Inicialmente à Fundação São Paulo pela bolsa dissídio que financiou o curso e viabilizou, assim, pudesse aperfeiçoar a presente tese;
- . Ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião pela acolhida e notáveis ensinamentos ministrados;
- . À Pró-Reitoria de Pós-Graduação pela solicitude e excelente atendimento;
- . Ao meu orientador o Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Cruz pela atenção cuidadosa e constante favorecendo e incentivando meus trabalhos;
- . A Andreia Bisuli de Souza, assistente de Coordenação, pela disponibilidade e apoio ao longo desta etapa;
- . Ao Mário Pugliesi Netto pela tradução de textos em alemão e francês;
- . Ao meu marido pelo apoio e dedicação. Além de cuidar de mim: amor eterno.
- . Aos meus filhos: Giulia e Patrick e, aos meus filhos peludos que amo incondicionalmente.

*... si nemo a me quaerat, scio, si quarenti explicare velim,
nescio¹*

¹ Santo Agostinho (2004, livro XI, cap. 14): Se não me perguntam: sei; se me pedem para explicar: não sei.

SUMÁRIO

A presente tese tem por objeto discutir aspectos do misticismo tal como visto por Aldous Huxley em seu *A Filosofia Perene* (1945) e as contemporâneas discussões sobre a natureza da experiência mística na Ciência da Religião. Apresentaram-se, para tanto, as posições Huxley, uma curta biografia intelectual, a situação mundial em sua juventude, a cronologia de seus feitos e, alguns de seus mais conhecidos críticos quanto à perenidade do fenômeno religioso.

Uma análise curta das posições sobre as experiências místicas precedeu à análise de seus elementos constitutivos para indicar que as linguagens específicas das diferentes escolas esotéricas são essenciais para sua descrição, sendo certo que não há similaridade nesses eventos e, menos ainda, identidade em seus processos.

A partir do construcionismo sistêmico que toma em consideração a dinâmica da sociedade como um demorado processo sócio-histórico e, portanto, dotadas de localidade e glocalidade, descartaram-se as concepções perenialistas como inapropriadas para descrever o que pretende explicar.

Palavras Chave

Experiência Mística, Perenialismo, Ciência Sistemática da Religião, Misticismo.

SUMMARY

The present thesis aims to discuss aspects of mysticism as seen by Aldous Huxley in his *The Perennial Philosophy* (1945) and the contemporary discussions on the nature of mystical experience in the *Science of Religion*. The Huxley positions, a short intellectual biography, the world situation in his youth, a chronology of his achievements, and some of his best-known critics of the perenniality of the religious phenomenon are presented.

A short analysis of the positions on mystical experiences preceded the analysis of their constitutive elements to indicate that the specific languages of the different esoteric schools are essential for their description, being certain that there is no similarity in these events and, even less, identity in their processes.

From the systemic constructionism that takes into account the dynamics of society as a long-lasting socio-historical process and, therefore, endowed with locality and glocality, the perennialist conceptions were discarded as inappropriate to describe what it intends to explain.

Key words

Mystical Experience, Perennialism, Systematic Science of Religion, Mysticism

RÉSUMÉ

La présente thèse vise à discuter des aspects du mysticisme tels que vus par Aldous Huxley dans son ouvrage *The Perennial Philosophy* (1945) et des discussions contemporaines sur la nature de l'expérience mystique dans la Science de la Religion. Les positions de Huxley, une courte biographie intellectuelle, la situation du monde dans sa jeunesse, une chronologie de ses réalisations et certaines de ses critiques les plus connues de la pérennité du phénomène religieux sont présentées.

Une brève analyse des positions sur les expériences mystiques a précédé l'analyse de leurs éléments constitutifs pour indiquer que les langages spécifiques des différentes écoles ésotériques sont essentiels pour leur description, étant certain qu'il n'y a aucune similitude dans ces événements et, encore moins, d'identité dans leurs processus.

À partir du constructionnisme systémique qui prend en compte la dynamique de la société comme un long processus socio-historique et, par conséquent, doté de localité et de glocalité, les conceptions pérénialistes ont été écartées comme inappropriées pour décrire ce qu'elles entendent expliquer.

Mots-clés

Expérience mystique, Pérénialisme, Science Systématique de la Religion, Mysticisme

SUMÁRIO

Introdução.....	1
1 – Elementos históricos da Filosofia Perene.....	7
2 – A Filosofia Perene na interpretação de Aldous Huxley.....	23
3 – Uma caracterização do misticismo.....	35
4 - Núcleo comum do misticismo? Controvérsias na Ciência da Religião hoje.....	61
Conclusão.....	72

APÊNDICES

1 – Biografia Intelectual de Aldous Huxley.....	79
2 – Cronologia.....	100
3 – Metodologia.....	107

Bibliografia e Referências.....	115
---------------------------------	-----

Introdução

Duby (1999) apresenta uma coletânea de medos resilientes e que tem povoado corações e mentes desde, pelo menos, o ano 1000: medo da miséria; do outro; das epidemias; da violência; do além – sem especificar que sob todos estes está presente aquele da morte. Supor que a recepção dos medos permaneceu constante ao longo desse período seria cometer um anacronismo perigoso: cada tempo tem sua resposta para seus medos. No entanto, é preciso convergir a um ponto: a presença do sagrado se mantém onipresente – segundo leituras diversas (uma para cada leitor) – para fazer face aos problemas individuais e dar respostas que, pelo menos, permitam viver mais harmoniosamente consigo mesmo.

Na pandemia formaram-se correntes de oração pelos profissionais de saúde, pelas famílias – pelo não-surgimento de variedades mais resistentes ou proliferativas do vírus e, assim por diante. Sempre que as forças do racional parecem inanes diante da ameaça – os olhos se voltam para a intervenção sobrenatural que possa aliviar a pressão do medo.

Diferentes culturas encontraram suas explicações para essa transição para o desconhecido, como se vê em Budge (1993); Ikram & Dodson (1998); Peacock (2005) – sem contar toda a escatologia cristã em suas múltiplas variantes. E, mesmo tentativas como aquela de Latour (2002) de estabelecer o agnosticismo como resposta aos pavores mais comuns – acabam por esbarrar na impossibilidade de descrever (ao se desacreditar se acredita que se desacredita): mesmo no domínio da mais crua” realidade”, a chave de abóboda de qualquer sistema político-social persistirá sendo a confiança – que abriga em sua etimologia: a fé.

E, observe-se, a fé não é componente anódino no sistema social, como apontou Küng (1994, 95-96) as religiões têm uma dupla face e nessa mesma obra afirmou (em tradução livre¹):

O que significaria para o mundo de amanhã se os líderes das grandes e pequenas religiões, convencidos da sua responsabilidade pela paz, pelo amor ao próximo e pela não-violência, se pronunciassem abertamente a favor do perdão e da reconciliação? O que aconteceria se, de Washington a Moscou, de Jerusalém a Meca, de Belfast a Teerã, de Amritsar a Kuala Lumpur, em vez de fomentarem hostilidades, ajudassem a resolver conflitos? Todas as religiões do mundo devem reconhecer a sua responsabilidade pela paz mundial. É por isso que nunca me cansarei de repetir uma tese pela qual tenho notado uma simpatia crescente em todo o mundo: não pode haver paz entre as nações sem paz entre as religiões, ou, para ser mais breve: a paz mundial é impossível sem paz religiosa!

E – esse texto – ressalta e importância decisiva de se pensar na possibilidade de encontrar um fundamento geral para todas as religiões: visto que, implicitamente, se poderia encontrar as raízes para uma paz duradoura, muito mais profundas que aquelas expostas por Kant (2017) – vez que alcançando questões sobre o mais radical dos medos – a morte e o pós vida – com os diferentes ritos de acesso a uma segunda vida e à salvação.

Nesse sentido, ainda, Derrida & Vatimo (eds.) (2018) a partir de ideias discutidas no chamado Seminário de Capri (1994) e com o concurso dos participantes desse evento puseram em discussão alguns conceitos centrais da problemática ainda corrente em Ciência da Religião, *in verbis*: religião ou religiões; qual salvação; qual ponto de partida para a reflexão?

¹ (KÜNG, 1994, 98): ¿Qué podría significar para el mundo del mañana que los dirigentes de las grandes y pequeñas religiones, convencido de su responsabilidad por la paz, el amor al prójimo y la non-violencia, se pronunciaran abiertamente en favor del perdón y la reconciliación? ¿Qué sucedería si, desde Washington hasta Moscú, desde Jerusalén hasta La Meca, desde Belfast hasta Teherán, desde Amritsar hasta Kuala Lumpur, en lugar de fomentar hostilidades, ayudaran a resolver los conflictos? Todas las religiones del mundo han de reconocer la responsabilidad que les compete con respecto a la paz mundial. Por eso, no me cansaré de reiterar una tesis por la que he comprobado una creciente simpatía en todo el mundo: *No puede haber paz entre las naciones sin paz entre las religiones* o, dicho más brevemente: ¡imposible la paz mundial sin paz religiosa!

Buscando, anteriormente e com mais amplo espectro, respostas para essas questões – Aldous Huxley em vários artigos e pequenos ensaios ponderou sobre a possibilidade de um substrato comum a todas as religiões e terminou por escrever um livro que tem sido apontado por analistas como Thody (1973, 82-83) como aquele que deveria oferecer a síntese entre a experiência religiosa e a científica – tomando em consideração a circunstância de o místico ao (pelo menos pretender) alcançar a mais completa verdade do Universo – saber que suas proposições não serão passíveis de verificação, pois como já observou Xenófanes (DK 21B344): E não há quem possa ver a verdade sobre os deuses e de todas as coisas - pois mesmo que se expressasse com toda exatidão possível – ainda assim não se aperceberia disso.

Esse livro de Huxley, *A Filosofia Perene*, demanda ulteriores questionamentos que se buscarão estabelecer ao longo da tese.

Diante das controvérsias presentes entre o misticismo, particularmente na formulação de Katz (1978) no seu artigo *Language, Epistemology and Mysticism* (Linguagem, Epistemologia e Misticismo), autor este visto como um dos principais críticos de Aldous Huxley com uma formulação mais próxima de considerações sócio-históricas do que o essencialismo inerente à aceitação de uma Filosofia Perene e de outras clivagens de autores como Gelmann (2018); Peirce (1931-1935), em particular, em seu *A Neglected Argument for the Reality of God*; Loemker (1973) – será preciso estabelecer uma dialogia que permita repensar a questão pelo ângulo desta tese. Esse último, Loemker (1973, 458), apresentou características que seriam centrais de toda estruturação da Filosofia Perene, ora transliteradas:

- 1) Realismo – que considera ser o objetivo principal da Filosofia o conhecimento de um mundo independente (universais, formas e leis) como relevante aspecto de sua verdadeira (real) ordem;
- 2) Harmonia – a experiência humana (em seus aspectos cognitivo e prático) envolve uma unidade subjacente em que toda pluralidade é resolvida. Essa unidade tendo uma natureza individual que a torna objeto de veneração religiosa;

3) Método filosófico em que a análise se completa em síntese – e essa síntese é meio para a apreensão direta, por via de dialética, intuição, revelação e visão mística e que, portanto, razão e fé são coextensivas e mutuamente referidas;

4) Um método eclético que assegure a unidade de ser e verdade por intermédio da busca de verdades e erros de todas as seitas (velhas e novas) buscando sintetizar as suas verdades, isto é, o ecletismo busca resolver os conflitos entre inovação e tradição;

5) Dualismo entre o idealmente real e o historicamente real. As filosofias seriam aproximações, mais ou menos adequadas, de um sistema de verdades perfeito e completo. Há uma orientação escatológica implícita que sustenta ser o fim e o limite da história a totalidade e o eterno².

Por outra parte, o misticismo, conforme a leitura de Gellman (2019) seria mais bem entendido como uma constelação de práticas próprias (*distinctive*), discursos, textos, instituições, tradições e experiências voltadas à transformação humana e definidas de vários modos. E como tal, repousaria sobre a experiência mística que definiu como ³:

Uma experiência (supostamente) acima dos sentidos e percepções (*super sense-perceptual*) ou abaixo dos sentidos e percepções (*sub sense-perceptual*) que permite conhecer realidades ou estados de coisas que não são acessíveis através da percepção dos sentidos, modalidades somatossensoriais, ou introspecção padrão.

Indicando, assim, a condição de não-verificabilidade (no sentido filosófico) comum das experiências místicas e ainda mais reforçada em sua exposição dos atributos da experiência mística: inefabilidade; natureza paradoxal. A experiência não é passível de comunicação por sua natureza extra-sensória; é paradoxal, pois não segue as regras da lógica ordinária.

² Segundo LOEMKER, Leroy, E. Perennial Philosophy. In P. P. WIENER (Ed.), *Dictionary of the history of ideas*. Vol. III. New York: Charles Scribner's Sons, 1973, p. 457-463.

³ GELLMAN (2019, 1.1) A (purportedly) super sense-perceptual or sub-sense-perceptual experience granting acquaintance of realities or states of affairs that are of a kind not accessible by way of sense perception, somatosensory modalities, or standard introspection.

Após isso Gellman trata de expor algumas linhas mestras do perenialismo decorrente de se entender que essas qualidades da experiência mística seriam duradouras, compondo o quadro de referência de todo misticismo. Gellman (2019) apresenta ainda, as críticas do construtivismo ao perenialismo e conduzindo ao problema a ser tratado mais extensa e intensamente na tese:

Qual o status da noção de Filosofia Perene em Aldous Huxley nos estudos sobre misticismo na Ciência da Religião contemporânea diante das objeções possíveis por força do novel construcionismo sistêmico?

Nesta tese, por consequência, se discutirá a proposição do movimento conhecido como Filosofia Perene, em sua formulação por Aldous Huxley e sua situação no debate contemporâneo do entendimento do misticismo.

Não haverá a busca de recobrimento das tendências, apenas a identificação daquelas mais centrais e de suas delimitações do objeto – para, então, compará-las com a proposta do perenialismo, pelas razões acima, tal como exposto por Aldous Huxley.

E, enfim, situar o perenialismo exposto por Huxley nas controvérsias sobre o misticismo a partir das objeções de Steven Katz e seus críticos – em particular com o emprego da metodologia apresentada no Apêndice 3.

Propõe-se, nesta tese, o emprego de um método derivado da Psicologia Social, principalmente pelos trabalhos de Gergen (1977) e (1982) e Knorr-Cetina (1981) e, aqui no Brasil, desenvolvido no âmbito do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social [em particular, por Spink (1996); (2006) e (2013)] e conhecido como Construcionismo, combinado com estudos de orientação semântica – por situar a Religião num contexto sócio-histórico e como produto da atividade simbólica humana. Além disso, será combinado com a sistêmica – para efeito de aproveitar resultados da Teoria de Modelos e da Teoria dos Sistemas e, por efeito de o ser humano ser, como apontado em Pugliesi (2022, 25), algorítmico. E, sobretudo, por se acreditar que um estudo científico de diferentes correntes religiosas – demandará a formulação de um método específico

para tanto e que permita, de modo eficaz, lidar com essa controvérsia entre perenialismo e misticismo.

1 - Elementos históricos da Filosofia Perene

A expressão "Filosofia Perene" teria sido cunhada pela primeira vez, pelo humanista renascentista Agostino Steuco em 1540. Usou-a para se referir a um núcleo de sabedoria partilhada em todas as religiões, e à tentativa da escola neoplatônica e (participante no Humanismo) de Marsílio Ficino⁴ (1433-1499) de sintetizar essa sabedoria numa única filosofia transcultural.

Nesse sentido, a obra mais importante e extensa foi a desse já citado Steuco (Steuchus) a: *De perenni philosophia* (Lyon 1540), na qual esse autor descreve a si próprio como adepto da chamada *Teologia Prisca*, ou *Philosophia perennis*. Na tradição dos platonistas: Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) procuraram provar a tese de que haveria também no chamado paganismo profetas inspirados por Deus (sibilas, Hermes Trismegistos⁵, Zoroastro, Pitágoras, Orfeu, Aglaophemus – entre outros). Teriam desenvolvido abordagens relevantes sobre a divindade já antes dos dogmas natais que buscaram aproximar os mistérios

⁴ - Conforme síntese de leituras de textos presentes em Reale & Antisseri (2017) e Weber (1925): autor cuja obra *Theologia platonica* ou *De immortalitate animarum* é vista como síntese do seu pensamento hermético e filosófico em que se destaca como elemento argumentativo a imortalidade da alma, pelo qual procura conciliar o platonismo e o cristianismo. Para tanto propõe a visão do Homem ocupando o centro de uma *machina mundi* animada pelo *spiritus mundi*. Por uma iluminação [racional (*ratio*), intelectual (*mens*) e imaginativa (*spiritus* e *fantasia*)] – obteria, o Homem, a autoconsciência da própria imortalidade e sua divinização por intermédio da correta interpretação de *signa* e *symbola* cósmicos oriundos do mundo celestial (magia e astrologia) – pelo que foi interpelado pelo dominicano Girolamo Savonarola (1452-1498) – tudo segundo uma tradição teológica a partir de Hermes Trismegistos passando por Platão, Zoroastro, Orfeu, Pitágoras e outros – influências essas que levariam à percepção da verdade e da ordem do universo emanadas e existentes em Deus.

⁵ - Embora referido como lendário, confronte-se Reale & Antisseri (2017, 354 e ss.), responde (como referência bibliográfica) pela aglutinação de diversos textos surgidos, segundo os historiadores, na Escola de Alexandria e por apresentar posições de que se abeberaram e ainda o fazem, diversas escolas de esoterismo – inclusive aquelas perfiladas por René Guénon, Fritjof Schuon, Julius Évola e autores de temas assemelhados. O mesmo vale para Zoroastro, Orfeu – até mesmo Pitágoras (cujo renome e publicações a ele atribuídas extravasam o que os historiadores lograram identificar) etc. – que aparecem através de religiões e modulações de interpretação de ‘mitologias’ – na história do ocultismo e da própria sociedade humana. Sobre o orfismo, por exemplo, muito se debruçaram sobre o tema enquanto próceres do movimento perenialista, autores como Julius Évola e René Guénon. Relativamente ao impacto na Renascença causado pela tradução da obra que lhe foi atribuída vale ver Casoretti (2020).

cristãos daqueles de outros ditos pagãos: entre outros: a aproximação feita pelo imperador Constantino ao dia da Celebração do Sol Invicto (solstício de inverno no hemisfério norte – a volta para a luz) para comemorar a data de nascimento de Cristo. As similaridades do natalício de Cristo com o culto de Mitra são extensas (e apontadas por mitólogos) inspirou a verdade que, então, proclamaram, ou seja, a existência de religiões pagãs consoantes, em princípio, com o cristianismo.

O que este termo, o perenialismo, denotaria, para alguns autores do século XX, seria muito mais antigo e universal. Tratar-se-ia do núcleo comum de experiência espiritual da Humanidade, como os santos e sábios de todas as altas religiões do mundo relatam e, surpreendentemente de modo semelhante, por mais diversos que sejam os seus dogmas e instituições. Segundo tais autores, a Filosofia Perene teria sido estabelecida pela primeira vez, por escrito, na Índia há cerca de 2500 anos e descreveria uma realidade diferente que seria a razão, a origem e o objetivo de todo o Ser e designada por nomes diversos: Brahman para os hindus; Tao para os taoístas, Deus para os cristãos etc.,

Nas palavras de Huxley (1971,3) ⁶:

A Filosofia Perene é, primariamente, relacionada ao uno, à Realidade Divina substancial ao múltiplo mundo das coisas da vida e pensamentos. Mas a natureza desta Realidade Una é tal que não pode, direta e imediatamente, ser apreendida, exceto por aqueles que foram escolhidos por preencherem certas condições, tornando-se puros de coração, cheios de amor e pobres de espírito.

No quadro da filosofia eterna, haveria muitas formas de aproximação dessa realidade: formas de silêncio (meditação) de êxtase (por exemplo, danças dos dervixes), através do controle da respiração ou através de energias,

⁶ Huxley (1990, viii): The Perennial Philosophy is primarily concerned with the one, divine Reality substantial to the manifold world of things and lives and minds. But the nature of this one Reality is such that it cannot be directly and immediately apprehended except by those who have chosen to fulfill certain conditions, making themselves loving, pure in heart, and poor in spirit.

caminhos de conhecimento, da ação e, sobretudo, também da devoção amorosa; da profunda concentração mental e caminhos através da dor e da proximidade da morte (xamanismo) e, claro, o caminho através da contemplação cristã e da oração – sempre em nome de uma ‘evolução’ do crente em direção aos recessos mais íntimos da espiritualidade – sem qualquer vínculo com o sucesso mundano.

O objetivo mais elevado desses caminhos é encontrar a Unidade, a "*unio mystica*" no judaísmo-cristão e a iluminação nas diferentes sendas do budismo - tornar-se um com o fundamento do Ser, o vazio (*shunyata*) do qual todas as formas surgem. Rudimentos da Filosofia Perene poderiam ser encontrados - o que não se coaduna com o *mainstream* da antropologia - entre a tradição dos povos primitivos em todas as regiões do mundo e, também nas suas formas plenamente desenvolvidas, tendo lugar em cada uma das religiões, lembrando que, como apontou Moura da Silva (2004, 12):

Ora, o respeito à diversidade é um dos valores mais importantes do exercício da cidadania, como não podemos esquecer. Só nesse respeito absoluto podemos entender que não existem seitas (pois não existem grandes e pequenas religiões), não existe sincretismo (pois não existe uma religião pura de influências de outras) e, acima de tudo, não existe para o historiador ou para o filósofo uma religião melhor do que outra. Cada uma colaborou com uma parte do pensamento religioso; cada uma expressa uma visão de um grupo e cada uma teve e tem seu valor específico, exatamente por serem diferentes.

Nicolau de Cusa (1401-1464), por exemplo, em seu de *pace fidei*, dizia (1970, 7), após contemplar as atrocidades praticadas por turcos e cristãos na invasão de Constantinopla, que: não há senão uma religião na variedade dos ritos - buscando nesse seu ecumenismo (que se não confunde com a afirmativa de uma religião universal *stricto sensu*) uma solução para a conflitualidade interreligiosa, mas sempre visando a possibilidade de que no interior de cada um se encontre o ser humano como igual, o outro misterioso, o abismo insondável do ser, referido por poetas e santos por

nomes diferentes mas com a mesma aparente poesia transfigurando a palavra em silêncio e o silêncio em palavra.

A Filosofia Perene, foi também propalada por Leibniz⁷ (1978, 546), numa síntese otimista e inspiradora para sua época (século XVII), cuja doutrina da substância parece ter sido constituída a partir da confluência de reflexões trazidas da lógica, da matemática, da teologia e da física e tornar-se um sujeito lógico de predicados (a famosa inclusão do predicado no sujeito – fazendo, em linhas aristotélicas, que a intersecção dos predicados universais constituísse um particular sujeito), visto que, para Leibniz, a substância finita, até por força das mônadas, se define como série infinita de fenômenos sendo uma noção completa, em que se contém a série infinita de acidentes que a definem, bem assim, seu passado, seu presente e seu futuro.

E, esse sujeito é pensado em analogia com a alma humana, isso que confere identidade ao indivíduo ao longo de sua existência, visto que, em sua filosofia, como disse: é tudo como aqui em toda parte e sempre e, assim parece, esse seria o mote de sua Filosofia Perene – sendo todas as almas análogas e cada alma é una, idêntica a si mesma, um princípio de ação.

Numa retomada desse movimento já no século XX a presença de pensadores como René Guénon (Abd al-Wāḥid Yaḥyá -1886-1954), Frithjof Schuon (Xeique Issa Nureddin -1907-1998); Julius Évola (Giulio Cesare Andrea Evola -1898-1974) – com abordagens – por vezes, episódicas do tema - e Aldous Leonard Huxley (1894-1963) que, assim se referiu a ela (1971):

Philosophia Perennis - a frase foi cunhada por Leibniz (*sic!*) mas a coisa - a metafísica que reconhece uma Divina realidade substancial ao mundo das coisas, vidas e mentes; a psicologia que encontra na alma algo similar ou mesmo idêntico à Divina Realidade; a ética que coloca a finalidade do homem no conhecimento da Base imanente e transcendente de todo ser - a coisa é imemorial e universal. Rudimentos da Filosofia Perene são encontrados nas histórias tradicionais dos povos primitivos, em todas as regiões do mundo e, na sua forma plenamente

⁷ E muitos atribuem a esse pensador a criação da expressão Filosofia Perene.

desenvolvida, é encontrada em cada uma das religiões maiores.

Esse autor condenou o ‘imperialismo teológico’ que se refere apenas a textos ocidentais, e, para dar conta disso, introduziu muitos leitores (embora o trabalho de acadêmicos o tenha antecipado sem que, entretanto, não tivessem penetração popular, segundo parece, pelo menos não nos níveis alcançados por Huxley, D.T. Suzuki, Thomas Merton e Allan Watts, entre outros) – como disse Coleman (2002, 59) sobre Suzuki⁸:

Os escritos de Suzuki e a sua personalidade tiveram um enorme impacto na *intelligentsia* ocidental no período do pós-guerra. Os psicólogos Erich Fromm e Karen Horney, o compositor vanguardista John Cage, escritores e poetas como Alan Ginsberg e Jack Kerouac, bem como os principais estudantes de budismo, incluindo Edward Conze, Christmas Humphreys, e Alan Watts foram todos profundamente influenciados por Suzuki.

Referindo-me, portanto, ao efeito de difusão em massa e não a aquela ocorrente nos restritos círculos acadêmicos. Claro – sem esquecer os efeitos dos fluxos migratórios ao Ocidente, bem assim a saída do Dalai Lama do Tibete em 1959. E, a afirmativa acima faz referência a muitos leitores – não se referindo à data de início, que por sinal parece se situar, de fato, nos inícios de 1800 – (inclusive por efeito dos ensinamentos de H.P. Blavatsky) aos ensinamentos não-ocidentais: o Bhagavad Gita, os Upanishads, os ensinamentos de Buda, Zhuangzi (seguidor de Laozi – mais conhecido por Lao Tse) (séc. IV a.C.) e do sufi Maulana Jalaladim Maomé, mais conhecido como Rumi (1207-1273), num repositório de suas preferências e para efeito de buscar extrair uma contiguidade /continuidade de ensinamentos. Introduziu a discussão de muito budismo de linha Vedanta e Mahayana, e muitos místicos cristãos masculinos e quase nenhuma feminina (e há tantas), apenas uma das vias do cristianismo

⁸ - Coleman (2002, 59): Suzuki's writings and his persona had an enormous impact on the Western intelligentsia in the postwar period. Psychologists Erich Fromm and Karen Horney, avant-garde composer John Cage, writers and poets like Alan Ginsberg and Jack Kerouac, as well as leading students of Buddhism, including Edward Conze, Christmas Humphreys, and Alan Watts were all deeply influenced by Suzuki.

e, nenhuma citação do Alcorão. Em que sentido, então, pôde Aldous Huxley afirmar que essa filosofia seria universal?

Embora tenha escrito, como se indicou acima, que a Filosofia Perene é "imemorial e universal", coerente com seu posicionamento de que nenhuma tradição religiosa teria o monopólio da crença, como é inevitável, o seu livro foi um produto de um tempo e de um lugar específicos, sem esquecer que, em suas primeiras décadas, Huxley era conhecido por sua irreligiosidade: neto de Thomas Huxley, um renomado biólogo e cientista vitoriano que ridicularizava as superstições cristãs e que sugeria que a ciência evolucionária poderia ser algo como uma nova religião – sofreu deste e de seu irmão Julian enorme influência (basta ver seu *Admirável Mundo Novo* – para compreender isto – sem esquecer suas tentativas de responder a Desmond Bernal⁹ mas assim parecem ter acreditado seus biógrafos mais autorizados (Thody [1973] – por exemplo). E, segundo Maurini (2018) três fatores principais, cada um de maneira diferente, influenciaram o desenvolvimento cultural de Aldous Huxley, e efetivamente direcionaram, em especial, todo seu pensamento político: o primeiro foi o ambiente familiar; o segundo e o terceiro foram seu envolvimento com a Sociedade Fabiana e com o círculo de intelectuais na Mansão Garsington.

Para a primeira influência deve-se indicar que o avô materno de Aldous era o poeta Matthew Arnold (1822-1888), e seu avô paterno era o positivista Thomas Henry Huxley (1825-1895) – membros da ‘aristocracia’ intelectual britânica acreditavam, Arnold na educação

⁹ - Ver Borges (2021), em que se encontra uma indicação de influências importantes do debate acadêmico inglês, com a presença de seu irmão Julien, e do evento da Primeira Guerra Mundial na produção do *Brave New World* de Huxley, entre as quais estão as questões postas por Bernal (1929, 36-37), a saber: Queremos que o futuro seja misterioso e cheio de poder sobrenatural; e, no entanto, essas mesmas aspirações, tão totalmente afastadas do mundo físico, construíram essa civilização material e continuarão a construí-la no futuro enquanto houver qualquer relação entre aspiração e ação. Mas podemos contar com isso? Ou, ao contrário, não temos aqui o critério que decidirá a direção do desenvolvimento humano? Estamos a ponto de poder ver os efeitos de nossas ações e suas prováveis consequências no futuro; mantemos o futuro ainda timidamente, mas o percebemos pela primeira vez, como uma função de nossa própria ação. Tendo visto isso, será que devemos nos afastar de algo que ofenda a própria natureza de nossos desejos mais antigos, ou o reconhecimento de nossos novos poderes é suficiente para transformar esses desejos em serviço do futuro que eles terão de realizar?

humanista generalizada e T.H. Huxley em uma educação científica generalizada. Aldous Huxley parece ter seguido o direcionamento de seu avô paterno. Além disso, como segunda influência, teve contato com a Sociedade Fabiana, hostil ao posicionamento dos literatos conservadores pós-Carlyle (e seu avô Arnold foi um deles) - e que proclamou, na mesma direção do positivismo de T.H. Huxley, a necessidade de afastar a concepção dialética da história da doutrina marxista. Enfim, em Garsington Manor (a casa de Philip e Lady Ottoline Morrell), Aldous Huxley teve contanto com o modernismo alternativo do Grupo Bloomsbury e, mais importante para seu desenvolvimento político, o elitismo e realismo de Keynes, assim como as críticas de Russell às ideologias.

Ao longo de uma vida de leitura e intensa circulação em meios literários e intelectuais absorveu influências várias, como aquelas de sua amizade com D.H. Lawrence, de suas leituras de Vilfredo Pareto que, segundo Maurini (2018, 157) ¹⁰:

A lição indiscutível de Vilfredo Pareto é que predomina: sem dúvida é a principal fonte do pensamento político de Huxley. Primeiramente, no *Trattato di Sociologia Generale*, Huxley encontra a confirmação das teses de Lawrence sobre a importância dos instintos e sentimentos na base da ação humana, fazendo suas as conclusões maquiavélicas de Pareto sobre a natureza desta base: ela é feita de egoísmo, "ódio, vaidade". Na crítica de Pareto ao materialismo histórico, Huxley descobre então o elo perdido entre sua distância cultural do marxismo, o anti-marxismo do qual o expoente principal em Garsington havia sido Keynes, e a crítica Fabiana à dialética marxista.

¹⁰ Vilfredo Pareto's undisputed lesson that dominates: it is undoubtedly the principal source of Huxley's political thinking. Firstly, in the *Trattato di Sociologia Generale*, Huxley finds confirmation of Lawrence's theses on the importance of instincts and feelings at the base of human action, making Pareto's Machiavellian conclusions on the nature of this base his own: it is made up of egoism, "hatred, vanity. In Pareto's criticism of historical materialism, Huxley then discovers the missing link between his cultural distance from Marxism, the anti-Marxism of which the principal exponent at Garsington had been Keynes, and the Fabian criticism of Marxist dialectics.

A retomada da Filosofia Perene foi a resposta que Huxley pôde dar à guerra¹¹; assumindo que a maior parte das pessoas está ligada a várias formas de idolatria e religiões abrahâmicas¹² – além da adoração do progresso, da tecnologia, do Estado-nação e profunda fé em triunfos futuros. A aceitação da Filosofia Perene consistiria na panaceia contra a violência visto constituir o fator comum mais elevado de todas as religiões do mundo. Além disso, a única forma de escapar ao pesadelo da História seria a meditação no Eterno Agora e uma sociedade só seria boa à medida que permitisse a contemplação para seus membros.

Pugnando por seu tão combatido Novo Humanismo, com preocupações análogas, Eliade (1989b, 9) assim se posicionou:

O primeiro fato com que deparamos ao adotar a perspectiva do homem religioso das sociedades arcaicas é que o mundo

¹¹ Posição sustentada, por exemplo, por Vasilkov (2015, 63-64) em suas palavras: The central argument of the book is that there is a Divine Ground, or a spiritual absolute, behind and underlying the phenomenal world. The ultimate reason for human existence is to attain (unitive knowledge (of the Divine Ground, which is ineffable in terms of discursive thought but can be directly experienced by humans under specific circumstances. ‘Man’s final end, the purpose of his existence, is to love, know and be united with the immanent and transcendent Godhead. Mortification of the ego, a total denial of selfhood, to (die to self and so make room for God (is the necessary step before a person can come to know this ultimate spiritual reality. Self-will, self-interest, self-centered thinking, wishing and imagining are obstacles to experiencing this spiritual absolute and must be eliminated. [...] Certain professions, the argument goes, are practically incompatible with achieving unitive knowledge of God. They cause too much physical, psychological and spiritual harm. Anyone trying to liberate themselves must necessarily avoid them. In many Buddhist societies for example, one such profession is the manufacture of arms. It is a deplorable business whose practitioners will most likely fail to achieve enlightenment. Em tradução livre: O argumento central do livro é que existe uma Terra Divina, ou um absoluto espiritual, por trás e subjacente ao mundo fenomenal. A razão final da existência humana é atingir (o conhecimento unitivo (da Terra Divina, que é inefável em termos de pensamento discursivo, mas pode ser experimentado diretamente pelos humanos sob circunstâncias específicas). O fim final do homem, o propósito de sua existência, é amar, conhecer e estar unido com a Divindade imanente e transcendente. Mortificação do ego, uma negação total da individualidade, para (morrer para si mesmo e assim abrir espaço para Deus (é o passo necessário antes que uma pessoa possa vir a conhecer esta última realidade espiritual. A vontade própria, o interesse próprio, o pensamento egocêntrico, o desejo e a imaginação são obstáculos para experimentar este absoluto espiritual e devem ser eliminados. [...] Certas profissões, diz o argumento, são praticamente incompatíveis com a obtenção de um conhecimento unitário de Deus. Causam demasiados danos físicos, psicológicos e espirituais. Qualquer pessoa que tente se libertar deve necessariamente evitá-las. Em muitas sociedades budistas, por exemplo, uma dessas profissões é a fabricação de armas. É um negócio deplorável, cujos praticantes muito provavelmente não conseguirão alcançar o esclarecimento.

¹² Religiões monoteístas de origem comum em Abraão ou de tradição espiritual referida a ele: judaísmo, cristianismo e islamismo. Sendo uma das três divisões principais sugeridas pela religião comparada: hindus ligadas ao Dharma e aquelas da Ásia Oriental.

existe porque foi criado pelos deuses, e que a própria existência do mundo ‘quer dizer’ alguma coisa, que o mundo não é opaco, que não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado. Para o homem religioso o cosmos ‘vive’ e ‘fala’. A própria vida do cosmos é uma prova de sua santidade, pois ele foi criado pelos deuses e os deuses mostram-se aos homens por meio da vida cósmica (2008a, p. 135). Com efeito, é difícil de imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente real no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir sentido aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado¹³. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido.

O que se complementa com Eliade (2008b, p.55):

[...] constituem atos de homem integral que, evidentemente, conhece também a obsessão da causalidade, mas antes de mais, conhece o problema da existência, isto é, nele se encontra diretamente inserido. Todas essas revelações de natureza metafísica (origem da raça humana, história sagrada da divindade e dos antepassados, metamorfose, sentido dos símbolos, nomes secretos, etc.), feitas no quadro das cerimônias de iniciação, não têm exclusivamente em vista a satisfação da sede de conhecer do neófito, mas em primeiro lugar propõem-se o fortalecimento da sua existência total, a promoção da continuidade da vida e da abundância, a garantia de um destino melhor após a morte, etc.

A vida do homem religioso se caracterizaria por uma existência aberta à dimensão cósmica que não se limitaria ao modo de ser do homem

¹³ Posição muito criticada e, por exemplo, em Ribeiro (2014, 17-18) que dissente apoiado em Peirce. O mesmo vale para Usarski (2004) e, em particular, para Cruz (2003, 40-41), *in verbis*: Outra forma de redução implica reduzir o objeto de estudos em componentes mais básicos, que não são em si religiosos, mas sim sociais, psicológicos etc. Foi contra essa última forma de redução que Eliade se insurgiu, em seu esforço de destacar o caráter *sui generis* da religião. Se esta é irredutível, deve ser estudada em seus próprios termos. Para seus críticos, todavia, o estudo da religião deve ser feito em termos não religiosos, retirando-se dela, assim, uma aura mística que a diferencie de outros empreendimentos humanos. Para fins da ciência a religião seria um objeto ordinário como outros dentro de guarda-chuvas mais amplo (por exemplo, a cultura) e, portanto, não requereria métodos peculiares que preservassem seu caráter sublime.

moderno¹⁴. Assim, o homem religioso nunca estaria sozinho, pois viveria (simbolicamente) uma parte do mundo. A abertura existencial ao sagrado permitiria ao homem religioso conhecer-se ao conhecer o mundo. Esse conhecimento, como afirmou Eliade, é importante, pois se trata do conhecimento religioso que se refere ao ser. Isto quer dizer que se está em comunicação com os deuses e que se participa da santidade do mundo. “O Mundo é apreendido enquanto Vida e, para o pensamento primitivo, a Vida é um disfarce do Ser” (Eliade, 1999, p. 221). A postura secularizante seria a principal responsável pela crise existencial do homem moderno, essa angústia e o niilismo de seu modo de vida, essa crise ontológica. Para sugerir uma possível solução, o filósofo romeno, buscou elaborar um Novo Humanismo baseado na redescoberta da experiência do sagrado, mediante o diálogo intercultural entre o Ocidente e o Oriente, marcado ainda por uma religiosa visão de mundo, sendo esse diálogo possível por intermédio de uma linguagem simbólica capaz de apreender o universo religioso.

Essa sua posição hermenêutico-fenomenológica associada ao seu conceito de *hierofania* pretende compreender o fenômeno religioso, como revelação do sagrado ao humano. Em Eliade o *numinoso* quando se revela

¹⁴ Eliade (1995, 17) afirmou: A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*.

Ora, essa apresentação do sagrado não se dá sem uma referência cultural e a sua pretensa imediatez e comodidade esconde muita mediação não apresentada. do mesmo modo, sua distinção entre homem profano e do homem religioso é uma dicotomia fabricada e que esquece das zonas intermediárias tão frequentes no atual estágio civilizatório. Como também parece manifestamente excessivo, à luz da Ciência da Religião contemporânea o que grafa, Eliade (1995,33): O “mundo” [...] é um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou e, por consequência, a rotura dos níveis tornou-se possível e se pode repetir. É fácil compreender por que o momento religioso implica o “momento cosmogônico”: o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, *funda o mundo*, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica.

Muito longe disso (com o devido tempero), conforme diz Dubuisson (2005, 51): a obra de Eliade se opõe brutalmente à democracia, aos direitos do homem, à noção de progresso (p. 51). Tendo antes afirmado (2005, 42) que a história das religiões jamais se assemelhará àquelas das outras ciências humanas visto estar permeada de obras como as de Eliade em que, sob a capa de seu nome e de sua autoridade científica se expõem teses bizarras e partidárias. E na mesma obra (2005, 46): Desde logo, a história das religiões se torna com Eliade uma espécie de disciplina mágica, de propedêutica misteriosa encarregada de se ocupar do despertar e da renovação “espirituais” da Humanidade.

na imanência histórica transforma-se num fato histórico, que conserva seu caráter transcendente e, logo, trans histórico.

A sua posição pretende, portanto, fazer do fenômeno religioso algo distinto do cotidiano, uma instância privilegiada em que o caos encontra ordem.

A Filosofia Perene, que guarda forte relação com essa postura, foi defendida por muitos dos amigos e aderentes de Huxley: o professor de estudos religiosos Huston Cummings Smith (1919–2016) e Baba Ram Dass (Richard Alpert) (1931-2019) parceiro de Timothy Leary (1920-1996) em experiências sobre o efeito de drogas psicodélicas em Harvard durante os anos sessenta e essa corrente influenciou artistas como John Coltrane, Beatles (Huxley figura na foto do long-*play Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* de 1967), *The Doors*, entre outros.

E, no entanto, embora toda a sua influência popular e, talvez, por causa dela, estudiosos da religião rejeitaram o perenialismo de Huxley. Uma reação relevante foi feita pelo filósofo analítico americano Steven Theodore Katz (1944 -) no seu artigo contido no livro *Language, Epistemology and Mysticism* (Linguagem, Epistemologia e Misticismo) (1978). Katz salientou que as tradições místicas são, na verdade, muito diferentes. Estão enraizadas em diferenças de linguagem, simbolismo e cultura; se se tentar remover "experiências místicas" desse solo local e criar uma síntese global, acaba-se por ter algo despojado de muito do seu significado. Os místicos cristãos têm experiências místicas cristãs, os budistas têm experiências místicas budistas, e assim por diante. Ressaltando que a forma essencialista pela qual a Filosofia Perene enfoca a experiência mística independentemente do contexto sociocultural e histórico em que ocorre leva a equívocos que seu contextualismo supera. Em suas palavras – evitando transliterar (1978, 23-24)¹⁵:

¹⁵ The issue of 'interpretation', however, raises another standard feature of the analysis of mystical states which does move us directly to where we want to concentrate our epistemological attentions. Here I have in mind the almost universally accepted schema of the relation which is *claimed* to exist between one mystic's experience (and his report of the experience) and the experience of other

Aqui tenho em mente o esquema quase universalmente aceito da relação que se afirma existir entre a experiência de um místico (e o seu relato da experiência) e a experiência de outros místicos. Este esquema toma três formas, uma menos sofisticada, as outras duas, em graus diferentes, muitas vezes altamente sofisticadas. A forma menos sofisticada pode ser apresentada da seguinte forma: (I) Todas as experiências místicas são as mesmas; mesmo as suas descrições refletem uma similaridade subjacente que transcende a diversidade cultural ou religiosa. A segunda forma, mais sofisticada, pode ser apresentada como afirmando: (II) Todas as experiências místicas são as mesmas, os relatos dos místicos sobre as suas experiências estão culturalmente ligados. Assim, eles usam os símbolos disponíveis do seu meio cultural-religioso para descrever a sua experiência. A terceira e mais sofisticada forma pode ser apresentada como: (III) Toda experiência mística pode ser dividida em uma pequena classe de "tipos" que atravessam fronteiras culturais. Embora a linguagem usada pelos místicos para descrever a sua experiência esteja culturalmente ligada, a sua experiência não está.

Katz afirma que Huxley equaciona ideias que, numa inspeção mais aprofundada, são muitas vezes bastante diferentes e que a sua espiritualidade global e transcultural é muito individualista e desenraizada - não há sentido de a vida mística estar enraizada em comunidades, com práticas, rituais e guias particulares e, ainda, Katz sugere que nunca se escapa aos próprios condicionamentos culturais. Os grandes místicos eram, em primeira análise, sincretistas (*pick 'n' mixers* – conforme disse): Santo Agostinho amava Plotino, Santa Teresa de Ávila amava os estoicos,

mystics. This schema takes three forms, one less sophisticated, the other two, in differing degrees, often highly sophisticated. The less sophisticated form can be presented as follows:

(I) All mystical experiences are the same; even their descriptions reflect an underlying similarity which transcends cultural or religious diversity.

The second, more sophisticated, form can be presented as arguing:

(II) All mystical experiences are the same but the mystics' *reports about* their experiences are culturally bound. Thus, they use the available symbols of their cultural-religious milieu to describe their experience.

The third and most sophisticated form can be presented as arguing:

(III) All mystical experience can be divided into a small class of 'types' which cut across cultural boundaries. Though the language used by mystics to describe their experience is culturally bound, their experience is not. (p. 23-24)

o ex-arcebispo de Canterbury (Rowan Douglas Williams) amava o budismo. E, de fato, muitas práticas místicas são baseadas na teoria cognitiva das emoções - a ideia de que o eu comum é constituído por crenças automáticas habituais, que podem ser notadas, exploradas e adaptadas/alteradas: assim, não é surpreendente que tenham sido descobertas técnicas semelhantes de autotransformação.

Uma segunda e mais duradoura crítica ao perenialismo surgiu em 2002, com Jorge N. Ferrer (1968 -) e seu livro *Revisioning Transpersonal Theory: a Participatory Vision of Human Spirituality* (2002) em que busca mostrar que o perenialismo é hierárquico e, assim, potencialmente intolerante, albergando a ideia de que todas as religiões são verdadeiras, mas algumas são mais verdadeiras do que outras. E que, em verdade, sempre que se estabelece um 'nós' e 'eles' acaba por se instituir um elitismo (via de regra, sem fundamento) segregador e atentante aos próprios ideais de universalismo dessa corrente.

Essa classificação de religiões também está presente nos escritos de Huxley (1971, 31-32) que insiste serem as experiências místicas mais elevadas: momentos de consciência não dual pura - para além de quaisquer conceitos de "eu" e "tu", para além da emoção, para além da linguagem, imagem e cultura. Posição relevante tendo em vista o seu objetivo político de unir a humanidade sob a Filosofia Perene - todas as nações e povos imersos em um todo: na Luz Pura do Divino e, em paz.

Muitos relatos de experiências místicas famosas são altamente emocionais e isso é preocupante para Huxley, porque abre o caminho para o desacordo e o conflito levando esse autor a supor que há bons místicos e maus místicos. Bons místicos como o teólogo alemão Meister Eckhart (1260-1328) experimentam dissoluções de ego na Luz Primordial, enquanto que os maus místicos têm encontros apaixonados com seu ego inferior. Por esta definição, Moisés, Jesus, Maomé, Santa Teresa, São Francisco, Rumi e qualquer pessoa na tradição do misticismo devocional seriam exemplos de maus místicos.

O perenialismo também parece enfatizar – excessivamente - a experiência individual, segundo Ferrer, o que pode levar ao narcisismo espiritual e à procura de emoções (isto se tornou demasiado óbvio na comunidade psicodélica). Mas, o mais relevante, sob o ponto de vista epistemológico (e esse parece ser um dos substanciais argumentos de Ferrer): o perenialismo pode ser auto-validante - a prova dessa filosofia se constitui das experiências dos santos, pois, a experiência mental e somática assume frequentemente a forma que esperamos que assumam. Assim, Huxley decidiu, por exemplo, após ingerir ácido lisérgico (LSD) que o amor seria o fato cósmico primário e fundamental e isso era parte de suas expectativas – constituindo um ‘*loop mental*’ no dizer de Ian Hacking (1995, 351-394).

Finalmente, Ferrer (2000) argumenta que o perenialismo é essencialista e objetivista e, insiste que há fatos espirituais à espera, e outros por serem descobertos – Haveria ali, nesse perenialismo, um "cartesianismo sutil", que ignora como os humanos constroem a realidade através dos corpos, dos rituais, das palavras, das ações e da diversidade cultural. Oferece como alternativa, o que chamou de "espiritualidade participativa" em que os seres humanos constroem a realidade numa interação participativa com o mistério e, não via 'experiências' de um só indivíduo, mas por eventos e encontros que podem envolver muitas pessoas, e que podem conduzir aos vários destinos possíveis por efeito das distintas tradições. Entretanto, se isso parece muito democrático, traz consigo o efeito de uma permissividade tão grande que pode conduzir a um relativismo liberal que, via de regra, quando posto à prova – torna-se tão intolerante como as mais rígidas e tradicionais correntes de espiritualidade.

O psicólogo Ferrer sabia disso muito bem e insistiu em diversos pontos de seu artigo inaugural (2000), bem assim em subsequentes, de que sempre se pode reavaliar as escolhas e ter critérios para tanto, tais como: o afastar do egocentrismo; combater a dissociação do corpo e dos demais aspectos da pessoa, e a firme determinação de alcançar o equilíbrio ecológico, a justiça econômico-social, a liberdade político-religiosa, a igualdade de classe e de gêneros, bem assim de outros direitos humanos fundamentais e, ainda, porque escolher estes valores e não outros? Sem realidade

última, não há verdade, então, por que seriam esses os critérios para as escolhas espirituais?

Huxley (1971) ao lidar com esse problema, insistiu que sob o multiforme, porém único, Ser seria possível construir, não apenas pelas experiências místicas, mas pela dedução lógica – uma religião subjacente a todas as possíveis formulações da fé a partir de princípios abstratos – posicionamento esse que, pelos exemplos apresentados acima, foi afastado pelos seus críticos por albergar uma vagueza tão resiliente que impediria um efetivo compromisso religioso.

Huxley (2002, 22-25), por exemplo, começou por assumir um perenialismo apoiado, quase exclusivamente nos Upanixades¹⁶ e conduzindo ao Vedanta (essência do conhecimento) caracterizado por aceitar que a essência da realidade (Brâman) compõe-se de: *Sat* (realidade); *Cit* (consciência) e *Ānanda* (beatitude), para um perenialismo mais aberto, incluindo o *Mahayana* em seu momento de aproximação do *Tantra*.

Essa sua posição, entretanto, não foi mantida por outros investigadores que buscaram um fundamento único para as crenças – até mesmo por efeito da constante mutação das construções teóricas. Assim, por exemplo, Ward (1987) sugere um caminho a seguir, num mundo de fés religiosas concorrentes, entre o exclusivismo intolerante e o relativismo de qualquer coisa sugerindo que é interessante ter uma comunidade espiritual para praticar e um caminho espiritual para se comprometer a fim de obter um engajamento consequente. E, assim, acaba por conduzir, apesar de si e inevitavelmente, à conclusão de que alguns caminhos são melhores do que outros.

Mas que dizer de proximidades aparentes entre estoicos e budistas do Mahayana¹⁷? A ponte entre religiões permitiria – possivelmente – aprofundar a capacidade de obter vislumbres – ou se trata apenas de anacronismos e extensões de sentido? O diálogo inter-religioso não seria

¹⁶ - Nesta tese será empregado o texto preparado a partir da recensão de Swami Prabhavananda & Manchester. (1975).

¹⁷ - Ver, entre outros, Gombrich (2005) e (2005a); Fabjanski, M. & Brymer, E. (2017) e Davis & Sharpe. (2013).

apenas uma atividade extracurricular, nesta perspectiva do perenialismo, mas parte essencial do percurso para além dos preconceitos e um passo decisivo na busca da verdade que perpassaria toda fé. O que poderia conduzir, parece, a um possível ponto de convergência facilitador da busca da paz entre os cultores de crenças diversas – reduzindo a conflitividade entre as nações.

Tendo em vista essas questões, uma escolha se faz necessária para escapar de muitos vieses tais como os dos principais envolvidos nessas pesquisas e tomando em consideração o alcance de suas ponderações, nesta tese se procurará tratar da Filosofia Perene conforme exposta por Aldous Huxley a fim de verificar se essa construção teórica teve e se, ainda tem, influência sobre a discussão do misticismo contemporâneo.

Em particular, porque os ideais dos pensadores que buscaram construir a Filosofia Perene convergem sobre a possibilidade de encontrar um núcleo comum em todas as diferentes religiões e com ela erigir uma única que pudesse contemplar aos anseios das diferentes culturas. E, é precisamente a discussão deste ponto que parece relevante neste momento. Enfatiza-se, nesta tese, a posição de referenciar a discussão ao problema manifesto em seu título para efeito de construir a solução ao discutir as respostas sistêmicas aos casos como construídos por alguns dos teóricos a que se teve acesso e citados ao longo desta tese, até principalmente para buscar desconstruir alguns dos argumentos do perenialismo – visto que os fatos humanos (incluindo seus temores) são sócio-históricos.

Para tanto, se buscará fixar pontos importantes da Filosofia Perene tal como apresentada por Aldous Huxley e extrair dessa apresentação: os conceitos representativos de sua leitura e a partir disso construir uma síntese conceitual e compará-la com alguns posicionamentos dos estudiosos do misticismo contemporâneo para mostrar quanto deixam de considerar serem construtos humanos e distintos de acordo com o momento e a sociedade em que são produzidos.

2 – A Filosofia Perene na interpretação de Aldous Huxley

Discernem-se em Huxley (1971) algumas concepções sobre o fenômeno religioso que permanecem ao longo do texto e conformam os lindes de sua investigação. Com isso se quer dizer – sua conjectura se apoia em quatro grandes esteios ou *drives* teóricos: Assume (1971, 30-31) que o mundo fenomenal da matéria e da consciência individualizada (incluindo os deuses) seria uma Base Divina (*Divine Ground*) em que tudo subsiste:

Nosso ponto de partida tem sido a doutrina psicológica “tu és aquilo”¹⁸. A pergunta, que agora, naturalmente, se apresenta é de natureza metafísica: o que é aquilo a que o Tu pode descobrir ser semelhante?

A ela, a Filosofia Perene plenamente desenvolvida tem dado, em todas as épocas e em todos os lugares a mesma resposta fundamental. A Base Divina de toda existência é um Absoluto espiritual, inefável em termos de pensamento discursivo, mas (em certas circunstâncias) suscetível de ser diretamente experimentado e percebido pelo ser humano. Este Absoluto é o Deus-sem-forma da fraseologia mística hindu e cristã. A última finalidade do homem, a razão última da existência humana, é o conhecimento unitivo da Base Divina — o conhecimento pode chegar tão somente aos quais decidiram "morrer para o ser" dando lugar a Deus. De uma determinada geração de homens e mulheres, muito poucos poderão alcançar a finalidade última da vida humana; entretanto, a oportunidade de chegar ao conhecimento unitivo será, de um ou outro modo, oferecida até que todos os seres humanos compreendam, de fato, quem eles são. A Base Absoluta de toda existência tem um aspecto pessoal. A atividade de Brahma é Ishvara, e Ishvara é a seguir manifestado pela

¹⁸ A maior parte das referências a essa fórmula nos textos hindus registra a forma “tu és isso”, para efeito de indicar a identidade de todas as coisas no Um (o que o uso do advérbio ‘aquilo’ prejudica – por indicar diferença). Além disso, no texto original (1945, 1) o autor escreve: *That Art Thou*, literalmente: “Isto és tu”. No mesmo sentido vai a nota 8^o de Mesquita (2007, 15): Preferimos traduzir a frase *Tat tvam asi* como “Isto és tu”. O motivo para tal escolha reside em duas justificativas 1) na versão em latim das *Oupenk'hats* a máxima hindu está traduzida como “*Illos tu es*”, sendo que a palavra “*illos*” significa isto, este ou esta. 2) Na versão alemã de Schopenhauer, a frase sânscrita foi traduzida como “*Dies bist du*” sendo que “*Dies*” significa isto, este ou esta. Diante destes fatos, utilizaremos “isto és tu”. Alteramos apenas a posição do verbo na fórmula sânscrita *Mahavakia*, *Tat (isto) tvam (tu) asi (és)*. em muitas versões das obras schopenhauerianas, nós encontramos a tradução como “Aquilo és tu”, “tu és isso”, “eu sou isso” etc.

Trindade hindu e, de maneira mais distante, em outras divindades ou anjos do Panteão Indiano. Analogamente, para os místicos cristãos, o inefável. a Divindade sem atributos se manifesta em uma Trindade de Pessoas, às quais é possível atribuir certos atributos humanos tais como a bondade, sabedoria, misericórdia e amor, mas num grau supremo.

Finalmente, há uma reencarnação de Deus em um ser humano, que possui as mesmas qualidades de um Deus pessoal, mas que as exibe sob as limitações necessariamente impostas pelo confinamento dentro de um corpo material nascido no mundo em determinado momento do tempo. Para os cristãos houve e, *ex-hypothesi*, houve apenas uma única encarnação divina; para os hindus tem havido e haverá muitas. Na cristandade, bem como no Oriente, os contemplativos que seguem o caminho da devoção concebem a encarnação, e, em realidade, percebem-na diretamente, como experiência sempre renovada. Cristo está para sempre sendo gerado dentro da alma pelo Pai, e os jogos de Krishna são o símbolo pseudo-histórico de uma eterna verdade da psicologia e da metafísica — o fato de que, em relação a Deus, a alma pessoal é sempre feminina e passiva.

Admite, ainda que os seres humanos são capazes não apenas de conhecer a Base Divina por inferência; mas também podem perceber sua existência por uma intuição direta, superior ao raciocínio discursivo. Este conhecimento imediato une o conhecedor ao que é conhecido (*Tat tvam asi*).

A vida do homem na Terra tem apenas um propósito: identificar-se com seu Eu eterno e assim chegar ao conhecimento unitivo da Base Divina, mediante o “morrer para o ser”.

Ainda, o homem possui uma natureza dupla, um ego fenomenal e um Eu eterno, que é o homem interior, o espírito, a centelha da divindade dentro da alma. É possível ao homem, se assim o desejar, se identificar com o espírito e, portanto, com a Base Divina, que é da mesma natureza que o espírito.

A extensa coletânea comentada que se seguirá (e esse é o intento desse autor) tem por efeito (e até rebarbativamente) reafirmar essas quatro posições sobre a relação do Homem com o divino.

Assim, por exemplo, escreveu Ferrer (2000, 9)¹⁹, em tradução livre:

¹⁹ What characterizes Huxley's perennialism, as well as the one of the so-called traditionalists such as Rene Guenon, Ananda K. Coomaraswamy, or Frithjof Schuon (...), is the conviction that the "single Truth" of the perennial philosophy can be found at the heart of the mystical teachings of the world's religious traditions. Although with different emphases, all these authors claim that whereas the exoteric beliefs of the

O que caracteriza o perenialismo de Huxley, assim como o dos chamados tradicionalistas como René Guenon, Ananda K. Coomaraswamy, ou Frithjof Schuon (...), é a convicção de que a "única Verdade" da filosofia perene pode ser encontrada no coração dos ensinamentos místicos das tradições religiosas do mundo. Embora com ênfases diferentes, todos estes autores afirmam que enquanto as crenças exotéricas das tradições religiosas são variadas e às vezes até incompatíveis, sua dimensão esotérica ou mística revela uma unidade essencial que transcende este pluralismo doutrinário. Isto é assim, argumentam os tradicionalistas, porque os místicos de todas as idades e lugares podem transcender os diferentes esquemas conceituais proporcionados por suas culturas, línguas e doutrinas e, conseqüentemente, acessar uma compreensão intuitiva direta da realidade (gnose). Portanto, os perenialistas geralmente distinguem entre a experiência mística, que é universal e atemporal, e sua interpretação, que é culturalmente e historicamente determinada. De acordo com esta visão, a mesma experiência mística da não dual Base do Ser seria interpretada como vazia (*sunyata*) por um budista Mahayana, como Brahman por um Advaita Vedantino, como a união com Deus por um cristão, ou como um *iasamprajnata samadhiy* de absorção sem objetivo por um praticante de ioga de Patafijali. Em todos os casos, a experiência é a mesma, a interpretação é diferente.

O trecho citado *in extenso* – para não transliterar - traz algumas indicações relevantes, entre as quais ressalta aquela da distinção entre exotérico e esotérico que induz à expectativa de que o dito no relato de uma experiência mística só possa ser apreendido por aqueles que gravitam em torno de uma escola de esoterismo que lhe faculte, ao final, o domínio de uma linguagem específica que permita compreender a experiência mística relatada. E essa é a questão: o acesso à experiência só pode ser alcançado

religious traditions are assorted and at times even incompatible, their esoteric or mystical dimension reveals an essential unity that transcends this doctrinal pluralism. This is so, traditionalists argue, because mystics of all ages and places can transcend the different conceptual schemes provided by their cultures, languages, and doctrines and consequently access a direct intuitive understanding of reality (gnosis). Therefore, perennialists generally distinguish between mystical experience, which is universal and timeless, and its interpretation, which is culturally and historically determined. According to this view, the same mystical experience of the nondual Ground of Being would be interpreted as emptiness (*sunyata*) by a Mahayana Buddhist, as Brahman by an Advaita Vedantin, as the union with God by a Christian, or as an objectless absorption *iasamprajnata samadhiy* by a practitioner of Patafijali's yoga. In all cases, the experience is the same, the interpretation different.

por quem a tem – os demais dependem do relato, da descrição mediante palavras de uma dada cultura, num dado tempo histórico e nos limites da linguagem desenvolvida pelo audiente do relato místico;

Jones (2020, 24-25) indicou²⁰:

A posição perenialista repousa sobre três premissas: há um único referente para todos os misticismos; este referente corresponde à natureza última da realidade; e os místicos podem acessar diretamente esta realidade última. A mesma verdade transcendente é a origem de todas as tradições religiosas do mundo e ainda está no coração de cada religião. Todas as doutrinas místicas têm a mesma referência, assim como a "água" e a "eau" francesa têm a mesma referência. Huston Smith compara a filosofia universal perene subjacente a todas as religiões à teoria de Noam Chomsky de uma gramática universal inata subjacente às diferenças superficiais das línguas naturais: as estruturas linguísticas subjacentes tornam possível a tradução entre duas línguas, mesmo quando as gramáticas superficiais diferem muito, e assim a filosofia perene demais nos permite compreender todas as diferenças aparentes nas doutrinas místicas como sendo geradas por uma estrutura metafísica subjacente comum. Todas as religiões do mundo são "verdadeiras" no sentido de que cada religião é um meio eficaz para alcançar a mesma sabedoria transcendente mesmo que nenhuma doutrina específica de qualquer religião seja a verdade final: há uma sabedoria sem forma que se expressa em muitas formas culturais diferentes, e aceitar qualquer expressão de qualquer tradição como verdade final é idolatria. Assim, existe uma "unidade transcendente das religiões" - um núcleo "esotérico" comum de princípios de origem divina subjacentes às diversas expressões "exotéricas" de

²⁰ The perennialist position rests on three premises: there is a single referent for all mysticisms; this referent corresponds to the ultimate nature of reality; and mystics can directly access this ultimate reality.¹⁰¹ The same transcendent truth is the origin of all the world's religious traditions and still lies at the heart of every religion. All mystical doctrines have the same referent, just as "water" and the French "eau" have the same referent.¹⁰² Huston Smith likens the universal perennial philosophy underlying all religions to Noam Chomsky's theory of an innate universal grammar underlying the surface differences of natural languages: underlying linguistic structures make translation possible between two languages even when the surface grammars differ greatly, and so too perennial philosophy permits us to understand all the apparent differences in mystical doctrines as being generated by a common underlying metaphysical structure.¹⁰³ All world religions are "true" in the sense that each religion is an effective means to attaining the same transcendent wisdom even if no specific doctrine of any religion is the final truth: there is one formless wisdom that is expressed in many different cultural forms, and to accept any expressions from any tradition as a final truth is idolatry. Thus, there is a "transcendent unity of religions"—a common "esoteric" core of principles of divine origin underlying the diverse "exoteric" expressions of authentic traditional religions (i.e., their doctrines, symbols, and observable phenomena) that are revealed to those with a developed intellect (nous). Thereby, all mystical paths lead to the same summit.

autênticas religiões tradicionais (ou seja, suas doutrinas, símbolos e fenômenos observáveis) que são revelados àqueles com intelecto desenvolvido (nous). Assim, todos os caminhos místicos levam ao mesmo cume.

A chamada filosofia perene busca superar estas questões, entre as quais as apontadas acima, afirmando existir uma espécie de experiência mística que seria comum a todas as tradições religiosas, um contato imediato com um princípio absoluto, um mesmo núcleo esotérico universal defluente de doutrinas que apresentam parcelas do "Real", sem que nenhuma capte sua essência total: apenas reflexos de uma realidade inalcançável, imagens de calidoscópio. Assim, nenhuma doutrina de qualquer religião apresentaria a verdade final. Ademais, como acontece em seu *A Ilha*, Huxley aproxima a riqueza material à pobreza espiritual – porque a espiritualidade é praticamente inexistente, sendo a pobreza material capaz de proporcionar uma experiência humana total. No mesmo diapasão, a morte não seria uma perda – mas a salvação, o regate de viver uma vida miserável.

Por efeito de suas relações com Swami Prabhavananda (de cujo Círculo Vedanta seu amigo Gerald Heard participava) e depois com Jiddu Krishnamurti de quem e de cujo movimento foi muito próximo acabou, Huxley por assumir um sistema metafísico moldado pelo teísmo sufista visto através do prisma da metafísica Vedanta admitindo a existência de um divino além de Deus e admitindo ser o universo uma hierarquia de múltiplos níveis refletida internamente pelos seres humanos, pelas almas, mentes, e matéria. Huxley (1971, 43):

Em outras palavras, há uma hierarquia do real. O múltiplo mundo de nossa experiência diária é real com uma relativa realidade que é, no seu próprio nível inquestionável; mas esta relativa realidade tem seu ser interno e em face da Realidade Absoluta que, devido à incontornável diferença de sua natureza eterna, jamais podemos esperar descrever, embora nos seja possível sua apreensão direta.

Huxley, como a maior parte dos perenialistas, interpretou todas as doutrinas religiosas à luz deste sistema: as diferentes religiões são como muitas línguas que falam dessa Verdade (a Realidade Absoluta) e, além

disso, por efeito de leitura de *O Livro Tibetano dos Mortos* em seu romance: *Time must have a stop* (1944) admitiu a existência de vida após a morte e se manteve afinado com o pressuposto de que a mesma Verdade subjaz a todas as expressões místicas visto existir um único núcleo esotérico sendo, assim, todo o conhecimento místico: o mesmo.

De outro parte, na busca de (1971, 65) “libertação do personalismo e da ordem temporal” acaba por cumprir, independentemente de religiões ou seitas, “a leis espirituais que governam as consciências são uniformes em todo o universo, e então haverá muito espaço e, ao mesmo tempo, sem dúvida, a mais agônica e desesperada necessidade daquelas inumeráveis encarnações do Aquilo a cuja sombra multidões de mahayanistas se comprazem em refugiar-se” (HUXLEY, 1971, 67)

Dos trechos acima extraem-se dois supostos: a igualdade diante das leis do universo e as reencarnações (em sentido distante do Cristianismo e do Maometanismo, por exemplo) de Avatares capazes de orientar a libertação do ego e da assunção da santidade caracterizada pela purga do “Eu” e o Não-Eu divino ter sido alcançado.

Pouca reflexão se faz necessária para extrair a diretriz mahayanista desse pensamento. O Grande Caminho²¹ condutor à experiência unitista com o Divino é o pressuposto de base de seu ensinamento e a ele chegou – não pelas bases presentes em toda sua biografia, mas pelas circunstâncias do encontro com cultores do budismo (como Gerald Heard e Swami Prabhavananda).

E falar de budismo como se houvesse apenas um seria simplista. Assim, por exemplo, em sua introdução ao texto de Çamkara (1985); Prithwindra Mukherjee indica a existência de quatro escolas baseadas nos ensinamentos de Buda: a) os Nihilistas, partidários do Vazio como Realidade única – tudo o mais seria irreal; b) os idealistas subjetivos que consideram o mundo material como o irreal, mas admitem a Realidade das

²¹ Lê-se na *Voz do Silêncio e outros fragmentos escolhidos para o uso diário dos lanus (discípulos)* (2010, 11): 58. Não podes trilhar o Caminho antes de te transformares no próprio Caminho.

representações mentais; c) os Realistas críticos que aceitam a Realidade dos objetos exteriores acessíveis apenas por inferência e d) os Realistas diretos que afirmam ser a Realidade dos objetos exteriores apreensível por uma percepção direta.

As duas primeiras vinculam-se ao *mahayana* e as duas posteriores ao *hinayana*. A opção de Huxley oscila entre as duas primeiras em seus textos, sendo mais próximo aos idealistas subjetivos em seu *A filosofia perene* e dos niilistas budistas em seu *Time must have a stop* (1944) – mas esta é outra discussão que não será aqui desenvolvida.

Blavatsky (1975, 23-24) assim escreveu:

Na Antiguidade era uma “a Religião da Sabedoria”, e a identidade da primitiva filosofia religiosa prova que eram as mesmas as doutrinas ensinadas aos iniciados durante os mistérios, instituição universalmente difundida noutros tempos: “todos os cultos antigos demonstram a existência de uma única Teosofia anterior aos mesmos”. A chave que explicar um deles, explicará a todos: de outra forma não poderia ser a verdadeira. A religião da Sabedoria sempre foi uma e a mesma, e sendo a última palavra do conhecimento humano possível, foi cuidadosamente conservada. Já existia muito tempo antes dos teósofos alexandrinos, alcançou a Modernidade e sobreviverá a todas as outras religiões e filosofias.

e, mesmo tomando em consideração as múltiplas recusas às suas doutrinas [como, por exemplo, Guénon (1921) e o chamado escândalo Leadbeater (bem assim, as estranhas doutrinas leadbeaterianas sobre Marte (1919))], seria possível afirmar, apoiado nelas que os ensinamentos místicos nas diferentes tradições do mundo formam diferentes conchas "exotéricas" afetadas pelos ensinamentos culturais, mas recobrando a única identidade "esotérica" de todas as reivindicações místicas.

E, nessa direção, se desenrola a argumentação de Huxley (1971, 98)) ao longo dos capítulos III e IV culminando na afirmativa:

Para os expoentes da Filosofia Perene, a questão de saber se o Progresso é inevitável ou mesmo real, não é de importância primária (*primary*). Para eles, o importante é que homens e mulheres, individualmente, devem chegar ao conhecimento unitivo da Base Divina, e o que os interessa

em relação ao meio social não é a progressividade ou não-progressividade (o que quer que signifiquem esses nomes), mas o grau em que se possa auxiliar ou dificultar aos indivíduos seus avanços em direção à finalidade suprema do homem.

Em que aparecem claramente o suposto de um avanço (logo, progresso) no caminho espiritual rumo a uma determinada finalidade e, essa, de acordo com o perenialismo, tendo em vista que a situação mundial atual está cheia de incerteza e desordem, em particular na vida moral, intelectual e sociocultural implica esforço para salvar a cultura humana do colapso e para isso: é preciso voltar a valores ou princípios gerais viabilizadores de um modo de vida sólido e consistente na civilização da Grécia antiga e da Idade Média e, visto como a base cultural dos povos do mundo ocidental.

Assim, avançar não significa progredir no sentido geral do termo, mas cultivar os valores de antigas tradições, tais como os presentes no *mahayanismo*, no sufismo e em algumas dimensões do cristianismo (em particular, o professado por São Paulo e São Bernardo). Além disso, Huxley (1971) assumiu a Filosofia Perene como tradição filosófica que consiste em três ramos principais, a saber: metafísica, psicologia e ética – visto que tem se mantido como ramos relevantes do conhecimento desde a Antiguidade e se mantido universais e válidos ao longo dos tempos, o que leva à consciência da existência de Deus como a base do mundo e de tudo nele – sublinhando esse regresso como busca de impulso para superar a desordem que havia constatado no mundo em que viveu.

E isso se reafirma em Huxley (1971, 113): “De tudo isso segue-se que a caridade é a raiz e a substância da moralidade, e onde há pouca caridade haverá muito mal evitável. Tudo isso foi resumido na fórmula de Agostinho: ‘Ama e faz o que quiseres.’”

E esse repto se aperfeiçoa com suas considerações presentes nas páginas 116 e 117 da mesma obra, em que busca indicar a Filosofia Perene como panaceia para evitar as articulações dos estados soberanos em suas articulações para ampliar seu poder nacional – precisamente por seu aspecto caritativo que serviria de obstáculo às tentativas de expansão e

dominação. No mesmo diapasão segue o seu texto no capítulo VI em que vê no ego a base para as questões de se ocupar o poder e as declara praticamente insolúveis, senão para os santos.

Ainda, Huxley (1971, 169-170) busca indicar o caminho necessário para alcançar a verdade:

[...] O homem tem de viver no tempo, a fim de estar apto a avançar na eternidade, não mais no nível animal, mas no espiritual; ele tem de estar cômico de si mesmo como um ego separado, a fim de capacitar-se, conscientemente, a transcender sua personalidade separada; tem de combater o ser inferior, a fim de se identificar com o Ser superior que nele existe, que é idêntico ao divino Não-Ser; e finalmente, tem de fazer uso de sua inteligência para ultrapassar a inteligência e alcançar a visão intelectual da Verdade, o imediato conhecimento unitivo da Base Divina. A Razão e suas obras “não são e não podem ser um meio próximo de união com Deus”. O meio próximo é o “intelecto”, no sentido escolástico da palavra, ou o espírito. Em última análise, o uso e a finalidade da razão é criar as condições externas e internas favoráveis à sua própria transfiguração em espírito. É a lâmpada que nos permite achar o caminho para ir além de nós mesmos.

O trecho ressalta alguns pontos: Huxley reconhece que o expressar-se exige alguma precisão – a palavra tem sentido conexo com escolas de pensamento que são distintas entre si: a extensão para o perene e universal depende de versões e transposições que têm em si imprecisões inevitáveis por força de estruturas das línguas em relação e, sobretudo, por efeito de processos sócio-históricos distintos. A descrição da superação do Eu inferior em direção ao Eu Superior está muito mais em conexão com as descrições ocidentais da Senda do que com as orientais.

Enfim, o trecho ressalta a posição do europeu bem educado diante de uma variedade de tradições que busca unificar a partir de seu próprio ponto de visada – e como bem ressaltou Nagel (2004): não há possibilidade de uma visão a partir de lugar nenhum e, por essa razão, se buscou no Apêndice I desta tese, sublinhar as condições objetivas da construção da visada de Huxley sobre o mundo.

Em sua obra de 1971, na página 176 acaba reconhecendo que, em termos escolásticos (como sublinhou): “a coisa conhecida está no conhecedor de acordo com o modo do conhecedor” para concluir (segundo as crenças da época) que:

Com a máxima vontade do mundo e o melhor ambiente social, tudo o que cada um poderá esperar fazer é aperfeiçoar sua constituição psicofísica; mas, mudar os padrões de constituição e temperamento está além de suas forças.

Com isso, ao tempo em que restringe as mudanças possíveis dada a base psicofisiológica de cada ser humano – passa a descrever os processos possíveis de mudança no espírito a partir dessas condições iniciais pouco alteráveis pelo esforço pessoal, servindo-se de modelos em voga em sua época e indicando a partir das características dos cerebrotônicos, somatotônicos e viscerotônicos suas sendas de salvação tais como indicadas no Bhagavad-Gita (que nunca apresentou – seria anacrônico – esse tipo de correlação). Concluiu que esses tipos extremos são raros e que há uma ‘mescla’ dos mesmos nos indivíduos.

Huxley (1971, 183) busca fundamentar o processo empregado na construção de sua “filosofia perene” do seguinte modo:

A construção de um sistema global de metafísica, ética e psicologia, é uma tarefa que não pode ser conseguida por um único indivíduo, pela razão suficiente de que ele é um indivíduo com um tipo particular de constituição e temperamento e, portanto, capaz de compreender exclusivamente com o seu modo de ser.

E esse modelo antológico de que se serve parece reduzir o impacto desse “individualismo” da visada e incorporar, em alguma extensão o que já havia dito Guénon (1979, 9) que assume jamais ter pretendido se limitar a uma forma determinada, vez que tivesse tomado consciência da unidade essencial que se dissimula sob diversidade de aparências sob as quais se dissimularia uma única verdade.

Para apresentar um apertado resumo dessas posições podemos dizer que, em particular, segundo o próprio Huxley, o mundo fenomênico da matéria e da consciência individualizada seria a manifestação de uma Base Divina (o *Brahman* do hinduísmo²²) nas quais as realidades parciais têm seu ser e que, fora dela, seriam inexistentes. Além disso, os seres humanos seriam capazes não apenas de conhecer a Base Divina por inferência e também poderiam perceber sua existência por uma intuição direta, superior ao raciocínio discursivo. Este conhecimento imediato une o conhecedor ao que é conhecido numa síntese e não em um sincretismo. Sendo a síntese²³ a compreensão que se obtém a partir da interioridade do percebido e o sincretismo uma forma de empréstimo de formas tradicionais por novas interpretações.

Desse ponto de vista (aquele do perenialismo huxleyano) o homem possuiria uma natureza dupla, um ego fenomenal e um Eu eterno, que seria o homem interior: o espírito, a centelha divina na alma. Seria possível, ao Homem, se assim o desejasse, identificar-se com o Espírito e, desse modo, à Base Divina, que teria a mesma natureza do Espírito.

E, enfim, a vida terrestre do homem teria uma única finalidade e propósito: buscar a identificação com seu Eu eterno e assim chegar ao conhecimento unitivo da Base Divina.

A dupla natureza do homem fundamental em todas as religiões superiores – isso é, a sua fraqueza frente ao pecado enquanto encarnado (v.g. em Paulo de Tarso) e sua alma imortal capaz de superação e, no mesmo diapasão: o conhecimento unitivo da Base Divina tem, como condição necessária, a auto abnegação e a caridade. Somente por destas se pode eliminar a personalidade e alcançar a consciência da centelha da divindade

²² No budismo *mahayanista*, a Base Divina é chamada de Mente ou a Pura Luz do Vazio, e os deuses ocidentais são substituídos pelos *Dhyani-Buddhas*.

²³ Guénon (1979. 10), em tradução livre, assim definiu: A síntese, ao contrário, se efetua essencialmente de dentro: queremos dizer com isso que ela consiste, propriamente, em ver as coisas na unidade de seu próprio princípio, a ver como derivam e dependem desse princípio, e a uni-las desse modo ou, mais precisamente (*plutôt*) tomar consciência de sua união real, em virtude de uma ligação completamente interior, inerente ao que há de mais profundo em sua natureza.

que ilumina o homem interior mediante a identificação com a primeira, será possível chegar ao conhecimento unitivo da Base Divina.

O *Tat tvam asi* dos hindus conduz à consideração de que o Atman residente é o mesmo que o Brahman. Diferentemente disto nas diversas denominações do cristianismo não se afirma uma identidade entre a centelha e Deus, embora essa unificação seja vista em muitas transfigurações dos místicos cristãos e se lhes atribua a designação de deificação e não significa a união de substâncias idênticas: o santo é deificado, não porque a centelha seja Deus, como o Atman é Brahman, mas por efeito de graça divina que faz do espírito humano uno com a substância divina.

3 – Uma caracterização do misticismo

Uma das maiores dificuldades de se discutir sobre o misticismo repousa na, mais que polissemia, panssemia desse termo, bastando ver que conforme Grisven (2016, 22) o grego *mystikós* (μυστικός) que advém do verbo *μυω* (*myō*) que significa cerrar (no caso, os lábios), vez que nos ritos iniciáticos gregos apenas o iniciado obtinha acesso aos mistérios referindo-se a um segredo puramente ritual, sendo certo que *μυω* também foi traduzido como "esconder" – as questões relativas à iniciação estavam veladas pelo segredo e o alcance do adeptado, conforme a escola tradicional (perfilada por Guénon e Schuon, entre outros), era destinado apenas aos escolhidos e, ademais, quase todos os fenômenos de baixa possibilidade descritiva são incluídos na categoria do místico, do inatural.

Nesse sentido - segundo Centeno (1985, 69-71) - assim se manifestou Fernando Pessoa:

[...] iniciar alguém, no sentido hermético, é conferir-lhe conhecimentos que ele não poderia obter por si, quer pela leitura de livros, quer pelo exercício da sua inteligência, por forte que seja, quer pela leitura de livros à luz dessa mesma inteligência

[...]

todos os symbolos e ritos dirigem-se, não à inteligência discursiva e racional, mas à intelligencia analogica. Por isso há absurdo em se dizer que, ainda que se quizesse revelar claramente o occulto, se não poderia revelar, por não haver para elle palavras com que se diga. O símbolo é naturalmente a linguagem das verdades superiores à nossa intelligencia, sendo a palavra naturalmente a linguagem d'aquellas que a nossa intelligencia abrange, pois existe para as abranger.

como se pode ver, o acesso ao ensinamento esotérico permanece no inefável – pois o místico não pode ser dito, circunscreve-se ao simbólico.

A própria academia reconhece esse caráter e, pode-se, por exemplo, começar pelo discurso de Forman (1998, VIII)⁴¹:

Ao se desenvolver este livro, várias teses distintas, mas interligadas, surgiram. Em primeiro lugar, enquanto o misticismo é concebido de formas distintas por diferentes colaboradores, todos concordam que o misticismo é a expressão de uma capacidade inata. No entanto, esta capacidade é falada e entendida de maneira diferente. Muitos escritores a concebem como uma expressão de nossa consciência, da própria consciência. A maioria dos que falam dela mantém assim que devemos conceber a consciência como separada de toda sensação, percepção, e de pensamento - e assim se separar dos aspectos culturalmente "treináveis" da experiência humana. Alguns sugerem que a consciência deve ser concebida como uma ligação com o mundo maior - e que uma experiência mística é uma experiência dessa ligação inerente.

Outra tese que aparece frequentemente é que os místicos chegam a esta capacidade inata através de um processo de abandono do ego e do sistema conceitual.

De plana, aparece um dos principais argumentos do misticismo: o inatismo ⁴² da consciência para enfrentar a questão do inefável na iniciação. Com o suporte de Samet (2021) se pode argumentar que desde Platão essa questão se pôs entre os idealistas, sendo certo que esse superou a disputa entre Empédocles e Anaxágoras por efeito de introduzir a

⁴¹ No original: As this book has developed, several distinct but interconnected theses have emerged. First, while mysticism is conceived differently by different contributors, all agree that mysticism is the expression of an innate capacity. This capacity is spoken of and understood differently, however. Many writers conceive of it as an expression of our consciousness, awareness itself. Most who speak of it thus maintain that we should conceive of consciousness as separate from all sensation, perception, and thought—and thus separate from the culturally "trainable" aspects of human experience. Some suggest that consciousness should be conceived of as a built-in connecting link to the greater world—and that a mystical experience is an experience of that inherent connectedness. Another frequently appearing thesis is that mystics come to this innate capacity through a process of letting go of the ego and the conceptual system.

⁴² Glenday (2010, 201) [...] segundo Chomsky: o indivíduo pode saber a priori que suas intuições estarão em conformidade às dos demais, não porque “haja uma tendência inata e natural a supor que os outros vão interpretar as regras da gramática do mesmo modo que ele”, mas porque é possível saber *a priori* para aonde a tendência geral vai convergir, pois há um *framework* de regras estabelecido *a priori*, que torna necessária essa interpretação.

Com isso, contrariamente ao inatismo suposto em Chomsky (1969) e discutido, desde então, seria a filiação ao inatismo cartesiano apenas parcial – as estruturas seriam antecedentes e não as ideias.

anamnese (no Menon e a retomando no Fédon) pressupondo, assim, a existência de outras encarnações⁴³, visto que, para recordar seria necessário ter acesso às formas em um momento preliminar à encarnação e sua teoria da metempsicose que segundo Spinelli (2013, 746):

No que concerne à fórmula pálin gígnesthai (em decorrência da qual Platão teoriza a anámnêsis e a metábasis), ele comparece no Mênon, na seguinte referência:

Dizem eles (os sacerdotes e as sacerdotisas, Píndaro e os poetas) que a alma do homem é imortal, e que ela tem um momento de realização (teleutân) – ao qual eles denominam de morrer – e outro de nascer de novo (pálin gígnesthai), sem jamais vir a morrer de fato: motivo pelo qual devemos nos esforçar por viver uma vida a mais pura possível (Mênon, 81 b).

No Fédon (70 c-d), numa mesma referência, encontramos três vezes consecutivas o uso da fórmula: É bem antigo o

⁴³ Platão (1970). *Phèdre ou de la Beauté*. 245c 245d –Em extenso : Il faut d’abord expliquer la nature de l’âme divine et humaine, et, par l’observation exacte de ses propriétés actives et passives, nous élever jusqu’à la connaissance de la vérité. Je pars de ce principe. Toute âme est immortelle, car tout être continuellement en mouvement est immortel. Celui qui transmet le mouvement et le reçoit, au moment où il cesse d’être mû, cesse de vivre ; mais l’être qui se meut lui-même ne pouvant cesser d’être lui-même, seul ne cesse jamais de se mouvoir, et il est pour les autres êtres qui tirent le mouvement du dehors la source et le principe du mouvement. [245d] Or, un principe ne saurait être produit. Toute chose produite doit naître d’un principe, et le principe ne naître de rien ; car s’il naissait de quelque chose, il ne naîtrait pas d’un principe Em tradução livre : Devemos primeiro explicar a natureza da alma divina e humana, e, pela observação exata de suas propriedades ativas e passivas, elevar-nos até o conhecimento da verdade. Começo a partir deste princípio. Toda alma é imortal, pois todo ser em continuamente em movimento é imortal. Aquele que transmite o movimento e o recebe, no momento em que deixa de ser movido, deixa de viver; mas o ser que se move a si mesmo não pode deixar de ser ele mesmo, e só ele nunca deixa de se mover, e é para os outros seres que extraem movimento de fora da fonte e do princípio do movimento. [245d] Agora um princípio não pode ser produzido. Cada coisa produzida deve nascer de um princípio, e o princípio não deve nascer de nada; pois se nascesse de alguma coisa, não nasceria de um princípio. A que se pode somar o presente no Livro VI (509b) da *República*: Tu avoueras, je pense, que le soleil donne aux choses visibles non seulement le pouvoir d’être vues, mais encore la génération, l’accroissement et la nourriture, sans être lui-même génération. Comment le serait-il, en effet ? Avoue aussi que les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais tiennent encore de lui leur être et leur essence, quoique le bien ne soit point l’essence, mais fort au-dessus de cette dernière en dignité et en puissance. Que se traduz por: Admitirá, penso eu, que o sol dá às coisas visíveis não apenas o poder de serem vistas, mas também geração, crescimento e nutrição, sem ser a própria geração. Como realmente poderia ser? Admita também que as coisas inteligíveis não só derivam sua inteligibilidade, como também derivam seu ser e essência: do bem, embora o bem não seja a essência, mas muito acima dela em dignidade e poder.

Discussão que reaparecerá nos neoplatônicos, em particular em Mario Vitorino, que constituiu, juntamente com Plotino, um dos textos de base de Agostinho, conforme assume Gilson (1979, cap. I).

logos segundo o qual as almas que daqui se foram se encontram no Hades, e que novamente (pálin), eu insisto, para cá voltam e renascem (gígnontai) a partir dos que morreram. Ora, se é assim, ou seja, se os vivos de novo nascem (pálin gígnesthai) a partir dos que morreram, temos então de admitir que as almas, nesse período, estavam ali mesmo no Hades, pois, afinal, as almas não poderiam de novo renascer (pálin egígnonto) caso não existissem...

estruturou muito da discussão posterior sobre o ser, a existência e o inatismo, bem assim, a tese da imortalidade da alma – condição *sine qua non* de larga parte das principais doutrinas da metempsicose ou da palingenesia⁴⁴.

E nessa posição, de todo calcada nos relatos antigos, logo na opinião assentada sobre o costume, se pode entrever os problemas teóricos oriundos dessa doutrina para efeito de apontar a memória como sustentáculo para uma teoria das formas, desenvolvida por Platão particularmente no *Fédon* (a partir da discussão da noção de igualdade) e no *Teeteto* (em que chega a admitir a existência de um conhecimento aproximado entre 159e-160c). Tal teoria teve profunda repercussão no pensamento ocidental e como o *Teeteto* parece codependente do *Sofista* e do *Parmênides* – pode-se dizer que esses *Diálogos*, em conjunto, tiveram

⁴⁴ O mesmo Spinelli (2013, 751-752) concluiu: Em conclusão, o conceito de *psychê*, entre os filósofos gregos, antes de fomentar uma psicologia, se constituiu, isto sim, na base do fomento de uma verdadeira e efetiva genética. Não que o conceito se restringisse a isso; a questão se põe, que, na medida em que a *phýsis* se constituiu igualmente numa biologia, dentro desse contexto, e enquanto expressão de uma personificação do princípio da vida, a *psychê* expressou, para além de dotes e qualidades referidos à *epithymía* e ao *logistikón* (às paixões e ao raciocínio), dotes e qualidades relativas à *archê* e à gênese, à origem, à reprodução da vida. Por designar a *psychê*, tal como a *phýsis*, um princípio de movimento, e, por ele, aquilo que nas coisas vivas é imortal e imperecível, veio então a designar igualmente o que nelas é sempre o mesmo: aquilo pelo qual o novo (o recém-nascido) guarda consigo o ancestral e o distribui no ciclo de vida de geração em geração. Por esse reter e transmitir a gênese, há entre os seres vivos uma verdadeira cadeia de repetição (de *rinascita*) renovada e de contínua novidade na decorrência do antigo.

Do ponto de vista teórico, aqui adotado, esse tipo de crença, vez que indemonstrável quanto às qualidades da razão e das paixões, vez que há enorme variedade na descendência humana- em que os descendentes nem sempre guardam as qualidades de seus ancestrais (tanto positiva, quanto negativamente) - parece ser a palingenesia mais uma preconcepção teórica que algo demonstrado e, em geral, infenso da falseabilidade.

sua participação no pensamento de Santo Agostinho⁴⁵ e deste para as primeiras investigações de Descartes que, em suas *Meditações* e no *Discurso sobre o Método* assumirá esse solo como o mais seguro para a constituição de seu sistema.

Ao surgir do Racionalismo, Descartes havia enunciado uma teoria de as verdades eternas dependerem da natureza de Deus e ser o mundo por Ele criado a demonstração da natureza consistente e necessária de tais verdades eternas. Em sua obra o autor constrói um método para tentativa de conhecimento seguro dessas verdades, no qual a dúvida universal e hiperbólica e a experiência são partes necessárias.

Como pressuposto o conhecimento deveria ser fundado em bases seguras. Descartes compara seu trabalho científico ao de um arquiteto, que tem o dever de construir casas sobre bases firmes, sob risco de desmoronamento. Quando o terreno não é firme para construção, começa-se cavando e jogando fora areia. O mesmo se faz na ciência: quando o terreno do conhecimento é duvidoso, começa-se retirando tudo que causa dúvida e jogando fora, como areia. Deve-se fundar o conhecimento sobre bases seguras. O método é o instrumento utilizado por Descartes para seu programa de destruir tudo completamente e começar da fundação, com finalidade construtiva – construir o conhecimento a partir de bases seguras.

O método, de seu ponto de vista, consiste em quatro regras procedimentais para obter conhecimento seguro sobre o mundo: a primeira regra instrui a nunca aceitar conhecimento que não seja evidentemente verdadeiro, cabendo apenas aceitar aquilo que se mostra de forma clara e distinta, e não o que traz dúvida; a segunda regra ensina a dividir problemas em quantas parcelas forem possíveis e necessárias para resolvê-los; a terceira regra leciona a condução do pensamento dos objetos mais simples aos mais compostos, de modo ascendente, supondo ordem mesmo entre aqueles que

⁴⁵ - Para exame em outra oportunidade – sublinha-se: Eis, pois, que a mente se recorda de si mesma, se compreende a si mesma, se ama a si mesma. Se vemos isto, vemos uma trindade que, por certo, ainda não é Deus, mas já é a imagem de Deus” (Trindade, XIV, 8,11). O que leva a possível doutrina de metempsicose, conforme o admite Gilson (1979, 63 e ss.) conforme exposta em nota imediatamente anterior.

não precedem naturalmente; a quarta e última regra lembra de fazer revisões e enumerações gerais e completas sobre o conhecimento, com a certeza de não omitir qualquer coisa. Para Descartes, essas regras guiam para o conhecimento seguro das verdades e apesar de eternas, tais verdades seriam contingentes.

Seriam contingentes pelo fato de Deus haver criado o mundo livremente, sem qualquer coação ou compulsão. Por contingente, Descartes queria dizer que a criação se deu de modo eventual, poderia ter ocorrido de outra forma ou não ter se efetivado – essa é a liberdade divina da criação. Deus necessitaria ter perfeita liberdade para fazer e, portanto, não haveria qualquer motivo para fazer ou deixar de fazer, nem qualquer padrão de certo ou errado que pudesse, de qualquer maneira, afetar sua vontade, vez que seria autocontraditório o ilimitado possuir limites. Exatamente pela falta de limites que Ele que não manifesta qualquer interesse pelo passado ou pelo futuro: para Deus há possibilidades ilimitadas. Descartes afirma que é necessário empregar as evidências empíricas para eliminar várias dessas possibilidades e não apenas a razão.

Isso implica a liberdade de estabelecer conjecturas sobre elas, por meio do método que desenvolveu, desde que as consequências sejam referendadas pela experiência (DESCARTES, 1969, Part 3, XLVI). Basta ver Descartes (1969, 226):

[...] a matéria necessita assumir, sucessivamente, todas as formas admissíveis e caso se considere tais formas em ordem, pode-se, finalmente, chegar àquela em que é encontrada neste universo.

Após demonstrar a contingência do mundo por decorrência das condições de liberdade de seu onipotente Criador, Descartes (demonstraria que as leis pelas quais foi estruturado são também contingentes tanto em suas *Meditações*⁴⁶, quanto em seu *Discurso sobre o Método* (DESCARTES, 1975, I Parte).

⁴⁶ Particularmente na Primeira.

Ao buscar um sólido fundamento para a Filosofia, esse onipresente problema das fundações do saber, encontrando um mundo contingente que poderia sequer ser, estabeleceu o *Cogito* (penso, logo existo) como via para demonstrar que se o mundo poderia ser irreal, ao menos sua existência como subjetividade seria real. Qualquer suposição contrária, de sua inexistência, embora logicamente possível, não poderia ser assumida vez que para afirmar a própria inexistência, precisaria existir.

Com isso, afirma a contingência de sua própria existência segundo o mundo contingente em que existe. Sua dúvida hiperbólica conduz à aceitação de apenas aquilo que é clara e distintamente percebido. E qualquer coisa somente pode ser clara e distintamente percebida graças ao que de divino existe no Humano. A garantia da verdade de nossas percepções repousa na perfeição de Deus, que não é enganador, embora o pudesse ser, se não fora perfeito. A imperfeição das percepções humanas advém da imperfeição humana e não do perceber ou do percebido. Todas as ideias perfeitas se originam de Deus que assegura a perfeição das percepções humanas. O motivo que seres humanos podem chegar àquilo que é clara e distintamente percebido pela razão está nessa relação divina, e não é devido à existência necessária das coisas em si mesmas.

Mesmo as verdades matemáticas, que seriam insubsistentes por si mesmas, não expressam relações eternas, porém são criaturas contingentes como a própria mente humana. Em sua carta a Mesland afirmou que Deus poderia fazer um triângulo cuja soma dos ângulos internos fosse maior que dois retos⁴⁷. Isto é, embora Deus escolha algumas verdades para necessárias, nem por isso se pode afirmar que as escolha necessariamente.

Quanto às leis naturais, em sua *Primeira Carta a Mersenne*, afirmou que são postas como aquelas que um rei dispõe em seu reino: não são imutáveis, mas modificáveis tanto quanto as do rei e, conforme Descartes (1975, V parte) afirmou no *Discurso sobre o Método*, são mantidas pela benevolência divina apenas para que os seres humanos não se confundam.

⁴⁷ Muito depois, já no século XIX, a geometria esférica mostrou que poderia ser igual a três retos, demonstrando essa afirmativa.

Ao estabelecer, livremente, as leis da natureza, as fez universais e imutáveis, apenas porque é perfeitamente bom e porque a ordem que estabeleceu assim o exige. Deus não é enganador e a verdade só seria arbitrária por depender da Sua escolha livre e incondicionada. Uma vez postas as leis naturais, pela benevolência divina, essas permanecem válidas para todos demais atos de criação. Assim, embora contingentes, em vista da onipotência, tornam-se necessárias por força da benevolência. Sendo Deus a causa eficiente e total de toda criação, é também a causa de todas verdades eternas que estabeleceu, se nada houvesse criado: não haveria verdades eternas. Logo, estas padecem de contingência.

O aristotelismo explica a inteligibilidade em termos de uma teoria mais rica de percepção - ou seja, sustenta que recebemos a natureza inteligível das coisas a partir das próprias coisas. A revolução científica do século XVII, com sua ênfase na distinção entre qualidades primárias e secundárias e sua concepção materialista do mundo físico, deslocou a visão aristotélica da inteligibilidade a partir das próprias coisas e de sua percepção. Assim, por exemplo, não mais o olho irradiaria a luz, mas – ao contrário – é a luz que a partir do objeto transporta um padrão de movimento para o olho que causa movimentos no cérebro, e resultados de experiências visuais – o que repõe o problema da inteligibilidade.

Descartes, na *Segunda Meditação*, expõe esta lacuna entre o que os sentidos coletam e o que a mente conhece e entende. Serve-se da metáfora/modelo da percepção de um pedaço de cera, que se apresenta como conjunto contingente de imagens sensoriais reais e possíveis, perguntando como se pode entendê-lo da forma como os cientistas devem - como um objeto incolor, inodoro, persistente, com uma natureza subjacente que estaria sujeita a leis matemáticas e responde que todos têm uma ideia abstrata, não sensorial, de um objeto físico.

A percepção sensorial permitiria usar essa ideia abstrata com os detalhes contingentes da situação real. A inteligibilidade, a compreensão geral do mundo - dos objetos físicos, do espaço, da causalidade, de Deus etc. - estaria fundamentada nessas ideias abstratas. Qual a fonte dessas ideias abstratas gerais? O inatismo parece uma opção: o Homem chegaria ao

mundo com as categorias (conceitos, princípios, ideias gerais etc.) que dariam sentido ao que percebe. A razão poderia se servir deste dom inato para obter uma compreensão *a priori* das coisas.

O inatismo parece se ocultar nos bastidores do argumento de Descartes, entretanto esse argumento foi construído para afastar a hipótese de que a mais profunda compreensão das coisas viria dos sentidos e não para defender aquela do inatismo: nas implicações da discussão do objeto-modelo da cera é que possível elaborar um conceito abstrato inato de extensão espacial.

A interioridade também está em ação, mas novamente nos bastidores, no argumento central das *Meditações* que nos leva do fato de termos uma ideia de Deus para a existência de Deus fora da mente. Esta ideia (inata) de um ser infinito (a 'assinatura' de Deus em nós suas criaturas, como Descartes a tem) é o que nos permite saber que existe um mundo além de nossos pensamentos e que nossos pensamentos não são sistematicamente confundidos. Mas na discussão na *Meditação III*, Descartes novamente não apresenta o conceito de inatismo - quando e como chegamos à nossa ideia de Deus é menos importante do que tê-la e não poderia tê-la construído a partir de nossos pensamentos sobre nossa própria mente. Além disso, esse argumento toma como um dado o princípio causal: o fato de que a causa de uma ideia deveria ter pelo menos um "grau de realidade formal" (leia-se: realidade) tão grande quanto a "realidade objetiva" (leia-se: o grau de realidade do objeto/conteúdo) da ideia.

O princípio é arcano, e é difícil imaginar como Descartes poderia ter explicado sua disponibilidade ao Meditador a não ser alegando que ela repousa sobre uma visão clara e distinta da natureza da causalidade, que presumivelmente teria que ser dada de forma inata. Em ambos os argumentos, como na maioria de suas principais obras, Descartes não aborda de frente o conceito de inatismo (a explosão em suas Notas Direcionadas Contra um Certo Programa, que inclui uma defesa da visão radical de que todas as nossas ideias são inatas, é a exceção mais notável). Parte do problema pode ser que não seja fácil integrar a afirmação de que existem ideias ou princípios inatos com a identificação da mente e da

consciência de Descartes. O que é inato está na mente antes da experiência. Ele sugere em certo ponto que as ideias podem estar na mente inatas na forma como a gota pode correr em uma família. Na medida em que esta é lida como uma teoria de propensão, ela será alvo de fortes críticas no ataque empirista à inatismo.

Leibniz, outro importante defensor racionalista da inatismo, elabora a teoria de várias maneiras importantes em seus *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* em que contesta a famosa analogia de Locke da mente como uma *tabula rasa* dizendo-a, ao contrário, parecer com um bloco de mármore cujos veios já marcam a forma de Hércules. Disse Leibniz (1984, 6):

Servi-me também da comparação de uma pedra de mármore, a qual tem veios, preferivelmente a uma pedra de mármore toda compacta, ou então, de lousas vazias, que entre os filósofos se chamam *tabula rasa*. Com efeito, se a alma se assemelhasse a tais lousas vazias, as verdades seriam em nós como a figura de Hércules que se encontraria em um mármore, quando este é ainda completamente indiferente a receber esta figura ou uma outra. Entretanto, se houvesse veios na pedra, que assinalassem a priori a figura de Hércules de preferência a outras, esta pedra seria mais determinada, e Hércules estaria como que inato nela de alguma forma, embora não se possa esquecer que se necessitaria de trabalho para descobrir tais veios, para limpá-los, eliminando o que os impede de aparecer. É desta forma que as ideias e as verdades estão inatas em nós: como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais, e não como ações, embora tais virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas ações, muitas vezes insensíveis, que lhes correspondem

Leibniz argumenta que a racionalidade deve envolver mais do que a indução da experiência contingente. Ela deve, em última instância, confiar em ideias e princípios inatos que nos permitam compreender não apenas como as coisas acontecem, mas também porque elas devem ser assim. Basta ver em Leibniz (1984, 5):

Daqui parece dever-se concluir que as verdades necessárias, quais as encontramos na matemática pura e sobretudo na aritmética e na geometria, devem ter princípios cuja demonstração independe dos exemplos, e

consequentemente também do testemunho dos sentidos, embora se deva admitir que sem os sentidos jamais teria vindo à mente pensar neles. E o que se deve distinguir bem é o que compreendeu tão bem Euclides, o qual demonstra muitas vezes pela razão o que se observa suficientemente pela experiência e pelas imagens sensíveis. Também a lógica, a metafísica e a moral, uma das quais forma a teologia e a outra a jurisprudência, todas as duas naturais, estão repletas de tais verdades necessárias, e por conseguinte a sua demonstração não pode provir senão de princípios internos que se denominam inatos. É verdade que não se deve imaginar que possamos ler na alma estas leis eternas da razão a livro aberto, como se lê o edito do pretor no seu livro sem trabalho e sem pesquisa; basta, porém, que possamos descobri-los em nós em virtude da atenção, sendo que a ocasião é fornecida pelos sentidos, e a sequência das experiências serve ainda como confirmação à razão, mais ou menos como as provas servem na aritmética para melhor evitar o erro do cálculo quando o raciocínio é longo.

Leibniz também aborda a questão de como a doutrina do inatismo precisa ser integrada em uma epistemologia e teoria da mente mais amplas. Entre suas contribuições mais importantes nesta área: (a) a defesa dos estados mentais inconscientes, (b) a sugestão de que nem todo nosso dom inato precisa ser realizado como ideias e pensamentos (inconscientes), mas pode, ao invés disso, ser "processual" - formas inatas de pensar e raciocinar, (c) uma clara distinção entre algo que é inato em nós e seu conhecimento inato, e (d) a ideia de que, isso também aparece em Descartes, nossa dotação inata não é simplesmente um saco de elementos que Deus pensou que seriam bons para nós começarmos, mas, sendo, de alguma forma, um reflexo sistemático de nossa natureza.

Leibniz viu a questão do inatismo como sendo o ponto mais importante de desacordo entre ele e Locke, e talvez como a questão central na Filosofia. Suspeitava que a posição de Locke⁴⁸ (1999) contra o inatismo constituísse

⁴⁸ Markie (2015) sublinhou: A classificação racionalista/empiricista também nos encoraja a esperar que os filósofos em cada lado da divisão possuam programas de pesquisa comuns em áreas além da epistemologia. Assim, Descartes, Spinoza e Leibniz são erroneamente vistos como aplicando uma epistemologia centrada na razão para uma agenda metafísica comum, com cada um tentando melhorar os esforços do anterior, enquanto Locke, Berkeley e Hume são erroneamente vistos como rejeitando gradualmente essas alegações metafísicas, e cada um tentando conscientemente melhorar os esforços de seu predecessores.

um ataque indireto à alma imaterial e, portanto, um desafio à ideia de vida após a morte e imortalidade e, portanto, também à religião, à ética e à ordem pública.

Leibniz buscou defender sua posição contra o empirismo por duas vertentes, essa primeira posta em seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1984) em que buscava discutir as controvérsias do Setecentos sobre ciência, epistemologia e inatismo e uma segunda, particularmente aquela da *Monodologia* em que buscava, nos limites da ciência de seu tempo, apresentar a natureza ontológica e metafísica da realidade servindo-se do conceito de mônada e assumindo que cada mônada conteria, como parte de sua natureza essencial, um conjunto preexistente de representações do mundo. As mônadas não interagem e as sucessões de eventos monádicos são coordenadas por harmonia divina pré-estabelecida (a analogia de que se serve é aquela de um par de relógios sincronizados) levando – novamente - à conclusão de que todo pensamento e experiência (tendo em vista a natureza de composição monádica dos corpos) são inatos.

Marques (2004, 187):

A ideia basilar do sistema metafísico leibniziano da maturidade é, assim, a de que há no plano ontológico fundamental, em sentido estrito, unicamente substâncias simples de natureza espiritual, denominadas, por Leibniz, com alguma flutuação terminológica, enteléquias ou mônadas. Essas substâncias simples imateriais são, segundo ele, as entidades últimas constituidoras da realidade, devendo ser, portanto, os corpos, enquanto entidades ontologicamente derivadas e secundárias, de alguma maneira redutíveis a elas e delas dependentes. Os corpos são caracterizados por Leibniz como produtos da agregação de mônadas, o que significa dizer que eles são, de alguma forma, constituídos por elas. Essa relação de

Nota: traduziu-se *empiricist* por empiricista – para registrar a diferença conceitual entre essa linha e aquela dos empiristas ingênuos. Wolfe (2018, 11): Other than ‘empiricism’, Anglophone philosophical language has another term for the philosophical position according to which all our knowledge comes from the senses, and a rather awkward one: ‘sensationism’, as opposed to other languages which opt for versions of ‘sensualism’. Introduzindo um pouco da extensa discussão sobre essa distinção que conduziu a novos problemas sobre a prática da ciência, em particular o contributo do empirismo para a construção do realismo via sua associação com o racionalismo.

Com isso, reforça-se a característica personalíssima das construções filosóficas – o que leva a dificultar se possa pensar que uma antologia como aquela de Huxley (1971) possa apresentar uma unidade relevante e concêntrica.

constituição não deve ser compreendida, contudo, como sendo uma relação de composição, análoga àquela que vigora entre um todo e suas partes. As substâncias indivisíveis não são partes das quais o corpo seja composto, mas sim, mais propriamente um requisito interno e essencial para a existência deles, pois não se pode conceber a existência do múltiplo — todo corpo é múltiplo por ser divisível ao infinito — sem a existência da unidade.

Assim, desse ponto de vista, haveria uma unidade fundamental de todo o Universo, mas essa concepção parece estar mais vinculada aos cálculos das fluentes e das fluxões (o contemporâneo cálculo infinitesimal que desenvolveu independentemente e ao mesmo tempo que Newton) do que a um sistema religioso, embora suas posições exaradas no *Teodiceia* possam levar à conclusão de que pensava em uma só religião, por efeito de sua compreensão da natureza do mal e do livre arbítrio.

Qualquer inatista sustentará que a razão ou algum estado de percepção extra-sensorial permite ir além da experiência e chegar a uma compreensão mais profunda do mundo. Parece existir uma afinidade entre o inatismo e o racionalismo, i.e., entre as condições iniciais da vida mental (o inatismo) e sobre o que se pode conhecer (o racionalismo) – servindo o primeiro como, por assim dizer, um solo comum das filosofias racionalistas.

Mas isto levanta uma questão que os críticos do racionalismo do século XVII colocaram - isto é, mesmo que se admita que existem conceitos e princípios inatos, como poderiam dar fundamento ao racionalismo a menos que se saiba – independentemente do racionalismo - que eles estão corretos? Caso contrário, não temos garantia de que estes materiais inatos revelem a natureza última do mundo (muito menos todos os mundos possíveis). É tentador pensar que a resposta do século 17 seria acrescentar a premissa de que tais ideias e princípios inatos são dados por Deus, e Deus não nos enganaria. Mas esta resposta é inadequada. Primeiro, é difícil evitar a acusação de circularidade, mas segundo, também é dogmática sobre os planos de Deus - aos quais – segundo parece – não se tem acesso, nem mesmo nos mais extensos (for efeito da duração no tempo) e intensos (pela quantidade de crença despertada) misticismos.

Leibniz (2018) procurou lidar com isso mediante as seguintes suposições: Deus é necessário e absoluto ao ser razão suficiente (no plano metafísico) e seu contrário só seria possível como contradição lógica. Já, o Mundo que é determinado e, por isso, possível - tem como contrário a contingência (implicando outra ordem: que pode ser moralmente imperfeita). Destarte, seria possível, logicamente, que o Mundo fosse diverso – entretanto, moralmente: visto que sua causa primeira exprime a perfeição máxima - exige-se a máxima realidade: o mundo em que vivemos. Contudo, mesmo por isso, segue-se a possibilidade de incontáveis mundos menos perfeitos – mas Deus quer o melhor por efeito de sua perfeição. Esse otimismo de todo o melhor, no melhor dos mundos possíveis valeu a insidiosa crítica de Voltaire em seu *Cândido* – que fez dessa sua personagem o perfeito discípulo do otimismo de Pangloz, embora sua constante falta de sorte.

Assim, (LEIBNIZ, 1988, p. 5), o inato é a percepção dessa ordem divina que conduz a esse autor a afirmar:

Também a lógica, a metafísica e a moral, uma das quais forma a teologia e a outra a jurisprudência, todas as duas naturais, estão repletas de tais verdades necessárias, e por conseguinte a sua demonstração não pode provir senão de princípios internos que se denominam inatos. É verdade que não se deve imaginar que possamos ler na alma estas leis eternas da razão a livro aberto, como se lê o edito do pretor no seu livro sem trabalho e sem pesquisa; basta, porém, que possamos descobri-los em nós em virtude da atenção, sendo que a ocasião é fornecida pelos sentidos, e a sequência das experiências serve ainda como confirmação à razão, mais ou menos como as provas servem na aritmética para melhor evitar o erro do cálculo quando o raciocínio é longo.

E se assim é para Leibniz, Descartes, anteriormente, admitiu que os pressupostos inatos são um fato contingente, mas o mandado para as verdades mais profundas derivados do que é inato não envolvem nenhuma premissa sobre sua origem. As ideias inatas viabilizariam a noção: mente e a possibilidade das formas abstratas utilizadas no pensar. Já a matéria não pensa e, de acordo com Descartes – seria verdade a priori, visto se compreender, clara e distintamente (embora esse critério de veracidade tenha seus próprios problemas), que esse enunciado é válido.

Como se pode defluir dessa curta incursão no modelo de Descartes e naquele de Leibniz, a assunção do inatismo não pode ser referência para a construção de qualquer teoria que se pretenda como ciência, visto pressupor referências não suscetíveis de validação (por efeito de sua falseabilidade), tanto quanto as experiências místicas.

Assim, por exemplo, quando Forman (1998, 6 e ss.) argumenta que a posição dos construtivistas ao equiparar as experiências de Monet ao pintar os arcos de Rouen com características góticas (sendo certo que são românicos) com aquelas dos místicos, essas suas considerações seriam desatentas a alguns pontos: primeiramente, que não haveria um paralelo entre a visão inadequada de um objeto físico (caso de Monet, conforme Zhou (2008), sabidamente dotado de problemas visuais desde 1908) com a experiência mística.

Sua defesa da posição da psicologia perenialista deixa de tomar em conta que a analogia invocada não repousa sobre o físico e o psicológico, mas à questão da memória – o argumento de Katz visa mostrar que – analogamente- ao uso da estrutura do arco gótico que Monet parece ter suposto a partir de suas experiências anteriores – a experiência mística também incorpora dados de memória amalgamando-os a fim de construir uma ‘supra realidade’. O segundo argumento de que não haveria conexão entre a linguagem e os conceitos com a experiência mística mostra outra falta de aderência de Forman com seu próprio posicionamento: a experiência mística (caso seja, como se supõe, de caráter internalista) para ser apresentada/exibida aos demais – só o poderá mediante emprego de conceitos e palavras da própria cultura de quem a relata – visto a limitação de o próprio místico se expressar sem emprego de seu acervo linguístico. Saria altamente estimulante se um místico hindu pudesse expressar sua experiência mística com conceitos do candomblé, por exemplo. De fato, dadas as condições, não há como possa construir relato do que teria percebido sem usar os recursos de sua memória e de sua cultura localizada.

No *Menon*, a inatismo parece oferecer resposta ao paradoxo da investigação visto que investigar a natureza de determinada coisa só faz sentido se não se conhece a natureza dessa coisa – senão seria

desnecessária. Mas, caso se desconheça a natureza dessa determinada coisa, como seria possível saber se uma solução é correta?

A anamnese platônica situa a investigação como uma espécie de recordação da resposta correta que já estaria na memória, visto que, segundo o inatismo, vestígios de conhecimentos anteriores permanecem em nossas almas, esperando para serem recuperados pela investigação.

Numa disposição diversa, mas com raízes fundamente fixadas nesse contexto platônico se pode ler em Agostinho (2008a, X, XI. 18):

Por conseguinte, verificamos que aprender essas tais coisas, cujas imagens não absorvemos pelos sentidos, mas vemos, tal como são, dentro de nós mesmos, em si mesmas, sem imagens, não é outra coisa senão como que recolher, pensando, aquilo que a memória, indistinta e desordenadamente, continha, e fazer com que, reparando nelas, as coisas, que estão como que colocadas à disposição na própria memória, onde antes, dispersas e esquecidas, estavam ocultas, ocorram facilmente à atenção já familiar. E quantas coisas desta natureza a memória encerra, coisas que já foram encontradas e, tal como disse, colocadas à disposição, e se diz que nós aprendemos e conhecemos! E se eu deixar de as recordar por pequenos espaços de tempo, de tal maneira voltam a submergir e a deslizar para os recônditos mais afastados, que de novo, como se fossem novas, têm de ser arrancadas, pensando, do mesmo lugar – pois não é outro o seu espaço – e reunidas de novo, para que possam ser conhecidas, isto é, recolhidas como que de uma espécie de dispersão: por isso se diz que a palavra *cogitare* deriva de *cogere*. Com efeito, *cogo* está para *cogito* como *ago* para *agito* e *facio* para *factito*. Contudo, o espírito reivindicou, como própria de si, esta palavra, de tal maneira que *cogitari* se aplica propriamente àquilo que se recolhe (*conligitur*), isto é, junta (*cogitur*), não noutro lugar, mas sim no espírito.

Entretanto, um grave problema se põe: aquele de todo representacionismo. Como saber se a forma memorada corresponde a seu representâmen? Rememorar nesse caso significaria identificar a correlação entre o ‘dado’ e o conteúdo de uma memória pregressa. Posição que inclui a persistência da memória (suficientemente desconstruída por Salvador Dali em quadro de mesmo nome) e, sobretudo, que o andar da civilidade de uma dada sociedade não interfira no próprio sentido das palavras empregadas para

descrever um dado estado de coisas, entendido como os sentidos presentes na situação construída pelo sujeito, por sua vez (tanto o sujeito, quanto a situação), um modelo suportado por uma teoria para buscar algum prosseguimento em seus jogos com a ‘realidade’ e como observou Bunge (1974, 23-24):

Um objeto-modelo, mesmo engenhoso, servirá para pouca coisa a menos que seja encaixado em um corpo de ideias no seio do qual se possam estabelecer relações dedutivas. É preciso, pois, como já dissemos, tecer uma rede de fórmulas em torno de cada objeto-modelo. Se este corpo de ideias for coerente constituirá um modelo teórico de indivíduos concretos r do tipo R . em outros termos, um modelo teórico de um objeto r suposto real é uma teoria específica T_s com respeito a r , e esta teoria é constituída por uma teoria, geral T_g enriquecida de um objeto-modelo $m \sim r$. Ou ainda: um modelo teórico T_s é uma teoria munida de um objeto modelo $m \sim r$: $T_s = \langle T_s, m \rangle$. Quando a gente enriquece um sistema teórico de um objeto-modelo que delineia alguns pormenores do objeto concreto em questão estreita a extensão do domínio de aplicação da teoria geral, mas em compensação tornamo-la verificável.

Se o modelo teórico T_s não concorda com os fatos e se possível estar razoavelmente seguro que isto não se deve aos erros dos dados experimentais, será preciso modificar as ideias teóricas. Isso é mais rápido de se dizer do que fazer, pois há diversas possibilidades: pode-se querer variar o objeto-modelo m , requer guarda-lo e adotar uma outra teoria geral T_{g1} , pois toda teoria especial é constituída, em princípio, de um m e de uma T_g que não se deixaram determinar reciprocamente.

Se isso vale para a “realidade” modelizada e, por conseguinte, se afastando da totalidade de informação disponível para efeito de uma seleção eficaz para a descrição desejada desses estados de coisas em teorias ditas científicas – imagine-se quanta liberdade será possível para efeito da descrição de experiências místicas não subsumíveis a refutações empíricas para efeito de sua possível falsificação e, via de regra irrepetíveis como experimento.

O conceito de objeto-modelo de Bunge poderia ajudar a tornar explícita a relação não-identitária entre objetos reais e as ideias sobre esses objetos, que são empregados para desenvolver o conhecimento científico. E se, de

fato, a perspectiva realista de Bunge incorpora as teorias gerais no processo de modelização, como constituintes heurísticos e integradores na construção de modelos – nem por isso nega a possibilidade de diferenças efetivas por efeito de se buscar seu encaixe num sistema dedutivo que, de pronto, depende de sistemas indutivos para sua construção, vez que as premissas tomadas como sentenças universais – só parecem ser universais, vez que construídas por processos indutivos. E o corpo de ideias em que um possível objeto-modelo de uma experiência mística se possa encaixar será dependente de aturada construção em que outros objetos-modelo possam ser relacionados a teorias especiais que se conectem a uma teoria geral capaz de as interrelacionar.

Assim, a pergunta de base a que o inatismo não parece ser capaz de responder seria: Quando houver a primeira encarnação – já haveria algo inato? Se a sequência de vidas parece resolver, pela metempsicose, a origem de algumas ideias isso não seria possível para aquela alma que se encarna pela primeira vez.

Como bem apontou o hiponense, na citação acima, a ideia de coletar, colher – representa seleção do que se deseja preservar e isso significa abandonar o inservível para os efeitos desejados. E essa escolha parece mostrar que há um critério de seleção e, para efeito do construcionismo, esse critério não resulta de algo prévio e anterior à aprendizagem. Quem fala de um lugar retórico precisa o construir. Assim, mesmo se observando o paciente trabalho de coleta (fala-se de uma coletânea) presente em *A Filosofia Perene* de Huxley se pode identificar, sem muito esforço, uma simplificação metódica excessiva que busca colocar numa cama de Procusto as informações coletadas em textos relativos a culturas diferentes em datas muito distintas e com teorias subjacentes bastante afastadas umas das outras – para concluir que haja um substrato permanente nas fundas convicções sobre o imanente e a sabedoria. Isso não se dá: quem reflete incorpora à sua reflexão os objetos-modelo já construídos para outros efeitos, sua linguagem (uma construção demorada e interminável) e ao escolher os objetos-modelo as teorias de que disponha para pensar (ainda que, no mínimo, o aparato do senso comum de que disponha). Destarte,

não há visões iguais sobre o mundo e, com frequência, muito distintas por esses fatores ora apontados.

No *Tractatus* (6.522), Wittgenstein disse que “há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico” – que poderá se revelar mediante ostensão (mesmo por intermédio de símbolos), mas não se exprimir em forma de linguagem, vez que é o inefável, o inexprimível. Como um exemplo da cultura brasileira é possível pensar nos textos e, principalmente, nos subtextos de *O pagador de promessas* de Dias Gomes (1960), em que a fé calcada em fenômeno místico (aquela de Zé-do-Burro) não consegue convencer o pároco (padre Olavo) de efetiva necessidade de cumprir a promessa feita em terreiro de candomblé a Iansã (sincretizada como Santa Bárbara) – a padroeira da igreja local. Por ser mística a experiência de Zé-do-burro esse não consegue transmiti-la a padre Olavo – treinado em outra religião e com outra concepção de milagre. O místico é inefável – as teorias sobre o misticismo: não. Mas, estas estarão relatando experiências sobre objetos-modelo distintos e expostas por autores que tendem a desenvolver métodos nem sempre consentâneos com os princípios antropológicos de pesquisa.

Além de que; parece adequado tomar em consideração o escrito por Gilson (1979, 60-61) que mesmo no interior de uma escola filosófica, os matizes são diversos e, até mesmo em um único autor – e, aqui se faz extensa citação para que se não atribua ao transliterar uma apropriação pouco fiel do que escreveu, há pontos de vista que precisam ser ponderados:

Todo el mundo recuerda, como en el *Timeo*, describe Platón la construcción del mundo por el demiurgo. Desde el principio hasta el final, el *Timeo* es un mito, esto es, una ficción. Teniendo que describir la estructura de este mundo, Platón se imagina que resultará una lectura mucho mejor si supone que el universo ha sido hecho por un dios, y si, nos cuenta cómo el dios lo hizo. Naturalmente, lo primero que este dios hace es leer-se las obras completas de Platón, tras lo cual procede a construir el mundo exactamente como de haber sido un dios, Platón mismo lo hubiera hecho. Ahora bien, “el *Timeo* lo refiere todo al demiurgo, mientras que el Parménides lo refiere todo a lo Uno; tiene que haber, por tanto, entre ellos la siguiente relación: el demiurgo es al contenido del universo lo que lo Uno es a todos los seres. En otras palabras, el demiurgo

es al mundo sensible lo que lo Uno es a la totalidad de la realidad. Esto implica que mientras que el constructor del mundo del *Timeo* no es más que un cierto dios (...), lo Uno es Dios pura y simplemente (...) si el demiurgo es un dios es porque lo Uno le otorga el poder necesario para construir el mundo. El *Parménides* y el *Timeo* deberían, pues, interpretarse como tratado de dos aspectos de un mismo problema, el origen del mundo inteligible y el origen del mundo de los sentidos, y como dándole la misma solución.⁴⁹

Assim, entre o *Timeu* e o *Parmênides* – pôde Platão construir duas diversas (e, talvez, complementares) versões da questão das origens do mundo e com intervenção de entidades *ad hoc* – como se fossem integrantes de mesma modelagem. A presença do demiurgo como construtor do mundo afasta de Platão a difícil tarefa de explicar os processos de formação e funcionamento do mundo bastando que apresente modelos presentes em pré-socráticos como temas argumentativos (ou seja, modelos) ironicamente tratados por Gilson como: “lo primero que este dios hace es leer-se las obras completas de Platón, tras lo cual procede a construir el mundo exactamente como de haber sido un dios, Platón mismo lo hubiera hecho.”⁵⁰

Essa construção teórica guarda relação com os mistérios órficos, rituais de purificação para que a alma de seus iniciados não fosse submetida às águas do Rio Létes que causavam o esquecimento (léthe) daquilo que a alma imortal recebia do divino. Pela metempsicose, ou mais precisamente:

⁴⁹ Em tradução livre: Todos se lembram como, no *Timeu*, Platão descreve a construção do mundo pelo demiurgo. Do começo ao fim, o *Timeu* é um mito, ou seja, uma ficção. Tendo que descrever a estrutura deste mundo, Platão imagina que ele fará uma leitura muito melhor se assumir que o universo foi feito por um deus, e se ele nos disser como o deus o fez. Naturalmente, a primeira coisa que este deus faz é ler as obras completas de Platão, depois do que ele continua a construir o mundo exatamente como, caso fosse um deus, o próprio Platão o teria feito. Agora, o *Timeu* refere tudo ao demiurgo, enquanto o *Parmênides* refere tudo ao Um; portanto, deve haver a seguinte relação entre eles: o demiurgo é para o conteúdo do universo o que o Um é para todos os seres. Em outras palavras, o demiurgo é para o mundo sensível o que o Um é para a totalidade da realidade. Isto implica: enquanto o construtor do mundo de *Timeu* não é mais que um certo deus (...), o Um é Deus puro e simples (...) se o demiurgo é um deus é porque o Um lhe dá o poder necessário para construir o mundo. O *Parmênides* e o *Timeu* devem, portanto, ser interpretados como lidando com dois aspectos do mesmo problema, a origem do mundo inteligível e a origem do mundo dos sentidos, e dando a mesma solução a ele.

⁵⁰ Em tradução livre: a primeira coisa que este deus faz é ler as obras completas de Platão, depois do que ele continua a construir o mundo exatamente como se, caso Platão fosse um deus, este último o teria feito.

pangenesia, após muitas reencarnações ocorria a libertação do iniciado da roda dos renascimentos. Assim, em Jaeger (1952, 91) se encontra a seguinte posição:

A teoria órfica da alma é um antecedente direto da ideia de Platão e Aristóteles sobre a natureza divina da alma ou espírito, embora tenham eliminado todas as características materiais que ainda aderiram à concepção. A passagem de Aristóteles que concorda tão de perto com o fragmento pindárico é encontrada em uma longa exposição da maneira pela qual a ideia de Deus se originou. Só este fato é suficiente para provar o significado da teoria órfica da alma para a teologia grega. Nos ensinamentos de Platão e Aristóteles está a fonte mais profunda de nossa experiência do Divino, em parte na intuição dos movimentos ordenados dos corpos celestes (isto é, na experiência do cosmo) e em parte (e talvez até mais) na experiência íntima que a alma tem de sua relação com um mundo superior.⁵¹

E esse trecho encaminha para uma das mais persistentes e duradouras concepções das doutrinas religiosas ocidentais – no entanto, o significado de ‘alma’ varia ao longo do tempo e, com certeza, no âmbito do cristianismo adquire sentido diverso dos demais credos que se servem do termo. Diante disso, a fala de Putnam (2002, 24-25) parece muito adequada:

A fantasia metafísica é a de existir uma totalidade de formas, ou universais, ou, “propriedades”, estabelecidas de uma vez por todas, e a de todos os significados possíveis de uma palavra corresponderem a uma dessas Formas, ou Universo, ou propriedades. A estrutura de todos os pensamentos possíveis é estabelecida previamente – estabelecida pelas Formas. James rejeitou prontamente esta imagem – mas, o seu recuo em relação ao excesso metafísico levou-o a questionar a independência do mundo

⁵¹ La teoría órfica del alma es un antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma o espíritu de Platón y Aristóteles, aunque éstos eliminaron todos los rasgos materiales que adherían aún a la concepción. El pasaje de Aristóteles que concuerda tan estrechamente con el fragmento pindárico se encuentra en una larga exposición de la forma en que se originó la idea de Dios. Este solo hecho es bastante para probar la significación de la teoría órfica del alma para la teología griega. En las enseñanzas de Platón y Aristóteles reside la más profunda fuente de nuestra experiencia de lo Divino en parte en la intuición de los ordenados movimientos de los cuerpos celestes (esto es, en la experiencia del cosmos) y en parte (y quizá más aún) en la íntima experiencia que tiene el alma de su relación con un mundo más alto.

que, por sua vez, levou os oponentes do mesmo a recuarem para esta imagem ou para imagem diversamente extravagante proposta pelos adversários idealistas absolutos de James.

Um dos problemas do ponto de vista tradicional é sua ingenuidade em relação ao significado. Existe a tendência para se pensar que o significado de uma palavra é uma propriedade partilhada por todas as coisas a que a palavra se refere. Ora, existe, de facto, uma propriedade que todos os objectos em ouro puro têm em comum. Nomeadamente é de consistirem no (numa mistura de isótopos do) do elemento com número atômico 79, mas a palavra portuguesa ouro não é um sinónimo do “elemento com o número atômico 79”. Na verdade, o significado vulgar da palavra *ouro* não se pode expressar, de modo algum, como uma propriedade, nem como uma conjunção de propriedades. Tal como salientou Wittgenstein existem muitas palavras que podemos perfeitamente usar- um dos exemplos, que se tornou famoso, é palavra *jogo* – embora não exista qualquer propriedade comum a todas as coisas a que a palavra se aplica correctamente.

Para além dessa crítica, deve-se sublinhar que a ostensão muita vez não se pode aplicar ao que é místico – vez que a experiência mística não se faz alcançável por qualquer dos sentidos e se não lhe aplica a ostensão. Quando assumida por hipóstase: sua descrição mediante palavras se torna possível mediante sua inserção em teorias gerais que preestabelecem seu sentido para iniciados em tais teorias e, por assim dizer, idioleto, no sentido de Eco, específico. Como exemplo se pode pensar nas obras de H.P. Blavatsky. Entre estas, para exemplificar, [Blavatsky (2016)], de que se cita a primeira frase: “Estas instruções são para aqueles que ignoram os perigos dos Iddhi inferiores.” e que é contemplada por uma nota de rodapé em que se lê:

A palavra páli Iddhi é sinónimo do termo sânscrito Siddhi, e se refere às faculdades psíquicas, os poderes anormais no homem. Há dois tipos de Siddhis. Um grupo abrange as energias inferiores, grosseiras, psíquicas e mentais; o outro grupo exige o mais elevado treinamento dos poderes Espirituais. Krishna afirma no Shrimad Bhagavad [Bhagavad Gita]: “Aquele que se dedica à realização da Ioga, que controlou seus sentidos e concentrou sua mente em mim (Krishna) a tal Iogue todos os Siddhis estão prontos para servir.”

e, ao longo de todo o texto notas remetem a outros contextos supondo a existência de uma teoria geral que dê sentido a cada um dos termos empregados. Compreender os poderes místicos depende de processo de aprendizagem que dê sentido a termos de outra língua e de outra concepção de mundo tornada ‘atemporal’ por definição.

Nos últimos aforismos do Tractatus, Wittgenstein busca explicitar a questão mística. Diz que “há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico” (TLP-6.522). O místico poderá se revelar, mas não se exprimir, sobretudo em forma de linguagem, assim, é o inefável, o inexprimível.

A tentativa feita em toda a obra de Blavatsky, para permanecer em um mesmo âmbito, se põe a lume na edição de o *Glossário Teosófico*⁵² em que se intenta apresentar um vocabulário adequado para a leitura e uma certa compreensão do que diz nos demais livros. Caso houvesse êxito nesse tipo de intento, seria possível compreender a experiência mística a partir de um relato defluente dessa teoria geral?

A própria explicação do significado de Siddhi traz a lume essa impossibilidade: para saber o sentido dessa palavra seria preciso alcançar um estado só possível pela prática do Yoga. A experiência mística pertence ao místico que, para tanto, deve construir essa própria experiência. O inatismo não se faz presente (como suposto) – tudo depende de uma prática aturadamente construída.

E, em outro contexto, vale lembrar Wittgenstein (1968, 128):

6.432 Como é o mundo é perfeitamente indiferente para o que está além. Deus não se manifesta no mundo.

6.4321 Os fatos fazem todos parte da tarefa, mas não da solução.

6.44 O que é místico não é como o mundo é, mas que ele seja.

6.45 A intuição do mundo *sub specie aeterni* é a intuição dele como um todo limitado. É místico o sentimento do mundo como um todo limitado.

⁵² Pesam sobre esse livro discussões sobre sua autoria nos próprios círculos teosóficos.

Texto em que as discussões sobre a essência do mundo são postas como místicas – precisamente porque inefáveis. Seriam as experiências místicas ligadas à essência do mundo? E caso exista uma, quem poderá conhecê-la e, principalmente comunicá-la aos que dela não tem acesso?

Veja-se Jones (2020, 25)⁵³:

Em suma, os perenialistas argumentam que todas as tradições têm conchas exotéricas distintas com reivindicações aparentemente conflitantes, mas o mesmo núcleo esotérico universal: como todo o espectro de luzes coloridas que surgem de uma luz branca comum, cada religião autêntica tem doutrinas que refletem algo do "Real", mas nenhuma doutrina, seja exotérica ou esotérica, realmente capta sua essência. Portanto, nenhuma doutrina em nenhuma religião é a verdade final. Mas nem todas as doutrinas são iguais: os perenialistas propõem um sistema metafísico moldado pelo teísmo sufista como visto através do prisma da metafísica neo-Vedanta resultando com uma "divindade além de Deus" no centro emanando um deus, almas, mentes, e finalmente matéria. O universo é uma hierarquia de múltiplos níveis, e os seres humanos refletem estes níveis internamente. Os perenialistas interpretam todas as doutrinas religiosas à luz deste sistema. Ou seja, "as diferentes religiões são como muitas línguas que falam dessa Verdade". A mesma Verdade está subjacente a todas as expressões místicas - nas palavras de William James, há "eterna unanimidade" para todas as afirmações místicas. Assim, os perenialistas acreditam que existe apenas um núcleo esotérico e, portanto, todo o conhecimento místico é realmente o mesmo: as doutrinas místicas nas diferentes tradições místicas do mundo formam diferentes conchas "exotéricas" afetadas pelos

⁵³ *In verbis*: In sum, perennialists argue that all traditions have distinct exoteric shells with apparently conflicting claims but the same one universal esoteric core: like the full spectrum of colored lights arising from one common white light, each authentic religion has doctrines that reflect something of "the Real," but no doctrine, either exoteric or esoteric, truly captures its essence. Thus, no doctrine in any religion is the final truth. But not all doctrines are equal: perennialists propose a metaphysical system shaped by Sufi theism as seen through the prism of neo-Vedanta metaphysics resulting with a "Godhead beyond God" at the center emanating a god, souls, minds, and finally matter. The universe is a hierarchy of multiple levels, and human beings reflect these levels internally. Perennialists interpret all religious doctrines in light of this system. That is, "the different religions are like so many languages speaking of that Truth." The same Truth underlies all mystical expressions—in William James's words, there is "eternal unanimity" to all mystical utterances. Perennialists thus believe that there is only one esoteric core, and so all mystical knowledge is actually the same: mystical doctrines in the different mystical traditions of the world form different "exoteric" shells affected by cultural teachings, but they cover the one "esoteric" identity of all mystical claim.

ensinamentos culturais, mas elas cobrem a única identidade "esotérica" de todas as reivindicações místicas.

E, aqui, se põe a lume a questão: o esotérico não se apreende senão por efeito de aquisição de outra linguagem a ser aprendida em “escolas de mistério” dos mais distintos matizes e tendências, com suas diferenças oriundas dos núcleos interpretativos dessa realidade aumentada. A pretensa identidade esotérica estaciona nas próprias palavras empregadas para tanto e nos malabarismos empregados pelos esoteristas para ‘santificar’ ou, ainda, tornar profundos seus escritos. Veja-se, por exemplo, a introdução escrita por H.P.Blavatsky (1973, 43) em que, em síntese, ao criticar a obra de A.P. Sinnet *Esoteric Buddhism* declara que esses deixaram de ser esotéricos ao serem publicados e que ali não se encontrava a doutrina de Buda, vez que, *in verbis*: “Porque a ninguém, nem mesmo ao mais graduado de todos os Adeptos vivos, seria permitido lançar aos azares de um mundo incrédulo e zombeteiro aquilo que tão zelosamente há sido preservado durante séculos e idades sem conta.”

Desse modo, e em muitos outros autores, v.g. Guénon (1979, 13); Fulcanelli (S.D. 11) e Canseliet (1981, 7), preserva-se do profano aquilo que o iniciado sabe – para proteger a doutrina e afastar o sarcasmo de quem não a compreende. Sendo o místico, via de regra, o praticante do ensinamento oculto⁵⁴ – a experiência mística fica afastada do alcance de qualquer profano – incluindo-se os estudiosos que a buscam compreender.

A chamada filosofia perene busca superar estas questões afirmando existir uma espécie de experiência mística que seria comum a todas as tradições religiosas, um contato imediato com um princípio absoluto, um mesmo núcleo esotérico universal defluente de doutrinas que apresentam parcelas do "Real", sem que nenhuma capte sua essência total: apenas reflexos de uma realidade inalcançável, imagens de calidoscópio. Assim, nenhuma doutrina de qualquer religião apresentaria a verdade final.

⁵⁴ Para permanecer no âmbito do budismo, basta ver Maître Çamkara (1985) para entrever os problemas doutrinários presentes entre as quatro grandes escolas budistas.

Por efeito de suas relações com Swami Prabhavananda (de cujo Círculo Vedanta seu amigo Gerald Heard participava) e depois com Jiddu Krishnamurti [segundo Lutyens (1975)] educado desde os treze anos pela Sociedade Teosófica) de quem e de cujo movimento foi muito próximo acabou, Huxley, por assumir um sistema metafísico moldado pelo teísmo sufista visto através do prisma da metafísica Adváista Vedanta admitindo a existência de um divino além de Deus e sendo o universo uma hierarquia de múltiplos níveis refletida internamente pelos seres humanos, pelas almas, mentes, e matéria e, como a maior parte dos perenialistas interpretam todas as doutrinas religiosas à luz deste sistema – também o fez. Ou seja, "as diferentes religiões são como muitas línguas que falam dessa Verdade". Sua leitura de *O Livro Tibetano dos Mortos* levou à produção de seu romance: *Time must have a stop* (1944) em que admite a existência de vida após a morte – expondo, dessarte, que a construção preliminar de informações constitui passo indispensável para a produção de conteúdo, conforme se mostrou no Apêndice 3.

E, os perenialistas propõem: a mesma Verdade estaria subjacente a todas as expressões místicas - nas palavras de William James: há "eterna unanimidade" para todas as afirmações místicas. Assim, os perenialistas acreditam que existe apenas um núcleo esotérico e, portanto, todo o conhecimento místico é realmente o mesmo: as doutrinas místicas nas diferentes tradições místicas do mundo formam diferentes conchas "exotéricas" afetadas pelos ensinamentos culturais, mas elas cobrem a única identidade "esotérica" de todas as reivindicações místicas.

Conforme se mostrou acima e por decorrência deste posicionamento dos perenialistas ou o corpo se ajusta ao leito, ou Procusto o acomoda.

4 - Núcleo comum do misticismo? Controvérsias na Ciência da Religião hoje

A discussão sobre o misticismo permanece acirrada e começa pela própria definição de seu sentido. Como assinalou Tyson (2012, 78) o misticismo está no coração do debate acadêmico e é tema incômodo vez que há miríades de definições em confronto. Segundo esse autor, o prefixo “myst” conduziu ao uso coloquial da palavra ‘misticismo’ para denotar práticas, tradições e crenças simplesmente envoltas em mistério.

Stace (1961, 131) ao elencar as seis distinções entre os misticismos introvertido e extrovertido, conforme sua aturada construção, encontra, de fato, duas diferenças entre esses, quais sejam: no introvertido (*introvertive*) há referência à consciência unitária, ao Um, ao Vazio e à pura consciência sem referência a espaço e tempo. Já nas experiências místicas extrovertidas (*extrovertive*) há a visão de que todas as coisas são um e, portanto, uma visão unificadora. E a apreensão mais concreta do Um consiste em vê-lo como uma subjetividade interna (ou vida) em todas as coisas. Os demais elementos da experiência mística são comuns aos dois tipos que construiu: Um sentido de realidade ou objetividade do experienciado, uma sensação de paz, benção etc. Um sentimento de sagrado, divino em meio à percepção de que a experiência foi paradoxal e inefável.

Como se pode notar, por simples inspeção, nada poderá ser visto, ouvido ou sentido por qualquer observador externo – são sensações do místico que relatará aos circunstantes eventuais.

O mesmo Stace (1969, 342)⁵⁵ afirmou:

A questão se a consciência mística favorece um credo, uma religião mundial em vez de outra, pode ser claramente respondida afirmando que não o faz. O místico em qualquer cultura geralmente interpreta sua experiência em termos da religião em que foi criado. Mas se for suficientemente sofisticado, pode excluir esse credo religioso e ainda manter sua consciência mística.

Em vez de perguntar se o misticismo é essencialmente religioso, pode ser levantada a questão inversa se toda religião é essencialmente mística. Pode-se razoavelmente asseverar que o budismo e as formas superiores de hinduísmo são essencialmente místicas porque a experiência da iluminação é sua fonte e centro.

O texto mostra que Stace entendia haver distinções entre as crenças e, ainda, entre as religiões consoante seus dogmas e articulações de sentido⁵⁶, entretanto não deixava de ver similaridades entre as mesmas.

Taves (2009, 54)⁵⁷ apresenta um argumento que pode lançar alguma luz sobre esse posicionamento, em suas palavras:

As reivindicações relativas à experiência normalmente desempenharão um grande papel em adscrições simples. Estas reivindicações podem ser baseadas em provas novas ou antigas.

Emoções, sensações, ou percepções que as pessoas consideram ideais ou anômalos são mais propensos a se destacar como especiais e a estimular processos de reflexão e explicação. Estes processos podem, por sua vez, estimular adscrições e atribuições mais elaboradas, de

⁵⁵ The question whether the mystical consciousness favors one creed, one world religion rather than another, can plainly be answered by //saying that it does not. The mystic in any culture usually interprets his experience in terms of the religion in which he has been reared. But if he is sufficiently sophisticated, he can throw off that religious creed and still retain his mystical consciousness. Instead of asking whether mysticism is essentially religious, the converse question may be raised whether all religion is essentially mystical. It can reasonably be answered that Buddhism and the higher forms of Hinduism are essentially mystical because the enlightenment experience is their source and centre.

⁵⁶ Stace (1960, 9): The point is that a mystical idea is a product of the conceptual intellect, whereas a mystical experience is a nonintellectual mode of consciousness.

⁵⁷ Claims regarding experience will typically play a large role in simple ascriptions. These claims may be based on new or old evidence. Emotions, sensations, or perceptions that people consider ideal or anomalous are more likely to stand out as special and to stimulate processes of reflection and explanation. These processes may in turn stimulate more elaborate ascriptions and attributions, such that in some cases people may consider an experience so special that they surround it with prohibitions or taboos.

modo que, em alguns casos as pessoas podem considerar uma experiência tão especial que a cercam com proibições ou tabus.

Com isso, Taves indica serem as experiências místicas acréscimos possíveis aos estados normais de consciência adquirindo, de seu ponto de fala, por vezes um caráter de distinção tão forte que se tornam de comunicação restrita, o que se vê em muitas seitas e ordens iniciáticas. A mesma Tavez (2009, 54) indica que a subordinação de percepções e sentimentos individuais segundo meios convencionados por um grupo (de controle) minimizaria a ambiguidade interpretativa no grupo e garantiria que a experiência mística e as metas seriam automaticamente (formalmente) realizadas através da prática.

Isso é, particularmente, notável nas sessões ditas de ‘mesa branca’ em que as incorporações por espíritos, escrita automática e outros epifenômenos só se produzem (com raríssimas exceções) após a abertura pelo condutor dos trabalhos e da devida prece para afastar, o que chamam, de espíritos zombeteiros.

Em seu trabalho acadêmico sobre o misticismo, não se acredita que Katz tenha dito serem as experiências místicas apenas construções místicas contextuais condicionadas (conforme acima), nem tampouco afirme que uma realidade transcendente está, como um fato ontológico, envolvida em experiências místicas. O contextualismo de Katz não está fundamentado em base epistemológica *a priori*, mas na impossibilidade de superar a barreira cultural ao relatar a experiência mística. Katz (2014, 4)⁵⁸ acentua

⁵⁸ Now it needs to be recognized that, contra James and Stace, et al, this concentration on the content of mystical experience – and the post-experiential description of such experience – bypasses a still more fundamental issue, the analysis of which will affect all questions regarding the what, the content, of mystical experience. And this is the issue of how we experience, how we know, what we know in and through the mystical experience. Which is to say, vis-à-vis mystical experience and the reports of mystical experience – remember, the reports of mystical experience are the only thing of the people mystical experiences as we have no direct access to their experiences as such – the first, and major, question (or set of questions) is epistemological. How do mystics come to experience what they experience? That is to inquire: Do mystics experience X – letting X stand for the objects of ultimate concern with which they claim a relationship or encounter or transformation (the latter occurring as the climax of mystical experience in Theravada Buddhism) – in a direct and unmediated way; or,

essa noção ao buscar uma síntese, citada em extenso – para evitar a produção de interpretações parasitárias de sua posição:

Agora é preciso reconhecer que, contra James e Stace, *et al.*, esta concentração no conteúdo da experiência mística - e a descrição pós-experiencial de tal experiência - ultrapassa uma questão ainda mais fundamental, cuja análise afetará todas as questões relativas ao que, ao conteúdo, da experiência mística. E esta é a questão de como experimentamos, como sabemos, o que sabemos dentro e através da experiência mística. Ou seja, em relação à experiência mística e aos relatos da experiência mística - lembre-se, os relatos da experiência mística são a única coisa que sabemos das experiências místicas de outras pessoas, pois não temos acesso direto às suas experiências como tais - a primeira, e maior, questão (ou conjunto de questões) é epistemológica.

E esse ponto epistemológico é crítico – delimita a possibilidade de compreensão para terceiros: lidar com relatos propicia o fechamento do texto pelo leitor (em geral não místico e, muta vez, aversivo ao misticismo) que poderá mal compreender o que foi dito e no limite não emprestar confiança ao relatado: a descrição é paradoxal e, ademais descrita em as palavras dominadas pelo místico. Para o melhor ou para o pior: será o relato visto como ‘contaminado’ por teorias esotéricas ou, em outro extremo, sem qualquer confiabilidade pela ignorância das normas cultas de fala por parte do místico.

Como é que os místicos experimentam o que eles experimentam? Isso é para perguntar: Os místicos experimentam X - X representando os objetos de última preocupação com os quais eles reivindicam um relacionamento ou encontro ou transformação (este último ocorrendo como o clímax da experiência mística no budismo Theravada) - de forma direta e não mediada; ou, como eu argumentaria, é a experiência mística, apesar das afirmações em contrário dos adeptos místicos, o produto de formas epistemológicas complexas que, pelo menos em parte, moldam a experiência mística.

as I would argue, is the mystical experience, despite claims to the contrary by mystical adepts, the product of complex epistemological forms that, at least in part, shape the mystical experience.

E essa argumentação indica a impossibilidade de se co-experimentar o clímax de qualquer experiência que se não possa, adequadamente, relatar. Sendo admissível ser o místico religioso uma pessoa nascida ou admitida em uma tradição mística e que se não satisfaz em só receber o conhecimento sobre o Mistério, mas decide fazer seu próprio caminho, em um processo originário individual. Com isso, o alcance da experiência mística dependerá da compreensão do sentido dessa peculiar e particular tradição por um determinado iniciado:

Levantar esta preocupação filosófica é insistir que os metafísicos reconheçam que o estudo da experiência mística requer uma investigação não só da experiência perseverante e dos relatos pós-experienciais de tais experiências, mas também do que se poderia chamar de consciência que o místico traz, e que, pelo menos em parte, molda a experiência mística. Dada a extensão limitada deste ensaio, vou agora direto ao cerne desta questão epistemológica e afirmar que, com base na totalidade das evidências fornecidas pelas tradições místicas do mundo, e ao contrário da leitura tradicional principal desta literatura mística, não há experiência pura e não mediada.

Com este trecho - na continuidade do anteriores - aponta um fulcro para o apoio da alavanca que elevará o tônus da discussão: toda experiência é mediada por uma elaboração – pelo menos epistemológica, como sugere Katz, mas que se prefere ver como decorrente da inserção do místico na sociedade e pela específica percepção deste de teorias sobre tal experiência e do conjunto de expectativas associadas a essa formulação do alvo da metafísica/teoria geral das bem-aventuranças nesse particular sendeiro.

Até mesmo a experiência mística é organizada, processada e se torna disponível para nós de forma epistemológica organizada. Minha evidência para este forte julgamento vem e é o resultado de dois tipos diferentes de reflexão. O primeiro é estritamente filosófico e emerge da consideração do processo de conhecimento, incluindo o conhecimento místico. Aqui estou convencido de que, em um sentido amplo e fundacional, dado o tipo de seres que somos, todo o conhecimento - e aqui incluo explicitamente o conhecimento místico - está sujeito a regras que permitem que tal experiência possa contar como, dito de outra forma, para decifrar a experiência mística, devemos ligar a experiência às condições de se ter tal experiência.

Esse requisito de racionalidade no tratamento das informações estaria associado, também de forma universal (praticamente transcendental: “dado o tipo de seres que somos”) no sentido da filosofia idealista nem sempre seria necessário no interior das concepções místicas. Como simples referente empírico basta considerar o universo dos candomblés em que os médiuns recebem as mesmas entidades (pelo menos em sua designação de culto) e as manifestam com diferentes pendores, atributos, características e poderes.⁵⁹

Aqui, por exemplo, parece ser necessário, pelo menos para as formas ocidentais da experiência mística, tanto do tipo unitivo que geralmente é chamado de *unio mystica*, quanto do tipo de relação encontro/amor que se baseia, por exemplo, no *Cântico dos Cânticos*, que se supõe, que se possa, que os objetos da experiência, Deus, Jesus, Alá, são realidades independentemente existentes cuja existência não depende de sabermos que eles existem. Além disso, elas precisam ser realidades que possuam algum tipo de caráter ou natureza persistente e reidentificável. Somente assim poderíamos identificar/conhecer a experiência de x em um momento de experiência como o mesmo X no próximo momento de experiência. Aqui isso incluiria a capacidade não apenas de conhecer X - qualquer que seja a realidade final X possa ser - mas também, por mais imediato que seja, poder comparar X em T1 com X em T2, para poder identificar X como sendo o mesmo X.

Esse requisito traz a questão inerente à representação e, por esse mesmo motivo, recursiva: saber que um X em determinada data t será o mesmo X em qualquer outra data conduz a problemas novos e de difícil tratamento. As entidades divinas tem suas descrições alteradas segundo o momento o

⁵⁹ A esse respeito Prandi (2004, 236) traz informações relevantes: Nas religiões dos orixás, cada terreiro tem plena autonomia administrativa, ritual e doutrinária, e tudo depende das decisões pessoais da mãe ou pai-de-santo. O controle social exercido entre terreiros, no conjunto geral do chamado povo-de-santo, se faz por redes informais de comunicação, em que a fofoca ocupa lugar privilegiado (Braga, 1998), sem que a independência do sacerdote-chefe de terreiro, contudo, sofra realmente qualquer limitação eficaz. É costume se dizer que no candomblé “nada pode e tudo pode” e que tabus são para ser quebrados (Augras, 1987). Assim, cada comunidade de culto é livre para experimentar inovações ou retornar a formas anteriores, incorporando práticas que para outros da mesma religião podem não fazer o menor sentido. Cada terreiro exerce o direito de copiar e incorporar novidades, mas costuma dotá-las de outros significados. Pode mudar, afirmando que se mantém na rígida tradição.

estádio sócio-histórico da sociedade que os cultua. O que parece ficar de persistente e identificável é, a conduta humana quanto ao divino, conforme o disse Velasco (1999, 461), a experiência originária de Deus consiste na atitude de reconhecimento, no consentimento a seu chamado, e na entrega. Isto é o que a fenomenologia da religião identifica como atitude religiosa fundamental e que as diferentes religiões realizam, em caminhos históricos determinados e de distintas formas. E, ainda, o mesmo Velasco (1999,38): “a experiência de Deus não é outra coisa senão uma forma peculiar de experiência de fé, a encarnação desse reconhecimento de sua presença misteriosa nas diferentes faculdades da pessoa e nas diferentes situações da vida”.

Isso, por si só, já traz uma peculiar leitura de índole cristã afirmando – sem prova - uma universalização da compreensão do divino. Mas, seria este X, o mesmo X do primeiro século da era vulgar? Como seria possível aferir o sentimento de fé e da experiência mística de Teresa de Ávila, por exemplo, com aquele sentimento de fé do homem contemporâneo – fruto, muita vez, de insistentes falas midiáticas?

Como se tem apenas o relato da experiência mística relatada por quem a experienciou – lida-se com textos (logo: tecidos construídos por outro) a que se dá, como leitor, o fechamento possível, dadas as condições. Por isso, Katz busca exigir que a experiência mística não seja transiente – para uma tentativa de cientificidade na abordagem da questão.

A síntese de Jones (2020, 24)⁶⁰, que ocupa uma posição intermediária na disputa entre construtivistas e perenialistas, intenta reparar esse ponto observando possível ponto de contato entre os misticismos:

⁶⁰ Huston Smith likens the universal perennial philosophy underlying all religions to Noam Chomsky’s theory of an innate universal grammar underlying the surface differences of natural languages: underlying linguistic structures make translation possible between two languages even when the surface grammars differ greatly, and so too perennial philosophy permits us to understand all the apparent differences in mystical doctrines as being generated by a common underlying metaphysical structure. All world religions are “true” in the sense that each religion is an effective means to attaining the same transcendent wisdom even if no specific doctrine of any religion is the final truth: there is one formless wisdom that is expressed in many different cultural forms, and to accept any expressions from any tradition as a final truth is idolatry. Thus, there is a “transcendent unity of religions”—a common “esoteric” core

Huston Smith compara a filosofia universal perene subjacente a todas as religiões à teoria de Noam Chomsky de uma gramática universal inata subjacente às diferenças superficiais das línguas naturais: as estruturas linguísticas subjacentes tornam possível a tradução entre duas línguas mesmo quando as gramáticas superficiais diferem muito, e assim a filosofia perene nos permite entender todas as aparentes diferenças nas doutrinas místicas como sendo geradas por uma estrutura metafísica subjacente comum. Todas as religiões do mundo são "verdadeiras" no sentido de que cada religião é um meio eficaz para atingir a mesma sabedoria transcendente, mesmo que nenhuma doutrina específica de qualquer religião seja a verdade final: há uma sabedoria sem forma que se expressa em muitas formas culturais diferentes, e aceitar qualquer expressão de qualquer tradição como verdade final é idolatria. Assim, existe uma "unidade transcendente das religiões" - um núcleo "esotérico" comum de princípios de origem divina subjacentes às diversas expressões "exotéricas" de autênticas religiões tradicionais (ou seja, suas doutrinas, símbolos e fenômenos observáveis) que são revelados àqueles com intelecto desenvolvido (nous). Assim, todos os caminhos místicos levam ao mesmo cume.

Vale analisar alguns pontos dessa citação: recorre ao inatismo para poder explicar a existência de uma estrutura profunda análoga à gramática profunda chomskyana – de fato, não há algo inato, mas o aturado produzir sócio-histórico de novas palavras, e regras gramaticais subjacentes à aquisição da linguagem e das operações matemáticas elementares (conforme se desenvolveu no Apêndice 3) – a diferença com os construtivismos apresentados por Jones e demais autores estudados e, incluso do contextualismo – o que levou a utilizar o nome construcionismo sistêmico visto que começa a implementar sua abordagem sócio histórica que envolve considerações de ordem cultural, mas também civilizatória nos termos de Elias (1989 e 1993) e, ainda da compreensão de que os processos religiosos acabam por ter característica sistêmica – tem finalidade remota que se liga à necessidade de explicar fenômenos acreditados como *post-mortem* e que buscam seu fundamento em algoritmos religiosos que enfeixam estratégias exitosas de explicação⁶¹ (e,

of principles of divine origin underlying the diverse “exoteric” expressions of authentic traditional religions (i.e., their doctrines, symbols, and observable phenomena) that are revealed to those with a developed intellect (nous). Thereby, all mystical paths lead to the same summit.

⁶¹ Talvez por ser a forma de misticismo mais estruturada, o espiritismo kardecista traz várias reflexões e sistematizações quase litúrgicas para dar aparente cientificidade em

por vezes, de descoberta) para introduzir dominação espiritual e sua manutenção. Ademais, seria praticamente impossível a transição intentada por Chomsky entre línguas dotadas de gramáticas de baixa correspondência possível como aquelas ideogramáticas e as alfabéticas – quando mais não fosse pelas combinações possíveis para efeito da interpretação dos ideogramas. A existência de áreas tradicionais do conhecimento e de interpretação cifrada para introduzir o mistério – ainda assim depende de reajustes de referência para contemplar a evolução da(s) sociedade(s) em que atuam.

Como exemplo paradigmático cita-se a ascensão da Virgem Maria de progenitora do filho de Deus para o de corredentora com Cristo conforme se operou na Igreja Católica Apostólica Romana da Holanda para contemplar a maior participação das mulheres nos processos sócio-políticos.

Além disso, todos os caminhos não levam ao mesmo cume. Os budismos apontam para a incorporação ao Vazio, os católicos à graça divina e à recepção nos céus para os bem-aventurados; o purgatório⁶² para os que pecaram moderadamente e o caos infernal para todos os grandes pecadores [(lembrando aqui da estrutura dessa crença conforme apresentada por Dante Alighieri (2003)]. Isso para indicar, sumariamente que as diferentes religiões têm suas próprias concepções de iniciação e bem-aventurança.

Volte-se a Jones (2021,672)⁶³ e à sua síntese do programa do perenialismo:

seus ritos. A própria estruturação dos diferentes centros espíritas mantém o predomínio do branco e do azul como escolha de seu arranjo interior. As manifestações das entidades presentes são controladas pela mesa diretora e se manifestam em médiuns acreditados pelo centro e pelos frequentadores.

⁶² Bento XVI (*Spe Salvi*, 47): “alguns teólogos recentes são do parecer de que o fogo que simultaneamente queima e salva é o próprio Cristo, o Juiz e Salvador”.

⁶³ Perennialism rests on seven doctrinal premises: (1) there is a single transcendent referent for all religions; (2) this referent corresponds to the ultimate reality (the Divine, the Real, the Absolute, or the One); (3) a theistic god emanated from the Absolute (Godhead, Void); (4) the phenomenal world is the manifestation of that ultimate reality, and has no reality apart from the Absolute; (5) in addition to our phenomenal ego, all human beings have a transcendent Self that is the same or alike in nature to that transcendent ground; (6) human beings can gain immediate knowledge of that ultimate reality; and (7) gaining that identification with ultimate reality is our chief goal or purpose [...]. In addition, the same postmortem salvation is common to all religions—at death, our consciousness escapes our body and attains a beatific vision. These transcending truths are not of human origin. Perennialists believe this

O perenialismo repousa sobre sete premissas doutrinárias: (1) há um único referente transcendente para todas as religiões; (2) este referente corresponde à realidade última (o Divino, o Real, o Absoluto ou o Um); (3) um deus teísta emanado do Absoluto (Deus Pai, Vazio); (4) o mundo fenomenal é a manifestação dessa realidade última, e não tem nenhuma realidade além do Absoluto; (5) além de nosso ego fenomenal, todos os seres humanos têm um Eu transcendente que é o mesmo ou igual em natureza a esse terreno transcendente; (6) os seres humanos podem adquirir conhecimento imediato dessa realidade última; e (7) ganhar essa identificação com a realidade última é nosso principal objetivo ou propósito [...]. Além disso, a mesma salvação post-mortem é comum a todas as religiões - na morte, nossa consciência escapa de nosso corpo e alcança uma visão beatífica. Estas verdades transcendentais não são de origem humana. Os perenialistas acreditam que isto se confirma, pois, nas palavras de Schuon, "em todos os períodos e entre todas as religiões de todos os povos se encontram as que unanimemente afirmam uma realidade absoluta e transcendente" (Schuon, 1986a, 32).

A partir desta abordagem pode-se perceber que a interpretação de Huxley – conforme se expôs no capítulo 2 desta tese – se conforma a esta descrição e padece dos problemas já indicados.

Além disso, a partir de texto produzido por Nagel (2005) cujo título é *What is it like to be a bat?* e que foi assim vertido ao português: *Como é ser um Morcego?* podem-se perceber outras questões que deveriam ser incluídas neste contemporâneo debate: como se pode saber qual a percepção fenomênica da experiência mística sem ser um místico? Que outras habilidades possuirão para perceber o que percebem? Como um adepto pode transferir, sem violar a regra do segredo, a um profano o ensinamento secreto de que foi imbuído sendo possível que este último não seja e nem tenha as capacidades de um místico?

Essas questões não são respondidas pelo perenialismo – que se limita como o fizeram Huxley (1971) e Stace (1960) e Blavatsky em sua longuíssima *A doutrina Secreta* – à recensão dos textos existentes e a seu alcance de

is confirmed since, in Schuon's words, 'at all periods and among all peoples religions are to be found that unanimously affirm one absolute and transcendent reality' (Schuon, 1986a, 32).

iniciados, adeptos e doutrinas coletadas em campo. A resposta poderia advir de algo como dito por Nagel (2005, 216):

Presentemente, nós estamos completamente desprovidos de meios para pensar a respeito do caráter subjetivo da experiência sem apoiarmo-nos na imaginação – sem adotar o ponto de vista do sujeito que experimenta. Isso deve ser considerado como um desafio para se formar novos conceitos e arquitetar um novo método – uma fenomenologia objetiva que não dependesse de empatia ou da imaginação. Embora, presumivelmente, isso não captaria tudo, sua finalidade seria a de descrever, ao menos em parte, o caráter subjetivo das experiências, de uma forma compreensível a seres incapazes de ter aquelas experiências.

O que parece frustrante – em primeira análise – mas, um recurso para se escrever outros textos e firmar um outro ponto de partida para a tarefa depois de ter chegado ao seu fim.

Conclusão

O temor parece ser elemento indispensável para o surgimento da presença do sagrado segundo as leituras de cada temente inserto em seus problemas e sob o jugo do poder (tanto religioso, quanto temporal) de sua época. A resposta que procura, ao crer, é superar seus limites pessoais e a delimitação de seu poder de resolver problemas procurando viver mais harmoniosamente consigo mesmo. Sempre que as forças do racionalmente crível parecem inanes diante da ameaça – busca uma possível intervenção sobrenatural que possa aliviar a pressão do medo.

Crer parece ser uma atitude exigível para o convívio em sociedade – as relações econômicas seriam impossíveis sem grande dose de confiança, as relações interpessoais repousam sobre ela. E, se é maldito o homem que crê no homem – sem isso: nada seria possível.

Diante da questão da inexorabilidade da morte a solução platônica de resolve-la pelo livre arbítrio pois, visto que “a escolha das condições é deixada à inteira liberdade das almas”; estas não poderão reclamar de suas próprias escolhas à divindade, que se manterá “alheia ao assunto”, isto é, os deuses não mais se imiscuem com o destino dos homens. E a liberdade de escolha do próprio destino - embora a continuada discussão fado/livre arbítrio e suas limitações recíprocas – continua sendo fundamental na construção dos valores religiosos e morais da civilização ocidental.

Acreditar-se senhor do próprio destino leva à busca de segurança para agir mediante a produção de estratégias exitosas que permitem construir algoritmos que informam as rotinas – substituindo, assim, o destino produzido pela divindade pelas habilidades humanas de sobrevivência em sua construída – pelas escolhas de todos - sociedade.

O místico reduz sua amplitude à medida que as sociedades parecem capazes de prover às necessidades de seus cidadãos – entretanto, mesmo no universo desencantado do capitalismo tecnoburocrática a fé tem importância decisiva para o funcionamento dos diferentes sistemas sociais, entre os quais o econômico não é o menos dependente: a missão

de títulos do tesouro, a valorização/desvalorização da moeda; o investimento em empreendimentos de todos os setores – estão visceralmente ligados à confiança depositada nos gestores.

A paz duradoura, muito mais duradoura que aquela exposta por Kant (2017) – vez que alcançando questões sobre o mais radical dos medos – a morte, a felicidade e o pós vida – com os diferentes ritos de acesso a uma segunda vida e à salvação estão representadas pela fé religiosa, sua liturgia e seus ritos. Sem a liturgia a apresentação do sagrado se torna comezinha e não desperta o indispensável assombro, a perplexidade que, mesmo apenas a Filosofia exige e, com maior razão, o culto religioso.

Mostrou-se que Huxley, apesar de seus esforços para coligir a coletânea de posicionamentos dos diferente próceres de algumas denominações religiosas no Ocidente e no Oriente = ao buscar seus pontos de contato fez a leitura que lhe foi possível, a partir de sua cultura e formação pessoal e de sua inserção em grupos de trabalho e de convívio social e tentando mostrar que o místico ao (pelo menos pretender) alcançar a mais completa verdade do Universo acabaria por referir-se a verdades tradicionalmente repassadas pelas mais diversas religiões e ordens iniciáticas. Conforme se delineou no Apêndice 3, a linguagem em que se modulam essas ‘verdades’ não é dada – mas, construídas pelos utentes da Língua que utilizarem após aturada construção no interior de um tesouro linguístico e de gramática estruturados ao longo de processo sócio-histórico de longa duração e distinto para cada cultura e forma civilizatória.

E, o mais angustiante, consiste em saber, a partir de fragmento de Xenófanes, que mesmo que Huxley, Guénon, Schuon e qualquer outro perenialista – tivesse alcançado o mais profundo saber sobre o sagrado, ainda assim, jamais poderia ter certeza dessas ‘verdades’, visto que não teria condições de submeter seus achados ao falseamento requerido por qualquer formulação que se pretenda como ciência por efeito de não serem, pelo menos, repetíveis sob condições controladas.

Ao longo da tese mostrou-se, por intermédio das controvérsias presentes entre os acadêmicos mais recentes sobre o misticismo, que o perenialismo

deixa de considerar aportes relevantes para mostrar que a pretensa unidade do fenômeno místico se torna insubsistente visto que a própria linguagem utilizada pelos diferentes mestres e adeptos, além de ser social e historicamente condicionada, tem – ademais – o peso das formulações das diferentes escolas de mistério a que pertencem e, no limite, das doutrinas, liturgias e rituais que conformam a subsistência de uma tradição.

E se na cultura hindu obras como o *Ramayana*, o Bhagavad Gita trazem modelos relevantes de realização pelos atos e pela fé, nem por isso, deixa o Mahayana de desfazer larga parte desse percurso pela referência ao Vazio (Shunyata) e ao livramento das reencarnações.

De outra parte, no Ocidente, não será estranho constatar que Parmênides segue as indicações de Hesíodo em seu *Teogonia* para compor seu *Poema* que reaparece nas leituras de Platão sobre a metempsicose e teoria do conhecimento. Essas estruturas compõem - ao longo do tempo – o pano de fundo da reflexão não apenas de seus continuadores e adversos, mas de várias tradições distintas – inclusive nas de linhagem sufista - que se abeberaram nas traduções ao árabe desses ensinamentos, muita vez anteriormente aos seus paredros ocidentais.

Quanto ao misticismo, este seria mais bem entendido como uma constelação de práticas características (com suas variações ao longo do tempo e dos projetos das sociedades em que se sediam), discursos, textos, instituições, tradições e experiências voltadas à transformação humana e definidas de vários modos – alcançados a dita percepção extrassensorial e as experiências místicas dos mais variegados padrões como seu fundamento e validação. Indicando, assim, a condição de não-verificabilidade (no sentido epistêmico) comum das experiências místicas posto que são, entre outros atributos: inefáveis e de natureza paradoxal. Esse tipo de experiência não é passível de comunicação por sua natureza extra-sensória e seria paradoxal, pois não segue as regras da lógica ordinária.

Essa posição se faz presente na Filosofia Perene tal como apresentada em sua obra por Aldous Huxley é retomada nos estudos sobre misticismo na Ciência da Religião contemporânea e não se faz capaz de responder a

questões postas a partir da construção presente no Apêndice 3, a saber: não há uma linguagem universal e atemporal – cada indivíduo constrói sua própria linguagem e se serve de uma gramática (tanto a praticada em sua sociedade no dia-a-dia, quanto a escolarizada) para organizar os sentidos que pôde apreender e apreende a cada momento.

Assim como a Língua, as linguagens individuais são vivas: se alteram, e ampliam, se modificam conforme seus utentes desenvolvem suas atividades em suas vidas particulares. Há aprender/desaprender constante e o acesso a qualquer tipo de experiência humana só pode se realizar através desses sentidos (no sentido semântico e não psicofísico). As informações disponíveis a cada momento são empregadas para a formulação dos relatos que serão interpretados pelos outros a partir de sua própria e única linguagem.

Ademais, as situações comunicativas entre os sujeitos são apenas uma parte do conjunto de sentidos de cada um: há sempre uma área de reserva que inclui: o que se não pode dizer; o que se não quer dizer; o que não é necessário dizer; o que seria impolido dizer etc. A medida dessa área de reserva será tanto maior quanto menor a intimidade, a privacidade dos sujeitos em relação.

Desse modo será muito distinta a compreensão de qualquer comunicação e, ainda, de sua apresentação conforme a qualidade da relação entre, por exemplo, o místico e o pesquisador. A situação de fala de cada um tem pressupostos distintos e a leitura dos fenômenos apresentados será diversa: começando, por via de regra, os pesquisadores não serem membros da religião, seita ou agrupamento assemelhado e, sobretudo, por não serem praticantes da liturgia e dos ritos a que estudam.

Mesmo a leitura feita por praticantes, caso - por exemplo - de Pierre Fatumbi Verger em algumas linhas do candomblé yoruba afro-brasileiro [tornando-se, em Benim na África, babalaô (sacerdote do culto de Ifá) no rito Ketu]; de Huxley com o budismo mahayanista nos moldes de Swami

Prabhavananda e de Jhidu Krishnamurti⁶⁴ - a apropriação das doutrinas e das práticas religiosas terminam por incorporar a leitura possível a partir de seu ponto de vista e que se dá não a partir de nenhum lugar, mas e precisamente, da consciência possível de que disponham a cada etapa.

O perenialismo presente nos escritos de Huxley e de outros intelectuais da época foi acolhido com alterações por muitos autores, alguns dos quais explorados nesta tese e, objeto – ainda e também – de críticas quanto a seus fundamentos.

Indicou-se ser a Religião produzida num contexto sócio-histórico e, como produto da atividade simbólica humana – não seria possível, por exemplo, pensar o cristianismo sem as bases do judaísmo, nem o budismo sem as bases do hinduísmo [pelo menos, conforme exposto por Romila Thapar (1990) e Silveira (2005)] e, sem esquecer as ponderações de Schmidt-Leukel (2007, 149) de que ambos os termos recobrem uma grande quantidade de correntes e seitas com suas diversidades.

Fato que se constata, nos dias de hoje, no cristianismo com as diferentes denominações de que se reveste e com posturas bastante distintas quanto à suas: dogmática e teologia. Basta ver a direita populista católica americana designada por *teocon* (abreviação de teoconservadores) e que se expandiu pela Europa e, em particular na Itália, em franca oposição ao catolicismo de molde latino-americano do Papa Francisco Bergoglio e que centra sua perspectiva de mundo na identificação da fé com mecanismos imanentes, isto é, secularizados, da constituição do poder e que, em virtude desse método secular de interpretar o mundo, consegue incluir muitos novos adeptos nessa interpretação cultural-identitária do cristianismo com base em uma autoproclamada fé viva e em uma interpretação aberta e inclusiva dos valores cristãos.

Isso demonstra o caráter redutor da leitura da “Filosofia Perene” que tenta – sem êxito, na leitura desta tese, colocar todos os diferentes e incomparáveis frutos em uma mesma cesta e designá-los como frutas.

⁶⁴ Note-se: sempre em uma determinada denominação dos cultos estudados e, principalmente, a partir do peculiar ponto de vista de cada uma.

E aqui, e esse é um dos pontos mais atacados pelos adversários do contextualismo surge a questão da parecença e da dissemelhança: o uso da metáfora das frutas serve precisamente para indicar que, desde Aristóteles e Teofrasto, pelo menos, a tarefa da classificação e inclusão em espécies, famílias e gêneros – consiste em processo referido a modelos e atribui-se, ainda, a Lineu e toda taxonomia tradicional uma prática essencialista, pautada na descrição de tipos (o que, à luz de suas referências, parece discutível). Precisamente pela consideração das características fenomênicas é que se pode distinguir uma espécie de outra – tanto na biologia, quanto na experiência mística/religiosa. Assim como o relato de Huxley sobre os “demônios de Loudun”, não se confunde com suas descrições das experiências místicas dos budistas.

E se há um pressuposto teórico dirigindo a seleção do objeto-modelo a ser investigado, e aqui se assume que há, a própria seleção da estrutura e das funções desse objeto depende de conceitos aturadamente construídos no processo sócio-histórico e pelo pesquisador e que afetam a produção desse objeto-modelo e a sua própria descrição.

A determinação da natureza da experiência mística depende dos próprios conceitos gestados no interior da tradição ao longo do tempo e na sucessão, quando for o caso, de suas lideranças. Mesmo a linguagem de descrição dos fenômenos permanece em construção no interior dos círculos condutores de uma particular denominação – bastando ver a coletânea feita por Huxley em *A filosofia Perene* (1971) e seus artigos voltados à elucidação de seu ponto de vista – para observar a construção, *data venia*, de uma taxonomia (que como toda classificação, não é nem verdadeira, nem falsa: mas útil ou inútil) capaz de reduzir os casos a um tipo.

A questão fundamental posta pelo construcionismo-sistêmico repousa no processo de aquisição de linguagem que, desde logo, interdita o acesso a qualquer modelização sem o prévio preparo de linguagem adequada a partir da previamente existente na comunidade a que pertence o utente da linguagem.

E, nesta mesma direção, ao ponderar os conceitos de "experiência mística"; "interpretação da experiência mística" e "contexto da experiência mística" além da incontrastável distinção entre a linguagem do místico em seu próprio momento de receptor/enunciador dessa experiência e os circunstantes não aparelhados para tanto para reproduzir – de algum modo – o que lhes foi relatado – devemos notar, a partir de Nagel (2005) que, se é verdadeira a quase-impossibilidade de compreender como é ser um morcego- na mesma proporção e respeitadas as diferenças: descrever o ser místico constitui difícil desafio para quem não o é.

Apêndice 1

Notas acerca da biografia e da biografia intelectual de Aldous Huxley

A utopia é, na sua forma concreta, a vontade testada rumo ao ser do tudo; nela atua, portanto, o *páthos* do ser, que anteriormente esteve voltado para uma ordem do mundo, até uma ordem do supramundo, bem sucedida, supostamente fundada já de modo bem acabado. Porém, esse *páthos* age como um *páthos* do ainda-não-ser e da esperança (...).

Bloch (2005, v. me, 307)

Fielmente ao método proposto e tomando em conta, ainda, o que disse Bourdieu (1996) ao asseverar que as obras literárias são um produto da ação humana, formadas e tomadas conhecidas a partir das relações de poder nos campos sociais e objetivando perceber as condições sociais de produção/recepção destas obras literárias e das intencionalidades políticas do autor⁶⁵, se apresentará aqui uma concisa biografia de Aldous Leonard Huxley em correlação com seu tempo, buscando compreender sua passagem do ceticismo a uma relação com o misticismo daquela era de extremos que foi o curto século XX conforme disse Hobsbawm (1995).

Ademais, a oportuna observação de Hill (1987, 33) indica uma circunstância importante de toda tentativa de historiografar:

A narrativa histórica, o contorno mais amplo dos acontecimentos, está dada. Ainda que se estude de modo sistemático o pormenor da documentação existente, isso não modificará o que é essencial, factualmente, na história. Mas a interpretação variará segundo as nossas atitudes, segundo o que vivemos no presente. Por isso a reinterpretação não é somente possível – é também necessária. Assim como o professor Barraclough tornou possível a nossa geração consciente do estreito providencialismo que domina a perspectiva da maior parte dos historiadores e nos instou a ampliar a geografia de

⁶⁵ Em outro contexto disse Adorno (1998) que a obra de arte se articula com a realidade sem uma relação direta com a mesma, indicando, assim, mediação crítica entre a realidade e a construção ficcional.???

nossos estudos, da mesma forma a experiência de alguma coisa que se aproxima da democracia faz-nos ver que a maior parte da nossa história está escrita a respeito de um minúsculo fragmento da população, e do seu ponto de vista, e dá-nos a intenção de ampliá-la tanto em profundidade quanto em largura.

Cada geração, para dizer de outro modo, resgata uma nova área que seus predecessores arrogante e esnobemente segregaram como a ‘margem lunática’ (*the lunatic fringe*)⁶⁶.

E, no caso de buscar reconstruir uma biografia – tudo, ainda mais, se torna difícil. A par da necessidade de fornecer alguns indícios sócio-históricos⁶⁷ do período de existência do biografado, ainda se faz preciso encontrar fontes seguras para rastrear o desenvolvimento das atividades deste. Tudo isso é desnecessário—as biografias já existem, cabe a você apenas cotejá-las e apresentar um quadro próprio.

Depois de buscar fontes acadêmicas para suporte a este texto – encontrou-se, apenas, artigos de cunho literário, mais preocupados com análise de estilo do que com as posições do autor do texto, caso, por exemplo, de Clayton (2016); Bloom (2002) e Bald (1950), ou, ainda, com vieses filosóficos especiais como Gaitán e Echarte-Alonso (2012) – e o caminho foi empregar biografias escritas por contemporâneos como Thody (1973) e Bedford (2002) que apresentam linhas distintas de narrativa e conduzem a alguns problemas de datação, sendo certo, todavia, que as fontes referidas por Bedford (2002) parecem mais seguras por efeito de sua proximidade com o biografado e seus contemporâneos. De todo modo, por

⁶⁶ Expressão de tradução difícil vez que pode ser entendida como parcela irresponsável, servindo para caracterizar membros de movimento social ou político como extremistas com posições fanáticas ou extremas desde, pelo menos, o emprego feito por Theodore Roosevelt para falar de seus adversários políticos.

⁶⁷ No amount of detailed working over the evidence is going to change the factual essentials of the story. But the interpretation will vary with our attitudes, with our lives in the present. So, reinterpretation is not only possible but necessary. Just as Professor Barraclough has made our generation aware of the historians and urges us to extend our geographical area of study, so experience of something approaching democracy

makes us realize that most of our history is written about, and from the point of view of, a tiny fragment of the population, and makes us want to extend in-depth as well as in breadth.

Each generation, to put it another way, rescues a new area from what its predecessors arrogantly and snobbishly dismissed as 'the lunatic fringe'. (HILL, 1975, p. 15-16)

efeito do método aqui empregado, sempre será interessante apresentar, com os limites de algum e inevitável anacronismo o contexto sócio-histórico apresentado por esses biógrafos e sua peculiar leitura dos eventos.

Aldous Huxley viveu no período que os historiadores costumam indicar por fins da Era Vitoriana por efeito do reinado da rainha Vitória (1837-1901): na Inglaterra que se consolidava como potência mundial com grande desenvolvimento econômico, e, em particular, industrial, contando com um governo aplicado e em plena efervescência do nacionalismo que, no dizer de Hayes (1960, 23):

O sentimento de patriotismo não é novo. Mas, o nacionalismo é novo. Apenas a partir do século XVIII acontece a intenção consciente e deliberada de corrigir o traçado do mapa político do mundo inteiro segundo as fronteiras naturais e de instilar nos corações e nas mentes de todos os seres humanos uma fidelidade suprema a suas respectivas nacionalidades e a seus diversos estados nacionais.

Essa pertinente observação indica que a literatura e as artes – sempre com tendência de universalizar as questões humanas, mesmo assim, acabam por receber uma forte influência desse estado de ânimo e, na trilha do que disse Köhl (1989, 225) a estabilização da noção da nação-estado entre fins do século XVIII e começos do XX foi a forma de organização mais importante até a atualidade e informou as reflexões de grande parte dos autores do período – assim, por exemplo, o próprio Huxley ao conceber sua distopia em seu *Brave New World* (1932) acaba por usar uma versão adaptada do sistema de castas da Índia – país que ocupava uma parte importante de seus interesses. O mesmo acontece em *Point Counter Point* (1928) em que as personagens refletem posições de pessoas de seu relacionamento (o *roman à clef*) e de destacada presença nos meios artísticos e intelectuais – servindo, ao mesmo tempo, como irônica leitura daqueles meios a partir de sua posição de classe e familiar e das condições dos entreguerras e dos efeitos do desmoronamento do império austro-

húngaro (1867-1918), nesse período, com o conseqüente crescimento da influência do britânico.

Apenas para registro, durante o reinado da rainha Vitória (1837-1901), a classe social dominante era a burguesa, predominando o liberalismo que, por efeito da chamada Lei da Grande Reforma (1832) firmou o domínio da burguesia sobre os proprietários de terras, ademais a implantação de uma forte marinha mercante e absoluta hegemonia internacional deram a esse reinado expressão suficiente para, segundo Briggs (1989, 495-499), marcar o domínio da arte pelos critérios da *Art Nouveau*, da biologia pelos trabalhos de Charles Darwin, Thomas Huxley e Julian Huxley, da política pela Carta do Povo (1838) que redundaria no sufrágio universal (1918) e, no entanto, *in verbis*:

Mas, o século XX buscava apoio nos ‘experts’, mais nas ciências físicas que nas econômicas. Como R. K. Webb sagazmente escreveu, o profissionalismo, ao crescer em todas as áreas, converteu em impotentes e ridículos aos aficionados da era vitoriana e, ao aprofundar as investigações (e isso implicava, também, o Estado) rompeu a unidade da cultura, inventou novas linguagens e originou insondáveis abismos que os aficionados nunca poderiam entender nem salvar. Cada vez mais os homens se viram conduzidos pelas realidades e pelos acontecimentos a uma humildade que os primitivos vitorianos apenas sentiam frente a Deus, ou a uma apatia desconhecida pelas gerações precedentes.

E, de fato, à luz de autores como Hobsbawm (2011, 136-137); Dreyfus (1980, 311 e ss.) e Ware (1966, 649-663) pode-se dizer que a época vitoriana foi, em essência, um grande rito de passagem. Ao lado das tradições e das concepções conservadoras daquela sociedade assiste-se também a um universo de mudanças – Dreyfus (1980, 311) em particular fala desse período como o da Europa despedaçada (*L'Europe éclatée*), visto que os papéis sexuais, tradicionalmente impostos e respeitados, começavam a dar lugar ao debate e às mudanças: a luta pelo direito de voto às mulheres, por exemplo, se iniciou nesse período. A indumentária, lugar de controle por excelência, ainda restringia os movimentos das mulheres, mas acabaria por ceder ante o constante avanço delas rumo ao

espaço público. Era o fim de uma era que se anunciava, em que as diferenças entre os sexos acabariam por não incluir mais a noção de inferioridade feminina e, com isso, elementos do comportamento relacionado aos papéis de gênero começariam a mudar indelevelmente (legando isso ao nosso presente). A produção literária e artística do período vitoriano também colocou em questão o elemento pudico do comportamento humano e contribuíram, de acordo com Santana (2016, 215) para a presença do taciturno e do exotismo – o que se encontrará em muitas das personagens huxleyanas.

Ademais, intensas mudanças políticas e culturais foram causadas por sucessivas revoluções, desde a Industrial, em particular na Inglaterra, e a Francesa - ambas no final do século XVIII. Confiante nos poderes da ciência e em sua capacidade de melhorar a humanidade, o século XIX termina, entretanto, levando ao sentimento de ‘fin-de-siècle’, por efeito de o evoluir da técnica e da indústria não reverter em melhora da qualidade de vida da maior parte da sociedade. Sem esquecer a dominância da Europa sobre grandes nações no Oriente como os ingleses, sob o reinado de Eduardo VII, na Índia; os franceses na Indochina, os holandeses na Indonésia (WARE, et alii, 1966, 5) – carreando mercadorias, novos costumes, crenças e riqueza para a Europa.

O crer na ciência e no progresso da tecnologia (o trem, o navio a vapor, o telégrafo, o aperfeiçoamento da imprensa de tipos móveis permitindo a difusão de jornais), além da difusão dos trabalhos de filósofos, literatos e cientistas com profundo impacto sobre a concepção de mundo, bastando lembrar a influência de pensadores como Comte, Hegel, Darwin, Marx e, ainda os efeitos da literatura e da pintura que transitaram do realismo e do romantismo para o simbolismo (GIBSON, 2006; GOMBRICH, 2013 e DEMPSEY, 2002), em particular pela obra de Charles Baudelaire; Arthur Rimbaud e Étienne (Stéphane) Mallarmé com sua peculiar leitura dos fatos e, se essa corrente foi pouco difundida na Inglaterra: o sentimento do decadentismo ⁶⁸ já se fazia presente na brumosa e chuvosa ilha,

⁶⁸ Vê-se em Teles (1986, 57-58) um “manifesto” do decadentismo – de lavra de Anatole Baju e Luc Vajarnet no *Le decadente Litteraire et artistique*, primeiro ano, nº 1, abril

principalmente, por efeito das obras de Lorde George G. Byron; William Wordsworth; Percy B. Shelley que, embora classificados como pertencentes ao movimento romântico trouxeram a sensação de mal estar e do misticismo à literatura britânica. Todo esse exercício de erudição terá alguma importância sobre a discussão sobre o perenialismo de Huxley e seus críticos?

Além disso, na pintura, os Nabis (profetas) (TORRES, 1947, 1070-1072) introduziram nova leitura das cores, [por inspiração da seminal obra *Le Talisman: l'Aven au Bois d'Amour* (1888) de Paul Sérusier (que estagiara com Paul Gauguin – aprendendo o uso de cores puras)], que embora retratassem o sentimento geral de decadência dos costumes⁶⁹ como, por exemplo, na pintura de Pierre Bonnard e Édouar Vuillard – bem o fizeram, ainda assim, trouxeram a luz e cor para as telas por efeito do fauvismo e renunciando a abstração na arte – acarretando uma certa dessubjetivação expressiva, uma espécie de antecipação do posterior movimento de desconstrução do sujeito.

A ponto de Rookmaaker (1974, 134-135), talvez apressadamente, declarar:

Se expuséssemos todas as obras mais importantes da arte moderna até 1920, nos seria possível ver quase todos os diversos aspectos da arte do vigésimo século. O expressionismo, a arte abstrata, o cubismo, o dadaísmo, com seus novos métodos de pintar a realidade, as colagens, os estilos particulares, a utilização da cor, a pesquisa conjunta do absoluto e do absurdo, sua negação de todos os valores, seu pan-erotismo, veríamos as melhores e piores características da arte de nosso século. Os anos

de 1886, p. 1 – em que dizem: “Nós nos absteremos de política como de uma coisa idealmente infecta e abjectamente desprezível. A arte não tem partido; é o único ponto de reunião de todas as opiniões. É ela que vamos seguir em suas flutuações. Nós dedicamos esta folha às inovações fatigantes, aos audazes estupefacientes; às incoerências; a 36 graus no limite mais distanciado de sua compatibilidade com estas convenções arcaicas etiquetadas com nome de moral pública. Nós seremos as vedetes de uma literatura ideal, os precursores do transformismo latente que desgasta as camadas superpostas do classicismo, do romantismo e do naturalismo; em uma palavra, nós seremos os enviados de Alá clamando eternamente o dogma elitizado, o verbo demasiado sutil do decadentismo triunfante.”

E, com isso, com algum histrionismo, inauguraram uma fase mais insistente do Decadentismo que, em curto tempo, seria substituído pelo Simbolismo.

⁶⁹ - Conforme (Ades 1986: 13): It is taken that art is not hermetic and autonomous, but bound up with the social and economic movements of the time, as well as conditioned by both artistic tradition and aesthetic ideology. E, de fato, a ambiência sócio-histórica imprime suas marcas, quando menos nos materiais e técnicas.

posteriores a 1920, virtualmente, nada acrescentaram de verdadeiramente novo.

[...]

A arte também desempenhou um papel vital dando corpo a uma nova mentalidade, a um novo espírito. Foi *um* dos principais fatores de propagação do novo pensamento, das novas ideias. A Arte Moderna não é neutra (a arte já o foi?). Sua mensagem introduziu uma nova era, uma nova cultura, um novo mundo.

E, se assim aconteceu na pintura, o mesmo aconteceu na literatura e, por exemplo, no Simbolismo e em várias estéticas fin-de-siècle, a crença na salvação presente nos primeiros românticos resulta na perda de uma ideia positiva de salvação⁷⁰ transformando-se em desejo de salvação por via de várias formas de misticismo como particular efeito das ideias importadas do Oriente e da publicação de obras como aquela do Rosacruz Francis Barrett (1801): uma coletânea de obras sobre magia (em particular da Idade Média e da Renascença e pela fundação de diversas ordens esotéricas, como a *Societas Rosacruciana in Anglia*, fundada em 1866 por Robert Wentworth Little, com a ajuda de Kenneth Mackenzie; a *Hermetic Order of the Golden Dawn* fundada segundo Howe (1990, 8) em 1888 e com apogeu nas primeiras décadas do século XX; a Sociedade Teosófica com a presença de sua cofundadora Helena Petrovna Blavatsky de 1887 até sua morte em 1891, levando à difusão de doutrinas baseadas em religiões do Oriente entre larga parte da sociedade inglesa do século XX. Esses autores tiveram influência sobre o perenialismo de Huxley?

Essas fortes mudanças culturais, sociais e políticas, segundo Torres (1947, 1056-1058) fizeram com que a ideologia do século XIX não tenha uma unidade profunda se fragmentando em vários modos de pensar – sem uma uniformidade persistente. Acentua que, *in verbis*:

O positivismo, que nega o irracional e as correntes sentimentais, dominou o pensamento do século XIX, primeiro na França, Alemanha e Inglaterra, e depois nos demais países europeus. Na Inglaterra, o positivismo se

⁷⁰ Rookmaaker (1974, 182) sugeriu que os grupos evangélicos ortodoxos, por não participarem na ambiência intelectual e pela sua peculiar concepção de vida tenham exercido influência suficiente para dificultar a revolução contra o espírito burguês.

modificou ao se combinar com o empirismo (utilitarismo), sendo seus principais representantes, Stuart Mill, economista importante e autor de obras notáveis de lógica em que aporta a formulação exata dos métodos indutivos; Bain, Bentham e Herbert Spencer (1820-1903) – o qual – influenciado pelas teorias darwinianas, escreveu uma Filosofia evolucionista, pretendendo explicar com o mesmo princípio evolutivo o psíquico, o moral e o social.

Esse relato das preocupações filosóficas do período – intensifica-se, Dreyfus (1980, 340) afirmou:

O clima político tornou-se mais pesado a partir de 1907-1908, numa Europa sacudida por graves crises internacionais. Os nacionalismos despertaram com maior vigor, as alianças reforçaram-se, o potencial militar das grandes potências avolumou-se e as rivalidades econômicas e financeiras mostraram-se mais agressivas.

e esse clima se agravaria, ainda conforme Dreyfus (1980, 367), com a entrada das forças austríacas na Sérvia, por efeito do atentado de Sarajevo⁷¹ e da rápida reação da Alemanha que declarou guerra à Rússia em 2 de agosto de 1914 e, a seguir à França, invadindo, na continuidade, a Bélgica (rompendo a neutralidade desse país e assegurada por tratado de 1839) – o que levou a Inglaterra a ingressar na guerra – ao lado da Bélgica, Rússia e Sérvia. Depois do ingresso dos Estados Unidos no confronto, em abril de 1917, houve a preponderância desses aliados e o armistício foi assinado em 11 de novembro de 1918 (DREYFUS, 1980, 370). Por força dos Tratados de Paz firmados desmantelou-se o império austro-húngaro, formou-se a Sociedade das Nações, e constituiu-se uma nova Europa e, no dizer de Dreyfus (1980,373):

A Europa instituída em 1919 foi uma Europa fragmentada. Em vez duma dezena de Estados, através dos quais se podia

⁷¹ Atentado esse em que um estudante sérvio chamado Gavrilo Princip, pertencente a uma associação secreta, a Mão Negra, assassinou o arquiduque Francisco Ferdinando (herdeiro do império austro-húngaro) e sua esposa Sofia Chotek. Segundo Belfield (2005) haveria possibilidade de que o articulador do atentado tenha sido outro: o chefe do departamento sérvio de informações, o brigadeiro Dragutin Dimitrijevic com o objetivo de evitar que Francisco Ferdinando de aumentar a influência dos eslavos em detrimento dos húngaros para reduzir o perigo de uma ruptura nos territórios sulinos do império, ou seja: Eslovênia, Croácia, Dalmácia e Bósnia.

circular quase sem passaporte, havia duas dezenas de Estados ciosos das suas fronteiras, inquietos com a sua segurança e que fechavam as suas portas. E a Europa estava em ruínas. A guerra tinha motivado a morte de 3 a 4 milhões de europeus, na sua maioria jovens e dinâmicos, que fizeram falta às novas gerações para a quais seriam as *elites*.

À desordem demográfica acrescentou-se a desordem econômica. Em 1914 a Europa dominava ainda a economia mundial. Em 1919 os créditos europeus fora da Europa deram lugar a dívidas consideráveis. A maior parte dos investimentos europeus na América do Norte e na do Sul tinham desaparecido para financiar a guerra. Em 1914, apesar de seu poderio industrial, os Estados Unidos não eram verdadeiramente uma potência mundial. Em 1919 já o eram, embora não se tivessem inteiramente dado conta disso.

Isso, a par das questões de fronteiras reconstituídas por força dos Tratados de Paz já preconfigurou os pródromos da nova guerra mundial a eclodir em menos de trinta anos de paz relativa e de intensas negociações – não só por efeito dessa construção artificial de territórios, mas, principalmente, por manter espaços nacionalistas confinados por fronteiras indesejadas. E como percebeu Cabrita (2016, 2):

Assim podemos delinear a situação internacional Europeia no período entre guerras da seguinte forma: a existência de uma reconfiguração total das fronteiras da Europa baseada no princípio da autodeterminação dos povos, a criação de novos estados-nação com populações heterogêneas e uma instabilidade generalizada de fronteiras devido à existência de reivindicações irredentistas antagônicas. É com base neste cenário internacional que ocorre a primeira “contra vaga de democratização” (...).

a indicar, desse modo, que havia a sensação de não pertencimento à nova estrutura estatal, pois os irredentos consideravam a inexistência de um estado que garantisse os interesses de toda a nação como impeditivo da redenção nacional – configurando assim, entre outros fatores, a

possibilidade de um messianismo ⁷² (como aqueles do nazismo e do fascismo) para efeito da construção da unidade da nação (em plena época dos nacionalismos) e fazê-la coincidir com um território.

Apresentada essa conjuntura pode-se passar a delinear seus aspectos biográficos desenvolvidos nesse ambiente tenso e a esse respeito, Huxley (2002, 249-251) em seu ensaio *War and Peace* publicado originalmente em *Art News*, em 15 de novembro de 1943 escreveu:

A história recente das artes e letras em sua relação com a guerra e paz é significativa no mais alto grau. Durante os anos iniciais da Primeira Guerra Mundial houve uma explosão em todos os países beligerantes, de literatura romântica sobre a guerra e de arte sobre a guerra (*war art*). Isso deu lugar, após cerca de dois anos de luta, a poemas, novelas, pinturas e esculturas de um tipo diferente. Nesses, a guerra foi representada realisticamente e avaliada como totalmente sem sentido e criminosa.

E essa manifestação, vinda de Aldous Leonard Huxley, nascido a 26 de Julho de 1894, em Laleham, em Godalming, Surrey, Inglaterra, terceiro de quatro filhos, entre os quais Julian Huxley, que foi biólogo conhecido pelas suas teorias da evolução – mostra quão incômoda era para si a confrontação em curso, em que não poderia ser circunscrito, como já fora penosa a sua posição por efeito da Primeira Guerra Mundial, quando por efeito de uma queratite, adquirida aos dezesseis, que o deixou praticamente cego durante dois anos: deixou de ser alistável.

Além disso, por sua clara posição pacifista, e até por herança familiar, vez que seu avô Thomas Henry Huxley, foi um naturalista que recebeu o

⁷² Em Bloch (2006, p. 324): “o messianismo é, na religião, a utopia que permite comunicar o totalmente-outro do conteúdo da religião de tal forma que ele não corre o risco da unção senhorial nem da teocracia”. Posição relevante e que conduz ao problema central do poder mediado pela religião, o que se encontrará, também, na obra de Huxley, com a figura de John The Savage (que seria correspondente à Miranda em *The Tempest* de Shakespeare) – que, embora sua ingenuidade, desempenhará papel de liderança. O fato de se encontrar essa frase dita por Miranda (Act 5, scene I) O wonder! How many goodly creatures are there here! How beauteous mankind is! O, brave new world That has such people in't. A que contesta Próspero: 'Tis new to thee. – fez com que se estabelecesse a crença de que a obra de Huxley fosse defluente de uma paródia ao texto shakespeariano, confronte-se, por exemplo Bloom (2002), mas, aqui, se preferiu outra leitura.

apelido de "Darwin's Bulldog" – por sua adesão forte à teoria evolucionista de Darwin – mas, que sempre pugnou pela paz. Seu pai, chamado Leonard Huxley, foi um escritor que, como principal obra, cuidou dos escritos e da biografia de T.H. Huxley e participou ativamente da vida cultural inglesa, embora vivendo em Laleham e, posteriormente, em Prior's Field, duas milhas além (BEDFORD, 2002, 4), mudando-se para Londres apenas em 1909 (op.cit., 30). A sua mãe, de nome Julia Arnold, era parente do poeta Matthew Arnold e fundou em Prior's Field uma escola para meninas, em 1902, cujo lema foi: *we live by admiration hope & love* e em que Aldous também estudou, mas formando-se na Escola de Hillside, em que a sua mãe foi supervisora até sua morte (e da sua irmã) em 1908 – fatos que o afetaram intensamente (BEDFORD, 2002, 24-26).

O filósofo Sawyer (2002, 15) sustentou que “não é hipérbole afirmar que Thomas Henry Huxley teve uma influência tão grande no curso da civilização ocidental quanto Thomas Jefferson ou Thomas Edison”. Sua insistência nos benefícios da ciência e o ceticismo pela religião desencadeou uma enorme crise de fé que colocou a ciência contra a religião.

Do lado da mãe de Huxley estavam educadores e escritores - seu bisavô, Thomas Arnold, influenciou muito o sistema educacional da Inglaterra; seu tio-avô, Matthew Arnold, foi um crítico literário e um dos mais famosos poetas vitorianos; e sua tia, Sra. Humphry Ward, foi uma das principais romancistas femininas do século XIX.

Embora ofuscados por seus ancestrais, os pais de Huxley também não eram pessoas comuns. Leonard Huxley foi educador, editor e autor, e sua mãe Julia Arnold Huxley fundou uma escola para meninas, um feito considerável para essa época.

Com esta rica herança, Aldous Huxley, por efeito dos Arnold, pode apreciar o passado, sua beleza e sua sabedoria. No entanto, viu o novo mundo com interesse e profunda compreensão conforme todos seus textos, em particular Huxley (s.d.) e (1941), bem demonstram.

Seguiu então os passos dos seus irmãos, indo para Eton (como King's Scholar, i.e., com o privilégio de residir nas instalações principais e sem pagar o curso) e depois para o Balliol College em Oxford. Aos 16 anos de idade contraiu uma queratite que o deixou praticamente cego durante dois anos, e desqualificou-o do serviço na Primeira Guerra Mundial. Após a sua recuperação, formou-se com uma Licenciatura em Literatura Inglesa, ensinou literatura inglesa no Balliol College, Oxford.

A vida literária de Huxley se intensificou em 1915, quando se juntou ao círculo de Lady Ottoline Morell na Mansão de Garsington. Lá conheceu Bertrand Russell, D.H. Lawrence, T.S. Eliot, Lytton Strachey, Virginia Woolf, e Katherine Mansfield. Também se encontrou e apaixonou por uma refugiada belga, Maria Nys. Em 1919 ela se tornou sua esposa, e eles tiveram um filho, chamado Matthew. Em 1920 Huxley começou a escrever para Conde Nast na House and Garden para apoiar a sua família, e mais tarde contribuiu para as revistas Vanity Fair e Vogue. Logo se estabeleceu como escritor de sucesso e satirista social com os seus romances: *Crome Yellow* (1921), *Antic Hay* (1923), *Those Barren Leaves* (1925), e *Point Counter Point* (1928). Este último romance trouxe-lhe fama internacional e foi incluído na lista da Biblioteca Moderna dos 100 melhores romances do século XX. Seu romance mais conhecido *Admirável Mundo Novo* (1932) foi na realidade precedido pelo romance *Nós* (escrito em 1920 e publicado em inglês em 1924), que foi, segundo parece, o primeiro romance distópico na literatura, escrito por Yevgeni Zamyatin. Ambos os romances descrevem a ideia futurista de um Estado Mundial, em o governo totalitário manipula a vida das pessoas, eliminando a liberdade individual, a família, a arte, a literatura, as religiões e a diversidade cultural⁷³. O

⁷³ Aqui vale ressaltar o dito por Cruz (2004, 13-14): [...] cultura tem muito mais a ver com o modo com que o homem cultiva os elementos de que dispõe (sejam eles materiais ou “espirituais”, naturais ou artificiais) para construir um mundo onde possa habitar. É um entendimento contextual, ou seja, a cultura de um grupo está ligada a circunstâncias mutáveis no tempo e no espaço. Aqui não há “incultos” no sentido de “pouco instruídos”. Todos somos produtos de um cultivo, e também cultivamos o que está a nosso redor. Tal cultivo dá lugar a línguas, costumes, e, principalmente, religiões, pois o homem é uma espécie simbólica por excelência. Isso significa que, de maneira muito mais acentuada do que entre outras, nós mediamos nossas ações conosco mesmos. Com os outros e com o mundo por meio da linguagem e de outros símbolos [...] A maioria das ciências humanas trabalha hoje com esse registro.

governo totalitário controla os seres humanos desde a sua concepção e regula a reprodução assistida, bem como a educação, a doutrinação, e também impõe o uso de drogas médicas para a pacificação. O próprio Huxley chamou-lhe uma "utopia negativa" que foi escrita como uma paródia sobre "Homens como Deuses" (1923), um romance utópico de H.G. Wells, que também foi precedido por escritos de Yevgeni Zamyatin. E aqui cobraria sentido discutir se produziu em *Admirável Mundo Novo* uma utopia ou uma distopia, tendo em vista o que disse Jacoby (2007, 40) sobre o tema:

Aqui reside a diferença entre utopia e distopia: as utopias buscam a emancipação ao visualizar um mundo baseado em ideias novas, negligenciadas ou rejeitadas; as distopias buscam o assombro, ao acentuar tendências contemporâneas que ameaçam a liberdade.

o que conduziria a admitir seja esse livro de Huxley uma distopia, vez que mostra mais um momento de dessubjetivação por efeito da interferência do poder sobre as individualidades – no caso, construídos desde a própria fecundação.

Em 1908, aos 14 anos, ingressou no Eton College, uma escola de elite exclusiva para meninos, em que pretendia estudar biologia e se tornar médico. Entretanto, seus planos logo mudaram, pois, logo após o início do ano letivo⁷⁴: sua mãe, a quem ele amava muito, morreu de câncer, e sua morte significou a separação da família. Pouco mais de dois anos depois, no inverno de 1911, um estreptococo atacou e destruiu a córnea de um olho e começou a turvar o outro e, a doença, diagnosticada como *keratitis punctata*, fez com que se retirasse de Eton. Aprendeu, segundo Bedford (1974, 34) autodidaticamente, o braile e a tocar o piano - primeiro com

Outro registro importante, mas menos conhecido, o da religião como complexo de atividades que resultam de nosso passado evolutivo como espécie. Aqui o cultivo intencional e consciente, ou não, ocupa um lugar subordinado. Seguindo estudos recentes sobre o comportamento humano sobre a teoria da evolução de Charles Darwin, entende-se a religião como um componente humano universal, pronto, no entanto a adaptar-se a vários contextos, que auxilia na formação das culturas. [...] essas novas ciências apresentam o ser humano como universalmente propenso a deuses, sacrifícios, rituais e experiências místicas. A religião como diremos esta aí para persistir.

⁷⁴ - Ver Apêndice 2 – para uma cronologia dos principais eventos da vida de Aldous Huxley.

uma mão na página em Braille e a outra nas teclas do piano; depois ao contrário: lendo com a direita, aprendendo a tocar com a esquerda, até conhecer de cor as duas partes.

Viajou, a seguir, para a Alemanha a fim de estudar música e aprender alemão, e viveu na França, adquirindo excelente domínio do francês, segundo Murray (2002, 34 e 36). Lentamente Huxley recuperou alguma visão em seu olho esquerdo conseguindo se matricular no Balliol College de Oxford, em outubro de 1913 para estudar literatura inglesa. Pouco antes de Huxley começar seu segundo ano em Oxford, em 23 de agosto de 1914, seu irmão Trev se matou por enforcamento em uma árvore. Nesse mesmo mês, a Inglaterra declarou guerra à Alemanha, e muitos de seus amigos foram convocados para o exército.

Embora estivesse ansioso para servir seu país, Huxley, por causa de sua visão deficiente não foi aceito no serviço militar. Ao voltar para Oxford em outubro, estava sozinho e isolado, mas, perseverou. Em 1915, durante seu último ano em Oxford, Huxley conheceu Lady Ottoline Morrell, que mantinha um círculo de promissores e consolidados intelectuais em sua casa em Garsington, nos arredores de Oxford e nesse círculo, Huxley tornou-se amigo dos principais pensadores livres da época, incluindo D. H. Lawrence, Bertrand Russell, Katherine Mansfield, Virginia Woolf e T. S. Eliot. Depois de Huxley se formar em Oxford em 1916, passou oito meses trabalhando na fazenda em Garsington, para sentir que estava contribuindo para o esforço de guerra.

Como autor de um livro de poemas recém-publicado, o *The Burning Wheel*, Huxley se entrosou bem com os escritores, artistas e críticos que frequentavam o círculo de Ottoline Morrell e lá conheceu uma jovem belga chamada Maria Nys, por quem se apaixonou, mas esta logo deixou a Inglaterra para viver com sua mãe e suas irmãs na Europa. Em 1917, Huxley encontrou um emprego temporário como mestre-escola em Eton e um dos alunos de Huxley foi Eric Blair, que, posteriormente, adotou como pseudônimo George Orwell e escreveu, entre outras obras: 1984. Depois que a guerra terminou em 1918 e os antigos diretores de escola voltaram para Eton, Huxley escreveu para o Athenaeum.

Casou-se em 1919, com Maria Nys em 1919 e permaneceram unidos até a morte de Nys em 1955. No ano seguinte, em 19 de abril de 1920, nasceu o único filho: Matthew. Seu trabalho no Athenaeum lhe facultava tempo livre suficiente para produzir mais três livros de poesia: *Jonah* (1917); *The Defeat of Youth* (1918) e *Leda* (1920) e, ainda, um livro de contos *Limbo* (1920) – e, ainda assim, buscou mais um emprego para suportar seus gastos e trabalhou para a revista *House and Garden*, bem assim como crítico de teatro para a *Westminster Gazette*.

Apesar disso, conseguiu ainda tempo para publicar seu muito festejado primeiro romance, *Crome Yellow*, em 1921. Seis meses mais tarde, *Mortal Coils*, uma coleção de contos, incluindo o que se tornou seu conto mais conhecido, "*O sorriso da Gioconda*". Seu trabalho como jornalista terminou no início de 1923 quando seus editores, Chatto e Windus, lhe ofereceram um contrato de três anos para escrever dois livros a cada ano, um dos quais precisava ser um romance completo.

Como resultado dessa oportunidade produziu um livro de ensaios, *On the Margin*. Com uma renda estável, Huxley poderia viver onde quisesse. Durante os quatorze anos seguintes, ele, Maria e Matthew moraram na Itália e na França. Segundo Surhone & Timpledon & Marseken (eds.) (2010) Maria, embora mantivesse com seu marido um relacionamento muito aberto decidiu a mudança para a Itália a fim de afastar Huxley de Nancy Cunard, bela e rica herdeira, poetisa bissexta e ativista política que se transformou em personagem de alguns dos seus escritos, entre os quais *Antic Hay*, produzido em dois meses desde sua chegada na Itália, em que relatou o caso, conforme Bedford (1974, 137-138).

Mais adiante, Bedford (1974, 295), *in verbis*: Aldous interessou-se seriamente apenas por duas mulheres em sua vida - Maria e Nancy. Assim, era cama ou nada (raramente era nada: Aldous foi raramente rejeitado; nesse aspecto também a experiência de Nancy foi caso à parte). A logística era, em grande parte, de Maria. "Você não poderia deixar isso para Aldous", ela diria, "ele faria uma confusão".⁷⁵ - atestando a flexibilidade

⁷⁵ Aldous seriously pursued only two women in his life – Maria and Nancy. So, it was and bed or nothing (it was rarely nothing: Aldous as seldom rebuffed; in that

do relacionamento e, ao mesmo tempo, pontuando a importância do affair Cunard. Entre 1922 e 1930 mantiveram relações íntimas com a patronesse e escritora Mary Hutchinson - sem que isso em nada afetasse seu relacionamento. Segundo Anita Loos (*apud* HUXLEY, J. 1965, 89-90): Além de ser a melhor companhia de Aldous, ela era sua governanta, secretária, datilógrafa e dirigia seu carro na Califórnia. Ela o protegia dos enxames de maçantes, pestes e discípulos ridículos que tentavam se apegar a um grande homem, e durante todo o tempo suas reações não convencionais divertiam Aldous, além de surpreendê-lo⁷⁶.

Mesmo com toda essa atividade, em sua estada na porção continental da Europa, Huxley cumpriu seus contratos com suas editoras, produzindo um livro de contos: *Little Mexican and Other Stories* (*Young Archimedes* na edição americana) que incluía os contos Uncle Spencer, Little Mexican, Hubert and Minnie, Fard, The Portrait, e Young Archimedes – e que teve pouco impacto de crítica e público (foi reimpresso apenas em 1959), mas, incluindo conto que foi transformado em filmes: *Young Archimedes* tornou-se *Prelude to Fame* dirigido por Fergus McDonell, em 1950, tendo como atores Guy Rolf, Kathleen Byron e Kathleen Ryan e, ainda, retomado, na Itália, em 1979, com o título de *Il piccolo Archimede*, adaptado e dirigido por Gianni Amelio, tendo projeção internacional.

Em 1948 uma adaptação de seu conto de 1922, *The Gioconda Smile* (originalmente e no cinema: *A Woman's Vengeance*), foi produzida e dirigida por Zoltan Korda e teve como estrelas Charles Boyer, Ann Blyth e Jessica Tandy.

Escreveu, ainda nesse período, o *Those Barren Leaves* e a coleção de ensaios *Along the Road*.

De 1925 a 1926, o casal se lançou a uma turnê mundial e datam do período *Jesting Pilate*, *Two or Three Graces* e *Essays New and Old*, todos editados em 1926.

respect also the Nancy experience stood apart). The logistics were largely Maria's. "You can leave it to Aldous," she would say, "he'd make a muddle."

⁷⁶ As well as being Aldous's best loved companion, she was his housekeeper, secretary, typist and drove his car in California. She protected him from the swarms of bores, pests, and ridiculous disciples who try to attach themselves to a great man, and all the while her unconventional reactions amused Aldous as well as amazed him".

Ao retornarem à Europa, Huxley restabeleceu sua amizade com D. H. Lawrence e sua esposa, Frieda em 1930, quando Lawrence faleceu cuidou da edição das suas cartas e o livro *The Letters of D. H. Lawrence* foi publicado em 1932.

Desde 1930 a família Huxley passou a viver em sua casa na costa mediterrânea sul da França, gozando de um período de tranquilidade em que Huxley prosseguiu cumprindo seus contratos publicando - *Proper Studies* (1927), *Do What You Will* (1929), *Vulgarity in Literature* (1930), *Music at Night* (1931), *Texts and Pretexts* (1932), *The Olive Tree* (1936); *Brief Candles* (1930); *The Cicadas and other poems* (1931); *The World of Light* (1931); *Beyond the Mexique Bay* (1934); e dois de seus mais cultuados livros: *Point Counter Point* (1928) e *Brave New World* (1932)..

Com a crescente possibilidade de eclosão de mais uma guerra mundial, Huxley aderiu, em 1935, e passou a compor a liderança do movimento pacifista mundial e procurou ajudar aos judeus, incluso para evitar que as autoridades britânicas proibissem os casamentos entre cidadãos britânicos e judeus para efeito de garantir a permanência desses últimos na Grã-Bretanha, após Hitler ter iniciado seu programa de extermínio.

Entre 1936 e 1937 Huxley publicou três obras promovendo o pacifismo: o romance *Eyeless in Gaza*, o panfleto *What Are You Going to Do About It?* e o ensaio *Ends and Means*, todos tendo como tônica o sublinhar do efeito da meditação e da ioga para a viabilização da paz.

Em 1937, quando as coisas pioraram no continente europeu, a família mudou para os Estados Unidos e se fixou, em 1938 em Los Angeles. Huxley planejava dar palestras pacifistas juntamente com o historiador e antropólogo Henry Fitzgerald Heard, mais conhecido como Gerald Heard, entretanto, teve de prosseguir sozinho nesse intento, vez que Heard quebrou um braço e permaneceu na Califórnia.

Os Huxley aproximaram-se de atores conhecidos como Charlie Chaplin, Paulette Goddard, Greta Garbo, Helen Hayes e Orson Welles e estabeleceram vínculos de amizade com o Christopher Isherwood [autor de *The Berlin Stories* que deram base ao filme *Cabaret* (1972)] e com o

cientista Edwin Hubble e sua esposa; e reencontrando Anita Loos [autora do roteiro de *Gentlemen Prefer Blondes* e de texto sobre Huxley inserto na obra de Julian Huxley (1965)], e o famoso autor alemão Thomas Mann.

O primeiro romance (o único antes e durante a guerra) que escreveu na Califórnia foi *After Many a Summer Dies the Swan* (1939), baseado na vida de William Randolph Hearst, político e proprietário da maior rede de jornais dos Estados Unidos e que consistiu numa reflexão sobre a morte e a vaidade da riqueza.

Com a ajuda de Anita Loos obteve a incumbência de adaptar para o cinema o romance de Jane Austen *Pride and Prejudice*, trabalho que quase recusou, visto que achava excessivo receber 25 mil dólares por semana, enquanto seus amigos e próximos quase passavam fome. Ao receber a sugestão de encaminhar parcela desse valor para a Inglaterra, conforme disse Loos (*apud* HUXLEY, J. 1965, 95) Maria, ao fundo da ligação telefônica, respondeu: Anita o que faríamos sem você?

Huxley escreveu, ainda, os roteiros para *Madame Curie*, *Jane Eyre*, e *Alice no País das Maravilhas* - remetendo larga parte de sua paga às famílias dele e de Maria que haviam permanecido na Europa.

Nesse mesmo período escreveu, em 1941, *Grey Eminence: A Study in Religion and Politics*, biografia do Padre Joseph, conselheiro do Cardeal Richelieu na época de Luís XIV - em que busca compreender como um homem que buscava a santidade pode participar dos bastidores da Guerra dos Trinta Anos.

Provavelmente por efeito de testemunhar duas cruentas guerras, durante o restante de sua vida Huxley teve como objetivo pessoal o despertar, o alcance da vida espiritual, nos moldes delineados pelo misticismo oriental, estudando o hinduísmo primeiro com Swami Prabhavananda (de cujo Círculo Vedanta seu amigo Gerald Heard participava) e depois com Jiddu Krishnamurti de quem e de cujo movimento foi muito próximo⁷⁷. Sua leitura de *O Livro Tibetano dos Mortos* levou à produção de seu romance:

⁷⁷ Referências a essa relação se encontram em *Adonis and the Alphabet*.

Time must have a stop (1944) em que admite a existência de vida após a morte.

Huxley, embora indicado a sete prêmios Nobel de Literatura, produziu apenas mais três romances até sua morte e buscou por via de longos ensaios discutir a espiritualidade e o misticismo.

Em 1945 publicou sua significativa contribuição a um dos ramos de reflexão: *The Perennial Philosophy* para ajudar seus leitores a encontrar um sentido para a vida mediante o despertar para a iluminação. Em *Ape and Essence*, ambientado em uma futura sociedade brutal em Los Angeles, depois de uma guerra atômica, enfatiza que a ciência e a tecnologia não proporcionam progresso.

Uma série de dificuldades surge durante os anos 50: Aldous tem piora significativa em sua visão; Maria teve um tumor maligno retirado de seu seio direito. Ainda assim, Aldous se manteve ativo e durante esta década Huxley conservou seu interesse por avanços científicos e tecnológicos, discutindo, por exemplo, novas ideias científicas com o astrônomo que elaborou a teoria do universo em expansão: Edwin Hubble.

Na busca do despertar da Consciência tentou, várias práticas não convencionais, entre as quais o hipnotismo, que resultou em livro publicando em 1950, *Themes and Variations* e que também teve importância em seu *The Devils of Loudun*, em que retrata a ação da Inquisição sobre suposta possessão demoníaca por freiras e que se tornou filme de sucesso segundo roteiro e direção de Ken Russell (em 1971).

Em 1953, sob o controle médico de Humphry Osmond, que pesquisava os efeitos da mescalina, submeteu-se a teste e se convenceu de que a mescalina tinha permitido que alcançasse um estado espiritual mais elevado.

Sobre essa experiência escreveu *As Portas da Percepção*, que teve grande vendagem e um enxame de severas críticas, entre as quais as de Thomas Mann que via essa obra como incentivadora do uso de drogas para um

escapismo insensato – em lugar de um possível enfrentamento da realidade.

Mann pareceu estar certo: os anos 60 e 70, foram palco de muitas experiências psicodélicas encorajadas por um de seus escritores favoritos e apoiados por intelectuais como o professor de Harvard: Timothy Leary e o poeta Allen Ginsberg. Em 1956 Huxley seguiu este livro com *Heaven and Hell*, outra obra baseada em suas dez ou doze experiências com drogas.

Mesmo com a recidiva do câncer, Maria e Aldous visitaram a Europa na primavera de 1954. Durante a viagem, Huxley trabalhou em *The Genius and the Goddess*, o último livro que pode ser lido por Maria. Ela morreu em 12 de fevereiro de 1955. Como era seu costume, Huxley falou muito pouco sobre a dor que sentiu dizendo simplesmente: "É como uma amputação".

Após um ano de luto, casou-se com Laura Archera, sua amiga e amiga de Maria, em março de 1956. Nesse mesmo ano publicou *Heaven and Hell, Adonis and the Alphabet* (nos Estados Unidos: *Tomorrow and Tomorrow and Tomorrow*).

Em 1958 reexaminou *Brave New World* e escreveu *Brave New World Revisited*, afirmando que o mundo de pesadelo sobre o qual ele havia escrito em 1932 estava chegando ainda mais rápido do que ele havia previsto.

Em 1960 ele foi diagnosticado com câncer de língua e faringe. Os médicos recomendaram a cirurgia, mas ele e Laura optaram por tratá-lo com rádio, e sua língua foi curada. Em junho de 1962 o câncer de Huxley havia retornado, desta vez aparecendo como um caroço na lateral do pescoço e que foi removido pelo cirurgião Max Cutler que indicou tratamento com cobalto. Escrever, após essa terapia, um livreto otimista chamado *Literature and Science*, que seria publicado em 1963. Em agosto desse mesmo ano, mesmo com a volta do câncer, Huxley foi a Estocolmo (reunião da Academia Mundial de Artes e Ciências) e depois foi à Itália, com Laura.

Em suas últimas semanas de vida, Huxley tentava concluir o ensaio *Shakespeare and Religion*, o que logrou fazer às vésperas de sua morte. Conforme disse Bedford (1974, 741) o autor, muito fraco para falar, escreveu para Laura uma nota pedindo LSD, que ela lhe administrou, convencida de que ele estava "tomando uma droga que ampliava a mente in extremis, e ela a via como um sinal de sua consciência e aceitação" da aproximação da morte.

Laura e Mathew concordaram que o corpo deveria ser cremado e que não haveria serviço fúnebre. No mês seguinte, foi realizada uma cerimônia fúnebre em Londres e, em 1971, as cinzas de Huxley foram enterradas no túmulo de seus pais em Surrey, após uma breve cerimônia. Não houve menção, nessa breve biografia, ao *The Perennial Philosophy*

Apêndice 2

Cronologia

1894

26 de julho: em Godalming, Surrey, Inglaterra: nasce Aldous Leonard Huxley, o terceiro filho, depois de Julian e Trevenen, de Leonard e Julia Arnold Huxley.

1899

Nasce a irmã de Huxley: Margaret.

1902

23 de janeiro: Julia Huxley abre uma escola para meninas em Prior's Field.

1903

Outono: Huxley frequenta a Escola Preparatória em Hillside.

1908

Setembro: Huxley entra no Eton College, pretendendo se especializar em biologia.

29 de novembro: morre a mãe de Huxley.

1911

Março: Huxley deixa Eton por causa de grave inflamação dos olhos (queratite), que lhe causou quase a cegueira.

1912

23 de fevereiro: O pai de Huxley se casa com Rosalind Bruce.

Abril: A visão de Huxley começa a melhorar.

Mai-Junho: Huxley estuda alemão e música em Marburgo, Alemanha.

1913

Outubro: Huxley entra no Balliol College, Oxford.

1914

23 de agosto: o irmão de Huxley, Trevenen, aos 24 anos de idade, comete suicídio.

1915

Dezembro: Huxley visita pela primeira vez Garsington Manor, domicílio de Philip e Lady Ottoline Violet Anne Cavendish-Bentinck Morrell, em que se reuniam intelectuais de relevo no chamado Círculo de Bloomsbury.

1916

Janeiro: Huxley é rejeitado pelo exército como inapto para o serviço.

Junho: Huxley faz os exames escolares, recebendo o First em Literatura Inglesa e ganhando o Stanhope Historical Essay Prize.

Setembro: *The Burning Wheel* (A Roda Ardente), o primeiro volume de poesia de Huxley, é publicado. Huxley começa a viver em Garsington, trabalhando em fazenda de Philip Morrell.

1917

18 de setembro: Huxley se torna (*schoolmaster*) mestre-escola em Eton.

Dezembro: *Jonah* é publicado.

1918

Agosto: *The Defeat of Youth, and Other Poems* (A Derrota da Juventude e Outros Poemas) é publicado.

1919

Abril: Huxley junta-se à equipe editorial do Athenaeum em Londres.

Aldous Huxley: *Admirável Mundo Novo* (*Brave New World*)

10 de julho: Huxley se casa com Maria Nys.

1920

Fevereiro: O *Limbo* é publicado.

19 de abril: Nasce seu filho único, Matthew Huxley.

Maio: *Leda* é publicado.

Outubro: Huxley trabalha para a Condé Nast no *staff* da *House and Garden*.

1921

Novembro: *Crome Yellow*, o primeiro romance de Huxley, é publicado.

1922

Maio: Publicação de *Mortal Coils*, uma coleção de contos.

1923

Maio: *On the margin* é publicado.

Novembro: Publicação de *Antic Hay*.

1924

Maio: *Little Mexican* é publicado.

Setembro: Huxley começa a viajar pela Itália, Holanda, Bélgica e França.

1925

Janeiro: *Those Barren Leaves* é publicado.

Setembro: *Along the road* é publicado. Huxley e Maria começam uma viagem de volta ao mundo.

1926

Maio: *Duas ou Três Graças* é publicado.

Outubro: Publicação de *Jesting Pilate*. Huxley renova amizade com D. H. Lawrence e sua esposa Frieda.

Dezembro: *Essays New and Old* (Título americano: *Essays Old and New*) é publicado.

1927

Novembro: São publicados os *Proper Studies*.

1928

Junho: Huxley e Maria se mudam para a França.

Novembro: Publicação do *Point Counter Point*.

1929

Outubro: *Do What You Will* é publicado.

1930

Maio: *Brief Candles* é publicado.

Novembro: Publicação de *Vulgarity in Literature*.

1931

Maio: São publicadas as *Cicadas*.

Setembro: Publicação de *Music at Night*.

1932

Fevereiro: *Admirável Mundo Novo* é publicado.

Setembro: O volume de *As Cartas de D. H. Lawrence*, editadas por Aldous Huxley, é publicado.

Novembro: Publicação de *Texts and Pretexts*.

1933

Janeiro-Maio: Huxley e Maria viajam no Oriente. Índias, Guatemala e México.

3 de maio: Morre o pai de Huxley.

1934

Abril: *Beyond the Mexique Bay* é publicado.

Dezembro: Os Huxley mudam-se para Albany, Piccadilly, Inglaterra.

1935 Huxley se torna ativista no movimento pacifista.

1936

Abril: *What are you going to do about it?* um panfleto pacifista, é publicado.

Junho: É publicado o *Eyeless in Gaza (Sem olhos em Gaza)*.

Dezembro: *The Olive Tree* é publicada.

1937

7 de abril: Huxley, Maria, e Matthew viajam para os Estados Unidos para fazer uma viagem continental.

Novembro: *Ends and Means* é publicado.

Dezembro: Huxley e Gerald Heard palestram sobre a paz em todos os Estados Unidos.

1938

Fevereiro: Os Huxley se mudam para Los Angeles, Califórnia.

Agosto-setembro: Huxley trabalha para a Metro-Goldwyn Mayer em um roteiro da Madame Curie.

Novembro: Huxley tenta melhorar sua visão segundo o Método Bates.

1939

Agosto: Huxley trabalha em uma adaptação de *Pride and Prejudice* para a MGM.

Outubro: *After Many a Summer Dies the Swan* é publicado.

1941

Outubro: É publicada *Gray Eminence (A Eminência Parda)*.

1942

Março: Huxley trabalha na Twentieth Century Fox em *Jane Eyre*.

Outubro: *The Art of Seeing (A Arte de Ver)* é publicada.

1944

Agosto: *Time Must Have a Stop* é publicado.

1945

Setembro: É publicada a *Perennial Philosophy* (A Filosofia Perene).

Novembro-

Dezembro: Huxley trabalha com Walt Disney no filme *Alice no País das Maravilhas*.

1946

Março: *Science, Liberty and Peace* é publicada.

1948

Fevereiro: *Mortal Coils* (mais tarde chamado *O sorriso de Gioconda*), uma peça de teatro, é publicada.

Agosto: Publicação de *Ape and Essence* (O macaco e a essência).

1950

Abril: *Themes e Variations* é publicado. Seu filho Matthew se casa com Ellen Hovde.

1951

20 de outubro: Nasce o neto de Huxley, Mark Trevenen.

1952

Janeiro: Maria fica gravemente doente.

Outubro: É publicado *The Devils of Loudun*.

1953

Maior: Huxley toma mescalina sob a supervisão de um médico.

Outubro: Nasce a neta de Huxley, Tessa.

1954

Fevereiro: Publicado *The Doors of Perception* (As Portas da Percepção).

Abril-Agosto: Huxley e Maria visitam a França, O Oriente Próximo, Chipre, Grécia, Itália e Inglaterra.

1955

12 de fevereiro: morre Maria Huxley.

Junho: *The Genius and the Goddess* é publicado.

1956

Fevereiro: *Heaven and Hell* é publicado.

19 de março: Huxley se casa com Laura Archera.

Outubro: *Adonis and the Alphabet* (Título nos EUA: *Tomorrow and Tomorrow and Tomorrow*) é publicado. Edição brasileira: Adonis e o Alfabeto.

1958

Julho - Dezembro: Huxley e Laura viajam ao Peru, Brasil, Itália, Inglaterra e França.

Outubro: *Brave New World Revisited* é publicado.

1959

Fevereiro - Palestras na Universidade Santa Bárbara que foram impressas como *A Situação Humana*.

Maio: Huxley é professor visitante na Universidade da Califórnia em Santa Bárbara.

Recebe o Reward of Merit for the Novel da American Academy of Arts and Letters (Academia Americana de Artes e Letras).

1960

Março-Abril: Huxley é professor visitante na Fundação Menninger em Topeka, Kansas.

Abril-Maio: Huxley apresenta uma série de palestras chamadas What a Piece of Work Is Man. (Que obra é o Homem)

Maio-Julho: Huxley é diagnosticado com câncer de língua e recebe tratamento por radiação.

Setembro: Huxley recebe um doutorado honorário da Universidade de New Hampshire.

Setembro-Novembro: Huxley é professor visitante no MIT Instituto de Tecnologia de Massachusetts.

1961

12 de maio: A casa de Huxley é destruída em um incêndio, e Huxley perde sua biblioteca e todos seus escritos.

1962

Maio: Huxley é professor visitante em Berkeley.

Março *The Island* é publicado.

Junho: Huxley é eleito Fellow de Literatura da Sociedade Real de Literatura.

Junho-Julho: O câncer de Huxley volta a aparecer; ele tem uma operação seguida de tratamento com bombardeamento por cobalto.

Agosto-Setembro: Huxley participa de uma reunião da World Academy of Arts and Sciences em Bruxelas.

Novembro: Palestras de Huxley no Oriente Médio e costa leste dos Estados Unidos.

1963

Março-Abril: Huxley palestra no Oregon, Berkeley e Stanford.

Abril-Julho: Huxley tem outra recaída de câncer e recebe tratamento por radiação.

Agosto: Huxley vai a Estocolmo para uma reunião da Academia Mundial de Artes e Ciências.

Setembro: *Literature and Science* é publicada.

Outono: Huxley compõe "Shakespeare e Religião" em seu leito de morte.

22 de novembro: Huxley morre em Los Angeles; seu corpo é cremado. Não há serviço funerário.

17 de dezembro: É realizada uma cerimônia fúnebre em Londres na casa de amigos.

1971

27 de outubro: as cinzas de Huxley são enterradas no túmulo de seus pais em Compton, Surrey, Inglaterra.

1972

10 de outubro: as cinzas de Maria Huxley são enterradas ao lado daquelas de Huxley.

Apêndice 3

Metodologia

Ao escrever esta tese, votada a leitores das mais diferentes origens e, em particular, aos cultores da Ciência da Religião – ciência essa dotada de metodologias várias – insistiu-se a apresentar notas relativas ao método empregado – para que não se confunda com o viés empregado com outras abordagens de um construtivismo a Katz (1978) ou lido por Forman (1998) que parece, neste último caso, deixar de perceber que o fenômeno místico para ser compreendido precisa ser reduzido a alguma linguagem, vez que o inefável não pode ser compartilhado – fenecendo no solipsismo. Propõe-se, assim, nesta tese, o emprego de um método derivado da Psicologia Social, principalmente pelos trabalhos de Gergen (1987 e 1992) e Knorr-Cetina (1981) e, aqui no Brasil, desenvolvido no âmbito do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social⁷⁸ e conhecido como Construcionismo, combinado com estudos de orientação semântica – por situar a Religião num contexto sócio-histórico e como produto da atividade simbólica humana. O construcionismo social⁷⁹ considera o discurso sobre o mundo não como um reflexo ou mapa do mundo, mas como um artefato de intercâmbio social e desenvolvido segundo o estágio histórico da sociedade em que estuda o pesquisador. O construcionismo constitui-se num desafio significativo à compreensão convencional, sendo uma orientação tanto em relação ao conhecimento quanto ao caráter dos constructos teóricos. Embora as raízes do construcionismo possam ser rastreadas há bom tempo nos debates entre as escolas de pensamento empirista e racionalista, o construcionismo busca ultrapassar o dualismo com o qual ambas as teorias estão comprometidas, e situar o conhecimento no interior dos processos de intercâmbio social – o que, segundo se pensa, constitui, também, o cerne das construções religiosas. Ainda que o papel da explicação sociopsicológica se torne problemático, um construcionismo

⁷⁸ - Em particular: SPINK (2006); (1996) e (2013).

⁷⁹ - BERGER, P., & LUCKMANN, T. (1966) e LAKOFF G., & JOHNSON, M. (1980).

plenamente desenvolvido pode oferecer um meio para compreender o processo da ciência e convidar para que se desenvolvam critérios alternativos para a avaliação da investigação.

Nesse sentido, possui, esse método, uma característica ‘antividualista’ pois considera, no dizer de Gergen (1997), a ‘realidade social’ como o produto de um labor coletivo, afastando assim, a postulação de senso comum de que o indivíduo seja a unidade fundamental da vida social e, por isso mesmo, sublinhando ser a construção da ‘realidade’ (incluindo a si mesmo) um processo negocial interpares (embora não iguais), intercâmbios sócio-historicamente situados – logo artefatos. Uma consequência disso é a extirpação do essencialismo e da dicotomia sujeito – objeto -pois ao constituir o objeto, o sujeito se redefine, excluindo qualquer pretensão de objetividade e de inevitabilidade epistêmica: toda construção teórica seria contingente, pois as práticas sociais é que seriam responsáveis pela construção da ‘realidade social’.

Um outro aspecto relevante é a explicitação de que a linguagem é performativa visto que, como disse Gergen (1985, 268): descrições e explicações do mundo constituem elas próprias: formas de ação social. Com isso se atinge o representacionismo e todos os problemas presentes no conceito de representação, quais sejam os de fidelidade entre o representado e a representação; a questão da verificação dessa relação entre representante – representado etc.

Além dessa escolha metódica, por efeito de organização do texto, se adotará a sistêmica tal como desenvolvida por Le Moigne (1996) e (1999). Os sistemas são construídos, pelos sujeitos que, sob o ponto de vista da abordagem semântico-pragmática aqui empregada (visto que, desde Aristóteles⁸⁰, a compreensão serve ao agir) serão entendidos como atmosferas semântico-pragmáticas⁸¹, a partir de diferenças selecionadas –

⁸⁰ - “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.”¹ (EN, Livro I, 1, 1094a).

⁸¹ - Os sujeitos entendidos como o conjunto de todos os sentidos (*senses*) que armazenam, mais uma gramática que os ordena a fim de que possam agir. A terminologia se deve a Rapoport (1980).

arbitrariamente - para constituir um modelo, por isso mesmo, têm uma função de estruturação do ‘mundo’⁸². Em lugar de introduzir hierarquias que organizem a ‘realidade’ existente, prefere-se pensar que, de fato, antes de introduzir medições que hierarquizem as informações⁸³ e os informes sobre o mundo, impõem-se aos sentidos (*senses*) presentes na atmosfera semântico-pragmática⁸⁴: uma gramática⁸⁵.

Por efeito de se nascer imerso numa sociedade e, em particular, no interior de um grupo (em geral: família) adquirem-se desse grupo, não por habilidades inatas (cuja existência ou inexistência se não discute), mas por efeito de repetição e reprodução – as estruturas de linguagem praticadas por esse grupo (no processo conhecido como aquisição de linguagem), bem assim seu repertório linguístico – passando-se a estruturar os sentidos apreendidos por essa exposição às linguagens do grupo e a compor cenários de interrelação com o mundo por via dessa gramática elementar construída em situações concretas. A sistematização e ‘pasteurização’ desses primeiros sentidos e estruturação gramatical poderá se dar, quando for o caso, pela escolarização.

Nessa acepção, quer-se referir a gramática que se pensa intervir no processamento dos sentidos presentes na atmosfera semântico-pragmática: assume-se uma perspectiva não-formalista, trazendo a semântica para o centro da arquitetura gramatical e rejeitando a hipótese da autonomia da sintaxe defendida pela Gramática Ge(ne)rativa de Chomsky e seus seguidores, mesmo porque cada Língua tem sua história. Para os morfemas e categorias (considerados semanticamente vazios) – atribui-se um papel integrativo e componente do sentido da estrutura geral a que se conformam – afastando a pseudo-dificuldade que os opositores

⁸² - Entendido como o conjunto universo (para uma dada atmosfera semântico-pragmática) dos cenários possíveis numa determinada data t.

⁸³ - Distinguindo-se informações de informes - as primeiras resultantes de retrabalho dos últimos.

⁸⁴ - Usa-se essa expressão, como se indicou acima, para designar o sujeito – por força de outras consequências a serem extraídas adiante.

⁸⁵ - Ver, entre outros: Goldberg (1995) e Östman & Fried (eds.) (2004).

dessa posição costumam invocar⁸⁶ - além de restarem após o corte – todo objeto é recortado por efeito de sua própria construção.

Ademais, o uso da língua e a permanente estruturação e composição da linguagem jamais elidirão a inevitável integração do discurso e da interação social na arquitetura gramatical, impedindo a escolha estruturalista pela ‘*Langue*’ ou aquela ge(ne)rativista pela ‘competência’.

Ao longo de seu estudo sobre a língua dos Dogons (no Mali, antigo Sudão) Calame-Griaule (1965) referindo-se à palavra (so em dogon) em um contexto teológico e mitológico, apontou que a fala entre esse povo serve como base para a estruturação de sua sociedade e como uma grade de leitura privilegiada para entender seu funcionamento e mostrou que o lugar da fala tinha vital importância para efeito da compreensão dos processos sociais, em suas palavras (1965, 402): “o vocábulo *so* significa ao mesmo tempo a faculdade que distingue o homem do animal, a língua no sentido saussuriano do termo, a língua do grupo humano, diferente da língua de outro, a palavra em resumo, o discurso e suas modalidades.” E prossegue na página seguinte: [...] estando o mundo impregnado da palavra, sendo a palavra o mundo, constroem os Dogon sua teoria da linguagem à maneira da imensa arquitetura de correspondências entre as variações do discurso individual e os acontecimentos da vida social.”

O inventário de termos, expressões idiomáticas e metáforas relacionadas com as diversas formas de expressão oral confirmam implicitamente o a lógica de uma teoria da palavra falada? Não seria essa lógica a particular gramática de cada língua segundo as estruturas de seu ramo linguístico e aturadamente construída em cada processo social – justificando, assim, particularidades e diferenças, como aquelas do português falado em cada sociedade lusófona?

Desse modo, a atividade epistêmica da gramática não se limitaria a permitir a elaboração de modelos cognitivos a partir dos sentidos presentes na atmosfera semântico-pragmática particular, mas seria tomada como

⁸⁶ - Veja-se, por exemplo, Vandermersch, (2002, 33-49) – para efeito da discussão da noção de corte.

constitutiva da significação⁸⁷ em geral, sendo as formas cognitivas uma parte, ainda que importante, da atividade mais geral de constituição que define o que é o objeto – ou melhor, constrói o seu sentido. O esclarecimento completo de uma dificuldade filosófica, ou mais completamente ainda – de uma questão de sentido na ambiência da atmosfera semântico-pragmática consiste em assumir que o fundamento atribuído ao sentido é, tão só, um fundamento convencional elaborado no processo de uso das palavras, sob a forma de regras normativas de sentido (uma gramática) e dilucidado pelo uso (consequentemente, por efeito do outro).

Um fundamento linguístico (envolvendo palavras e as mais variadas situações de interlocução ou de aplicação das palavras como expressões de sentidos) construído a partir dos sentidos presentes na atmosfera semântico-pragmática faria com que se pudesse entender que a gramática⁸⁸ permite definir o que é o objeto (numa ontologia semântica) e não algo exterior ao uso das palavras.

A tradicional questão ontológica⁸⁹: o que há? - será respondida pelas regras da gramática do uso social das palavras. E essa gramática é uma construção sócio-histórica que será reconstruída pelas atmosferas semântico-pragmáticas para efeito de atender a seus objetivos em seus cenários comuns – sempre no interior das linguagens (uma para cada um) dos envolvidos no processo. Com isso se sublinha, caso se chame a isso uma visão de mundo, que essas visões embora sejam individuais, nem por isso deixam de ser afetadas pelo estágio da sociedade em que são gestadas, na amplitude que cada atmosfera semântico-pragmática consiga abarcar e por efeito das negociações sobre o sentido em que tenha participado.

A alteridade adquire no jogo de linguagem - um valor constitutivo”. E essa ‘descoberta’ ressurgirá na teoria dos atos de fala (tanto em Austin,

⁸⁷ - Veja-se Quine (2011, 97-116) e, ainda (2011, 183-222).

⁸⁸ - Como bem reconheceu Wittgenstein (1974, 304): “we have a grammatical structure which cannot be given a logical foundation.” Precisamente por que é anterior às elaborações da lógica. Apreendida juntamente com a aquisição da linguagem em dada língua – estrutura as possibilidades de funcionamento dos sentidos presentes na atmosfera semântico-pragmática e delimita a possibilidade de se construir uma lógica.

⁸⁹ - Relevante abordagem da ontologia pode ser vista em: Quine (2011, 11-36).

quanto em Searle) e, também, na teoria polifônica da enunciação devida a Ducrot⁹⁰, vez que fundam o sentido sobre a alteridade. Mas se essa posição já corresponde a um avanço, a análise do discurso⁹¹ do ponto de vista introduzido por Michel Pêcheux, Paul Henry e Michel Plon traz aspectos que, acoplados ao efeito da gramática sobre os sentidos acumulados, permitem explicitar o próprio conceito de sentido.

A análise do discurso ressalta o caráter histórico da linguagem, visando acolher resultados do materialismo histórico, entendido como uma teoria das formações sociais; a linguística, vista como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação e, a teoria do discurso entendida como determinação histórica dos processos semânticos (presente como absorção de representações sociais). Percebe-se, assim, que a simples elocução depende de conexão de sentidos mediante uma gramática comum e da participação dos sujeitos em comunicação a fim de que se possa compartilhar sentidos.

E por esse compartilhamento de sentidos estabelecem-se intersecções semântico-pragmáticas entre os interlocutores que estabelecem entre si grupos de enunciados compartilháveis.

Como já havia notado Foucault (2002) grupos de enunciados se relacionam com sistema de regras comuns determinadas historicamente (formações discursivas⁹²) e, do ponto de vista aqui adotado, compõem a gramática que dá à atmosfera semântico-pragmática a condição de organizar os sentidos que a constituem, dando-lhe a sugestão de ser sujeito, visto que sobre determinado pelos preconstituídos obtidos por via de sua imersão nas representações sociais de sua situação. O sujeito, além de transiente: na

⁹⁰ - Ducrot (1980) e (1987).

⁹¹ - Entende-se essa posição como a busca da compreensão das relações do simbólico com as estruturas de poder.

⁹² - Uma formação discursiva, do ponto de vista de Foucault, consiste em um conjunto de regras anônimas, históricas, determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa.

Assim é fundamentalmente instável, não é um limite traçado de forma definitiva, separando um exterior de um interior, mas se inscreve entre diversas formações discursivas como uma fronteira que se desloca em função dos embates da luta ideológica. O que reforça a compreensão de que a totalidade do conhecimento humano é um tecido que encontra a experiência apenas em suas extremidades.

relação com o outro encontra um momento de identidade, visto que não sendo origem do sentido, só o obriga em uma formação discursiva ou em entrecruzamentos de formações discursivas, vez que cada palavra (mesmo a mesma) varia de uma formação discursiva para outra. Ao organizar os sentidos que coleciona por intermédio de sua peculiar gramática (a atmosfera semântico-pragmática – inapreensível pelo outro) e expressá-lo por qualquer meio – torna-se (no átimo) sujeito e, só então, apreensível pela alteridade.

Ao se discutir o sentido conotativo da linguagem, nota-se que a teoria do significado não se pode dissociar dos efeitos sobre o receptor. Então, tal como a semântica está associada à sintaxe, também, a pragmática a ela se associa, pois dizer comporta a busca de efetivar práticas recíprocas entre os interlocutores. Tais práticas conduzem ao estabelecimento de promessas recíprocas sobre o uso das linguagens de cada um dos partícipes das relações promovendo jogos sociais que podem ser compreendidos por todos que se relacionarem, de qualquer modo, com eles. Isso permite estabelecer um novo gênero de hermenêutica em que a compreensão do sentido deflui das práticas sociais e da análise do discurso como tal.

Observe-se que a conflitividade é permanente dada a mutabilidade dos contextos, dos resultados das negociações quanto ao sentido e das ações possíveis decorrentes da incerteza estruturada que informa a constituição desse mundo (construído a partir de ontologia relacional). Assim, por exemplo, Gergen (2009, 306) afirmou:

As formas de compreensão negociada são de uma importância crítica na vida social, na medida em que estão integralmente conectadas com muitas outras atividades das quais participam as pessoas. As descrições e explicações sobre o mundo constituem, elas próprias, formas de ação social. Assim sendo, estão entrelaçadas no amplo leque de outras atividades humanas. [...] Da mesma forma, descrições e explicações compõem uma parte integral de vários modelos sociais. Elas servem, portanto, para sustentar e apoiar certos padrões, à exclusão de outros. Alterar descrições e explicações é, portanto, desafiar certas ações e propor outras.

Assim, pelas razões acima, o processo do conhecimento é prática social e a formação de teorias (modos de ver) representa processo de síntese dessas relações e condições supra expostas. Sendo a “realidade (mundo)” construída a partir de práticas cotidianas (algoritmos práticos), pode-se afirmar que a linguagem é condição de possibilidade para a configuração do “mundo” intersubjetivo como prática que viabiliza as construções, fixações e mudanças que perpassam as relações sociais e que se desenvolve, ao mesmo tempo, continuamente ao articular tais práticas.

O caráter sistêmico dessa atividade se torna claro – os modelos assumidos como válidos ao fim das negociações necessárias para a efetividade da ciência pressupõem uma projetividade apenas possível na teoria dos sistemas. Esse é um ponto relevante⁹³: como todas compreensões sobre o mundo decorrem de interações entre as atmosferas semântico-pragmáticas que rearticularam sua concepção de ‘realidade’ a partir dessas negociações: os ‘problemas’ sobre os quais versarão suas discussões futuras (prática científica) serão voltados a finalidades também negociadas entre as partes⁹⁴. Dessarte, os problemas escolhidos como relevantes serão aqueles sócio-historicamente tidos como tais.

⁹³ - Le Moigne (1999, 127): [...] A epistemologia da sistêmica escolhe a hipótese de um mundo de possíveis que não é caótico porque se finaliza, sem ter que postular *a priori* qualquer opção quanto à substância destas finalidades, apenas lhe interessará o ‘procedimento’ finalizante.

Bibliografia e Referências

- ADES, Dawn (1986) 'Reviewing Art History', in A. L. Rees and Frances Borzello (eds) *The New Art History*, London: Camden.
- ADORNO, Theodor. (1998) *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. São Paulo: Martins Fontes.
- AGOSTINHO. (2008) *De Trinitate, Livros IX – XIII*, trad. Arnaldo do Espírito Santo & Domingos Lucas Dias & João Beato & Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel, Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- _____. (2008a) *Confessiones / Confissões, Livros VII, X e XI*. trad.: Arnaldo do Espírito Santo & João Beato & Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel, Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- _____. (2004) *Confissões*. trad. Arnaldo do Espírito Santo & Domingos Lucas Dias & João Beato & Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ALIGHIERI, Dante. (2003) *A Divina Comédia*. Trad. José Pedro Xavier Pinheiro, São Paulo: Atena.
- ALLIEZ, Éric. (1996) *Da impossibilidade da Fenomenologia: sobre a Filosofia francesa contemporânea*. Trad. Raquel de Almeida Prado & Bento Prado Jr., São Paulo: 34.
- ANDRÉ, João Maria (2000): Pluralidade de crenças e diferença de culturas: dos fundamentos filosóficos do ecumenismo de Nicolau de Cusa aos princípios actuais de uma educação intercultural. In BORGES, A. PITA, A. P. e ANDRÉ J. M. (eds.), *Ars interpretandi. Diálogo e tempo*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, p. 451-500.
- AQUINO, Thiago Antonio Avellar de & FERNANDES, Ana Sandra & PEREIRA, Gylmara de Araújo (2012) Do sagrado de Eliade ao logos de Frankl: um estudo comparativo. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, 119-133, jan./jun. 2012.
- AQUINO, Marcelo F. de (1989) *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. (1996) *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola.
- AUROBINDO, Srî (1972) *The Upanishads: texts, comments, and translations: Isha, Kena, Katha, Mundaka, Prashna and Mandukya*. Birth centenary.
- AUSTIN, John Langshaw. (1962) *How to do things with words*. Oxford: Oxford, 1962.
- BAKER, Robert S., & SEXTON, James (eds). (2000) *Aldous Huxley Complete Essays*: vol. II, 1926–1929. Chicago: Ivan R. Dee.
- . (2000) *Aldous Huxley Complete Essays*: vol. III, 1930–1935. Chicago: Ivan R. Dee.
- BAKUNIN, Mikhail. (1988) *Deus e o Estado*. Dir. Maurício Tragtenberg, trad. Plínio Augusto Coêlho, São Paulo: Cortez.

- BALD, Richard. C. "Aldous Huxley as a Borrower". *College English*, Vol. 11, No.4 (Jan. 1950), pp. 183-187. JSTOR., on 25/04/2021, <http://www.jstor.org>
- BARRETT, Francis. (1801) *The Magus, or Celestial Intelligencer; Being a Complete System of Occult Philosophy*. London: Lackington & Alley.
- BARROS CRUZ, Raimundo José. (2009) *Rudolf Otto e Edmund Husserl: considerações acerca das origens da fenomenologia da religião*. In: **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 7, n. 15, dez., p. 122-141.
- BEDFORD, Sybille. (1974) *Aldous Huxley: A Biography*. New York: Harper & Row.
- BERNAL, John Desmond. *The World, the Flesh & the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*. London: Jonathan Cape.
- BIGGEMAN, Wilhelm M.S. (2004) *Philosophia Perennis Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thoughts*. Dordrecht: Springer.
- BLACK, Max. (1966) *Modelos y metáforas*. Trad. Victor Sanchez de Zavala, Madrid: Tecnos.
- BLAVATSKY, Helena P. (2010) *Voz do Silêncio e outros fragmentos escolhidos para o uso diário dos lanus (discípulos)*. Trad. Carlos Cardoso Aveline, Lisboa: Loja Independente de Teosofistas.
- _____. (1973) *A chave da Teosofia*. Trad. Ilka Arnaud, São Paulo: Três.
- _____. (1975) *A doutrina teosófica – recensão de seus textos fundamentais*. Comp. e trad. Marcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima, São Paulo: Hemus.
- BLOOM, Harold. (2003) *Um mapa da desleitura*. 2ª. ed., Trad. Thelma M. Nóbrega, Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (2002) *Aldous Huxley (Bloom's Modern Critical Views)*, New York, Chelsea House.
- BORGES, Luiz Adriano Gonçalves. (2021) *Em busca da transcendência: os oxfordianos e os debates em torno do transumanismo Síntese* – Belo Horizonte, vol. 48, n. 152, pg. 749-777, set. -dez. 2021.
- BOURDIEU, Pierre. (1996) *Razões práticas: Sobre a Teoria da Ação*. Trad. Mariza Correa – Campinas/SP: Papirus.
- _____. & PASSERON, Jean Claude. (1992) *A Reprodução: elementos para uma teoria do ensino*. 3ª. ed., trad. Reynaldo Bairão. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BOUYER, Louis (1980) *Mysticism: An Essay on the History of the Word* in Richard Woods (ed.), *Understanding Mysticism*. New York: Doubleday.
- BUDGE, Ernest Alfred Wallis. (1993) *O Livro Egípcio dos Mortos*. Trad. Octavio Mendes Cajado. 9ª. ed. São Paulo: Pensamento.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève (1965) *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard.
- CAMPBELL, Joseph. (2004) *As Máscaras de Deus — Mitologia Ocidental*. Trad. Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athéna.
- ÇAMKARA (1985) *Discours sur le Bouddhisme*. Trad. Pritwindra Mukherjee, Paris : De La Maisnie.

- CASORETTI, Anna Maria. (2020) *Pico della Mirandola: esoterismo como categoria filosófica*. Tese de doutorado – Programa de Filosofia – PUC-SP.
- CAVE, David. (1993) *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. Oxford: Oxford.
- CENTENO, Yvette K. (1985) *Fernando Pessoa. O amor. A morte. A iniciação*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- CHARTIER, Roger. (2001) Uma crise da história? A história entre narração e conhecimento. In: PESAVENTO, Sandra Jatahi (Org.). *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: EdUFRGS, p. 115-140.
- CHAUÍ, Marilena. (2002) *Introdução à História da Filosofia- dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, São Paulo: Companhia das Letras.
- CHESSON, Meredith ed., (2001) *Social Memory, Identity and Death: Anthropological Perspectives on Mortuary Rituals*, American Anthropological Association, vol. 10.
- CHOMSKY, Noam. (1969) *Lingüística cartesiana: un capítulo de la historia del pensamiento racionalista*. Madrid: Gredos.
- CLAYTON, Jay. The Modern Synthesis: Genetics and Dystopia in the Huxley Circle in *Modernism/modernity* · November 2016, DOI: 10.1353/mod.2016.0078.
- COLEMAN, James W. (2002) *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford.
- COX, Harvey. (1974) *A festa dos foliões: um ensaio teológico sobre a festividade e a fantasia*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- CRUZ, *Estatuto epistemológico da Ciência da Religião*. In PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (Orgs.) (2013) *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus / Paulinas, p. 37-50.
- _____. (2004) *A persistência dos deuses – religião, cultura e natureza*. São Paulo: EdUnesp,
- D'ANDREA, Antony. (2000) *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*, São Paulo: Loyola.
- DAVIS, Leesa & SHARPE, Matthew. (2013) *Preliminary notes towards a comparison of Stoicism and Buddhism as Lived Philosophies*, Conference paper (Singapore 2013), Geelong (Aus): Department of Philosophy: Deakin University.
- DAVIS, Leesa S. (2010) *Advaita Vedānta and Zen Buddhism: Deconstructive Modes of Spiritual Inquiry*. London/New York: Continuum.
- DAY, Martin A. (1964) *History of English Literature: 1837 to the Present*. New York: Doubleday.

DE LA TORRE, Renée. (2014) Los new agers: el efecto colibrí – artífices de memes especializados, tejedores de circuitos en la red y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e sociedade*. 34/2, p. 36-63.

DEMPSEY, Amy (2002). *Estilos, escuelas y movimientos*. Barcelona: Blume.

DESCARTES, Rene. (1975) *Discurso sobre o método*. Trad. Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus.

_____. (1998) *Discours de la Méthode suivi des Méditations*. Présentation et annotation François Misrach, ed. 10/18.

_____. (1969) *Principles of Philosophy*. in ANSCOMBE, E. & GEACH, P. T. *Descartes: Philosophical Writings*. London: Nelson.

DREYFUS, F.G. & MARX, Roland & POIDEVIN, Raymond. (1980) *Histoire Générale de l'Europe*. Paris : P.U.F.

DUARTE, Joelma do Patrocínio. (2010) *A contracultura e seus desdobramentos: novas experimentações e religiosidade New Age*. Tese de doutorado, Juiz de Fora: P.P.G. em ciência da Religião – PPCIR-UFJF.

DUBUISSON, Daniel. (2005) *Impostures et pseudo-science : L'œuvre de Mircea Eliade*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

DUBY, Georges. (1999) *Ano 1000 – ano 2000 – na pista de nossos medos*. Trad. Eugênio Michel da Silva & Maria Regina Lucena Borges-Osório, rev. Ester Mambrini, São Paulo: EdUNESP / Imprensa Oficial do ESP.

DUCHÉ, Jean. (1983) *Le Bouclier d'Athéna – l'Occident, son histoire et son destin, tome I*. Paris: Robert Laffont.

DUCROT, Oswald. (1980) *Les mots du discours*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

_____. (1987) *O dizer e o dito*. Trad. Eduardo Guimarães, Campinas/SP: Pontes.

DUNAWAY, David King. (1998). *Aldous Huxley recollected: an oral history*. Walnut Creek, CA: AltaMira.

_____. (1989) *Huxley in Hollywood*. New York: Harper & Row.

DURKHEIM, Émile. (2006) *As regras do método sociológico*. Tradução: Paulo Neves, rev.: Eduardo Brandão São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2008) *As formas elementares de vida religiosa*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Paulinas.

ELIADE, Mircea. (2008) *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2008a) *Tratado de História das religiões*. 3ª. ed., trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes, São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1999) *Mefistófeles e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. trad. Ivone Castilho Benedetti, São Paulo: Martins Fontes.

ELIAS, Norbert. (1989) *O Processo Civilizacional: investigações sociogenéticas e psicogenéticas – 1º. Vol.: Transformações do*

- comportamento das camadas superiores seculares do ocidente*. trad. Lídia Campos Rodrigues. Lisboa: Dom Quixote.
- _____. (1993) *O Processo Civilizador. Formação do Estado e Civilização*. trad. Ruy Jungmann. apr. e rev. Renato Janine Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. vol. 2.
- FABJANSKI, M. & BRYMER, E. (2017) Enhancing Health and Wellbeing through Immersion in Nature: A Conceptual Perspective Combining the Stoic and Buddhist Traditions. *Front. Psychol.* 8:1573. DOI: 10.3389/fpsyg.2017.0157.
- FERRER, Jose N. (2000) The perennial philosophy revisited. in *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2000, 32(1), p. 7–30.
- _____. (2002) *Revisoning transpersonal theory, A Participatory vision of human spirituality*. Albany, NY: State University of New York.
- FIRCHOW, Peter. (2004) Aldous and Julian: Men of Letters, Men of Science. in *Aldous Huxley Annual: A Journal of Twentieth-Century Thought and Beyond* 4 (2004): p. 205–30.
- _____. (1984) *The End of Utopia: A Study of Aldous Huxley's Brave New World*. London: Associated.
- _____. (1975) Science and Conscience in Huxley's Brave New World. in *Contemporary Literature* 16.3 (1975): p. 301–16.
- FORMAN, Robert K. (1999). *Mysticism*, Albany: State University of New York.
- _____. ed. (1997), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford: Oxford.
- _____. ed. (1998) *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy* New York: Oxford.
- FOUCAULT, Michel. (2014) *Las palabras y las cosas – una arqueología de las ciencias humanas*. 2ª. ed. rev. e cor., trad. Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- _____. (2002) *A Arqueologia do Saber*. 6ª. ed. trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense.
- FRASCINA, Francis & HARRIS, Jonathan (eds) (1992) *Art in Modern Culture: An Anthology of Critical Texts*, London: Phaidon / Open University.
- FRASER, Rebecca. (2005) *The Story of Britain: From the Romans to the Present: A Narrative History*. New York: W. W. Norton.
- FULCANELLI. (s.d.) *O mistério das catedrais e a interpretação esotérica dos símbolos herméticos da grande obra*. Trad. António Carvalho Capa de Alceu Saldanha Coutinho, Lisboa: 70.
- GÄB, Sebastian. (2021) Mysticism without concepts. *International Journal of Philosophy Religion* 90, 233–246 (2021).
- GAITÁN, Leandro e Luis Enrique Echarte-Alonso. Del escepticismo al misticismo científico: el itinerario de Aldous Huxley in *Persona y Bioética*, Vol. 16, n. 2, 2012, p. 108 - 129.
- GEERTZ. Clifford. (1989) *A interpretação das culturas*. Trad. Gilberto Velho, Rio de Janeiro: LTC.
- GELLMAN, Jerome, "Mysticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism/>>.
- GENZ, Antônio C. M. (2018). Budismo no Ocidente: algumas reflexões a

partir das críticas de Slavoj Žižek ou como pensar alguns aspectos da espiritualidade no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, 3(1), 134 -150.

GERGEN, Kenneth J. (1977) The social construction of self-knowledge. In L. Mischel (Ed), *The self, psychological and philosophical issues*. Oxford, England: Blackwell.

_____. (1982) *Toward transformation in social knowledge*. New York: Springer.

_____. (2009) O movimento do construcionismo social na psicologia moderna. Trad. Ercy José Soar Filho e revisão de Marta Regina Hasse Marques da Costa In *Rev. Inter. Interdisc. INTERthesis- UFSC*, Florianópolis, v.6, n.1, p. 299-325, jan/jul, 2009.

_____. (1985) The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *American Psychologist*. v. 40, n. 3, p. 266-275, 1985.

_____. (1997) *Realities and relationships*. Cambridge: Harvard.

GIANOTTI, José Arthur. (1996) Lógica da emancipação. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Crise da Razão*. São Paulo/Brasília/Rio de Janeiro: Companhia das Letras /MinC/Fundação Nacional de Arte.

GIBSON, Michael (2006). *El simbolismo*. Colonia: Taschen.

GILSON, Etienne. (1979) *El ser y los filósofos*. Trad. Santiago Fernández Burillo, Pamplona: Unavarra.

GLENDAY, Candice. (2010) Chomsky and the cartesian linguistics. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo); v.33(1), 2010, p.183-202.

GOLDBERG, Adele E. (1995) *Constructions: A Construction Grammar Approach to Argument Structure*. Chicago: Chicago.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. (2005) *O que é Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas.

GRISVEN, Rob Van. (2016) *Beyond Rafts & Ladders Apophatic Mysticism as Practice a Philosophical, Historical and Hermeneutical Inquiry into Comparative Mysticism*. Research Master Thesis, Rijksuniversiteit Groningen.

GOMBRICH, Ernst Hans. (2013) *A história da arte*. Trad. Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GOMBRICH, R. (2005) *Theravada Buddhism: a social history*. New York: Routledge.

_____. (2005a) *How Buddhism began, the conditioned genesis of early Buddhism*. New York: Routledge.

GROF, S. (1998) *The cosmic game: Explorations of the frontiers of human consciousness*. Albany, NY: State University of New York.

GUÉNON, René. (1921) *Le Théosophisme: Histoire d'une pseudo-religion*. Paris : Nouvelle Librairie Nationale.

HABERMAS, Jürgen. (1984) *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. trad. Thomaz McCarthy. Boston: Beacon.

HACKING, Ian. (1995) The looping effects of human kinds. In SPERBER, D. & PREMACK, D. & PREMACK, A. J. (Eds.), (1995) *Symposia of the Fyssen Foundation. Causal cognition: A multidisciplinary debate* (p.351–394). Oxford: Clarendon/Oxford

HALL, Stuart. (2003) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 7ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A.

HAUSER, Henri & RENAUDET, Augustin. (1956) *Les débuts de l'âge Moderne*. 4ª. ed., Paris : P.U.F.

HAYAKAWA, Samuel Ichiey. (1972) *A linguagem no pensamento e na ação: como os homens usam as palavras e como as palavras usam os homens*. Trad. Olívia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira.

HAYES, Carlton J. H. (1960) *Nationalism: A Religion*. New York: Macmillan.

HILL, Christopher. (1987) *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Trad. apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras.

HOCK, Klaus. (2010) *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola.

HOLLENBACK, Jess Byron. (1996) *Mysticism: experience, response, and empowerment*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.

HOWE, Ellic. (1990) *Los magos de la Golden Dawn*. Buenos Aires: Kier.

HUTCHEON, Linda. (1991) *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago.

HUTCHINS, Robert. (1987) Ten simple ways to explain transpersonal psychology. PDTP: *Newsletter of the proposed division of transpersonal psychology in the American Psychological Association*, p. 9–12.

HUXLEY, Aldous Leonard. (1971) *A Filosofia Perene*. Trad. Murillo Nunes de Azevedo, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1945) *The perennial philosophy*. New York, NY: Harper & Brothers.

_____. (1969) *A Ilha*. Trad. Gisela Brigitte Laub. 5ª ed, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1980) *Admirável Mundo Novo*. Trad. Felisberto Albuquerque. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1979) *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Trad. Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus.

_____. (s.d.) *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Trad. Rogério Fernandes, Lisboa: Livros do Brasil.

_____. (2001) *Contraponto*. Trad. Erico Veríssimo & Leonel Vallandro, Rio de Janeiro: Globo.

_____. (1956) *Adonis and the alphabet & Other Essays*, London: Chatto & Windus.

_____. (2000) Baker and Sexton (ed) *Complete Essays*, vol. II, (1926-1929) New York: Ivan R. Dee.

_____. (1941) *Ends and Means: An Enquiry into the Nature of Ideals and into the Methods Employed for their Realization*. London: Chatto & Windus, 1941.

- . (2007) *Brave New World*. 1932. Toronto: Vintage, 2007.
- . (2000) *In Whose Name?* New York: Baker and Sexton, vol. 3, p. 313–15.
- . (1962) *Island: A Novel*. London: Chatto and Windus.
- . (2000) Baker and Sexton (ed) Note on Eugenics., vol. 2. p. 279–84.
- . (2000) Baker and Sexton (ed) *Science and Civilization*. vol. 3. p. 148–55.
- . (2000) Baker and Sexton(ed.) *Sightseeing in Alien Englands.*, vol. 3. p. 274–82.
- . (2000) Baker and Sexton (ed.) *The Substitutes for Religion*. vol. 2. p. 248–58.
- . (1965) *Shakespeare and Religion*, in Julian Huxley (1965): *Aldous Huxley*, 163–175.
- HUXLEY, Julian. (1927) *Religion Without Revelation*. London: E. Benn
- . (1930) Eugenic Sterilization. in *Nature*. October 1930: p. 503.
- . (1931) Religion Meets Science. in *Atlantic Monthly*. March 1931, p. 373–83.
- . (1937) Thomas Henry Huxley and Religion. in *Essays in Popular Science*. London: Penguin, p. 119–38.
- . (ed.) (1965) *Aldous Huxley: 1894–1963: A Memorial Volume*, New York: Harper & Row.
- IKRAM, S & DODSON, A (1998), *The Mummy in Ancient Egypt: equipping the dead for eternity*. London: Thames & Hudson.
- JAEGER, Werner. (1952) *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. Trad. José Gaos, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- JAMESON, Frederic. (1991) *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- JODELET, Denise. (org.). (2001) *As Representações Sociais*, trad. Lilian Ulup, Rio de Janeiro: EDUERJ.
- JONES, Richard H. (2021) *Perennial Philosophy and the History of Mysticism*. Berlin: Springer.
- . (2022) Perennial Philosophy and the History of Mysticism. *Sophia* 61, 659–678 (2022).
- . (2020) *On Constructivism in Philosophy of Mysticism*. The Journal of Religion, Chicago: Chicago.
- . (2019) Mysticism in the New Age Are Mysticism and Science Converging? In Alex S. Kohav (ed.) *Mysticism and Meaning Multidisciplinary Perspectives*, St Petersburg (USA): Three Pines 249-277
- KANT, Immanuel. (2017) *Rumo à paz perpétua*. Trad. Heloísa Sarzana Pugliesi, São Paulo: Ícone.

- KATZ, Steven T. (ed.) (1978) *Language, epistemology, and mysticism. Mysticism, and Philosophical Analysis*. New York: Oxford, p. 22-74.
- _____. (ed.). (1983). *Mysticism and religious traditions*. Oxford: Oxford.
- _____. (ed.) (2013) *Comparative Mysticism: an anthology of original sources*. Oxford: Oxford.
- _____. (2014) *Analyzing Mystical Experience: Conference on Contemporary Philosophy of Religion*, Teheran, Iran January 14, 2014.
- KING, Sallie B. (1988) *Two epistemological models of the interpretation of mysticism*. *Journal of the American Academy of Religion* LVI/2, 257-279.
- KNORR-CETINA, Karin. D. (1981) *The manufacture of knowledge*. Oxford, England: Pergamon.
- KÜNG, Hans. (1994) *Projeto de uma ética mundial*. Trad. Gilberto Canal Marcos, Barcelona: Planeta-Agostini.
- LAMBIN, Gérard. (2021) *Aspects du Divin dans la Grèce Antique*, Paris : L'Harmattan.
- LANDOWSKI, Eric. (1983) Simulacres en construction. In *Languages*, 70.
- LATOUR, Bruno. (2002) *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EdUSC.
- LEADBEATER, Charles W. (1919) *La vida interna*. Trad. Federico Climent Terrer, Barcelona: R Maynadé.
- LEIBNIZ, G. W. (1984) *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* Trad. Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2016) *Monadologia*. apres. e trad. Adelino Cardoso, Lisboa: Colibri.
- _____. (2018) *Ensaios de Teodiceia – sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Trad. Willian de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva, São Paulo: Estação Liberdade.
- LE MOIGNE, Jean-Louis. (1999) *O construtivismo – vol. I – dos fundamentos*. Trad. Miguel Mascarenhas, Lisboa: Piaget.
- _____. (2002) *Le Constructivisme – Tome 2, Epistémologie de l'interdisciplinarité*. Paris: L'Harmattan.
- _____. (2003) *Le Constructivisme -Tome 3, Modéliser pour comprendre*. Paris: L'Harmattan.
- _____. (1996) *A Teoria do Sistema Geral: “Teoria da Modelização”*. Trad. Jorge Pinheiro, Lisboa: Piaget.
- LINGS, Martin. (1991) *Symbol & archetype: A study of the meaning of existence*. Cambridge, UK: Quinta Essentia.
- LOCKE, John. (1999) *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural.
- LOEMKER, Leroy, E. (1973) Perennial Philosophy. In P. P. WIENER (Ed.), *Dictionary of the history of ideas*. Vol. III. New York: Charles Scribner's Sons, p. 457-463.
- LUTYENS, Mary, (1975). *J. Krishnamurti. The years of Awakening*. Krishnamurti Foundation Trust.
- MAITRE ÇAMKARA. (1095) *Discours sur le Bouddhisme*. Trad. Prithwindra Mukherjee, Paris : de la Maisne.
- MANNHEIM, Karl. (1973) *Diagnóstico de nosso tempo*. 3ª. Ed., trad. Octávio Alves Velho, rev. tec. Dirceu Lindoso e Moacir G.S. Palmeira, Rio de Janeiro: Zahar.

- MARKIE, Peter. (2015) Rationalism vs. Empiricism in ZALTA, Edward. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition)
- MARQUES, Edgar. (2004) Corpos e mônadas na metafísica madura de Leibniz. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 183-194, sep. 2004. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/194>>. Acesso em: 15 jan. 2022
- MARTINS TERRA, João Evangelista. (1999) *O deus dos indo-europeus: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus*. São Paulo: Loyola.
- MASLOW, Abraham. H. (1994) *Religions, values, and peak experiences*. New York, NY: Penguin.
- _____. (1968) *Towards a psychology of being*. Princeton, NJ: Van Nostrand.
- MAURINI, Alessandro. (2018) *Aldous Huxley - The Political Thought of a Man of Letters*. Lanham: Lexington.
- MECKIER, Jerome. (2002) Aldous Huxley's Americanization of the Brave New World Typescript. in *Twentieth-Century Literature* 48.4 (2002): p. 427-60.
- _____. (1979) A Neglected Huxley 'Preface': His Earliest Synopsis of Brave New World in *Twentieth-Century Literature* 25.1 (1979): p. 1-20.
- _____. (1978) Our Ford, Our Freud, and the Behaviorist Conspiracy in Huxley's Brave New World. *Thalia: Studies in Literary Humor* 1.1 (1978): p. 35-59.
- MESQUITA, Fábio Luiz de Almeida. (2007) *Schopenhauer e o Oriente*, dissertação de mestrado em Filosofia, Orientadora Maria L. Mello e Oliveira Cacciola, São Paulo: FFLCH USP.
- MORRIS, Tony. (2010) *Em que acreditam os budistas?* Trad. Marilene Cezarina Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MOURA DA SILVA, Eliane (2004) *Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania* in Revista de Estudos da Religião - REVER.
- MURRAY, Nicholas. (2002) *Aldous Huxley: A Biography*, New York: St. Martin's
- _____. (2002) *Aldous Huxley: An English Intellectual*. London: Little & Brown.
- NAGEL, Thomas. (2004) *Visão a partir de lugar nenhum*. Trad. Silvana Vieira, rev. tec. Eduardo Giannetti da Fonseca, São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2005) Como é ser um morcego? *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan.-jun. 2005
- NIETZSCHE, Friedrich-Wilhelm. (1976) *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus.
- NINA, Ana Cristina Lopes. (2006) *Ventos da Impermanência. Um estudo sobre a Ressignificação do Budismo Tibetano da Diáspora*. São Paulo: EdUSP.
- NOGUEIRA, Celeide Agapito Valadares. *A perspectiva fenomenológico-hermenêutica de Mircea Eliade e a compreensão do Homo Religiosus*. Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT: 01: Filosofias da História e da Religião.

- OLIVEIRA BORBA, Maria Antonieta Jordão de. (2005) *Mentiras Verdadeiras/Verdadeiras Mentiras (entre o demônio e o profundo mar azul)*. In PINTO, Sílvia Regina. *Tramas e Mentiras – jogos de verossimilhança*. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 88-113.
- ÖSTMAN, J.-O & FRIED, M.(eds.), *Construction Grammars: Cognitive Grounding and Theoretical Extensions*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2004.
- OTTO, Rudolf. (2007) *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. trad. Walter O. Schlupp, São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes.
- PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (Orgs.) (2013) *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus / Paulinas.
- PAGELS, Elaine Hiesey. (1989) *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage.
- PARRINDER, Geoffrey. (1995) *Mysticism in the World's Religions*. Oxford: Oneworld.
- PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank. (orgs.) (2003) *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus.
- PAVLOSKI, Evanir. (2012) *Admirável Mundo Novo e A Ilha: Entre o Pesadelo e o Idílio Utópico*. Tese apresentada ao Curso de Pós-graduação em Letras do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná - Doutorado em Estudos Literário. Curitiba: UFPR.
- PLATON. (1970) *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres,
 _____. *Œuvres complètes*. Trad. Léon Robin, Paris: Gallimard, 1950.
- PRABHAVANANDA, Swami & MANCHESTER, Frederick. (1975) *Os Upanishads – Sopro vital do eterno*, São Paulo: Pensamento.
- PEACOCK, John. (2005) *O Livro Tibetano da vida, da morte e do renascimento*. São Paulo: Pensamento.
- PEIRCE, Charles Sanders. (1931 1935) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge (Mass.): Harvard.
- PESAVENTO, Sandra Jatahi (Org.). (2001) *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: EdUFRGS.
- POLLER, Jake. (2019). *Aldous Huxley and Alternative Spirituality*. Leiden: Brill.
- POTHEN, Annie & ROY, Sumita. (2003) *Aldous Huxley and Indian thought*. New Delhi: Sterling.
- PRANDI, Reginaldo. (2004) *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. Estudos Avançados 18 (52), 2004, 223-238.
 _____. (2000) *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras.
 _____. (2001) *Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu*. Revista USP, São Paulo, nº 50, 2001, pp. 46-65.
- PROENÇA, Graça. (2002) *História da arte*. 16ª ed. São Paulo: Ática.

- PUHAKKA, K. (2008) Transpersonal perspective: An antidote to the postmodern malaise. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 40(1), 6–19.
- PUGLIESI, Márcio. (2022) *Filosofia e direito. Delineamentos de Filosofia do Direito na Sociedade de Controle*. São Paulo: Aquariana/Oca.
- RAPOPORT, Anatol. (1980) *Lutas, Jogos e Debates*, trad. Sérgio Duarte – Brasília: EdUNB.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. (2017) *Filosofia: Antiguidade e Idade Média. ed. rev. e amp.*, Trad. José Bonolini. São Paulo: Paulus.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “‘Experiência do sagrado’ e ‘religião’ – hiperonomia hermenêutica e atualização cultural – Análise do prefácio de Orígenes, de Mircea Eliade”. *Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões* [online]. Vitória-ES, vol. 1, jan.-jun., 2014, p. 3-22. Disponível em: <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas>>.
- RICOEUR, Paul. (1994) *Tempo e Narrativa*. Trad. Constança M. César. Campinas, SP: Papyrus.
- RIMBAUD, Arthur. (1973) *Poésies – Une saison en enfer – Illumination*. Texto estab. e notas Louis Forestier. Paris: Gallimard.
- ROYER, Sophie. (2012) *Buda*. Trad. Ana Ban. Porto Alegre: L&PM.
- RORTY, Richard. (1994) *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 2ª. Ed. trad. Antonio Trânsito. rev. téc. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (1990) Truth and Freedom: a reply to Thomas McCarthy. in *Critical Inquiry*, v. 16, pp. 633-643.
- _____. (1994) *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Trad. Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa: Presença.
- _____. (1995) *Heidegger, Kundera, and Dickens*, In: *Essays on Heidegger and others – philosophical papers 2*, Cambridge: Cambridge, pp. 66-84.
- _____. (1998) *The Inspirational Value of Great Works of Literature*, in: *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge: Harvard, p. 125-140.
- _____. (2006) O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. Trad. Heraldo Aparecido Silva, In: *Ensaio Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*, Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 77-103.
- SAID, Edward. (2007) *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAMTEN, Lama Padma. (2010) *A Roda da Vida: como caminho para a lucidez*. São Paulo: Peirópolis.
- SANTANA, Luciana Wolff Apolloni e Elaine Cristina Senko. (2016) Perspectivas da Era Vitoriana: sociedade, vestuário, literatura e arte entre os séculos XIX e XX, in *Revista Diálogos Mediterrânicos*. Número 10 – junho /2016, p. 189 – 215.
- SANTOS, Boaventura de Souza. (1997) *Pela mão de Alice*. O Social e o Político na Pós-Modernidade. São Paulo: Cortez.
- SAWYER, Dana. (2002) *Aldous Huxley: A Biography*. New York: The Crossroad.

- Schmidt-Leukel, Perry. (2007) Facetas da relação entre Budismo e Hinduísmo Entrevista a Frank Usarski, trad. de Carlos Roberto Sendas Ribeiro, *Rever: Revista de Estudos da Religião setembro / 2007 / pp. 149-156*
- SCHOEDEL, William. (1980) Gnostic Monism and the Gospel of Truth, in: *The Rediscovery of Gnosticism. Volume I: The School of Valentinus*, Edited by Bentley Layton. Leiden: E.J. Brill, p. 379-390.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2005) *O mundo como vontade e como representação*. Primeiro Tomo: Quatro livros, seguidos de um apêndice que contém a crítica da filosofia kantiana, Trad. apres. notas e índices Jair Barboza, 2ª reimpressão, São Paulo: EdUNESP.
- SCHUON, Frithjof. (2003) *Language of the Self – Essays on the perennial philosophy*. 2nd. Ed., London: World Wisdom.
- SCOTT, Walter & FERGUSON, Alexander S. (1985) *Hermetica: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. [Vol. 1 – 4], Boston: Shambhala.
- SEARLE, John R. (1981) *Os actos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem*. Trad. Carlos Vogt et alii, Coimbra: Almedina.
- SIDAWAY, Adam James. (2011) *Madness, Badness, Sadness: Aldous Huxley and the shifting Shadow of Psychoanalysis*. (master thesis) Birmingham: Birmingham.
- SILVEIRA, Marcos Silva da. (2005) New Age & Neo-Hinduísmo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v. 7, n. 7, p. 73-101, 2005.
- SIMON, Herbert A. (1982) *Models of Bounded Rationality*. Cambridge (Mass.): MIT.
- SMITH, Paul & WILDE, Carolyn (eds) (2002) *A Companion to Art Theory*, Oxford: Blackwell.
- SPINELLI, Miguel (2013) *A Tese Pitagórico-Platônica da Metempsicose enquanto “Teoria Genética” da Antiguidade*, in *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 27, n. 54, p. 731-754, jul./dez. 2013.
- SPINK, Mary-Jane P. (2006) Caminando sobre huevos: una reflexión construccionista sobre la investigación. *Athenea Digital*, Barcelona, v. 9, n.1, p. 168-183, 2006
- _____. (1996) Representações Sociais: Questionando o Estado da Arte. *Psicologia e Sociedade*, São Paulo, v. 2, n.8, p. 166-186, 1996
- _____. (2013) *Práticas Discursivas e Produção e Sentidos no Cotidiano*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Centro Edelstein De Pesquisas Sociais.
- Stace, Walter T. (ed.) (1960) *The Teachings of the Mystics being Selections from The Great Mystics and Mystical Writings of The World*, New York and Scarborough, Ontario: New American.
- _____. (1961) *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan.
- SURHONE, Lambert M. & TIMPLEDON, Miriam T. & MARSEKEN, Susan F. (2010) *Nancy Cunard: Racism, Fascism, Wyndham Lewis, Aldous*

Huxley, Tristan Tzara, Ezra Pound, Ernest Hemingway, William Carlos Williams, Armistice Day. Mauritius: Betascript.

TAVES, Ann. (2009) *Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of religion and other special things*. Princeton, NJ: Princeton.

TEJA, R. (1990) *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid: Istmo.

TELES, Gilberto Mendonça. (1986) *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1957 a 1972*. 9^a ed., Petropolis/RJ: Vozes.

THAPAR, Romila *A history of India up to 1300 AD introducing the beginnings of India's cultural dynamics*, London: Penguin.

THODY, Philip. (1973). *Huxley: a biographical introduction*. New York: Scribner.

Tyson, Adam (2012) "The Mystical Debate: Constructivism and the Resurgence of Perennialism." *Intermountain West Journal of Religious Studies* 4, no. 1 (2012).

TORRES, Antonio Palomeque. (1947) *Historia General de la Cultura*. Barcelona: Bosch.

UNDERHILL, Evelyn. (2019) *The Essentials of Mysticism and Other Essays*, Palm Beach: Digireads.

_____. (2020) *Mysticism*. Palm Beach: Digireads.

USARSKI, Frank. (Org.). (2002) *O budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae.

_____. (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 N° 4 / 2004 / pp. 73-95.

VAUGHAN, F. (1982) The transpersonal perspective: A personal account. In *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1982, 14(1), 37–45.

VASILKOV, Aleksandar. (2015) *Aldous Huxley and the Ethics of Pacifism* (Master's thesis), University of Copenhagen.

VELASCO, Juan Martin. (1999) *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madri: Trotta.

_____. (2001) *Experiência cristã de Deus*. São Paulo, Paulinas.

WALSH, Roger. N., & VAUGHAN, Frances. (1993) The transpersonal movement: A history and state of the art. in *The Journal of Transpersonal Psychology*, 25(3), 123–139.

_____. (Eds). (1993) *Paths beyond ego: The transpersonal vision*. New York: Putnam.

_____. (1980) *Beyond Ego: Transpersonal Dimensions in Psychology*. Los Angeles: J.P. Tarcher.

WARD, Keith. (1987) *Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions*. London: Darton, Longman & Todd.

- WATERS, C. Kenneth, & van HELDEN, Albert, (eds.) (1992) *Julian Huxley: Biologist and Statesman of Science*. Houston: Rice.
- WATZLAWICK, PAUL & BEAVIN, Janet & JACKSON, Don. (1990) *Pragmática da Comunicação Humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação*. 5a. Ed., São Paulo: Cultrix.
- _____. (1967) *Pragmatics of Human Communication: a study of international patterns, pathologies and paradoxes*. New York: W. W. Norton & Co.
- WEBER, Alfred. *Histoire de la Philosophie Européenne*. (1925) 10^e. ed. Paris: Fischbacher.
- WEBER, Max. (2017) *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. 17^a. Ed., ed. Antônio Flávio Pierucci, trad. José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Companhia das Letras.
- WERNER, N. (s.d.) *Steuchus, Agostino*. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon: http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/steuchus_a.shtml.
- WILBER, Ken (2000) The eye of spirit. In: *The collected works of Ken Wilber*. Boston: Shambhala, (vol. 7).
- _____. (2001) *A theory of everything. An integral vision for business, politics, science and spirituality*. Boston: Shambhala.
- WILLER, Claudio. (2010) *Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e poesia moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2014) *Os Rebeldes: Geração Beat e Anarquismo Místico*. Porto Alegre: L&PM.
- WITTINE, B. (1993) Assumptions of transpersonal psychotherapy. In WALSH, R. & VAUGHAN, F. (Eds). (1993) *Paths beyond ego: The transpersonal vision*. New York: Putnam, p. 165–171.
- WARE, Caroline & PANIKKAR, K.M. & ROMEIN, J.M. (1966) *The Twentieth Century*. London: Unwin.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1978) *Philosophical Grammar*. Ed. Rush Rhees, trad. Anthony Kenny, Oxford: Blackwell.
- _____. (2001) *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, 3rd. ed Malden, MA: Blackwell.
- _____. (1968) *Tractatus Logico-Philosophicus* Trad. e apres. José Arthur Giannotti, São Paulo: Edusp/ Nacional.
- WOIAK, Joanne. (2007) Designing a Brave New World: Eugenics, Politics, and Fiction. in *The Public Historian* 29,3 (2007): p. 105–29
- WOLFE, (2018) in A.-L. Rey and S. Bodenmann (2018) *From Locke to Materialism: Empiricism, The Brain and The Stirrings of Ontology*. Dordrecht: Springer.
- WOODCOCK, George. (2007) *Dawn and Darkest hour*. Montreal/New York/London: Black Rose.
- ZHOU, A. (2008) Cataracts and the late style of Monet's painting. Proceedings of the 17th Annual History of Medicine Days; Mar 2008.
- ZIMMER, Heinrich. (1953) *Les Philosophies de l'Inde*. Ed. Joseph Campbell, trad. Marie-Simone Renou, Paris : Payot.
- _____. (1986) *Filosofias da Índia*. Trad. Silva, N., Bozza, C. & Cesar, A. São Paulo: Palas Athena.

ZUNDEL, E. Philosophia perennis. In: *Österreichischer Arbeitskreis für Transpersonale Psychologie und Psychotherapie: Lexikon*: <http://www.transpersonal.at/>" <http://www.transpersonal.at/>.

Colophon

* It's not impossible for the man who has ascended to a high place by a ladder overturn the ladder with his foot after ascend.

Sextus Empiricus (1935) *Adversus Logicos* / *Against the Logicians*. (II.481). trad. R.G. Bury, Cambridge: Harvard, p. 489.

* * 6. 54 Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas — por elas — tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela.)

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1968) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. e apres. José Arthur Giannotti, São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 129.

* * * I have shown you how the Dharma is similar to a raft, being for the purpose of crossing over, not for the purpose of grasping.

BHIKKU, Nanamoli & BHIKKHU Bodhi (trans.), (1995) *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya*, 4th ed., Boston: Wisdom, p. 229.