

“As Variedades da Experiência Religiosa” de William James Revisitada “*The Varieties of Religious Experience*” by William James Revisited

LOUCEIRO, Luís Malta

Mestrando da PUC/SP

louceiro@uol.com.br

Resumo. Em 1901 coube a William James (1842-1910) dar as prestigiosas *Conferências Gifford* em Edimburgo, Escócia, onde falou sobre “As Variedades da Experiência Religiosa,” publicadas depois em um único volume pela *The Modern Library* (NY) em 1902. Interessar-nos-á, aqui, em primeiro lugar, rever a sua *Palestra XVIII*, que trata da “Filosofia” – em que mostra a impotência da *teologia* e do *idealismo* para dar conta da *Vida* em geral e da *experiência mística* em particular -, e apresenta Peirce (1839-1914) e o *pragmatismo* como *método de investigação* ideal. Em segundo lugar, uma vez que há uma grande diferença entre o *pragmatismo* de James e o *pragmaticismo* de Peirce, buscaremos refazer a trajetória dessa idéia, o *panteísmo*, ou o *idealismo-objetivo*, de que Peirce é legítimo herdeiro, que Schelling (1775-1854) -, a partir das *Críticas* de Kant (1724-1804) e da *Ciência da Natureza* de Fichte (1762-1814) -, foi buscar, especialmente (I) no *misticismo* de Mestre Eckhart (c.1260-c.1328), (II) no *ocultismo* de Böhme (1575-1624), inspirado na *cabala* judaica, (III) no filósofo e teólogo Franz Xaver von Baader (1765-1841) e, (IV) nas *Upanishads*, traduzidas (1844) para ele por Max Müller (1823-1900) -, para mudar o curso da Filosofia Ocidental e ajudar no advento de uma nova ciência, a Psicologia. Em terceiro lugar, vamos passar às *Palestras XVI e XVII sobre Misticismo*, em que apresentaremos o *Astanga-Yoga* – coração dessa obra-prima da literatura mística indiana, que são os *Yoga-Sūtras* (“Aforismos da Ioga”), codificado por *Sri Patañjali* em c. 147 AEC – como um exemplo do “cultivo metódico” (*James*, 390-2) que promete levar o praticante, gradualmente, a “experiências místicas de platô” (Pierre Weil; Ken Wilber). Para melhor analisá-lo -, sempre que possível com as *lentes* de *Peirce* (senão com a de outros pensadores) -, mostraremos seu contexto sócio-histórico (*sentido lato*), sua estrutura epistêmico-ontológico (*sentido estrito*), sempre buscando “traduzi-lo” em analogias com as *narrativas* produzidas por outros *místicos* e *artistas* dessa e de outras tradições.

Palavras-chave: *Astanga-Yoga*. Emerson. Experiência Religiosa. Fernando Pessoa. James. Jung. Mestre Eckhart. Misticismo. Peirce. Schelling. Schopenhauer. Tantra. Upanishads. Zen.

Abstract: In 1901 it was up to William James (1842-1910) to give the renowned *Gifford Lectures* in Edinburgh, Scotland, where he spoke about “The Varieties of Religious Experience,” published afterwards in a single volume by *The Modern Library* (NY) in 1902. Our objective herein will be, firstly, to review his *Lecture XVIII*, which deals with “Philosophy” – in which he shows the impotence of *theology* and of *idealism* to handle *Life* in general and *mystical experience* in particular -, introduces Peirce (1839-1914) and *Pragmatism* as the ideal *method of investigation*. Secondly, once there is a major difference between James’ *Pragmatism* and Peirce’s *Pragmaticism*, we will try to retrace the trail of this idea, *Pantheism*, or *Objective-idealism*, of which Peirce is legitimate heir, which Schelling (1775-1854) -, departing from Kant’s (1724-1804) *Critiques* and from Fichte’s (1762-1814) *Science of Nature* -, went to fetch, especially (I) in the *mysticism* of Meister Eckhart (c.1260-c.1328), (II) in the *occultism* of Böhme (1575-1624), inspired in the Jewish *kabbala*, (III) in philosopher and theologian Franz Xaver von Baader (1765-1841) and, (IV) in the *Upanishads*, translated (1844) for him by Max Müller (1823-1900) -, to change the course of Western Philosophy and help to bring about the advent of a new science, Psychology. Thirdly, we will pass on to *Lectures XVI and XVII on Mysticism*, in which we will introduce *Astanga-Yoga* – the heart of this magnum-opus of Hindu mystical literature, which are the *Yoga-Sūtras* (“Aphorisms of Yoga”), codified by *Sri Patañjali* in c. 147 BCE – as an example of the “methodic cultivation” (*James*, 390) which promises to lead the practitioner to “mystical experiences of plateau” (Pierre Weil; Ken

Wilber). So as to analyze it better -, when possible with the *lenses of Peirce* (or else with other thinkers') -, we will reveal the socio-historical context (*large sense*), its epistemic-ontological structure (*strict sense*), always aiming at “translating” it through analogies with the *narratives* produced by other *mystics* and *artists* of that and other traditions.

Key-words: *Astanga-Yoga*. Emerson. Fernando Pessoa. James. Jung. Meister Eckhart. Mysticism. Peirce. Religious Experience. Schelling. Schopenhauer. Tantra. Upanishads. Zen.

* * *

“Acredito que uma grande familiaridade com particulares em geral tornam-nos mais sábios do que a posse de fórmulas abstratas, por mais profundas que sejam.” – William James. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Prefácio. xv.

Logo após o 9º Encontro Internacional sobre Pragmatismo, o professor Peter Hare da Universidade de Nova Iorque em Buffalo e editor da renomada revista *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, em sua avaliação do mesmo, mostrou-se surpreso com a ausência de William James (1842-1910) nestes nossos Encontros. Foi com isso em mente que decidi revisitar uma das obras mais importantes deste afilhado de Emerson (1803-1882) nesta *Comunicação*.

Em 1901 coube a William James (1842-1910) dar as prestigiosas *Conferências Gifford* em Edimburgo, Escócia, onde falou sobre “As Variedades da Experiência Religiosa” (doravante, *VER*), publicadas depois em um único volume pela *The Modern Library* (NY) em 1902. Interessar-nos-á, aqui, em primeiro lugar, rever a sua *Palestra XVIII*, que trata da “Filosofia” – em que mostra a impotência da *teologia* e do *idealismo* para dar conta da *Vida* em geral e da *experiência mística* em particular -, e apresenta Peirce (1839-1914) e o *pragmatismo* como *método de investigação* ideal. Em segundo lugar, uma vez que há uma grande diferença entre o *pragmatismo* de James e o *pragmaticismo* de Peirce, buscaremos refazer a trajetória dessa idéia, o *panteísmo*, ou o *idealismo-objetivo*, de que Peirce é legítimo herdeiro, que Schelling (1775-1854) -, a partir das *Críticas* de Kant (1724-1804) e da *Ciência da Natureza* de Fichte (1762-1814) -, foi buscar, especialmente (I) no *misticismo* de Mestre Eckhart (c.1260-c.1328), (II) no *ocultismo* de Boehme (1575-1624), inspirado na *cabala* judaica, (III) no filósofo e teólogo Franz Xaver von Baader (1765-1841) e, (IV) nas *Upanishads*, traduzidas (1844) para ele por Max Müller (1823-1900) -, para mudar o curso da Filosofia¹ Ocidental e ajudar no advento de uma nova ciência, a Psicologia.² Em terceiro lugar, vamos passar às *Palestras XVI e XVII sobre Misticismo*, em que apresentaremos o *Astanga-Yoga* – coração dessa obra-prima da literatura mística indiana, que são os *Yoga-*

¹ Pense-se em Schopenhauer (1788-1860) e Nietzsche (1844-1900) e seus herdeiros.

² Pense-se em Freud (1856-1936) e Jung (1875-1961), e nos psicólogos Transpessoais, como o franco-brasileiro Pierre Weil (n. 1924) e o norte-americano Ken Wilber (n. 1949), este último com uma obra impressionante e praticamente desconhecida no Brasil, apesar dos incansáveis esforços de divulgação de Ari Raynsford (PhD no MIT) nos últimos 17 anos.

Sūtras ("Aforismos do Ioga"), codificado por *Sri Patañjali* em c. 147 AEC – como um exemplo do "cultivo metódico" (*VER*, 390-2) que promete levar o praticante, gradualmente, a "experiências místicas de platô" (Pierre Weil; Ken Wilber). Para melhor analisá-lo -, sempre que possível com as *lentes* de *Peirce* (senão com a de outros pensadores) -, mostraremos seu contexto sócio-histórico (*sentido lato*), sua estrutura epistêmico-ontológica (*sentido estrito*), sempre buscando "traduzi-lo" em analogias com as *narrativas* produzidas por outros *místicos* e *artistas* dessa e de outras tradições.

Palestra XVIII sobre Filosofia

Logo no início dessa palestra, James começa por fazer uma série de perguntas sobre a possibilidade de a filosofia poder conferir – ou não – "autoridade universal" – i.e., objetividade - à *experiência mística*, que seria por demais "particular" (*VER*, 421) e "silente" (*VER*, 422). Ele começa por dizer que *sim*, uma vez que, embora, "o sentimento seja a fonte mais profunda da religião" (ênfase acrescentada) e "as fórmulas filosóficas e teológicas sejam produtos secundários, como traduções de um texto para outra língua" (*VER*, 422), "somos seres pensantes, e não podemos excluir o intelecto de participar de quaisquer de nossas funções. Mesmo em solilóquio com nós mesmos," diz ele, "traduzimos nossos sentimentos intelectualmente" (*VER*, 423). E acrescenta,

Tanto os nossos ideais pessoais como nossas experiências religiosas e místicas devem ser interpretadas congruentemente com um tipo de cenário em que nossa mente pensante habita. O clima filosófico de nosso tempo inevitavelmente impõe-nos sua própria vestimenta. Mais ainda, nós temos que trocar nossos sentimentos com os outros e, ao fazê-lo, temos que falar, e usar fórmulas verbais gerais e abstratas. Conceitos e construções são, portanto, uma parte necessária de nossa religião; e, como moderadora entre o embate de hipóteses, e mediadora entre as críticas das construções de uma pessoa por outra, a filosofia sempre terá muito a realizar (*VER*, 423).³

A que se propõe, em seguida, porém, é excluir o "intelectualismo" (*VER*, 424) - a "teologia dogmática" (*ibidem, ibidem*) e a "filosofia do absoluto" (*ibidem, ibidem*) – do campo da "ciência das religiões" (*ibidem, ibidem*) para poder chegar ao pragmatismo antes do qual declara:

Ao fim e ao cabo, foram os escritores ingleses e escoceses, e não Kant⁴, que apresentaram "o método crítico" na filosofia, o método capaz de fazer da filosofia um estudo digno de pessoas sérias. Pois que seriedade pode possivelmente sobrar ao se debater proposições filosóficas que jamais farão qualquer diferença apreciável para nós na ação? (*VER*, 434)⁵

³ Esta, aliás, é uma tese central de Gershom Scholem (1897-1982) em seu livro "A cabala e seu simbolismo" (Perspectiva, 1978): "Mas se [o místico] tenta comunicar sua experiência – e é somente assim procedendo que ele se nos dá a conhecer – é obrigado a interpretá-la por meio da linguagem, imagens e conceitos previamente existentes" (p. 13).

⁴ Kant diz que foi Hume que o "acordou do sono dogmático" (*Crítica da Razão Pura*).

⁵ Na página 433 ele já dissera: "O que Deus juntou, que nenhum homem separe. As escolas de filosofia do Continente [europeu] fizeram vista grossa sobre o fato de que o pensamento humano está organicamente ligado à sua conduta. Parece-me ser a principal glória dos pensadores ingleses e escoceses o fato de não terem perdido de vista esta ligação orgânica. O princípio-guia da filosofia britânica tem sido que cada diferença deve *fazer* diferença, cada diferença teórica em algum lugar redundar em uma diferença prática, e que o melhor método de discutir pontos da teoria é começar por determinar que diferenças práticas resultariam caso uma alternativa ou a outra fossem verdadeiras. *Como é conhecida* a verdade particular em questão? Em que fatos ela resulta? Qual é o *cash-value* em termos de experiência particular?" (p. 433-4). Estamos, portanto, perto de ser apresentados ao Pragmatismo.

James apresenta, então, Peirce (*VER*, 434-5) a seu público, como “um filósofo norteamericano de grande originalidade,” sobre o qual diz:

[Ele] prestou um serviço ao pensamento ao desemaranhar dos particulares de sua aplicação o princípio através do qual estes homens eram instintivamente guiados, e ao singularizá-lo como fundamental e dando-lhe um nome grego. Ele chama-o de o princípio do *pragmatismo*, e defende-o mais ou menos assim:⁶ - “O pensamento em movimento tem por motivo concebivelmente único a realização da crença, ou o aquietamento do pensamento. Só quando nosso pensamento sobre um assunto já encontrou seu aquietamento na crença pode nossa ação sobre o assunto começar de forma firme e segura. Crenças, em suma, são regras para a ação: e toda a função do pensamento é apenas um passo na produção de hábitos ativos. [Queremos saber apenas] [Q]ue conduta é adequada produzir; que a conduta é para nós seu único significado.” (*VER*, 435).⁷

Para James, o “princípio do pragmatismo” servirá para “nos ajudar a decidir, entre os vários atributos estabelecidos pelo inventário da escolástica das perfeições de Deus, se algumas não serão menos significativas do que outras” (*VER*, 435). A questão principal para ele é que “nas mãos dos teólogos” [...] “a verbalidade tomou o lugar da visão, o profissionalismo o lugar da vida.” (*VER*, 437). Não obstante, no fundo, “o que mantém a religião é outra coisa que não as definições abstratas e sistemas de adjetivos concatenados, e algo diferente das faculdades de teologia e seus professores.” (*ibidem, ibidem*). E mais, segundo ele, se todo o “raciocínio [da teologia dogmática] é uma via relativamente superficial e irreal para a deidade” (*VER*, 438) - e, devemos a compreensão dessa falência ao idealismo moderno, i.e., a Kant (1724-1804), com sua doutrina do “Sujeito da Apercepção Transcendental” -, o próprio idealismo moderno, i.e., os sucessores de Kant -, ele refere-se especialmente a Hegel (1770-1832) - não tiveram melhor sorte (*VER*, 439).⁸ Por quê? Precisamente porque os “processos conceituais podem classificar fatos, defini-los, interpretá-los; mas não os podem produzir, nem reproduzir sua individualidade” (*VER*, 445). Para James “Há sempre um *plus*, uma *estidade* (*thisness*), pela qual só o sentimento pode responder” (*ibidem, ibidem*). Estamos, portanto, de volta à epígrafe.

Para James, ao concluir sua *Palestra XVIII* sobre *Filosofia*, resta a esta debruçar-se humildemente sobre a vida, os “residuum” (*VER*, 446) que sempre sobram dos conceitos, que, segundo ele podem servir de “hipóteses” (*ibidem, ibidem*) para um estudo “crítico da Ciência das Religiões” (*ibidem, ibidem*). É que, conclui ele,

“a filosofia vive das palavras, mas a verdade e os fatos apresentam-se em nossas vidas de tal modo que excedem a formulação verbal. Há no ato vivo da percepção sempre alguma coisa que brilha e cintila e que jamais será captado, e para o qual a reflexão vem tarde demais” (*VER*, 446-7).

Restar-nos-ia, portanto, apenas o *método pragmático* para analisar a *experiência mística*. Antes, porém, de nos debruçarmos sobre o *fenômeno místico* pelas *lentes* do pragmatismo, creio que seria importante não apenas lembrar que há diferenças entre o

⁶ Há uma nota em que James faz referência ao artigo de Peirce, *Como Tornar nossas Idéias Claras*, publicado na *Popular Science Review* em janeiro de 1878 (vol. xii, p. 286).

⁷ Peirce, ao fundar o Pragmatismo, mostra como a *crença* é o *lado interior* do *hábito* (exterior) i.e., que ambos estão estreitamente vinculados, de tal monta que, seria somente através da *conduta* (do *Objeto dinâmico*) que poderíamos (como *Interpretantes*) conhecer (embora apenas *mediata, semiótica e falibilisticamente*) *como ele é* (CP 5.2).

⁸ É impressionante como Peirce, vinte e três anos antes deste trabalho de James, no ensaio *A Fixação das Crenças* (*The Fixation of Belief*; 1877), esclarece esta questão, mostrando as limitações dos métodos de *tenacidade* (pessoal), *autoridade* (dogmático), e *idealista*, para propor o *método científico* ou *pragmático*.

pragmatismo jamesiano e o *pragmaticismo peirceano* – que todos já sabem quais são -, mas recuar na *História da Filosofia*, mais precisamente até Kant, Fichte e Schelling – que tiveram uma imensa influência sobre Emerson (1803-82) e Peirce (1839-1914), os dois pilares de minha Dissertação de Mestrado -, para conhecer melhor as “fontes” onde o grande Schelling foi beber para dar um novo rumo à filosofia ocidental e ajudar a dar à luz a uma nova ciência, a psicologia.⁹

Schelling

Ora, todos sabem que Kant, para resolver o impasse gerado pelo empirismo cético de Hume (1711-76) – que o “despertou do sono dogmático” - que era o racionalismo dogmático de Leibniz (1646-1716) e Wolff (1679-1754), mostrou, em sua primeira *Crítica* (1781; 87), *os limites da Razão*, para dar conta da “coisa-em-si.”¹⁰ Daí ter mostrado a importância da *Vontade* (a Razão Prática), na sua segunda *Crítica*¹¹ (1788) e a do *biológico como teleológico* na segunda parte da sua terceira *Crítica* (1790). Todos sabemos que Fichte (1762-1814), ao “inverter o Cogito” (cartesiano)¹² reiterou a primazia da *Vontade* (da *Ação* e, portanto, da *Ética*) sobre o *pensamento* (função meramente mediática, *a posteriori*). Quanto a Schelling (1775-1854), Ibrí sempre faz questão de frisar que foi Goethe (1749-1832), Schiller (1759-1805) e aquela brilhante constelação dos românticos de Jena – Friedrich Schlegel (1772-1829) e August Schlegel (1767-1845), Hölderlin (1770-1843) e Novalis (1772-1801), entre outros -, que instaram o genial filósofo de Leonberg a criar uma *Filosofia* que desse conta da *Vida*, da *Liberdade* e do *Singular* - que sempre “sobra” (por assim dizer) quando se tenta subsumi-lo – como *Particular* - em um *Universal*.¹³

O que talvez poucos saibam – pois aí já se exige um diálogo transdisciplinar - é que essa *Filosofia da Vida* – o *Idealismo Objetivo* de que Peirce é herdeiro¹⁴ – foi sofregamente sorvida – e digerida (Sir Bacon) - pelo grande Schelling de quatro “fontes” principais que é legítimo mencionar e conhecer melhor: (I) *Meister Eckhart*, talvez o expoente máximo da mística Ocidental e cujo maior estudioso, hoje, é Bernard McGinn, da Universidade de

⁹ Pense-se em *Schopenhauer* (1788-1860) e *Freud* (1856-1936) e seus sucessores.

¹⁰ Diz ele, “Tive que suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé* (CRP, Prefácio à segunda edição, p. 17). No fundo, o que interessa ao homem saber é sobre: (i) *Deus*; (ii) a *Liberdade*; e, (iii) a imortalidade da *Alma*.”

¹¹ J. Ferrater Mora. *Dicionário de Filosofia* (4 vols), diz o seguinte: “Alguns autores (como Richard Kroner) afirmaram que a autêntica *Weltanschauung* de Kant foi de índole ética – ou, se se quiser, ético-religiosa” (p. 1625).

¹² Ver Santaella, Lucia. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: UNESP, 2004.

¹³ Jair Barbosa, o tradutor de “O Mundo...” de Schopenhauer para a língua portuguesa, diz o seguinte a respeito deste tema, em *Infinitude Subjetiva e Estética – Natureza e Arte em Schelling e Schopenhauer*: “Schelling, portanto, radicaliza Kant, filia-se aos românticos e estabelece filosoficamente aquilo que Novalis traduz exemplarmente em seus fragmentos, vale dizer, se todo “começo da vida é antimecânico” (Novalis, 1942, p. 330), como a terceira crítica mesmo o admite, *então a sua origem deve ser procurada no não-mecânico absoluto*, isto é, numa “alma” cósmica vivente, numa “irrupção violenta” da própria vida: “Toda vida é torrente *contínua* – Vida provém apenas da Vida...” (ibidem). Por isso Peirce, como legítimo discípulo de Schelling – e de Emerson – fundou suas Ciências Normativas sobre a Fenomenologia (a Vida); e naquelas, a Ética sobre a Estética; a Indução e a Dedução sobre a Abdução; e, na Metafísica, a Ontologia [o Conhecimento sobre o Ser (mediado, falibilístico)] sobre a Cosmologia (o vir-a-ser cujo sinequismo está grávido de tiquismo).

¹⁴ Os estudiosos de Schelling são unânimes em referir-se às suas filosofias, no plural: (i) Filosofia Inicial; (ii) Filosofia da Natureza; (iii) Filosofia do Idealismo Transcendental; (iv) Filosofia da Liberdade; e, (v) Filosofia Final (ou da Mitologia). Ver, por exemplo, *As Filosofias de Schelling* (Bibliografia).

Chicago;¹⁵ (II) *Jakob Boehme*, talvez o expoente máximo do ocultismo Ocidental e cujo maior estudioso foi Alexandre Koyré (1892-1964) -;¹⁶ Boehme que foi, por sua vez, influenciado pela *cabala* (judaica)¹⁷, cujo expoente máximo, no século XX, foi Gershom Scholem (1897-1982);¹⁸ (III) o filósofo e teólogo *Franz Xaver von Baader* (1765-1841), e, (IV) o misticismo Oriental – especialmente as *Upanishads*, traduzidas para ele por Max

¹⁵ Ver *The Mystical Thought of Meister Eckhart – The Man from Whom God Hid Nothing* (The Edward Cadbury Lectures). New York: The Crossroads Publishing Company, 2001. A epígrafe escolhida por McGinn é extremamente esclarecedora: “Assim diz Mestre Eckhart: ‘Melhor um mestre da vida do que mil mestres de conhecimento; mas ninguém aprende e vive antes de Deus’ [Sprüche 8 (Pfeiffer 599.19-21)]. McGinn mostra como, para Eckhart, todas as coisas fluem para fora do fundamento divino (*grunt*) – para Eckhart, o intelecto (*vernünfticheit*; p. 5) - e como devem voltar para ele. Esta volta, no entanto, exigiria uma *sublimatio*, um enobrecimento (*edler mensch*; p. 11). Ora isto implica em tornar-se tão simples (*einvaltiger ein*) – através do desapego (*abegescheidenheit*) a ponto de nos darmos conta (pragmaticamente) de que “o fundamento de Deus e o meu fundamento é o mesmo fundamento” (p. 38 e p. 97). Para se penetrar esse fundamento que não tem fundo, “a pessoa deve penetrar e transcender tudo o que é criado e temporal” (p. 44). Ora esse fundamento é a “centelha” (*vunkelîn*) ou o “castelinho” (*burgelîn*), “aquele algo incriado dentro da alma” (p. 45). Somos afortunados pelo recente lançamento (2006) da tradução, pela editora Vozes, do primeiro volume dos “Sermões Alemães” de Eckhart. Diz Eckhart: “Muitas vezes já se disse que há uma força na alma, a que não tange nem o tempo nem a carne; ela flui do espírito e permanece no espírito e é toda inteiramente espiritual. Nela, Deus é tão florescente e verdejante em toda a alegria e em toda a glória, como Ele é em si mesmo. Ali é alegria tão cordial, tão incompreensivelmente grande que ninguém pode relatá-la exaustivamente. Pois, nessa força, o Pai eterno gera sem cessar o seu terno Filho, de tal modo que ela co-engendra o Filho do Pai e a si mesma como o mesmo Filho na força unitiva do Pai” (p. 48). Naturalmente, como em todas as tradições místicas, há uma *experiência íntima* (uma *terceira visão* que ‘se abre’), que dá àquele que chega à *experiência unitiva* -, no *instante* (presente, p. 95), que contém em si *todo tempo*” (p. 84) - a certeza de que lá chegou. Diz Eckhart: “Então diz Pedro: ‘Agora conheço verdadeiramente.’ Por que aqui se conhece verdadeiramente? É porque há uma luz divina que a ninguém engana” (p. 52). “O olho com que vejo Deus é o mesmo olho com que Deus me vê; meu olho e o olho de Deus são *um olho e um ver e um conhecer e um amar*” (p. 105).

¹⁶ Alexandre Koyré, além de ter feito a sua tese de Doutorado em Letras sobre “La philosophie de Jacob Boehme” (1929), escreveu três obras importantes já traduzidas para a língua portuguesa: *Estudos de História do Pensamento Científico*; *Estudos de História do Pensamento Filosófico* e, especialmente, *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito* (2006), todos pela editora Forense Universitária. Sobre a influência de Boehme sobre Schelling, diz Edward Allen Beach: “A doutrina de Jakob Boehme da criação do mundo em um fogo original de nostalgia (*die Sucht, in sich zu ziehen*), assim como com sua própria teoria da primeira Potência, cujo “poder de sucção interna, que leva ao colapso (*zusammenziehende Kraft*) formou a base para as Potências que se seguiram” (p. 37; ver também p. 72 e p. 133). Além de Boehme, não devemos esquecer a igual influência que Swedenborg (1688-1772) exerceu sobre Schelling, Emerson e o pai de James. Sobre a influência do cientista e visionário sueco sobre Schelling, ver Friedmann Horn. *Schelling and Swedenborg – Mysticism and German Idealism*. (Tradução de George F. Dole e prefácio de Xavier Tilliette). West Chester, Pennsylvania: Swedenborg Foundation, 1997.

¹⁷ Edward Allen Beach diz: “Jakob Böhme combinava em seu pensamento um pietismo luterano com idéias teosóficas abstrusas derivadas de várias tradições místicas. Uma provável influência foi a cabala judaica, da qual ele aparentemente tomou emprestada a noção de um evolução cósmica através de precipitações progressivas da Unidade Divina” (p. 69).

¹⁸ Gershom Scholem, o grande amigo de Walter Benjamin (1892-1940) publicou várias obras fundamentais sobre o misticismo judaico. Ver *A cabala e seu simbolismo & As Grandes Correntes da Mística Judaica*. Ambas pela editora Perspectiva, 1978 & 1995, respectivamente. Edward Allen Beach diz o seguinte sobre Baader: “A visão de mundo de Baader enfatizava o reciprocidade dinâmica entre a unidade e a multiplicidade inerente a todas as coisas. Ele desenvolveu um modelo orgânico da realidade e vigorosamente se opunha à crescente onda de mecanicismo na física e na filosofia. Todas as coisas, para Baader, estão fundamentalmente vivas, e a vida sempre envolve um movimento constante de troca entre a variedade de funções externamente dirigidas e a atividade sintética interior.” (p. 76). Ainda segundo Beach, “Baader” – ao contrário dos panteístas como Schelling – “propunha que a coisa a partir da qual Deus criara a natureza era e é externa a si. Este aspecto externo de Deus é, digamos assim, sua divina ‘glória’.” (*ibidem, ibidem*).

Müller (1823-1900), o primeiro professor de religiões comparadas da história, no caso, no *All Souls College*, em *Oxford* (1868-75)].¹⁹

Cabe-nos, por fim, perguntar: o que Schelling buscava – e encontrou e reelaborou – nestas quatro “fontes” - e que legou especialmente a Peirce? A resposta é: o *Panteísmo!*²⁰ A idéia de que (I) há um Ser Absoluto²¹ (II) que se Manifesta como Natureza²² (III) e que toma Consciência de Si como Homem.²³ Este processo de gradual tomada de *consciência de si* é aquele que – como veremos mais adiante, quando tratarmos do *Yoga* (e *Vedānta*) - leva o homem de um estado de consciência “dual” e plenamente “extrovertido”²⁴ – em que toma

¹⁹ Foi Max Müller quem fez a primeira tradução para o inglês da *Crítica da Razão Pura* de Kant em 1881.

²⁰ Naturalmente que não se trata do panteísmo de Spinoza (1632-77), do qual ‘partiu’, especialmente em sua obra “Idéias para uma filosofia da Natureza.”

²¹ Seja este *O uno* de Plotino, o *Infinito* ou *Ein Sof* da Cabala, o *Brahman* do Vedanta (hindu), o *Puruṣa* do *Sāṅkhya-Yoga* (hindu), a *Essência Divina* de Jakob Boehme, a *Deidade* de Meister Eckhart, o *Espírito Absoluto* de Schelling ou o *Agape* de Peirce. Para um melhor entendimento (filosófico) desta onto-cosmologia, ver Ivo Assad Ibri. *Kosmos Noetos*. São Paulo: editora Perspectiva, 1992 & Márcia Sá Cavalcante Schuback. *O Começo de Deus*. Petrópolis, Rio de Janeiro: editora Vozes, 1998.

²² Seja esta as *Emanações* de Plotino, as *Sefirot* da Cabala, a *Māyā* dos vedantinos e budistas, a *Prakṛti* do *Sāṅkhya-Yoga*, a *Manifestação Divina* de Schelling ou a *Segundidade* de Peirce. De qualquer maneira, a Ciência só é possível porque o cientista -, como o Emerson *humanista*, até 1841, de acordo com David Jacobsen (“Emerson’s Pragmatic Vision”; “A Visão Pragmática de Emerson”), diz em “A Natureza” (“Nature”; 1836) -, está absolutamente confiante de que “o intelecto busca a ordem absoluta das coisas, como elas se encontram na mente de Deus” (p. 13), e no “The American Scholar” (“O Intelectual Americano”; 1837), “[m]as o que é classificação senão perceber que estes objetos não são caóticos nem estranhos, mas têm uma lei que é também a lei da mente humana?” (p. 47).

²³ Não posso deixar de expor um trecho fundamental de Schelling: “O princípio, na medida em que deriva do fundo e é obscuro, é a vontade própria da criatura; mas, na medida em que ainda não se elevou à unidade perfeita com a luz (como princípio do entendimento), ou seja, na medida em que ainda não a concebe, é mera procura ou desejo, quer dizer, vontade cega. Esta vontade própria da criatura opõe-se ao entendimento, como vontade universal, que a utiliza e a subordina a si, como um simples instrumento. Mas quando, finalmente, através de uma transformação progressiva de todas as forças, o ponto mais íntimo e profundo da obscuridade originária é totalmente transformado em luz num ser, a vontade desse mesmo ser continua, da mesma forma, vontade particular (na medida em que esse ser é ser individual), mas em si, ou como centro de todas as outras vontades particulares, está unida à vontade originária ou ao entendimento, de modo que agora formam ambas um todo único. Esta transformação em luz do centro mais profundo não acontece em nenhuma das criaturas que conhecemos, senão no HOMEM [ênfase adicionada]. Encontra-se no homem todo o poder do princípio mais obscuro e também, ao mesmo tempo, toda a força da luz. Nele encontra-se o abismo mais profundo e o céu mais elevado, ou seja, ambos os centros. A vontade do homem é o gérmen escondido na nostalgia eterna do Deus que ainda está *somente* presente no fundo; o raio de vida divina fechado nas profundezas, que Deus contemplou quando concebeu a vontade que quer a natureza. Foi no HOMEM, [ênfase adicionada], somente que Deus amou o mundo; e, precisamente, foi esta imagem de Deus que a nostalgia capturou no centro, quando se opunha à luz. Pelo fato de o homem ter tido a sua origem no fundo (por ser criatura), tem em si mesmo um princípio relativamente independente de Deus; mas precisamente pelo fato de este princípio se transformar em luz – sem que, por isso, tenha no fundo deixado de ser obscuro – abre-se nele, ao mesmo tempo, algo de mais elevado, o *espírito*. Porque o espírito eterno profere, na natureza, a unidade ou o Verbo. O Verbo proferido (real) existe apenas na unidade da luz e da obscuridade (da vogal e da consoante). Agora, ambos os princípios estão, na verdade, em todas as coisas, mas sem uma consonância perfeita, devido à imperfeição do que surgiu do fundo. Somente no HOMEM [ênfase adicionada], portanto, se exprime completamente aquilo que em todas as outras coisas é apenas Verbo retido e imperfeito. Mas o espírito, quer dizer, Deus como existente *actu*, manifesta-se no Verbo proferido. Na medida em que a Alma é a identidade viva de ambos os princípios, é espírito; e o espírito existe em Deus. Se no espírito do homem a identidade de ambos os princípios fosse tão indissolúvel como é em Deus, não existiria qualquer diferença, quer dizer, Deus não se manifestaria com espírito. Aquela unidade, que é inseparável em Deus, deve poder separar-se no homem – e é esta a possibilidade do Bem e do Mal.” (*Investigações*, 68-70).

²⁴ A noção a que me refiro é literal. Para conhecer a sofisticação com que Jung (1875-1961) vê este “tipo psicológico”, ver *The Portable Jung*, pp. 182-229.

tudo denotativamente, i.e., com uma ingenuidade e “lateralidade”²⁵ espantosas – e em que meramente “se reproduz” (biologicamente) e em que meramente consome e reproduz “cultura” (por “imitação”)²⁶ – até que “amadurece”²⁷ e começa a tomar consciência de sua *interioridade*, quando pode se “converter” -,i.e., “se introverter”, e finalmente “despertar” para a sua “nulidade” - que é, precisamente, do que a obra de James, e este trabalho, afinal, tratam – pois, só assim, pode torna-se um “favorito das Musas.”²⁸

Só a partir desse *ponto-instante-eterno* (em nós)²⁹, a *cintilla divina* de Mestre Eckhart – que somos nós mesmos – é que podemos, com Schelling, afirmar: “A natureza deve ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível” (“Idéias para uma filosofia da natureza”, p. 115)³⁰. E qual a natureza desse *Espírito*? Em suas magistrais “Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana”, Schelling diz-nos que “em última e na mais alta instância, Ele não é outro ser senão a vontade. A Vontade é o Ser Originário” (p. 53). É precisamente esta “Vontade” que Schopenhauer (1788-1860), no seu clássico “O Mundo como Vontade e como Representação” (1819) – defendeu como sendo a até então incognoscível “coisa-em-si”

²⁵ Diz Emerson: “Todo o pensamento humano dá-se lateralmente, nunca verticalmente” (Jacobson, 97). Isto é compreensível, uma vez que o homem em sua “verticalidade” (“upright position”; com conotação de “de caráter”; Jacobson, p. 37) não precisa pensar, apenas “ver com clareza.”

²⁶ Emerson em *Confiança em si mesmo* (Self-Reliance; 1841): “Há uma hora na educação do homem em que ele chega à convicção de que a inveja é ignorância; de que a imitação é suicídio” (p. 146). Este maravilhoso ensaio de Emerson já foi traduzido para o português por José Paulo Paes e consta do belo livro, *Pensamentos sobre a Arte de Viver*. São Paulo: Cultrix, 1995.

²⁷ Peirce diria simplesmente que “os símbolos crescem” (The Essential Peirce II, *O que é um Signo?* p. 10). Ver também, na mesma obra, *A Ética da Terminologia*, p. 264; e, *Novos Elementos*, p. 324. A partir do caos inicial, “um puro nada”, a “indeterminação pura e simples tendo desenvolvido possibilidades determinadas, a criação consistiu em mediar entre as reações sem lei e as possibilidades gerais através do influxo de um símbolo. O símbolo era o propósito da criação. Seu objeto era a entelúquia de ser, que é a última representação. Agora sabemos o que *juízo* e *asserção* são. O homem é um símbolo. Diferentes homens, na medida mesma em que podem ter quaisquer idéias em comum, são o mesmo símbolo. O juízo é a determinação do homem-símbolo em ter qualquer interpretante que a proposição tiver. Asserção é a determinação do homem-símbolo para determinar o intérprete, desde que ele seja o interpretante, da mesma maneira” (*Novos Elementos*, 324).

²⁸ Isto remete-nos, naturalmente, ao “Play of Musement” (Brincadeira das Musas) no ensaio de Peirce, *Um Argumento Negligenciado a favor da Realidade de Deus* (A Neglected Argument for the Reality of God; 1908), em que diz: “No puro Jogo das Musas, a idéia da Realidade de Deus será, cedo ou tarde, tida como imaginativamente atrativa, que o Possuído pelas Musas (*Muser*) desenvolverá de vários modos” (The Essential Peirce II, 439). Em uma nota (13; p. 543), faz-se referência ao *Spieltrieb* (impulso lúdico) que Peirce teria conhecido através das *Cartas Estéticas* de Friedrich Schiller. Há, ademais, uma relação estreita entre o “Play of Musement” e a “lógica abdutiva,” que requer uma “fina sintonia” (Peirce) entre o Homem e a Natureza para que consiga ver – “diagramaticamente” – a *Terceiridade* (Lei) na *Segundidade* (Existência). Para o “Significado do Jogo como Fenômeno Cultural,” ver Huizinga, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: editora Perspectiva, 2001.

²⁹ É somente a partir de tal experiência no (eterno) ‘agor’ aqui’ que se chega à compreensão da “experiência de pico” de Moisés sobre o Monte Horeb, em que, inquirido sobre seu nome, Deus responde: “Eu sou o que sou” (Êxodo 3: 13-15), ou ao entendimento destas palavras de Jesus, que disse: “Em verdade, em verdade vos digo que antes que Abraão existisse eu sou” (João 8:58) e antes de se entregar à total verticalidade na Cruz pede: “E agora glorifica-me, ó Pai, junto de ti mesmo, com aquela glória que tinha contigo antes que o mundo existisse” (João 17: 5), pois “Eu e o Pai somos um” (João 10:30). É que o ‘instante’ está – e não está - no tempo. Para um outro olhar sobre o ‘instante,’ ver *A Intuição do Instante* de Gaston Bachelard.

³⁰ Em sua *Filosofia da Arte* (1802-03), Schelling diz: “Somente o ser humano pode, em virtude da unidade de sua natureza como Idéia, produzir objetivamente o Absoluto. Esse conceito eterno do ser humano em Deus, como causa imediata de suas produções, é aquilo que se chama *gênio* (o gênio, por assim dizer, o *ponto* divino” (p. 391; nossa ênfase). É que, o gênio – o favorito das Musas! - é aquele que se anulou totalmente para que o Absoluto (e seus arquétipos ou Musas) pudesse se manifestar através dele. Como diz Márcio Suzuki, no Prefácio a esta obra de Schelling, que traduziu, “a rigor, não é o sujeito, a consciência filosofante que constrói seu objeto, mas é o próprio objeto que deve se construir a si mesmo no sujeito” (p. 14; grifos dele).

kantiana. Nada mais justo e sábio, portanto, que, segundo ele, adotemos uma *prática* – como o *Yoga* - através da qual possamos “ultrapassar” os estados duais de consciência e chegar à *Experiência Unitiva*.³¹

Palestras XVI e XVII sobre Misticismo. Yoga

Embora James tenha feito referência a uma infinidade de Tradições Místicas, tanto ocidentais como orientais: aos *Sufis* e os *Dervishes*, na tradição islâmica³² (p. 393); e a São João da Cruz (1542-91; p. 398),³³ Santa Teresa d'Ávila (1515-82; p. 399),³⁴ Jakob Boehme (1575-1624; p. 401), George Fox (1624-91; p. 402),³⁵ Santo Inácio de Loyola (1491-1556; p. 404)³⁶, Mestre Eckhart (c. 1260-c.1328; p. 408), o poeta Ângelo Silésio (1624-77; p. 408),³⁷ na tradição cristã -, sem se esquecer de mencionar que esta tradição tem como fonte Dionísio, o Areopagita – “que descreve a verdade absoluta pela *via negativa*” (p. 407)³⁸ e termine citando o poeta “panteísta-naturalista” norte-americano Walt Whitman (1819-92; p. 416),³⁹ o que investigaremos doravante será “o cultivo metódico” – como James o denomina (p. 390) – do *misticismo*, mas na tradição *hindu* – especialmente no *Yoga* e no *Vedanta* (p. 392) -, áreas que conheço bem, pois venho estudando e praticando *Yoga* há 25 anos. Diz James:

Na Índia, o treino para se adquirir a visão mística é conhecido desde tempos imemoriais sob o nome de ioga. Ioga significa uma união vivencial do indivíduo com o divino. Ela é baseada em exercícios perseverantes; e a dieta, postura, respiração, concentração intelectual e disciplina moral variam pouco nos diferentes sistemas que a ensinam (p. 391).

³¹ Para conhecer em maior profundidade esta experiência, ver *Dicionário de Mística*. São Paulo & Petrópolis, RJ: Edições Loyola & Paulus, 2003 (1083 páginas).

³² Sobre a tradição mística no Islã, ler *The Essential Writings of Fritjof Schuon* (Edited by Seyyed Hossein Nasr. New York. Amity House, 1986.) sobre quem Houston Smith disse: “Em profundidade e amplitude, um exemplo perfeito em nossa época. Não conheço nenhum pensador vivo que possa rivalizar com ele. E o poeta anglo-americano T. S. Eliot (1888-1965) disse a respeito da obra: “Não encontrei nenhuma obra mais impressionante no estudo comparado das religiões ocidentais e orientais.”

³³ Ver *São João da Cruz – Obras Completas*. Petrópolis, RJ: editora Vozes, 2002.

³⁴ Tão impressionante quanto a obra desta mística espanhola, é a escultura de Gianlorenzo Bernini, “O Êxtase de Santa Tereza” (1647-52) na igreja de Santa Maria della Vittoria em Roma, que H. W. Janson, em sua *História da Arte Renascentista e Barroca* (p. 410) considera o maior escultor e arquiteto do [seu] século e esta, sua obra-prima.

³⁵ Foi graças a Fox que a *Sociedade dos Amigos* (Society of Friends ou *Quakerism*) – que Evelyn Underhill (1875-1941) chamou de “aquele grande experimento em misticismo corporativo” – prosperou. Diz Fox sobre sua experiência mística: “Agora elevei-me em Espírito, através da espada flamejante, paraíso de Deus adentro. Todas as coisas eram novas; e toda a criação tinha um outro odor diferente do antigo, além do que as palavras podem descrever” (Freemantle. *The Protestant Mystics*, pp. 86-87 in Michael Cox, p. 194).

³⁶ Fundador da Sociedade de Jesus (Ordem Jesuíta) e famoso por seus “Exercícios Espirituais” (1522-24). A *edições Loyola* acaba de publicar os “Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola” (2006).

³⁷ Para uma introdução à obra do poeta e místico Johannes Scheffler, ver *Angelus Silesius – A Mediação do Nada*. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1986 (de Hubert Lepargneur e Dora Ferreira da Silva): “A criatura está em Deus mais do que em si mesma: // Nele permanece, mesmo que pereça” (Viajante Querubínico, 193, p. 75).

³⁸ Tanto Dionísio, o Areopagita, quanto os místicos indianos falam da dita *Via Negativa*; na Índia (*Vedānta*) ela é chamada de *neti, neti* (não isto, não isto) – como a conduta filosófica através da qual se chega (pela via escultural) a *Brahman*, o aspecto não manifesto (*Saguna*, sem atributos) do Absoluto.

³⁹ Em seu prefácio ao “Leaves of Grass” (1855), diz o poeta: “O maior dos poetas não conhece pequenez ou trivialidade. Se ele respira no interior de algo que antes era [,] pequeno [,] isso dilata com a grandiosidade e a vida do universo. Ele é um vidente... ele é singular... ele é completo em si mesmo... os outros são tão bons quanto ele, ele apenas vê isso e eles não.” (in Perkins et al. *The American Tradition in Literature*. New York: Random House, 1985, p. 751).

A bem da verdade, depois de Hegel (1770-1832) -, como bem mostrou Merleau-Ponty (1908-61) em sua obra “Em Toda e em Nenhuma Parte. II. O Oriente e a Filosofia”⁴⁰ – passou-se a desprezar as filosofias da Índia e da China *in totum*, por serem “apenas filosofias em si” que, como “as pirâmides do Egito, devem ser ultrapassadas” (Merleau Ponty, 217). Examinadas de perto, com paciência e respeito, veremos que os “diferentes sistemas da Índia” não “variam pouco,” como disse James, mas muito. Além de um *sistema materialista* (Cārvakā), há, na verdade, seis *sistemas* indianos, que podem ser divididos em *ortodoxos* - que seguem os *Vedas* - e *não-ortodoxos*. Entre os ortodoxos há os dualistas e não-dualistas. Os seis sistemas [*darśana* (pontos de vista)] ortodoxos são: o *Sāṅkhya* de Kapila⁴¹, o *Yoga*, codificado por Patañjali⁴², o *Mīmāṃsā* de Jaimini,⁴³ o *Vedānta* de Vyāsa⁴⁴, o *Vaiśeṣika* de Gautama (não o Buda)⁴⁵ e o *Nyāya* de Kanāda;⁴⁶ e três escolas não-ortodoxas principais são, o Budismo,⁴⁷ o Jainismo⁴⁸ e o Tantra⁴⁹.

⁴⁰ Ver Merleau-Ponty. São Paulo: editor Victor Civita, 1984 (pp. 215-221). Merleau-Ponty termina dizendo: “As filosofias da Índia e da China procuraram, mais do dominar a existência, ser o eco ou o ressoante de nossa relação com o ser. A filosofia ocidental pode aprender com elas a reencontrar o contato com o ser, opção inicial de onde nasceu, e medir as possibilidades que, ao nos tornarmos ‘ocidentais’, fechamos para nós e, talvez, a reabri-las.” (p. 221).

⁴¹ O *Sāṅkhya* (número; conhecimento) é uma escola dualista. Ela enumera os “objetos últimos do conhecimento” (Grimes, p. 282-3). Aparentemente “dualista”, porque começa por discriminar – e mediar subentende estar no tempo e, portanto, na dualidade - entre o *Purusa* (grosso modo, *Espírito*) e a *Prakṛti* (grosso modo, *Matéria*). Disse grosso modo porque, de fato, o *Purusa* é o próprio *Espírito Absoluto* cuja Realidade nos damos conta de que “compartilhamos” – na *contemplação mística* – enquanto a *Prakṛti* é sua manifestação – dividida em Natureza (Macrocósmos; Objeto dos Sentidos) e Homem (Microcósmos; Sujeito composto de Mente, Ego, e Sentidos). A *Prakṛti*, por sua vez, possui três atributos ou qualidades (*Gunas*): *Rajas* (atividade, paixão), *Tamas* (inércia, ignorância) e *Sattva* (pureza, harmonia). Este conceito é tão importante que sustenta toda a medicina indiana (*Āyur-veda*). Enquanto em estado de ignorância (*avidyā*), o homem vive “centrado em si” (*tamas x rajās*). Gradualmente, ele pode despertar para a uma existência mais saudável (*sattva*), através da qual pode chegar a dar-se conta de sua contingência e impermanência e, “despertar” para o fato de que é, na realidade, o *Purusa*. Curiosamente, este termo refere-se ao Homem (verdadeiro) ou, para falar schellinguianamente, àquele Homem que percebe que é Divino i.e., o gênio. Mas isso, como diria Alberto Caeiro (Fernando Pessoa, 151), “exige um aprendizado de desaprender” ou, como diz Emerson, “A autenticidade [...] não é automática. É a coisa mais difícil de conquistar” (Jacobson, 11); ela exige que nos fundemos na “radical identidade do eu (“I”) enquanto olho (visão; “eye”; Jacobson, 41).

⁴² Teremos oportunidade de estudá-lo mais adiante.

⁴³ Termo reduzido para *Pūrva-Mīmāṃsā* (Grimes, 191), um sistema de “inquirição,” que examina, basicamente os rituais védicos, no intuito de estabelecer a autoridade dos Vedas. Seria, grosso modo, equivalente à nossa teologia.

⁴⁴ Também conhecido como *Uttara-Mīmāṃsā* (Grimes, 340), significa, o fim dos Vedas ou a Sabedoria. Esta que é a mais conhecida escola filosófica indiana tem como textos básicos os *Upanishads*, a *Bhagavad Gītā* e o *Brahma-sūtra*. Ela está, por sua vez, dividida em dualistas (*Dvaita*) e não-dualistas (*Advaita*) – cujo expoente máximo é *Śaṅkarācārya* (788-820) - e sua principal preocupação é a natureza do Absoluto (*Brahman*). Para o *Advaita Vedānta*, *Brahman*, o Absoluto, é a única realidade. Entretanto, quando não estamos “despertos”, tomamos a nossa contingência (particular; *māyā*) como sendo real e, sofremos. A influência que *Śaṅkarācārya* recebeu do Budismo (*Theravāda*) é pouco estudada.

⁴⁵ Esta escola está intimamente associada à *Nyāya*. O termo *Vaiśeṣika* significa excelência ou distinção. Trata-se de uma escola de lógica (Grimes, 335).

⁴⁶ Esta é uma escola de raciocínio (e realismo) lógico (Grimes, 215).

⁴⁷ O Budismo está, por sua vez, dividido (*grosso modo*) entre *Mahāyāna* e *Theravāda* [que os membros do *Mahāyāna* denominam, pejorativamente de *Hinayāna*, i.e., Pequeno Veículo, pois seu ideal é o *Arhat*, aquele que busca a salvação pessoal no Nirvāna (Estado de não-desejo ou fogo, *banna*)]. As duas principais divisões do *Mahāyāna* são *Mādhyamika* e *Yogācāra*, duas escolas idealistas cujo ideal máximo é o do *Bodhisattva*, aquele que abre mão do Nirvāna e “retorna até que último irmão se ilumine” (Grimes, 94). Dentro do *Mahāyāna* encontra-se o Budismo *Ch’an* (chinês) e *Zen* (japonês), onde se incorporou em todas as esferas da sociedade, especialmente nas Artes, da *Cerimônia do Chá* ao *Ikebana* e *Haiku*.

Dois pontos devem ser esclarecidos em relação às *Filosofias da Índia*,⁵⁰ em *sentido lato* (sócio-histórico) e em *sentido estrito* (epistêmico-ontológico). Com o primeiro, queremos oferecer uma visão panorâmica de todo o sistema cultural indiano, com suas estruturas (*etapas* e *metas* de vida). A primeira etapa da vida do hindu é *Artha* – em que o jovem estuda e o jovem adulto busca a aquisição dos bens materiais; a segunda é *Kāma* – em que o adulto casa e busca o prazer sexual (daí o *Kāma-sūtra*) e se reproduz; a terceira etapa da vida, *Dharma* – que cobre a maior parte da vida adulta – é aquela em que o indivíduo se insere no contexto social, com suas práticas morais, sociais e religiosas (exotéricas); a quarta e última etapa da vida do hindu é *Moksa* – em que o indivíduo, tendo terminado seus deveres para com a sociedade, retira-se (em geral com a sua esposa) e busca a *Libertação Espiritual*, através do que Zimmer definiu como sendo “as filosofias da eternidade”: o *Sāṅkhya*, o *Vedānta*, o *Budismo*, o *Jainismo* e o *Tantra*, além da ciência do *Yoga* (geralmente adotada por todas as escolas).

Quanto ao segundo – o sentido epistêmico-ontológico desta última -, podemos dizer que a *Ciência do Yoga* -, como a denomina Taimni -, que tem o *Sāṅkhya* como filosofia ancilar, está, por sua vez, dividida em quatro escolas principais, que estão de algum modo relacionadas às quatro *funções* psíquicas de Jung:⁵¹ (i) sensação (*Hatha Yoga*); (ii) sentimento (*Bhakti Yoga*); (iii) pensamento (*Jñāna Yoga*); e, (iv) vontade (*Raja Yoga*), que está na raiz da *Função Transcendental* de Jung, quando a pessoa é capaz de *sublimar* o fogo do desejo cego -, como Sidarta, e mais tarde, Schopenhauer, definiram bem – em *Luz*.⁵² O primeiro denominou-o de “não-nascido” e o último de “puro sujeito do conhecimento”⁵³ -, referindo-se, é claro, a “estados de consciência” “não-duais.” O que realmente são estes?

Para a Filosofia *Vedānta* – herdeira das *Upanishads* -, que Schelling pediu ao orientalista Max Müller (1823-1900) para traduzir quando este foi seu aluno em 1844 - e cujo maior expoente na Índia foi *Śaṅkarācārya* (788-820)⁵⁴ – há Quatro Estados de Consciência:

⁴⁸ O seguidor do Jainismo acredita que cada ser é uma mônada que está mergulhada na roda da existência (que os budistas denominam o *saṁsāra*) até que um herói (*vira*, daí o mestre Mahāvira) – que é um barqueiro (*Tirthankara*) lhe ensine a “atravessar para a outra margem” – que é, na verdade, o centro da roda (sempre “agor’aquí”), o que significa se purificar a ponto de ser um “digambara” (“aquele cuja vestimenta é o elemento que preenche as quatro regiões do espaço”; o infinito).

⁴⁹ O Tantra (“urdidura”; Grimes, 314) é uma escola não-ortodoxa que é mal entendida no Ocidente, que a vê como uma “via sexual”. Na verdade o caminho tântrico impõe grande disciplina, pois que, para que a Śakti (que é a “energia que jaz adormecida” dentro do *mūladhara cakra* – o centro ou roda de energia vital situado no corpo sutil, na base da coluna) – seja “despertada” e possa ser depois “levada” até seu “esposo”, Śiva, no *ajña cakra*, entre as sobrancelhas -, a *experiência* ou *casamento místico* - são necessários anos de *prática* sob a direção de um mestre que possui esse conhecimento (esotérico). É difícil não recomendar a releitura do “Eros e Psiquê” do Fernando Pessoa (p. 115) para se esclarecer esta Jornada de Alma.

⁵⁰ Para conhecer melhor os sistemas indianos, ver Zimmer, Dasgupta e Radhakrishnan.

⁵¹ Para uma visão panorâmica da obra de Jung -, e uma análise particular das Funções - ver *The Portable Jung* (editado por Joseph Campbell). New York: Penguin Books, 1976. Para um melhor entendimento do *Processo de Individuação* em Jung e como ele está alicerçado em sua *Teoria dos Arquétipos* – do ponto de vista filosófico – ver Marilyn Nagy. *Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

⁵² Eckhart: “Logo que o homem se converte das coisas temporais e se volta a si mesmo, percebe então lá uma luz celestial, vinda do céu” (Sermões, 185). Também *Yoga-sūtra* II. 28: “a partir da prática dos exercícios que compõe o Yoga, com a eliminação das impurezas, surge a luz espiritual, que se transforma em consciência da Realidade.”

⁵³ Para conhecer este conceito, ver “O Mundo...”, especialmente pp. 245-247.

⁵⁴ Para Śaṅkarā -, como para Patañjali (IV.18: “As modificações da mente são sempre conhecidas pelo senhor devido à imutabilidade do *Puruṣa*”) - a prova (prática) de que nossa Natureza Real (consciência) está *além do pensamento* reside no fato de que “o observador eterno” (nossa Consciência) vê os pensamentos (e os outros

(i) Estado de Sono sem Sonhos (*Vaiśvānara*); (ii) Estado de Sono com Sonhos (*Taijasa*); (iii) Estado (pseudo) Acordado (*Prajñā*); e (iv) Estado Desperto (*Turīya*). O Primeiro e o Quarto têm algo em comum: são estados “não-duais,” ao passo que o Segundo e o Terceiro são “duais”. Todo o esforço do *Yoga* – e de outras escolas de Sabedoria como as Budistas, a Jainista e o Tantra -, é de levar o homem a “vivenciar” este “quarto estado de consciência” que é “não-dual.”⁵⁵

Para mostrar como se chega gradualmente – i.e., lentamente, mas de modo seguro - a esse “estado de consciência não dual” (acordado) é a razão pela qual *Sri Patañjali* codificou o *Raja Yoga* (Caminho Real, do Fogo ou da Vontade), por volta de 147 AEC, em uma obra-prima intitulada “*Yoga Sūtras*” (“Aforismos da Ioga”; doravante, *YS*) - dividida em “Quatro Livros”.⁵⁶ O que nos interessa aqui é “o coração” desta sintética obra-prima da literatura mística indiana, o “*Astānga-yoga*” ou “Método das Oito Etapas que levam ao Estado Integrado ou Unitivo” – que aparece entre o aforismo número 27 do Livro II e o aforismo número 3 do Livro III. É este *método* que pretendo explorar doravante, uma vez que ele promete – logo nos aforismos números 2, 3 e 12 do Livro I – que, esse *estado unitivo (yoga)* é atingido quando se consegue a total eliminação (*nirodah*) das flutuações da consciência⁵⁷ (*citta vrtti*) através do *desapego (vairāgyā)* e da *prática persistente (abhyāsa)* em oito estágios (*YS*, II.27). Quais seriam?

‘Auto-restrições, observâncias, postura, controle da respiração, abstração, concentração, contemplação e êxtase são as oito partes da disciplina (*Yogue*)’. “*Yama-niyamāsana-prānāyāma-pratyāhāra-dhāranā-dhyāna-samādhayo ’stāv aṅgāni*” (II.29).

Os dois primeiros – *Yama* (restrições) e *Niyama* (observâncias) - constituem a *Ética do Yoga*.⁵⁸ “Os votos de auto-restrições compreendem abstenção de violência, falsidade, roubo, sexo e cobiça” (*YS*, II.30) e “Pureza, contentamento, austeridade, auto-estudo e devoção constituem as observâncias” (*YS*, II.32). A terceira etapa, a da prática das “posturas” (*Āsana*), é a mais conhecida forma de ioga no Ocidente, a *Hatha Yoga*,⁵⁹ através das quais se mantém o corpo físico em forma e asseado e se inicia o adestramento da mente. Este adestramento da

fenômenos) como ‘exteriores’. Ver seu *A Jóia Supremo do Discernimento* (Viveka-Chudamani). São Paulo: Editora Pensamento, s/d.

⁵⁵ “A verdade não pode ser determinada *a priori*, mas depende do teste da experiência” em Surendranath Dasgupta, p. 209. Dasgupta, geralmente considerado o maior filósofo indiano do século XX, foi orientador de doutorado de Mircea Eliade (1907-1986; *Yoga*), primeiro professor de Religiões Comparadas da Universidade de Chicago.

⁵⁶ A obra a que recorri foi I. K. Taimni. *A Ciência do Yoga*. Este foi, durante anos, professor de Química – a formação de Peirce - na Universidade de Allahbad e membro da Sociedade Teosófica (Madrás, Índia).

⁵⁷ Diz Eckhart: “Um único pensar encobre o ser” e “o repouso pleno é ser livre de todo o movimento” (Sermões, 196-7).

⁵⁸ Além do fato de que todas as religiões darem igualmente valor à questão ética, é notório o *estatuto axial* que esta possui na *arquitetônica* peirceana: ela é a *segunda* das Ciências Normativas que, por sua vez, pertence ao *segundo* membro da Filosofia, que é a *segunda* das ciências heurísticas (entre a Matemática e as Ciências Especiais), onde o Objeto (segundo, a *existência*) tem primazia sobre o *Signo* e o *Interpretante*, daí seu Realismo e anti-cartesianismo.

⁵⁹ *Ha* = sol; *Tha* = lua; portanto, a união (*Yoga*) do Sol e da Lua. Não há espaço para se tratar desta questão em profundidade, aqui, mas o *Hatha Yoga Pradīpika* de Svātmarāma, o texto máximo do *Hatha Yoga*, mostra a importância de se fazer o *prāna* (energia vital) circular pelos 72.000 *nāḍīs* (canais vitais; similares aos da acupuntura chinesa) e de se eliminar todo o *apāna* (energia que desce, escretora). Poderíamos, peirceanamente, ver esta prática como a união da Interioridade [*Primeiridade* (Sentimento) e *Terceiridade* (Pensamento)] com a Exterioridade (*Segundidade*; Conduta); Jung – já que James é um psicólogo inaugural – veria esta união como o casamento da *Anima* (Sentimento) com o *Animus* (Razão). Blake (1757-1827), como “o Casamento do Céu (Razão) e do Inferno (Sentimento).”

mente (*yoga* deriva da raiz sânscrita *yug*, do qual deriva a palavra inglesa *yoke* e a portuguesa *jugo*) – que se dá principalmente através da *Vontade* - melhora substancialmente na quarta etapa, *Prāṇayāma*, com o controle do *prāna* (YS, II.49).⁶⁰ Na quinta etapa, *Pratyāhāra*, a pessoa adquire o *poder de introversão* (YS, II.54) – “os sentidos retiram-se dos objetos”.⁶¹ Na sexta etapa, *Dhāraṇā*, adquire-se o extraordinário *poder de concentração* (YS, III.1); a sétima etapa, *Dhyāna*, refere-se ao “ininterrupto” *poder de contemplação* (YS, III.2).⁶² Por fim, a oitava e última etapa, *Samādhi*, refere-se ao *Estado Totalmente Integrado* [*sam*, completamente junto; *dha*, manter e, *adhi*, um; (YS, III.3)] em que não há mais nem Sujeito nem Objeto, só *Atenção Plena e Interessada*, como dizia Jiddu Krishnamurti (1895-1986).⁶³

O que diz James sobre este “estado de consciência”? Ele começa por declarar que “a experiência religiosa pessoal tem suas raízes em estados místicos de consciência” (VER, 370) e propõe “quatro características que podem ser chamadas de místicas” (VER, 371):

1. Inefabilidade – A característica mais comum pela qual classifico um estado mental como místico é negativo. Aquele que a vivencia alega que ela desafia a expressão, que nenhum relato adequado de seus conteúdos pode ser dado em palavras. Segue-se disto que sua qualidade deve ser vivenciada diretamente; ela não pode ser partilhada ou transferida a outros. Nisto os estados místicos singulares são mais parecidos com estados sentimentais do que com intelectuais (VER, 371).

Notem como Peirce, no ensaio *Tricotômico* (1888),⁶⁴ descreve este que é o *Primeiro* dos três elementos da consciência:

Consciência única ou simples como pode existir em um instante único, a consciência de tudo o que está imediatamente presente, para a qual tudo o que não está imediatamente presente é um vazio absoluto. Isto é um Sentimento puro que forma a textura e a urdidura da consciência, ou na frase de Kant, sua matéria. Neste tipo de consciência sujeito e objeto não são de modo algum discriminados, de fato não há qualquer discriminação, quaisquer partes, quaisquer análises, não há qualquer consideração de uma coisa no lugar da outra, nenhuma relação, nenhuma representação, mas apenas uma pura indescritível *quale* que se vai num piscar de

⁶⁰ É que há uma estreita relação entre o *fluxo mental* e a *frequência respiratória*. Um iogue adiantado, que já tenha adquirido perfeito controle sobre a mente, respira, no máximo, duas vezes por minuto. O *Hatha Yoga Pradīpika* diz: “Quem praticar o *prāṇayāma* durante quinze anos, atingirá a realização espiritual”. Numa era como a nossa, do *Fast Tutti*, as pessoas estão percebendo cada vez mais que é importante cuidar de si, por exemplo, através da Ioga. Nossa escola em São Paulo, o Núcleo de Yoga Ganesha, comemorou 25 anos no dia 7 de maio de 2007.

⁶¹ Esta etapa pode ser associada ao dito de Jesus, “Esforçai-vos por entrar pela porta estreita” (Lucas 13, 24) porque “o reino de Deus está *dentro* de vós” (Lucas 17, 20-21; nosso itálico).

⁶² *Dhyāna* é o termo sânscrito do qual derivam o termo *ch’an* no Budismo chinês e o termo *zen* no Budismo japonês. Ver D. T. Suzuki (First Series), p. 79. Suzuki, o grande divulgador do Budismo Zen no Ocidente, revela, na página 176, neste que é o primeiro de três volumes, a definição que *Bodhidharma* (c. 520 EC) – que levou esta forma de *Conhecimento* da Índia para a China (c. 520 E.C.) –: “Uma transmissão especial fora das escrituras; // Nenhuma dependência das palavras ou letras; // Apontando diretamente para a alma do homem; // Vendo sua própria natureza (vazia) e atingindo a Budeidade (estado desperto)”. Que este *Conhecimento* não tem qualquer relação com a erudição intelectual encontra-se em várias passagens deste primeiro volume de Suzuki, especialmente aquela sobre a *disputatio* para o cargo de Sexto Patriarca do Budismo *Ch’an*, entre o intelectual Shên-hsiu (f. 706) e o cozinheiro Hui-nêng (638-713) (p. 207).

⁶³ Jiddu Krishnamurti foi ‘descoberto’ pelos Teosofistas aos 17 anos e ‘preparado’ para ser um ‘mestre planetário’; cedo percebeu a armadilha e tornou-se, de fato, um grande orador, palestrando especialmente em universidades européias e norte-americanas, sempre recomendando o contínuo exercício da Atenção Interessada e Desapegada no Momento Presente. Seu livro “A Primeira e a Última Liberdade”, prefaciado por Aldous Huxley, tem tradução para a língua portuguesa pela editora Pensamento.

⁶⁴ *Trichotomic* em *The Essential Peirce I*, pp. 282-283.

olhos e que não guarda nenhuma semelhança a qualquer memória da mesma. É apenas uma qualidade do imediatamente presente, que está continuamente jorrando através de nós, sempre aqui, mas que jamais pára para ser examinada. É sempre fresca, sempre nova, brincando em ilimitada multiplicidade.

Vamos, então, à segunda das características místicas, segundo James:

2. Qualidade noética – Embora sejam semelhantes a estados sentimentais, os estados místicos parecem, para aqueles que os vivenciam, estados de conhecimento também. Eles são estados de discernimento (“insight”) das profundezas da verdade insondáveis pelo intelecto discursivo. Eles são iluminações, revelações, cheias de significado e importância, embora permaneçam inarticuladas; e, como regra, eles podem carregar consigo um curioso senso de autoridade após a vivência da mesma (VER, 371).

Embora a noção de “intuição intelectual” (*Sistema de Idealismo Transcendental*, 1800; pp. 22-23) de Schelling, assim como a de “puro sujeito do conhecimento” de Schopenhauer (O Mundo...; pp. 245-247) forneçam *chaves* interessantes para um melhor entendimento filosófico da “qualidade noética” da experiência mística, a idéia peirceana (e schellinguiana) -, que sustenta seu idealismo-objetivo -, é a de que “a matéria é mente envelhecida” (“matter is effete mind”; EP I, xxii); assim, sendo cada particular (o ‘objeto’ homem, por exemplo) seria mente envelhecida e, assim, trará em si -, como as pedras! -, a história de seu percurso evolutivo e esta, sendo de natureza ideal, possui estatuto gnosiológico.⁶⁵

3. Transitoriedade – Os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo. [...] Frequentemente, quando esmaecem, sua qualidade só pode ser imperfeitamente reproduzida através da memória; [...] o que se sente é um enriquecimento e importância internos (VER, 372).

Quanto à *transitoriedade*, podemos dizer hoje, com os psicólogos transpessoais – como o franco-brasileiro Pierre Weil e o norte-americano Ken Wilber (ver Bibliografia), que já mapearam esta questão em maior profundidade -, que essa *transitoriedade* é hoje denominada “experiência de pico.” Já sabemos que é possível atingir “estados de consciência de platô”, especialmente através de anos de prática de *Yoga* ou *Zazen*. Vamos à quarta característica da experiência mística:

4. Passividade – Embora o advento dos estados místicos possa ser facilitado por operações voluntárias preliminares, como exercícios de concentração, ou por certos exercícios físicos [...] ainda assim [...] o místico sente como se sua própria vontade estivesse suspensa, e de fato, às vezes como se ele tivesse sido tomado por uma força superior.⁶⁶ [...] Os assim chamados estados místicos nunca se dissipam inteiramente. Alguma memória de seu conteúdo sempre permanece, assim como um sentido profundo de sua importância. Eles modificam a vida interior do sujeito (VER, 372).

⁶⁵ Uma vez que Peirce sempre mostrou grande preocupação com a Ética da Terminologia, talvez devêssemos nos referir aos Objetos como sendo compostos de “mentéria”.

⁶⁶ Jung, explica o fenômeno como o processo de *deslocamento* do eixo pessoal-horizontal (ego) para o eixo transpessoal-vertical (*Self* ou Si-mesmo) que denominou de *Processo de Individuação*. Este, que Jung foi buscar em Duns Scotus (c.1266-1308) -, Peirce adoraria saber isso! - para quem “a individualidade depende da matéria, da forma e da sua composição” (“essidade”, “estidade” ou “entidade positiva”) e subentende a articulação de dois subprocessos complementares: (i) *diferenciação* (*Differenzierung*); e, (ii) *integração* (*Integration*). Por isso ele diz: “podemos traduzir “individuação” como “tornar-se Si-mesmo” (*Verselbstung*) ou “o realizar-se do Si-mesmo” (*Selbstverwirklichung*) (Jung. *O Eu e o Inconsciente*, §266, 1928) no *Dicionário Junguiano* (pp. 255-264). Pela ótica peirceana, devemos associar a “diferenciação” à *Alteridade* (*Segundidade* na *Fenomenologia* e as três *Ciências Normativas*, especialmente a *Ética*) e a “integração” à *Mediação* (i.e. à *Terceiridade* na *Fenomenologia*, à *Lógica* nas *Ciências Normativas* e, especialmente à *Metafísica*).

É neste sentido que a experiência mística tem importância para o *pragmatismo jamesiano*. Peirce decerto não teve tempo de explorar o fenômeno (nós não temos a certeza, porém, porque ainda não conhecemos tudo sobre o que ele escreveu) – embora Joseph Brent afirme como ele passou a apreciar o Budismo no final da vida⁶⁷ - como não teve para a questão estética⁶⁸ – mas legou-nos um *instrumental* extraordinário, através do qual poderemos explorá-lo; afinal, estamos aqui diante de um ideal - ou fim – que é verdadeiramente “admirável.”

O que mais podemos dizer da *experiência mística*? Talvez que há vários graus de profundidade da mesma. James cita inúmeros relatos sobre indivíduos que passaram por ela, o mais impressionante – e fidedigno - dos quais é aquele descrito pelo psiquiatra canadense Richard Maurice Bucke (1837-1902; *VER*, 389), que batizou este fenômeno de “consciência cósmica.”

Logo depois me sobreveio uma sensação de júbilo, de imenso prazer acompanhado ou imediatamente seguido de uma iluminação intelectual impossível de descrever. Entre outras coisas, eu não passei a acreditar apenas, mas vi que o universo não é composto de matéria morta, mas é, pelo contrário, uma Presença viva; tornei-me consciente da vida eterna em mim. Não era uma convicção de que eu teria vida eterna, mas uma consciência que eu possuía a vida eterna ali e então; eu vi que todas as pessoas são imortais; que a ordem cósmica é tal que, sem sombra de dúvida, todas as coisas operam juntas para o bem de cada e de todos; que o princípio fundador do mundo, de todos os mundos, é o que chamamos de amor e que a felicidade de cada qual e de todos está, no fundo, absolutamente assegurada. A visão durou apenas alguns segundos e desapareceu; mas a memória da mesma e a sensação de realidade do que ela me ensinou permaneceu neste último quarto de século. Eu sabia que o que a visão me mostrara era verdade. Tinha chegado a um ponto de vista a partir do qual eu via que ela era verdade. Essa visão, essa convicção, posso dizer que a consciência nunca se perdeu, mesmo durante os períodos da mais profunda depressão. (*VER*, 390-391)

Não deixa de ser curiosa a semelhança desta experiência mística descrita por Bucke e a famosa passagem de Emerson em seu primeiro livro, *Nature* (“A Natureza”) de 1836:

Caminhando por uma clareira, sobre poças de neve, ao crepúsculo, sob um céu nublado, sem ter em mente qualquer expectativa, sinto um júbilo perfeito. Fico feliz até às raias do temor. [...] Em pé sobre a terra nua – minha cabeça banhada pelo ar jubiloso e arrebatada ao espaço infinito – todo o egoísmo some. Torno-me um olho transparente; sou nada; vejo tudo; as correntes do Ser Universal circulam através de mim; sou parte integrante de Deus. (p. 6)⁶⁹

Conclusão

O que podemos dizer nesta conclusão? Talvez que – uma vez que “há um gérmen de misticismo em todos nós” (James in Gale, p. 185) -, seja importante que cada qual adote uma *prática* como o *Yoga*, o *Tai Chi Chuan* ou o *Zazen* – curiosamente, todas elas Orientais⁷⁰ – até

⁶⁷ Ver Brent (pp. 260, 261 e 314); Peirce: “O budismo é superior à nossa religião.”

⁶⁸ Ver Santaella. *Estética – de Platão a Peirce*. São Paulo: Experimento, 2000.

⁶⁹ A um *corpus* de literatura mística – e não me refiro tão somente à *prosa*, mas também à *poesia* – é imenso: de Salomão a Celan; de Rumi a Khalil Gibran; de Camões a Fernando Pessoa; de Calderon de la Barca a Borges e Octavio Paz; de Villon a Mallarmé; de Goethe a Rilke; de Milton a T. S. Eliot e Yates; de Kabir a Tagore; de Chuang tse a Lin Yutang; de Matsuo Basho a Takuboku Ishikawa; de Tomás Antônio Gonzaga a Manuel Bandeira, Cecília Meireles, Drummond e Rosa.

⁷⁰ O que, naturalmente, não exclui uma prática dentro da tradição religiosa na qual nasceu. Entretanto, eu acredito que o estudo de outras tradições pode ajudar-nos a ver “a religiosidade para além das religiões.”

que um dia tenhamos a *graça* de chegar à *Experiência Unitiva*. Como disse há pouco, há vários graus desta *experiência*, desde aquelas descritas por Emerson e Bucke [*Samādhi Bīja* ou *Samprajñāta* (êxtase com objetos)], até àquelas mais profundas, descritas por mestres Zen Budistas como Bodhidharma (fl. 526/527 EC) e Hui-neng (638-713 EC) como sendo de natureza “Vazia” (*Śūnyatā*) e pelo mestre e poeta Tantra Tilopa (988-1069) como “Repousando sobre Nada.”⁷¹

De um ponto de vista pragmático, nós só podemos o ter a esperança de que um número cada vez maior de pessoas possa *ter* tal *experiência*, pois, saindo desse estado, ele ou ela, primeiramente, “se sentirão perplexos” pelo fato inacreditável de que “há algo em vez de nada;”⁷² em segundo lugar, esperar que tal “espanto” possa levá-lo (la) à *reflexão* – pois não foi o velho – e no entanto brilhante - Aristóteles quem disse que “a Filosofia começa com o espanto”? Em terceiro lugar, esperar que ele ou ela – guiados pelo fio do *Sentimento* e o fio do *Pensamento* – seja capaz de melhorar sua *Conduta* – e a dos outros – ao cuidar genuinamente de cada *individuum* que, milagrosamente, compõe este *Kosmos*. Só assim talvez possamos um dia ter uma *Comunidade Global* muito mais amorosa, *ecológica* e *sã*.

Bibliografia

BACHELAR, Gaston. *A Intuição do Instante*. Campinas: Verus editora, 2007.

BARBOZA, Jair. *Infinitude Subjetiva e Estética. Natureza e Arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BEACH, Edward Allen. *The Potencies of God(s) – Schelling’s Philosophy of Mythology*. Albany: State University of New York Press, 1994.

BLAKE, William. *The Complete Poetry and Prose of William Blake*. Edited by David V. Erdman, with a Commentary by Harold Bloom. New York: Doubleday, 1988.

BRENT, Joseph. *Charles Sanders Peirce – A Life*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy* (5 vols.). Delhi: Motilal Barnarsidass, 1997.

ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães* (1). Petrópolis: editora Vozes, 2006.

⁷¹ “Muito próximo para ser reconhecido, // Muito profundo para ser fígado, // Fácil de ser acreditado, // Maravilhoso demais para ser compreendido intelectualmente.” – esta é a “Mahāmudrā,” (“A Grande Postura”), adquirida pela prática da meditação, especialmente pela Escola Kagyu de Budismo Tibetano, fundado por Tilopa. Este tipo de *Samādhi* é conhecido no *Yoga*, como *nirbīja* ou *asamprajñāta* (sem objeto; portanto, sem sujeito). Talvez não seja ousado demais relacionar este tipo de experiência à frase de Jesus, “Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará.” (João 8:32) ou ao conselho de Schopenhauer, de que deveríamos tomar cuidado com o jogo falacioso da “Representação,” “pois aqui,” como Ibri sempre diz, “a razão, por sua completa incompetência, deve, humildemente, deixar o palco.”

⁷² Não sei se que filósofo de fato disse isto, se Leibniz ou Heidegger. Entretanto, sei que o glorioso William Blake disse: “A Eternidade está apaixonada pelas obras do tempo.” (p. 36).

EMERSON, Ralph Waldo. *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: The Modern Library, 1968.

FICHTE. *A Doutrina da Ciência de 1794*. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.

GALE, Richard M. *The Philosophy of William James – An Introduction*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

GRIMES, John. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1996.

JACOBSON, David. *Emerson's Pragmatic Vision*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: The Modern Library, 1902.

JUNG, Carl G. *Dicionário Junguiano*. São Paulo & Petrópolis, RJ: Editora Paulus & Vozes, 2002.

_____. *The Portable Jung* (Editado by Joseph Campbell). New York: Penguin Books, 1976.

KANT. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Editor Victor Civita, 1983.

_____. *Textos Selecionados*. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia* (4 vols). São Paulo: Edições Loyola, 2001.

O NOVO TESTAMENTO. *Os Gideões Internacionais*, 1976.

PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce* (2 vols). Edited by Nathan Houser & Christian Kloesel & the Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1992 & 1998.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética* (volume único). Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1986.

PUENTE, Fernando Rey & VIEIRA, Leonardo Alves (Organizadores). *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil): Editora UFMG, 2005.

RADHAKRISHNAN, S. *Indian Philosophy* (2 vols.). Oxford: Oxford University Press, 1999.

SUZUKI, D. T. *Essays in Zen Buddhism* (3 vols.). York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1985.

SHELLING. *Idéias para uma filosofia da Natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 2001.

_____. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editor Victor Civita, 1980.

_____. *System of Transcendental Idealism, 1800* (Sistema de Idealismo Transcendental). (traduzido por Peter Heath). Charlottesville: University Press of Virginia, 1978.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante. *O Começo de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1998.

TAIMNI, I. K. *A Ciência do Yoga*. Brasília: Editora Teosófica, 1996.

THE HATHA YOGA PRADIPIKA. Svatmarana (trad. Brian Dana Akers). New York: YogaVidya.com, 2002.

WEIL, Pierre. *As Fronteiras da Evolução e da Morte*. Petrópolis: editora Vozes, 1989.

WHITMAN, Walt em Perkins et al. *The American Tradition in Literature* (A Tradição Norteamericana em Literatura). New York: Random House, 1985.

WILBER, Ken. *The Essential Ken Wilber*. Boston & London: Shambhala, 1998.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Editora Palas Athena, 1986.