

## A CONSTRUÇÃO DO “EU” TRANSCENDENTE EM TERCEIRO ENOCH

Alan F. Segal\*

### RESUMO

Culturas complexas, via de regra, têm mais de uma noção de “eu transcendente” disponível para significação. Elas podem ou não estar relacionadas e freqüentemente competem entre si. Mas todas elas se relacionam de algum modo às crenças no pós-morte. A viagem celestial, embora possa ser explicada pelas teorias da neurociência e se estabeleça como experiência válida ou não de acordo com as normas culturais, é uma forma de antecipar a realidade última do “eu” no pós-vida.

**PALAVRAS-CHAVE:** “Eu”, 3 Enoque, consciência, autoconsciência, vida após a morte.

### ABSTRACT

Complex cultures, as a rule, have more than one notion of transcendent self available for signification. They may or may not relate to each other and often compete with each other. But they all related in some fashion to beliefs of the afterlife. The heavenly journey is, although it can be explained by neuroscience theories and be established as valid or not valid experience according to cultural standards, a way to anticipate the ultimate reality of the self in the afterlife.

**KEYWORDS:** Self, 3 Enoch, consciousness, self- consciousness, afterlife.

---

\* Professor de Estudos Judaicos do Ingerborg Rennert, Barnard College, Universidade de Columbia.

Tradução do original *The construction of the transcendent self in Third Enoch* para a língua portuguesa de Elizangela Soares, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp) e Marcelo Eduardo Cunha Smargiasse, mestre e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp).

Para se falar acerca de um “eu transcendente”, é preciso definir ambos os termos – “transcendente” e “eu”. Este projeto poderia ocupar facilmente dois grandes volumes, mas ao invés, tentarei definir estes termos de uma forma abreviada, enquanto estou tentando utilizá-los para compreender os textos diante de nós. Para os propósitos deste artigo, tomo o “eu” como um retrato de um indivíduo, um tipo de narrativa pessoal que usa termos culturalmente disponíveis, que forja ou concede definição para a identidade de alguém. Teorias do “eu” em uma sociedade podem ser relacionais na medida em que descrevem o “eu” como um membro de uma nação, tribo, clã, cidade, ou outro grupo.<sup>1</sup> Elas podem também definir o “eu” como inerentemente conectado ao corpo, como nas noções ocidentais de ressurreição.

Algumas teorias do “eu”, particularmente na história da cultura ocidental, dedicam-se primeiramente a estados psicológicos internos da mente.<sup>2</sup> Neste caso, o “eu” pode ser construído como um artefato ou teoria cultural que faz sentido fora da autoconsciência. Consciência eu definiria como o sentimento ou sensação interior de que estamos cientes, de que a “máquina corporal está ligada”, que estamos de pé e trabalhando, o estado de monitoramento interno mais básico. A autoconsciência, entretanto, é formada de reflexões cognitivas sobre esse fato físico, mediada por conceitos de “eu” disponíveis através da cultura. Nestes casos, a autoconsciência é construída pela reflexão sobre as teorias ou vocabulários culturais disponíveis para definir o “eu”, um tipo específico de teorização acerca da individualidade de alguém, no qual os estados internos de consciência ganham significado.

Um “eu transcendente” é aquela parte do “eu” que tem sentido último, que é comumente descrita como sobrevivente da morte do indivíduo, apesar de existirem outros modos de expressar essa preocupação última. Nas religiões ocidentais, estamos lidando com um conceito de pós-vida quando tratamos com um sentido transcendente do “eu”. A vida após a morte pode ser descrita como uma ressurreição corporal no fim dos tempos ou como continuidade da consciência na mansão dos mortos. A noção platônica da alma é, por

---

<sup>1</sup> GERTZ, Clifford. *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1971 (Publicado originalmente em 1968).

<sup>2</sup> O lugar mais conveniente no qual se encontra esta definição do “eu” está em TAYLOR, Charles. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

exemplo, um “eu transcendente”, porque o “eu” (a identidade, ou a alma neste caso) sobrevive à morte para adquirir transcendência. Para os pagãos, isto significava libertação da reencarnação no Elísio ou nas Ilhas dos Abençoados. O “eu”, portanto, já é transcendente ou, de alguma forma, adquire transcendência durante a vida. Muitas noções de um sentido transcendente do “eu”, então, descrevem as formas pelas quais ele pode vencer a morte e sobreviver no pós-vida. Quando um “eu transcendente” é criado por *transformação*, a implicação é que a parte imortal da alma é criada ou compreendida através de algum estado de consciência mítica, ritual ou religiosamente alterado. Para os platonistas, por exemplo, a vida de alguém deve purificar sua alma das paixões, de modo que garanta descanso da reencarnação, uma noção muito parecida ao Nirvana no hinduísmo. Cristãos e judeus adotaram o platonismo, mas tenderam a desenfaturar a reencarnação, valorizando a fé e as decisões morais de uma única vida para alcançar o céu ou a salvação.<sup>3</sup>

Culturas complexas, via de regra, têm mais de uma noção de “eu transcendente” disponível para significação. Elas podem ou não estar relacionadas e freqüentemente competem entre si. Mas todas elas se relacionam de algum modo às crenças no pós-morte. Na verdade, este artigo tentará mostrar que a vida após a morte é um espelho no qual o “eu transcendente” é criado pela sociedade. Ao perguntar como o “eu” sobrevive à morte, estamos julgando a nós mesmos contra uma escala dos valores mais importantes na sociedade. Às vezes, é claro, os dois não estão diretamente relacionados. Os gregos antigos iam, todos eles, para o Hades, mas os guerreiros podiam adquirir um número de valores heróicos na terra – tais como fama, virtude, bom retorno para o lar. Mas, normalmente, o valor último do “eu” e a concepção de vida após a morte estão diretamente relacionados. Estados de consciência religiosamente alterados geralmente estão ligados à construção do “eu transcendente”, porque tendem a ser interpretados como a alma que viaja ou que contempla sem o estorvo do corpo. Isto certamente é verdade no estudo do judaísmo.<sup>4</sup>

No judaísmo existem duas noções diferentes e principais de “eu transcendente”. A primeira é o sentido de “eu transcendente” que é criado através da ressurreição do corpo. No modelo

---

<sup>3</sup> Veja SEGAL, Alan F. *Life after death: a history of the afterlife in Western religion*. New York: Doubleday, 2004.

<sup>4</sup> Ver o recente e muito sugestivo artigo de Eitan Fishbane, *Constructions of the self in sixteenth century Jewish mysticism*, escrito para a conferência da *Association for Jewish Studies* (AJS) em Washington, dezembro de 2005.

de ressurreição, o corpo é o portador da identidade. É revivido e reconstruído por Deus no fim dos tempos, em consonância com as profecias de Daniel 12:

Naquele tempo se levantará Miguel, o grande Príncipe que se conserva junto dos filhos do teu povo. Será um tempo de tal angústia qual jamais terá havido até aquele tempo, desde que as nações existem. Mas nesse tempo o teu povo escapará, isto é, todos os que se encontrarem inscritos no Livro. E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade.

Nesta noção, o “eu” adquire transcendência porque se comporta apropriadamente enquanto está na terra. Permanece verdadeiro aos valores do judaísmo, mesmo se arriscando ao martírio para permanecer constantemente fiel. O judeu leal recebe a ressurreição; alguns são até mesmo transformados em astros (isto é, criaturas angélicas). Estes provavelmente são os mártires e os líderes da comunidade. Filosoficamente, há grandes dificuldades em compreender como a identidade pode ser transferida de um corpo antigo para um novo. Mas esta questão, virtualmente, não foi perguntada no judaísmo apocalíptico.

Junto com esta noção de “eu”, a tradição judaica também contém uma idéia de um “eu empírico”, ou um “eu” que experiêcia, que é particularmente importante para o seu misticismo. De certo esta concepção do “eu” recebe uma boa dose de ajuda teórica da noção platônica da alma imortal conforme a história do misticismo judaico continua. A concepção platônica do “eu” deixou como herança ao judaísmo, cristianismo e islamismo tanto uma teoria da imortalidade da alma, como também uma explicação confiável para como este “eu” pode se separar do corpo. Um “eu” que pode se desligar do corpo em viagens celestiais é característica de muita especulação da Merkavah. Ele pode dever muito às noções persas do “eu” perfeito, ou mesmo ser derivado das noções semíticas comuns da *nefesh*, mas certamente recebeu um grande impulso teórico da filosofia de Platão.

Com esta última noção de “eu”, temos muitas narrativas do adepto viajando em transe fora do corpo, viajando através do cosmo, através dos sete palácios (que são, provavelmente, os

*spherot* ou céus), ao trono de Deus. Esta é a explicação dominante dos estados de consciência religiosamente alterados no misticismo da Merkavah. Embora dificilmente seja uma inovação na vida judaica, visto que ocorre no apocalipsismo judaico muito antes de aparecer no misticismo da Merkavah, não aparece com freqüência na literatura rabínica, a qual tem um grande interesse no fenômeno da intenção, mas pouco interesse no “eu” que o experimenta. A literatura rabínica pode ocasionalmente discutir como as almas vêm a ser corpos ou chegam ao céu depois da morte, mas comumente não relaciona a viagem como experiência pessoal. Assim, estas questões se reúnem em uma maneira interessante para o judaísmo rabínico no misticismo da Merkavah.

Por exemplo, no início do *Sefer Hekhaloth* (seções 3-15 do 3 Enoque) há uma famosa passagem na qual o anjo Metatron relata sua biografia pessoal na terra. Ele conta que iniciou sua vida como o humano Enoque, um herói primevo do livro de Gênesis, que foi louvado e exaltado depois de ter experienciado uma viagem celestial (Cf. Gn 5) e foi transformado no anjo Metatron (compare com 1 Enoque 71, quando Enoque se transforma no “filho do homem”). Por esta razão, porque é o mais jovem dos anjos, ele é chamado “jovem”. Mais provavelmente, é chamado jovem (נער) porque pode ser identificado com o Príncipe do Mundo, que pronuncia as linhas do Salmo 37.25, entendidas juntas com Daniel 7.9-13:

נְעָרָא הָיִיתִי גַם־זָקֵנְתִי וְלֹא־רָאִיתִי צְדִיק נֶעְזֵב וְזָרְעוֹ  
מִבְּקִשְׁלָחִים:

Eu fui jovem, e agora sou velho,  
ainda não vi o justo abandonado  
ou os filhos dele mendigando pão.

É muito provável que a figura que é jovem e velho seja uma interpretação da cena do trono em Daniel 7.9-13, quando aparece tanto uma figura divina jovem, como também uma mais velha. Nesta passagem “o ancião de dias” se assenta no trono e outorga julgamento ao “filho do homem”. A figura de Enoque-Metatron é, de algum modo, transformada na figura jovem na cena, enquanto o próprio Deus é a figura mais velha. Deus é retratado como sentado em seu trono em outros lugares na Bíblia (compare Ex 24.10ss) e seu anjo especial é visto compartilhando de seu próprio nome (Ex 23.20-21). Desta maneira, Metatron, como os

outros anjos que dividem este papel, não é somente um anjo principal, mas provavelmente também compartilha a divindade de Deus, simboliza o tetragrama ou é outra manifestação d’Ele. O grande tamanho também é parte das densas descrições da semelhança divina de Adão, que ele e a humanidade perderam depois da queda na literatura rabínica. E, é claro, este complexo de temas midráshicos associados abre uma ampla série de ligações com a especulação sefirótica posterior sobre o Adam Ha-Kadmon, bem como, talvez, outro cognome de Deus: “Zoharriel Adonai, Elohei Yisrael”.<sup>5</sup> Em todo caso, isto é uma demonstração muito clara da transformação de um ser humano em um anjo e, por conseguinte, do cumprimento da profecia em Daniel 12.3: “aqueles que tornam outros sábios brilharão como o brilho do céu, como as estrelas para sempre”:

וְהַמְשַׁכְּלִים יִזְהָרוּ כְּזֹהַר הַרְקִיעַ וּמִצְדֵּיקוֹ הַרְבֵּים  
כְּכּוֹכְבִים לְעוֹלָם וָעֶד:

A procedência do *Sefer Hekhaloth* (3 Enoque) é difícil de ser definida. Hugo Ödeberg pensou que este documento estava à parte da literatura de Enoque e o nomeou em consequência. Mas seu título hebraico mostra que era também parte do material Hekhaloth (primeiramente) e, como muitos apontaram, o nome “3 Enoque” disfarça esta identidade, visto que está firmemente na tradição Hekhaloth e somente mais distante como os livros etiópico e eslavônico de Enoque. A tradição, entretanto, parece familiarizada com as declarações gerais feitas nas parábolas de Enoque 37-71 tanto quanto com o desenvolvimento posterior da tradição em 2 Enoque.<sup>6</sup> De algum modo, pode representar uma polêmica substituição de Metatron, o termo rabínico quintessencial para o principal mediador angélico, o filho do homem, identificado como o Cristo pela tradição cristã. Como isto aconteceu é ainda um mistério, o qual envolveu a reapropriação e reutilização da terminologia, bem como diferenciação polêmica.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Veja, por exemplo, o fascinante artigo Yechiel Shalom Goldberg, *Nourished by the divine splendor: the ascent of the soul and the resurrection of the dead in thirteenth century Kabbalah*, para a conferência da *American Academy of Religion* (AAR) na Filadélfia, em 2005.

<sup>6</sup> REED, Annette Yoshiko. *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity: the reception of Enochic literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 233-273. Reed observa à distância, incluindo alguns *insights* históricos, bem como algumas interessantes especulações também históricas.

<sup>7</sup> Veja a brilhante obra de ORLOV, Andrei. *The Enoch-Metatron tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 (TSAJ 107), cujas exegeses tornam claras tanto as relações como os contrastes entre as Parábolas, 2 Enoque e a Literatura Hekhaloth.

*Sefer Hekhaloth* é uma tradição antiga no sentido de que utiliza tradições anteriores de transformação encontradas em 1 e 2 Enoque. A transformação de Enoque é parte da mesma tradição utilizada nas Parábolas e em 2 Enoque. Aqui entra a tradição da Mercavah. Mas não é a primeira vez que o tema de transformação ocorre na Literatura Hekhaloth. Em um texto muito mais antigo, *Hekhaloth Rabbati*, o traje cósmico (חלוק) de Deus é descrito como efetuando uma transformação bastante similar.<sup>8</sup> O próprio G. Scholem viu esta cena como uma recompensa mística pela bem-sucedida viagem e não como uma punição para os adeptos mal-sucedidos, como alguns estudiosos anteriores e sucessores viram.<sup>9</sup>

Scholem estava indubitavelmente certo. Ambas as descrições, *Hekhaloth Rabbati* e *Sefer Hekhaloth*, falam acerca da transformação do corpo num ser flamejante – globos oculares em tochas de fogo, carne em chamas, ossos em brasas de zimbros incandescentes – que pode ser entendida como a transformação em “estrelas” de Daniel 12.3 ou em anjos flamejantes, desde que sejam equivalentes nesta literatura. De fato, o grande deus *Hélios Mithras*, que pode mover o pólo cósmico e é identificado com a constelação de Perseu, é descrito em termos bastante similares na assim chamada *Liturgia de Mithras*, que também relata uma viagem celestial.<sup>10</sup>

É claro, a transformação do adepto e a angelificação de Enoque não são exatamente a mesma coisa. Enoque é tomado e nomeado ou, em outro texto, emparelhado ou associado (זיוו) com um “príncipe”, uma designação angélica de ofício especial, e finalmente engrandecido em Metatron com seu tamanho gigantesco, muitas asas e cores. Na segunda história, vemos uma transformação diferente, iniciada por uma prática de contemplação mística e que coloca o adepto num transe. Mas elas têm algumas coisas em comum. Ambas descrevem viagens celestiais nas quais o adepto é transformado de ser humano em algo imortal e celestial. Em um caso, ele é prolepticamente transformado em seu estado angélico,

---

<sup>8</sup> Veja SHAEFER, Peter. *Synapse zur Hekhalot Literatur*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, pp. 102-104.

<sup>9</sup> SCHOLEM, Gershom G. *Jewish Gnosticism, Merkabah, mysticism and Talmudic tradition*. New York: KTAV Publishing House, 1986, p. 60; veja também DAVILA, James. *Descenders to the chariot: the people behind the Hekhaloth literature*. Leiden: Brill, 2004; CHRISTOPHER R. & MORRAY-JONES, A. *Transformational mysticism*, p. 25.

<sup>10</sup> ULANSEY, David. *The origins of the Mithras Mysteries: cosmology and salvation in the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1989.

celestial ou permanentemente imortal enquanto ainda está vivo – isto é, ele retornaria à terra para concluir sua existência natural. No segundo, ele é entronizado como ministro principal de Deus, seu Príncipe da Presença, no fim de sua vida, quando é aceito no corpo celestial, como Gn 5 relata.

O paralelo entre ascensão mística e a ascensão da alma depois da morte foi notado várias vezes, de modo que parte da diferença é explicada ao se postular que o místico experimenta transformação celestial enquanto vivo e, assim, confirma sua existência dela para o fiel. Há também uma diferença em grau entre os dois relatos, porque Metatron tem o mais alto posto entre as criaturas celestiais.

E elas também têm algo mais em comum. Ambas narram uma longa e emaranhada história, na qual a consciência do narrador viaja através dos céus e chega a uma recompensa celestial. Esta longa narrativa sobre uma única pessoa é mais característica de heróis apocalípticos. Mas antes dos textos da Merkavah, não encontramos nada igual na literatura rabínica. A contemplação mística, a viagem da alma em direção ao céu e a transformação em um estado celestial, diria eu, é uma inovação no pensamento rabínico, apesar de não o ser no pensamento apocalíptico. Começa com a criação do movimento de uma consciência que viaja fora do corpo e passa a descrever uma experiência mística que confirma a recompensa celestial que espera pelo místico, o qual assume o papel dos santos e sábios na apocalíptica.

Uma conseqüente inovação é o modo no qual as duas teorias do “eu” são combinadas. De um lado, o “eu” é definido pela sua assunção e transformação em uma criatura celestial. Isto é combinado com a noção do “eu” que experimenta. Ainda que Enoque seja aceito no céu, mais do que ressuscitado de acordo com a antiga tradição bíblica, sua experiência foi rapidamente incluída nas profecias de Daniel 12. Mas sua assunção realmente torna mais fácil a combinação do “eu” que experimenta com o estado pós-morte (normalmente ressurreição) para prover uma única narrativa de um “eu-experenciador” que é transformado em uma criatura celestial.

Mais explicitamente, parece bastante com um par mito-ritual. No caso acima, temos a experiência mística do adepto no material mais primitivo e a história mística da entronização do anjo como o padrão no qual a viagem mística está baseada. Temos também um certo

número de evidências em Qumran de que tais transformações angélicas não somente aconteciam, mas eram buscadas na liturgia do sábado.<sup>11</sup>

Se isto é verdade, então já existe no primeiro século um importante ritual social por detrás deste material. É um par mito-ritual que explica a profecia de Daniel 12 e mostra que, através da comunidade de sacerdotes e leigos fiéis, uma transformação para uma forma imortal pode ser efetuada. Esta deve ter sido a compreensão original de ressurreição e exaltação na comunidade judaica. As histórias místicas posteriores parecem acrescentar àquela narrativa a possibilidade de que a viagem às estrelas seja misticamente importante e parte da experiência que grandes místicos podem buscar. Já com Paulo, em 2 Coríntios 12, há boa evidência de que tais viagens foram buscadas por pessoas concretas. E Paulo relata que ele mesmo experimentou o início da transformação no Cristo, sua *symmorphosis*<sup>12</sup>, como ele a chama. Obviamente, a experiência mística do adepto da Merkavah é de longe mais sombreada, mas os fundamentos podem ser agora apresentados para voltarmos ao primeiro século no interior do judaísmo, quando a evidência de Paulo é fatorada (Paulo era um escritor tanto judeu como cristão).

Por enquanto, a discussão do campo do misticismo da Merkavah e Hekhaloth tem sido cercada pelo problema acadêmico sobre se as histórias mencionadas na literatura hekhalot seriam verdadeiras. David Halperin concluiu em muitas ocasiões que as histórias místicas são válidas, mas são um tipo de alucinação, uma marca de mentes perturbadas.<sup>13</sup> Martha Himmelfarb olhou para o vôo da alma dos místicos envolvidos e concluiu que podem ser textos puramente literários.<sup>14</sup> Estas são diferentes teorias, mas que têm em comum uma desconfiança dos relatos místicos. Eu diria que, antes que as histórias realmente reflitam experiências místicas, elas mostram os mesmos desenvolvimentos literários que esperamos

---

<sup>11</sup> Cf. STEINBERG, Jonah. *Angelic Israel: self-identification with angels in Rabbinic Agadah and its Jewish antecedents*. New York: Ph.D. Dissertation of Columbia University, 2003; IDEM. *Transformational experience by charismatic example and imperative-glorification texts from Qumran's Hodayot*; FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *Luke-Acts: angels christology and soteriology*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997; IDEM. *All the glory of Adam: liturgical anthropology in the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2002.

<sup>12</sup> Do grego, “tomar a mesma forma”, “ter a mesma forma” (NT).

<sup>13</sup> HALPERIN, David. *The faces of the chariot: early Jewish responses to Ezekiel's vision*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988.

<sup>14</sup> HIMMELFARB, Martha. *Ascent to heaven in Jewish and Christian apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993.

sobre textos que são copiados por muitas gerações, e demonstrarei que jornadas celestiais têm uma parte significativa na experiência religiosa humana.

Os próprios textos hekhalot narram muitos tipos diferentes de jornadas celestiais e contêm muitos gêneros diferentes de literatura. Existem apocalipses, encantamentos mágicos, especulações alfabéticas místicas, vários tipos de meditações e de encantos. Mas também existem descrições de como viagens místicas eram realizadas. A mais famosa é a história do retorno de Ben Hakkanah de sua jornada celestial. Mas os textos também especificam que as viagens podem começar com o encantamento de hinos especiais por 112 vezes. Hai Gaon descreve estas viagens místicas em torno do ano 1.000 como um vôo da alma. Este tipo de jornada celestial – realizada em transe ou algum outro tipo de estado de consciência religiosamente interpretado – é inteiramente consistente com um número de outros fenômenos religiosos do segundo e terceiro séculos. No mundo helenístico, temos os exemplos da chamada Liturgia de Mitras nos Papiros Mágicos de Paris e o Corpus Hermeticum, no qual tais jornadas celestiais religiosas são o modo primário de receber informação do divino. Na Pérsia temos a inscrição de Katir de uma jornada celestial e a história da jornada de Arda Viraf (ou Arta Wiraz) na Arta Viraz Nama. Todos estes documentos em contexto não-judaico são igualmente fraudes literárias ou doenças mentais alucinatórias? Parece estranho que tantas pessoas tivessem estado enganadas ou enlouquecido em formas tão elaboradas e peculiares, se não existiam estruturas sociais de credibilidade disponíveis para fazer esta viagem parecer possível. É claro que são produções culturais, mas também deve ter havido uma sessão com um RISC<sup>15</sup> associado a elas. Em suma, produção literária certamente pode repousar por detrás da transmissão e algumas das descrições certamente são aumentadas de versões mais antigas. Mas literatura não é uma explicação adequada para o fenômeno do misticismo da Merkavah. Poder-se-ia até perguntar se literatura é mesmo o interesse destas histórias. Se o é, então estas histórias são extremamente limitadas enquanto literatura. No fim das contas, por que sempre temos apenas um adepto no céu a cada vez? Eu diria que existem razões religiosas pelas quais apenas uma pessoa por vez viaja nestes textos – porque eles pretendem refletir experiência religiosa. E se eram apenas literatura, por que não teríamos mais que uma pessoa viajando

---

<sup>15</sup> Sigla em inglês para Estado de Consciência Religiosamente Interpretado (Religiously Interpreted State of Consciousness).

por vez? Assim, poderíamos ter “uma completa sociedade do anel”<sup>16</sup> viajando ao mesmo tempo, para a excitação do leitor. Verdade religiosa, não entretenimento, era o propósito destes textos. Digo que pessoas partiram numa “jornada celestial da alma” em todas estas culturas, neste tempo, e que existem razões culturais e neurológicas pelas quais a experiência poderia ser conseguida desta maneira.

## 1. ZEN E PISTAS CULTURAIS EM NOSSA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Em seu livro sobre Zen e funções cerebrais, James H. Austin relaciona vários estados zen a aspectos de atividades cerebrais perfeitamente normais ou treináveis.<sup>17</sup> Num lugar interessante, Austin narra uma visão que veio a ele em meditação zen – era uma clara visão de uma folha de bordo vermelho, em suas plenas cores outonais – que o impressionou profundamente em clareza e lucidez. Ele recordou-se de que aquela era uma imagem que realmente tinha visto em visão normal através das lentes *close-up* de sua câmera, enquanto tentava fotografar as cores brilhantes da folha do bordo. Ele usa este evento como um modelo para estados de consciência religiosamente alterados.

James Austin, então, sugere que esta é uma extraordinária, mas ainda normal função da mente, já dando uma explicação bastante detalhada dos processos físicos no cérebro que conduziram à visão. Enquanto esta experiência pareceu especial para ele, seu Roshi o reprovou por estar distraído da verdadeira natureza da meditação zen. Em outras palavras, visões não eram um estado desejável pela meditação zen e, então, esta visão da folha de bordo vermelho foi rigorosamente denegrida por seu Mestre Zen Roshi.

Mas deixem-nos especular sobre esta experiência em um outro contexto. Se esta experiência ocorresse em um contexto apocalíptico, a visão provavelmente teria sido avaliada de uma forma muito mais positiva: para um apocalipsista, isto poderia significar que o destino do Canadá, simbolizado pela folha de bordo, estava a ponto de mudar; talvez tomar o comando do mundo. Isto sugere, de maneira poderosa, que experiências religiosas são fortemente influenciadas pelo contexto cultural no qual elas ocorrem, que o próprio grupo, através de seus líderes, decide o que é uma experiência válida ou inválida, e adeptos aprendem quais

---

<sup>16</sup> Uma referência ao filme “O Senhor dos Anéis: A Sociedade do Anel”, a primeira parte da trilogia baseada na série de livros escrita por J.R.R. Tolkien.

<sup>17</sup> AUSTIN, James H. *Zen and the brain: toward an understanding of meditation and consciousness*. Cambridge: MIT Press, 1998, pp. 469-480.

experiências validar ou valorizar. Não é muito sugerir que, no processo, eles aprendem como gerar o tipo correto de estados físicos e extinguir aqueles que são considerados inúteis. Isto significa que, certamente, o misticismo não é uma experiência solitária; é uma experiência que é social. Isto também significa que não é necessariamente inefável; os elementos do misticismo podem ser aprendidos e condicionados. E, finalmente, isto significa que as qualidades mentais, os estados de consciência religiosamente interpretados e religiosamente alterados que são procurados no misticismo, podem ser aprendidos e condicionados também, mesmo se nem sempre existir um processo de consciência de concentração em estados mentais, como existe no Zen, por exemplo.

## 2. ESTADOS DE CONSCIÊNCIA E NEUROLÓGICOS

O tema da consciência e da avaliação dos estados de consciência religiosamente interpretados (RISCs) é um *iceberg* que dá suporte a toda a nossa discussão.<sup>18</sup> Então, devemos olhar algumas das conseqüências de estados de consciência religiosamente interpretados ou RISC. Um grupo de novas técnicas de representação cerebral – CAT-Scans<sup>19</sup>, MIRs<sup>20</sup> e SPECTs<sup>21</sup> - tem feito a operação dos órgãos no cérebro evidente para nós em uma forma não-invasiva, de maneira que podemos perguntar às pessoas o que elas estão experimentando e notar a correlação com o funcionamento do cérebro. Sobre esta base, neurocientistas e filósofos que acompanham o estudo do cérebro têm concordado que o que experimentamos como consciência é uma propriedade emergente composta das operações de uma variedade de órgãos cerebrais que normalmente integramos à uma única experiência contínua e inconscientemente. Visto que é composta de uma variedade de operações mentais

---

<sup>18</sup> Não estaria fora de lugar citar aqui o “cult” clássico JAYNES, Julian. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston: Houghton Mifflin, 1977, embora isto não signifique qualquer concordância com seus pontos principais, mas apenas sugerir várias possibilidades no desenvolvimento da consciência, especialmente na imposição de RISC à ela. Veja estudos de consciência mais recentes para teorias mais plausíveis em: CHALMERS, David J. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1996; DOWLING, John E. *Creating mind*. New York: W. W. Norton and Co., 1998; DENNETT, Daniel C. *Consciousness explained*. Boston: Little Brown, 1991; IDEM. *Kinds of minds: toward an understanding of consciousness*. New York: Basic Books, 1996; SEARLE, John R. *The mystery of consciousness: exchanges with David Chalmers and Daniel C. Dennett*. New York City: New York Review Press, 1997; NOERRETRANDERS, Tor. *The user illusion: cutting consciousness down to size*. New York: Viking Press, 1998; TART, Charles T. (ed.). *Altered states of consciousness: a book of readings*. New York: John Wiley and Sons, 1969.

<sup>19</sup> CAT-Scan é a sigla em inglês para Imagem de Varredura por Tomografia Computadorizada – Computer Aided Tomography Scan.

<sup>20</sup> Sigla em inglês para Simulação de Ressonância Magnética (Magnetic Resonance Imaging), uma técnica diagnóstica que provê imagens computadorizadas de tecidos internos do corpo.

<sup>21</sup> Sigla em inglês para Tomografia por Emissão de Fótons (Single Photon Emission Computed Tomography).

e psicológicas, ela é uma experiência muito mais variada e variável do que normalmente reconhecemos, apesar de ser composta de um grupo finito de componentes.

O fato de, na prática, existir uma série de processos finitos, independentes e diferentes que se combinam para produzir a consciência, faz o tema da consciência e das consciências religiosamente interpretadas um pouco menos complicado, mas não menos miraculoso. Isto, claro, é o que guarda qualquer explicação psicológica de ser reducionismo. Visto que normalmente experimentamos a consciência como uma unidade sem emendas, a natureza composta da consciência apenas eleva o caráter misterioso de nossas vidas mentais e a natureza *emergente* ou *gestalt* da consciência. A experiência individual dependerá do estado psicológico e da preparação cultural tanto quanto o que o estado significa e expressa, um tema muito mais complexo e variado que o estado físico por si só.

Estados de consciência religiosamente interpretados (RISCs) seriam aquela parte de nossa vida mental que a sociedade ou o indivíduo categorizam como religiosa. Obviamente, são socialmente determinados e diferem em diferentes sociedades. Alguns RISCs seriam meramente experimentar vários rituais religiosos e cerimônias sem quaisquer alterações extremas necessárias na consciência, mas sabemos que alguns rituais religiosos e atos afetam nossa consciência. Alguns RISCs transmitiriam estados mentais relativamente raros e especialmente interpretados, como profecia ou estados meditativos específicos, que são muitos e devem ser ensinados para as especificações do grupo de indivíduos. Obviamente, a categoria diferiria em sociedades distintas e poderia também ocasionar conflitos numa delas, assim como o uso da glossolalia e outros dons carismáticos em cerimônias religiosas da igreja têm ocasionado conflitos e disputas denominacionais na religião cristã.

Existe, então, uma variedade de diferentes estados orgânicos que podem ser rotulados como religiosos em uma sociedade específica e ensinados dentro de uma tradição. RISCs têm sido utilizados para justificar a existência de uma variedade de locações metafísicas – como o céu ou o mundo inferior –, bem como uma variedade de diferentes estados mentais e uma variedade de diferentes comportamentos, alguns vistos como subversivos por outros, outros vistos como condutores para a saúde e para a regeneração social. Há uma noção implícita nestes julgamentos sociais de que alguns tipos de consciência são apropriados, enquanto outros são manifestadamente insanos ou, ao menos, anormais. Sob as circunstâncias, penso

que deveríamos assumir que mesmo algumas acusações de insanidade, como as de magia e bruxaria, são socialmente determinadas; atores podem declarar insanidade ou possessão demoníaca ou bruxaria quando querem desvalorizar o comportamento de outros. Suspeito de que, com o passar do tempo, chegaremos a ver a insanidade como um grupo de anomalias neurológicas específicas, enquanto uma ampla variedade de casos se tornará sociopática.<sup>22</sup>

### **3. O BACKGROUND NEUROLÓGICO DA JORNADA CELESTIAL**

Alguns neurocientistas relatam que sensações religiosas de deixar o corpo se correlacionam, de forma muito completa, com a aquietação das áreas de processos proprioceptivos<sup>23</sup> nos lóbulos parietais de nosso cérebro.<sup>24</sup> Este centro controla nossas percepções sobre onde estamos no espaço e, quando está quieto (como determinado por CAT-Scans, MRIs, SPECTs e outros meios de diagnósticos médicos), pessoas relatam que elas não podem mais perceber sua locação corporal. Evidentemente, isto significa que a parte de nosso cérebro que nos conta, sem intervenção consciente, onde nossos corpos estão no espaço, onde nossos braços, pernas e outras partes estão, foi “desligada”, desimpedida ou deaferentada. O resultado é a sensação distinta de que estamos flutuando ou nos movendo pelo ar. Talvez isto seja apenas uma forma intensificada da sensação, como aquela que patinadores e esquiadores sentem depois de um dia de exercício – ou seja, que eles ainda estão patinando mesmo quando já tiraram seus patins.

Pela maioria das descrições, estas experiências fora do corpo podem ser muito intensas, especialmente quando acompanhadas por olhos fechados, luz baixa e outras formas de meditação religiosa. Algumas pessoas parecem ser capazes de ter estas experiências espontaneamente; outras treinam para alcançar o estado em meditação; outras relatam o

---

<sup>22</sup> Mesmo o horrível assassinato de massa pode ser visto como sociopático, o resultado de um comportamento aprendido, mas racional, ao invés de comportamento psicótico. Os terroristas que mataram milhares no World Trade Center e os bombeiros que mataram centenas na cidade de Oklahoma não pareciam insanos. Eles tomaram decisões racionais sobre como matar a si mesmos e o máximo possível de cidadãos. Eles parecem, antes, terem sido doutrinados em um sistema religioso ou ideológico no qual eram incapazes de apreciar a vida humana como mais valiosa.

<sup>23</sup> Refere-se à captação de informação relativa ao posicionamento do corpo, sua movimentação através dos sistemas de sentidos.

<sup>24</sup> ALVERADO, Carlo. Out-of-body experiences. In: CARDENA, Etzel, LYNN, Steven Jay, KRIPPNER, Stanley C. (eds.). *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*. Washington: American Psychological Association pp. 183-218.

estado após enfermidade, ou trauma, ou sob o efeito de várias drogas. A ketamina, conhecida como *Special K* no circuito dos clubes, comumente produz experiências fora do corpo naqueles que abusam dela. Muito frequentemente, na realidade, os usuários consideram isto como uma desvantagem desta droga, porque a diversão de uma “rave” é permanecer no corpo e dançar. Eu digo que a diferença entre esta experiência e uma detalhada ascensão ao céu deve-se a expectativas sociais e culturais do que seja uma pessoa ou uma alma, e o que acontece a essa alma uma vez que tenha sido liberada do corpo. Possivelmente, esta diferença é responsável por parte das imagens em uma “Experiência Próxima da Morte”. Uma rápida verificação de livros de auto-ajuda em impressão renderá dúzias de escritos que objetivam a ensinar às pessoas como “se projetarem astralmente” ou terem experiências fora do corpo. Isto me sugere que não é tão difícil assim, para um aprendiz motivado, ter uma experiência de “jornada celestial”. Mas anos de experiência são requeridos para saciar-se numa paisagem celestial – se é ascensão celestial taoísta, ou ascensão celestial hermética, ou ascensão celestial persa ou ascensão celestial da Merkavah – e, então, usar este fenômeno dentro de qualquer tradição místico-cultural complexa.

Em seu fascinante livro, *The Taoist experience: an anthology*, Livia Kohn nos dá mais de 100 páginas de texto que descrevem as experiências das jornadas xamanísticas taoístas às estrelas, as técnicas para chegar à elas, aspectos e visões que podem ser vistos ao longo do caminho e sua meta de imortalização do corpo.<sup>25</sup> Estou sugerindo que tudo isto é nativo para a tradição taoísta e compreensível apenas dentro dela. Da mesma maneira, podemos facilmente detalhar a prática do misticismo da Merkavah, suas técnicas para alcançar transe e a paisagem celestial que é encontrada ao longo de seu próprio caminho estrelado. Agora, praticamente não existe forma de se estabelecer que estas tradições estejam historicamente relacionadas umas às outras. Não podemos hipotetizar que alguma transmissão de cultura ligue estas duas experiências vastamente diferentes, mas estranhamente similares. Estou dizendo, porém, que ambas as tradições têm bases neurológicas similares e que suas literaturas condicionam o novato para o que esperam durante o caminho e nos fornecem os detalhes de uma arquitetura celestial.

---

<sup>25</sup> KOHN, Livia. *The Taoist experience: an anthology*. Albany: SUNY Press, 1993, pp. 249 -265.

Sob todas estas tradições, deveríamos encontrar uma experiência psicológica que envolve aquietação da área proprioceptiva do córtex cerebral, acompanhada, em lugares apropriados, por êxtase e gozo. Esta é muito diferente de outros estados psicológicos parecidos à experiência mística unitiva dominante. Eu proporia que a educação do místico em sociedades místicas e reuniões secretas é o que o ajuda a satisfazer-se nas paisagens místicas específicas do céu. Este é exatamente o mesmo fenômeno que encontramos no xamanismo, e explica por que tradições xamânicas podem ser tão diferentes.

#### **4. RISC, JORNADAS CELESTIAIS E IMORTALIDADE**

Mesmo antes destes livros, nos anos de 1970 e 1980, Huston Smith discutia a possibilidade de que noções de vida após a morte fossem desenvolvidas fora destas sensações, que ele experimentou de forma experimental com LSD e psilocibina.<sup>26</sup> Ele cita Mary Bernard, que indaga: “O que era mais provável que acontecesse primeiro: a idéia espontaneamente gerada de uma vida após a morte, na qual a alma desligada do corpo, libertada das restrições de tempo e espaço, experimenta bem-aventurança eterna, ou a acidental descoberta de plantas alucinógenas que dão uma sensação de euforia, deslocam o centro da consciência e distorcem tempo e espaço, fazendo-os inchar exteriormente em panoramas muito expandidos?”

O que Mary Bernard está dizendo é que a experiência interna parece, mais obviamente, a raiz da noção da doutrina religiosa do vôo da alma ao céu do que outra forma próxima. É claro, sabemos que a situação é muito mais complicada que isso, envolvendo uma complexa interação entre o corpo e a explicação do estado feita pela cultura. Na verdade, a busca por origens explicatórias é, ela mesma, um tipo de privilegiação de causa mitológica. O modelo da ressurreição, no qual o corpo é o carregador primário da identidade, é mais antigo no pensamento judaico ou, pelo menos, isso é o que a evidência textual nos diz. Mas ambas as tradições têm mencionado quais traços da jornada celestial usam a experiência de ascensão como uma demonstração de que a imortalidade pode ser alcançada, na realidade, experimentada em antecipação do fim da vida por qualquer pessoa que, cuidadosamente, treine o suficiente nesta vida.

---

<sup>26</sup> Veja as reimpressões destes artigos em SMITH, Huston. *Cleansing the doors of perception: the religious significance of entheogenic plants and chemicals*. New York: Penguin Putnam, 2001.

Se levarmos em conta o fato de que uma variedade de diferentes estímulos pode produzir efeitos similares, em formas que estamos apenas começando a compreender, então não temos tanta justificativa para a vida após a morte como uma explicação para o motivo pelo qual ela foi colocada ao final de uma jornada celestial. A experiência física e a cultura cooperam para produzir várias experiências, às quais julgamos impossíveis de se verificar da perspectiva de nossas normas culturais. No entanto, elas eram reais, normais e muito importantes para aqueles que as experimentaram. A jornada celestial tem um correlativo no funcionamento do cérebro. Exaltação na mente produz o mito da exaltação aos céus, ou vice-versa; a ordem na qual os eventos originalmente aconteceram é insignificante quando comparada à compreensão de que os mitos ensinam às pessoas o que esperar quando elas os presenciarem, e os relatos das experiências confirmam os mitos.

Desde o século XIX, temos estado cientes de que o conceito de Deus é – como verdade, beleza, o bem e outros valores importantes em nossa sociedade – algo que não pode ser confirmado nem desconfirmado por observação científica.<sup>27</sup> Em resposta a essa questão, um número de filósofos propôs a própria experiência religiosa como demonstração de validação da realidade de Deus.<sup>28</sup> Experiência mística, incluindo os passeios ao céu que temos estudado, são provas de Deus até quando a razão, em seu emprego técnico, é impotente para esclarecer o assunto. Esta aproximação à verdade é até mais obviamente questionada pela pesquisa neurológica, embora a questão filosófica da existência de Deus ainda permaneça além do tema da confirmação e da não-confirmação. Se o assunto da vida após a morte é, de modo claro, parcialmente uma questão de tradição cultural, então o tópico da existência de Deus também deve ser um tema da cultura. Deve mesmo significar que a questão de Deus está expressando propriamente um tema de significado que talvez seja possível discursar apenas dentro de alguma cultura particular.

## **5. EVIDÊNCIA NEUROLÓGICA RECENTE E XAMANISMO**

Desde os anos de 1970, um grande número de novos experimentos tem sido feito com a ajuda de representações do cérebro. Assim, têm havido muitas pesquisas novas sobre as

---

<sup>27</sup> Veja DIAMOND, Malcolm L. *Contemporary philosophy and religious thought: an introduction to the philosophy of religion*. New York: McGraw-Hill, 1974, especialmente pp. 355-375.

<sup>28</sup> Para uma investigação filosófica na adequação deste argumento, veja PROUDFOOT, Wayne. *Religious experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.

várias bases neurológicas de experiências religiosas e outras experiências anômalas.<sup>29</sup> Elas demonstram que, geralmente, cérebros que funcionam de modo perfeito podem ser estimulados espontaneamente, ou por várias técnicas, a ter experiências anômalas ou outras experiências religiosas. Estas experiências são muito diferentes das alucinações que produzem doenças mentais permanentes, transtornos e atos aleatórios de violência, embora igualmente todas tenham uma etiologia no funcionamento incomum de nosso cérebro.

De fato, para nós não é necessário entender todos os mistérios da mente para percebermos que esta interação entre vários estados mentais e nossas expectativas culturais é uma ferramenta poderosa para explicar qualquer experiência religiosa, incluindo aquelas muito incomuns, como viagens ao céu e a existência de experiências transformacionais e transcendentais. Viagens aos céus são, então, realmente experimentadas. Elas são experiências de auto-validação no sentido de que pessoas que as têm apresentam pouca dúvida disso, ao passo em que aprendem de seus colegas o que esperar nas viagens. Apesar de tudo, parte de nosso próprio exame de realidade é efetuado da mesma maneira. Se queremos verificar que uma mesa está diante de nós, podemos perguntar à outras pessoas se elas vêm a mesma peça de mobília. Da mesma forma, quando místicos vêm as mesmas coisas em suas viagens celestiais, eles validam as jornadas de outros também.

Não está claro se o mito da jornada celestial ou se a experiência dela em transe vem primeiro. E isto não é tão importante para compreender o fenômeno como normalmente é afirmado. Apesar de tudo, a humanidade sempre invejou a habilidade de voar dos pássaros e os antigos mitos do Antigo Oriente Próximo certamente reconstruíam de modo imaginativo aquilo a que o vôo poderia ter se assemelhado. O fato de que eles relataram visões que não podem ser vistas – como a percepção de Adapa do mundo como flutuante em um balde – deve nos alertar para o fato de que ninguém voou realmente até que a tecnologia tornasse isto possível. Mas a hilaridade, as sensações de êxtase e exaltação, estavam disponíveis para qualquer pessoa que naturalmente tivesse sorte suficiente para produzir o estímulo interno,

---

<sup>29</sup> PERSINGER, Michael A. *Neuropsychological bases of God beliefs*. Westport: Praeger, 1987; CARDEÑA, Etzel, LYNN, Steven Jay, KRIPPNER, Stanley. *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*. Washington: American Psychological Association, 2000; NEWBERG, Andrew, D'AQUILI, Eugene, RAUSE, Vince. *Why God won't go away: brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine Books, 2001; WINKELMAN, Michael. *Shamanism: the neural ecology of consciousness and healing*. Westport: Bergin and Garvey, 2000.

ou que pudesse treinar o cérebro para gerá-las. Dependendo do contexto cultural no qual o sujeito vive, esta experiência anômala pode ser compreendida como sendo a sensação da viagem celestial, de estar de acordo com o universo, de estar de acordo com Brahma, percebendo o estado de não-dualidade. Obviamente, o esquema intelectual utilizado para expressar este estado dependerá das concepções culturais do sujeito.

Temos algo a aprender das pesquisas neurobiológicas, mesmo quando elas enquadram suas percepções em formas paroquiais, restritas. Como Newberg, D'Aquili e Rause dizem ao concluir seu livro, *Why God won't go away*:

Deus, em todas as formas personificadas que os humanos o conhecem, pode ser apenas uma metáfora. Mas como o poema de C. S. Lewis sugere, metáforas não são insignificantes, elas não apontam para o nada. O que dá à metáfora de Deus seu significado duradouro é o fato de que ela está enraizada em algo que é experimentado como incondicionalmente real.

As raízes neurobiológicas da transcendência espiritual mostram que o Ser Unitário Absoluto (sua palavra para a sensação de unidade alcançada na contemplação mística quando o lóbulo parietal é aquietado) é plausível, até uma possibilidade provável. De todas as surpresas que nossa teoria tem a oferecer – que mitos são induzidos por compulsão biológica, que rituais são intuitivamente desenvolvidos para despertar estados unitários, que místicos não são, apesar de tudo, necessariamente loucos e que todas as religiões são galhos da mesma árvore espiritual –, o fato de que este estado de unidade última pode ser racionalmente apoiado nos intriga mais. A realidade do Ser Absoluto Unitário não é prova conclusiva de que um Deus mais elevado existe, mas cria um argumento convincente de que existe mais para a existência humana do que existência absolutamente material. Nossas mentes são atraídas pela intuição desta realidade mais profunda, este sentido total de unidade, no qual o sofrimento desaparece e todos os desejos ficam em paz. Enquanto nossos cérebros estiverem dispostos da forma como estão, enquanto nossas mentes forem capazes de sentir esta realidade mais profunda, a espiritualidade continuará a dar forma à experiência

humana, e Deus, seja de que forma o definimos, majestade, conceito misterioso, não irá embora.<sup>30</sup>

A fala deles é culturalmente influenciada, é claro. Eles parecem não estarem cientes da variedade mais ampla de tradições religiosas que existe no mundo. Contudo, mesmo que enquadrem a questão com noções especificamente ocidentais de divindade e tradições unitivas místicas ocidentais, há algo a se aprender de suas percepções. Apenas temos que traduzi-las para um contexto mais abrangente, no qual mais um grande número de experiências religiosas pode ser levado em conta.

Como muitos livros que têm uma resposta fácil para uma questão complicada, estes neurobiologistas têm reivindicado demais um único fator físico em nossos cérebros. Existem outros estados místicos além da experiência de “Ser Absoluto Unitário” e outras explicações de forma biológica para outros tipos de RISCs. Existem outras descrições de valores transcendentais na vida humana. Mas, tratados como conclusões temporárias, seus métodos gerais de argumentação e suas conclusões são significantes de qualquer modo. De fato, um dos aspectos mais salientes do RISC é que o sujeito relata com absoluta confiança e certeza que a experiência é tão real quanto qualquer outra coisa na vida. Isto é o que convence a Newberg, D’Aquili e Rause de que Deus não irá embora: as próprias experiências são valiosas para a humanidade porque nos ajudam a confirmar nossa visão de mundo e, então, reter uma consciência de significado e importância em nossas vidas. Ainda que as próprias experiências possam se dever a estados mentais anômalos, partimos com a certeza de que elas realmente aconteceram. Todavia, elas não são necessariamente psicóticas; antes, são biologicamente adaptáveis para uma sociedade, porque emprestam significância e importância a toda atividade humana dentro dela.

A explicação específica da experiência certamente dependerá das categorias religiosas historicamente transmitidas na sociedade. O que pode ser experimentado como experiência mística unitiva de Deus em uma cultura pode, por exemplo, ser experimentado como “moksha” numa outra sociedade, embora de forma alguma eu esteja propondo que estes

---

<sup>30</sup> NEWBERG, D’AQUILI & RAUSE, pp. 171-172.

sejam o mesmo fenômeno. Estou apenas tentando resgatar as afirmações de D'Aquili de suas formulações culturalmente limitadas e sem esperança.

Algo como isto pode explicar muitas NDEs<sup>31</sup> que resultam num sentimento renovado de significado da vida e conforto do pensamento de que nossos mortos se perderam de nós. Os muitos processos que Newberg, D'Aquili e Rause relacionam estão, de certo modo, envolvidos na auto-validação das experiências de viagem celestial e vôo da alma, típicas igualmente do mundo judaico e do mundo helenístico gentio. Elas são experiências crucialmente importantes para demonstrar a visão original do céu que encontramos no pensamento hebraico apocalipsista e na doutrina da ressurreição, que é parte dele. A exegese sozinha nunca teria sido suficiente para demonstrar à sociedade hebraica, que evitou concepções de vida após a morte por tanto tempo, que Deus estava realmente prometendo ressurreição do corpo. Veremos agora que ela está até mais claramente envolvida na demonstração da imortalidade da alma, pois estados dissociativos foram primeiramente tomados como uma demonstração da separação da “alma” em relação ao “corpo”.

## **6. A IMPLICAÇÃO PARA O “EU” E A VIDA APÓS A MORTE**

Em meu livro, *Life after death*, tentei mostrar que a função social da ressurreição no pensamento judaico nasceu da necessidade de agregar uma visão definitiva de vida após a morte (provavelmente persa na origem, posto que os persas foram a primeira cultura que os israelitas encontraram e não julgaram moralmente corrupta) e de explicar como Deus recompensaria aqueles jovens mártires que morreram para manter Suas leis. Imortalidade da alma, por outro lado, entrou na vida judaica vinda dos gregos, que deram suporte a uma educada classe ociosa ao sugerir que suas atividades terrenas de estudar e ensinar realmente renderiam recompensas sobrenaturais: aperfeiçoariam a alma para sua viagem para a sua recompensa eterna, a fim de que ela nunca tivesse que habitar a terra novamente. Sejam quais forem as outras funções e significados destas vidas futuras, levantados em sua trajetória através da cultura ocidental, eles começam com esta noção.<sup>32</sup>

Aqui temos uma forma de imortalidade da alma que é um pouco mais bem adaptada ao pensamento místico judaico. Não há muita discussão sobre encarnação (mesmo nos textos

---

<sup>31</sup> Sigla em inglês para Experiências Próximas à Morte (*Near Death Experiences*).

<sup>32</sup> SEGAL, *Life after death...*

da Merkavah). Além do mais, há pouca dificuldade no judaísmo em combinar imortalidade da alma com ressurreição do corpo. Digo isto porque as duas idéias não se misturam bem no cristianismo. Imortalidade da alma, em sua forma grega, é uma propriedade natural da alma e, portanto, corrói a fé em Jesus como evento que contribui para a salvação. Isto demanda vários séculos antes que uma solução filosófica possa ser encontrada para vários possíveis dilemas que resultam de se tentar manter as duas crenças simultaneamente. A briga entre as duas crenças é personificada, primeiro de tudo, em uma batalha entre gnósticos (que realmente têm uma noção da alma imortal para o fiel) e “ortodoxos” e, então, entre arianos e “ortodoxos”.

Imortalidade da alma e ressurreição tampouco se sintetizam em todas as formas no pensamento judaico. Note, por exemplo, que à diferença do pensamento hermético, os mortos não seguem necessariamente o mesmo caminho como os místicos. O que acontece a eles de forma exata geralmente não está claro. Isto, entre outras coisas, deixa aberta a questão sobre se vamos para o céu viver com Deus ou se seremos ressuscitados sobre a terra. Todos os místicos seguem as pegadas de Enoque, que se torna Metatron no 3 Enoque? Isso é possível, apesar de muito obscuro. Mas a transformação de Enoque em Metatron é certamente a realização da profecia em Daniel 12, segundo a qual “aqueles que são sábios resplandecerão como o brilho dos céus, como as estrelas para sempre”. Metatron é um anjo e um daqueles cuja presença nos céus é indicada por uma estrela. As estrelas são anjos, ainda que também existam outros tipos de anjos. Alguns dos sábios serão transformados e entronizados no céu. Mas a ressurreição geral permanece intacta.

Ao contrário, é a qualidade da experiência interna do místico que é valorizada por esta nova noção de ascensão celestial. Não quero dizer apenas a consciência básica – nosso entendimento de que “a máquina está ligada”, de que estamos conscientes. Isto é tudo que a natureza nos dá. Mas consciência é muito mais que isto. A cultura nos permite entender algo especial sobre autoconsciência refletiva ao nos fechar em aspectos-chave da consciência que quer valorizar. Diferentes formas de construir a consciência nos ajudam a entender diferentes formas sobre nós mesmos. Neste caso, há também uma valorização da consciência que vem da atuação do “eu” na viagem Merkavah. O “eu” que experimenta a viagem Merkavah através dos vários portões e observa uma variedade de maravilhas ao

longo do caminho é exatamente este – um “eu” que experimenta, mesmo quando está fora do corpo. Seria muito difícil encontrar uma noção similar na literatura rabínica. Em um sentido, este “eu” que experimenta é a definição de “eu” na comunidade, porque não há outro conceito com o qual dialogar.

Este “eu” também pode fazer uma transformação de humano para divino na antologia mística. Este é o caso da transformação do místico em um anjo. Nesta descrição, é a apoteose da alma. Ela pode ser transcendente através da experiência mística. Ela também pode se tornar transcendente pela ressurreição. Então há uma forma profunda e importante na qual o que é valioso sobre o “eu” é definido ao se olhar no espelho da vida após a morte e descobrir qual parte de nós sobreviverá à mortalidade. É exatamente como perguntar qual parte de nós tem significado transcendente.

Por todo este artigo tenho assumido que o misticismo da Merkavah é um tipo de xamanismo.<sup>33</sup> Mas eu teria cautela frente ao pensamento de que o xamanismo é um fenômeno único, universal. Embora continue a ser uma importante ferramenta analítica, existem limites lógicos sobre o que o xamanismo entre os tungús, por exemplo, nos dirá sobre o misticismo da Merkavah. Eu poderia, ao invés, sugerir um modelo mais neurológico para explicar o motivo da jornada celestial, que parece ilustrar um evento interno, neurológico. Mas seres humanos não enxergam experiência sem intermediário. A cultura intervém e ajuda as pessoas a encararem os eventos de suas vidas, dando consolação e direção. O xamanismo como sistema cultural se propaga por difusão, mas existe uma neurologia subjacente que sugere viagem no espaço. O xamanismo, então, possui dois aspectos – um estado mental, que é parte de nossa fisiologia humana, e uma tradição cultural algumas vezes complicada que procura explicar e também produzir estas experiências extraordinárias. O ponto nos dois casos é similar. Estas são experiências físicas reais e muito intensas. Aqueles que as têm não precisam de mais demonstrações de prova dos sistemas religiosos que praticam. Na realidade, em muitos casos, a consumação destas práticas demonstra que o adepto tem alcançado o mais alto nível realização espiritual disponível na vida mundana, e que cada um pode experimentar formas especiais de imortalidade na vida porvir. Se ela acontece a reis ou plebeus, rabis ou aprendizes – é uma experiência de

---

<sup>33</sup> DAVILA, James. The Hekhalot literature and Shamanism. In: *SBLSP* 33, 1994, pp. 767-789; IDEM. *Descenders to the chariot...*

transformação da vida. Não há razão para não pensar que isto era experimentado por aquelas pessoas que formavam o coração da literatura hekhalot, onde era interpretada dentro da cosmologia rabínica e usada para legitimar o poder, bem como para ajudar com o estudo da Torá.

Um número de outros estudiosos tem seguido o surgimento da autoconsciência até uma variedade de outros períodos de tempo, alguns tão tardios quanto a Idade Média, ou o movimento romântico do século XIX, ou mesmo a novela vitoriana. Agora parece claro que estes estudiosos esquematizaram alguma mudança cultural importante na autoconsciência, não o fenômeno básico, que pode ser bem mais antigo que o tempo histórico.<sup>34</sup> No século XIX, muitos romancistas – Henry James vem imediatamente à minha mente – enfatizaram a necessidade de se recuperar a consciência mais completa, retratando as dificuldades de personagens que não eram suficientemente conscientes de si mesmos ou dos motivos de seus contemporâneos. Romances psicológicos, como esses de Henry James, às vezes são levantados como o efeito do oriente finalmente ter alcançado completa autoconsciência. Para os propósitos deste estudo, temos visto que os principais marcos foram transmitidos nos escritos filosóficos de Platão. Devemos ver, em capítulos posteriores, mais marcos nos escritos de Plotino e de Agostino, respectivamente. Nenhum deles inventou a autoconsciência *per se*, mas cada um modificou ou adicionou um aspecto importante à descrição de nossa autoconsciência, de forma a resolver vários problemas intelectuais. Cada um valorizou a experiência pessoal de uma maneira nova e se ajustou às nossas vidas interiores mais completamente que seus predecessores para explicar um problema intelectual que tinha encontrado em sua filosofia.

---

<sup>34</sup> Uma linguagem recente e proveitosa para lidar com estas questões é aquela dos “memes”. O neologismo “memes” foi criado por Richard Dawkins por causa de sua semelhança fonética com o termo “genes” (introduzido em 1909 por Wilhelm Johannsen para designar as unidades mínimas de transmissão de herança biológica) e, por outro lado, para assinalar a semelhança de sua raiz com memória e mimesis. Segundo Dawkins, nossa natureza biológica se constitui a partir da informação genética articulada em genes, e nossa cultura se constitui pela informação acumulada em nossa memória e captada geralmente por imitação (mimesis), por ensino ou por assimilação, que se articula em memes. Veja DAWKINS, Richard. *The selfish gene*. New York City: Oxford University Press, 1989; IDEM. *River out of Eden: a darwinian view of life*. New York: Basic Books, 1995; BLACKMORE, Susan. *The meme machine*. New York: Oxford University Press, 1999. Uma outra linguagem proveitosa pode ser trazida de programa de computador. Não que sejamos computadores, mas nossa cultura opera como um tipo de software que é distribuído e desenvolvido entre pessoas. Os “memes”, então, podem ser vistos como uma unidade de transmissão cultural ou uma rotina de software.

Na literatura científica popular de nossos dias, são as qualidades subtrativas da consciência que mais têm impressionado escritores e pesquisadores, embora eles não possam competir com o talento artístico de Henry James. Nestes escritores, é importante que os seres humanos não estejam conscientes de tudo simultaneamente em seu campo perceptual. O exemplo de não se lembrar o que aconteceu ao ir para casa é, para eles, uma parte-chave para compreensão da consciência. A consciência se torna, então, um tipo de processo editor, um raio de luz que distingue sinais neurais sem importância da percepção dos importantes, a fim de permitir que nos concentremos em aprender um procedimento novo ou não-habitual.<sup>35</sup> Isto é muito mais lento e mais complexo do que executar procedimentos bem-entendidos. Mas estas teorias apenas descrevem o mecanismo da consciência; elas não nos dizem o que é *autoconsciência*. Essa é a questão mais complexa que está mediada pela cultura, bem como pela biologia.

Por exemplo, muitas variedades sofisticadas de budismo compreendem a própria autoconsciência como uma profunda ilusão. Até mais que a própria consciência, podemos dizer que a autoconsciência é um misto complexo de vários fenômenos biológicos e culturais, receptivo a definições maximalistas (mesmo transcendentais) e também minimalistas (mesmo iminentes), cada uma das quais enfatiza alguma das nossas habilidades mentais e tenta definir nossa noção de “eu”. Em suma, todas estas teorias são, elas mesmas, parte de um contexto cultural. Daniel Dennett, um dos principais filósofos da consciência, sugere que um dos aspectos da autoconsciência (embora não o caracterize) aparece também da habilidade de se atribuir aos outros os mesmos tipos de motivações causais que atribuímos a nós mesmos.<sup>36</sup> Este processo é necessariamente uma comparação culturalmente mediada. Nossas noções de “eu” não são apenas biológicas; elas são o resultado de convenções sociais e lingüísticas de uma cultura particular, em um tempo particular, e que os indivíduos utilizam para explicarem a si mesmos e a seus companheiros.

O que precisamos tirar desta extensa discussão é apenas que grandes mudanças conceituais na vida religiosa, social, filosófica e artística – em pequenas culturas – afetam como entendemos a nós mesmos, um axioma que parece pequeno na necessidade de

---

<sup>35</sup> Este é o tema de NORRETRANDERS, Tor. *The user illusion: cutting consciousness down to size*. New York: Viking, 1998.

<sup>36</sup> DENNETT, Daniel C. *Kinds of minds...*, pp. 153-161.

demonstração. A autoconsciência se constrói sobre nossa consciência biológica ao explicar o “eu” de uma forma socialmente significativa. A noção da imortalidade da alma teve um efeito tal sobre a forma como avaliamos nossa própria autoconsciência. A noção de alma e de sua imortalidade nos ajuda a compreender quem somos e por quê pensamos que somos importantes. Ao assumirem que a alma era imortal, os gregos também estavam assumindo que autoconsciência – ou, melhor, memória, nosso aprendizado, experiência e mudança de mente – é um fenômeno transcendente e valioso que sobrevive à nossa existência mundana. Ao definir a vida futura como ressurreição do corpo, os apocalipsistas também sugeriram que o que era propósito da vida individual e também registraram o martírio como apropriado e sensível para ajudar a ocasionar a vinda do reino de Deus.

Sucedede que, ao investigar a vida após a morte, estamos na verdade investigando nossa própria autoconsciência através do espelho de nossa cultura. As palavras que usamos serão as palavras que nossa cultura nos dá para compreender estas “experiências de pico” em nossa consciência. A jornada aos céus é também uma jornada para dentro do “eu”. A conclusão se torna inescapável. Dizer isto, entretanto, é dizer muito mais de que construímos nossa vida futura como resultado de nossas imaginações. É dizer que, então, investimos aquelas construções imaginativas com a autoridade da realidade através de um procedimento social muito complexo. Podermos dizer qualquer coisa mais sobre a vida futura e nossa percepção consciente dela terá que esperar até as conclusões deste livro,<sup>37</sup> se não até a conclusão de nossa vida pessoal!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVERADO, Carlo. Out-of-body experiences. In: CARDENA, Etzel, LYNN, Steven Jay, KRIPPNER, Stanley C. (eds.). *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*. Washington: American Psychological Association, 2000.

AUSTIN, James H. *Zen and the brain: toward an understanding of meditation and consciousness*. Cambridge: MIT Press, 1998.

BLACKMORE, Susan. *The meme machine*. New York: Oxford University Press, 1999.

---

<sup>37</sup> Este artigo, gentilmente cedido pelo Prof. Dr. Alan F. Segal à Oracula e originalmente escrito sob o título *The construction of the transcendent self in Third Enoch*, será parte de um livro em língua inglesa a ser publicado em breve.

CHALMERS, David J. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1996.

DAVILA, James. *Descenders to the chariot: the people behind the Hekhaloth literature*. Leiden: Brill, 2004.

DAVILA, James. The Hekhalot literature and Shamanism. In: *SBLSP* 33, 1994.

DAWKINS, Richard. *River out of Eden: a darwinian view of life*. New York: Basic Books, 1995.

\_\_\_\_\_. *The selfish gene*. New York City: Oxford University Press, 1989.

DENNETT, Daniel C. *Consciousness explained*. Boston: Little Brown, 1991.

\_\_\_\_\_. *Kinds of minds: toward an understanding of consciousness*. New York: Basic Books, 1996.

DIAMOND, Malcolm L. *Contemporary philosophy and religious thought: an introduction to the philosophy of religion*. New York: McGraw-Hill, 1974.

DOWLING, John E. *Creating mind*. New York: W. W. Norton and Co., 1998.

FISHBANE, Eitan. *Constructions of the self in sixteenth century Jewish mysticism*. Conferência da *Association for Jewish Studies* (AJS) em Washington, dezembro de 2005.

FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the glory of Adam: liturgical anthropology in the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2002.

\_\_\_\_\_. *Luke-Acts: angels christology and soteriology*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997.

GERTZ, Clifford. *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

GOLDBERG, Yechiel Shalom. *Nourished by the divine splendor: the ascent of the soul and the resurrection of the dead in thirteenth century Kabbalah*. Conferência da *American Academy of Religion* (AAR) na Filadélfia, em 2005.

HALPERIN, David. *The faces of the chariot: early Jewish responses to Ezekiel's vision*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988.

HIMMELFARB, Martha. *Ascent to heaven in Jewish and Christian apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993.

JAYNES, Julian. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston: Houghton Mifflin, 1977.

KOHN, Livia. *The Taoist experience: an anthology*. Albany: SUNY Press, 1993.

NEWBERG, Andrew, D'AQUILI, Eugene, RAUSE, Vince. *Why God won't go away: brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine Books, 2001.

NOERRETRANDERS, Tor. *The user illusion: cutting consciousness down to size*. New York: Viking Press, 1998.

ORLOV, Andrei. *The Enoch-Metatron tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 (TSAJ 107).

PERSINGER, Michael A. *Neuropsychological bases of God beliefs*. Westport: Praeger, 1987.

PROUDFOOT, Wayne. *Religious experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.

REED, Annette Yoshiko. *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity: the reception of Enochic literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SCHOLEM, Gershom G. *Jewish Gnosticism, Merkabah, mysticism and Talmudic tradition*. New York: KTAV Publishing House, 1986.

SEARLE, John R. *The mystery of consciousness: exchanges with David Chalmers and Daniel C. Dennett*. New York City: New York Review Press, 1997.

SEGAL, Alan F. *Life after death: a history of the afterlife in Western religion*. New York: Doubleday, 2004.

SHAEFER, Peter. *Synapse zur Hekhalot Literatur*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, pp. 102-104.

SMITH, Huston. *Cleansing the doors of perception: the religious significance of entheogenic plants and chemicals*. New York: Penguin Putnam, 2001.

STEINBERG, Jonah. *Angelic Israel: self-identification with angels in Rabbinic Agadah and its Jewish antecedents*. New York: Ph.D. Dissertation of Columbia University, 2003.

TART, Charles T. (ed.). *Altered states of consciousness: a book of readings*. New York: John Wiley and Sons, 1969.

TAYLOR, Charles. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

ULANSEY, David. *The origins of the Mithras Mysteries: cosmology and salvation in the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1989.

Oracula 2.4, 2006.

WINKELMAN, Michael. *Shamanism: the neural ecology of consciousness and healing*. Westport: Bergin and Garvey, 2000.