

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

I78

Islã: o credo é a conduta / [textos selecionados de] Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr. . . [et al.]; tradução, [seleção e organização dos textos] de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr. – Rio de Janeiro: Imago Ed.: ISER, 1990.

(Coleção Religião e Modernidade; 2)

Dados biográficos dos autores.

Glossário.

Bibliografia.

ISBN 8-312-0095-4

1. Islamismo. I. Schuon, Frithjof. II. Nasr, Seyyed Hossein. III. Campos, Arminda Eugenia. IV. Bartholo Jr., Robert S. V. Instituto Superior de Estudos da Religião. VI. Série.

CDD – 297

CDU – 297

Autores: Arminda Eugenia Campos, Roberto S. Bartholo Jr., Frithjof Schuon, Allahbaksh K. Brohi, Seyyed Hossein Nasr, Syed Ali Ashraf, Abdur-Rahman Ibrahim Doi, Syed Husain M. Jafri, Titus Burckhardt, Muhyiddin ibn 'Arabi, Annemarie Schimmel, Abu Bakr Siraj Ad-Din, Murtada Mutahhari.

Islã - O credo é a conduta

Tradução, seleção e organização dos textos de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr.

(Coleção Religião e Modernidade)



E



IMAGO EDITORA

– Rio de Janeiro –

ESOTERISMO

“(Ihsân) é adorar Deus como se você O visse, pois se você não O vê, Ele vê você.”

(*Hadīth* do Profeta Muhammad, sobre ele a bênção e a paz.)

Nesta parte destacamos o texto original de Muhiyiddin ibn 'Arabî, na clássica tradução comentada de Titus Burckhardt. Esse texto é uma das mais preciosas peças do sufismo, expressando de modo magistral o verdadeiro no belo. O texto "A Natureza do Sufismo" de Titus Burckhardt apresenta de modo introdutório questões que ganham agudo aprofundamento no texto de Frithjof Schuon. Dentre um amplo leque de possibilidades, optamos por selecionar dois textos com o intuito de fornecer ao leitor duas "exemplificações" da espiritualidade islâmica: o misticismo e a arte sacra.

A Natureza do Sufismo

Titus Burckhardt*

A Natureza do Sufismo (*at-tasawwuf*)

O sufismo (*at-tasawwuf*),¹ o aspecto esotérico, ou "interior" (*bâtin*) do Islã, distingue-se do Islã exotérico ou "exterior" (*zâhir*) do mesmo modo que a contemplação direta das realidades espirituais – ou divinas – se diferencia das leis que as refletem na ordem individual, em relação às condições de um determinado ciclo da humanidade. Enquanto a via² habitual dos crentes pretende a obtenção de um estado benéfico após a morte, acessível em virtude de uma participação indireta, e, pode-se dizer, simbólica, nas verdades divinas, através das obras prescritas, o sufismo tem seu fim em si mesmo, no sentido de que pode dar acesso ao conhecimento imediato do eterno. Este conhecimento, por ser uno com seu objeto, liberta da cadeia inevitável das existências individuais.

O estado espiritual de *baqâ*, a que aspiram os contemplativos sufis, e cujo nome significa a "subsistência" pura, além de qualquer forma, é igual ao estado de *moksha* ou a "libertação", de que falam as doutrinas hindus, da mesma forma que a "extinção" (*al-fanâ*) da individualidade, que precede a "subsistência", é análoga ao *nirvana*, como ação negativa.

* Extraído de *Introduction aux Doctrines Ésoteriques de l'Islam*, Dervy Livres, Paris, 1969 (tradução espanhola de Jesus Garcia Varela: *Esoterismo Islâmico*, Taurus Ediciones, Madrid, 1980). Utilizamos a tradução espanhola devido a sua qualidade, e em particular, às notas explicativas do tradutor.

¹ Segundo a explicação mais comum, *at-tasawwuf* significaria unicamente "vestir-se de lã" (*sîf*); os primeiros sufis, diz-se, não usavam nada além de vestes de pura lã. O que nunca se observou foi que muitos ascetas judeus e cristãos dos primeiros tempos se cobriam apenas com peles de carneiro, como São João Batista. É possível que este exemplo fosse seguido também por alguns dos primeiros sufis. Apesar de tudo isso, "vestir-se de lã" pode ser apenas um significado externo e popular do termo *tasawwuf*, que é equivalente, em seu simbolismo numérico, a *al-hikmat al-îlahiyya*, "A Sabedoria Divina". Al-Bîrûnî sugere a derivação de *sîfi* (plural: *sufiyya*) do grego Sophia, Sabedoria, mas esta derivação é insustentável, de um ponto de vista etimológico, já que a letra grega *sigma* se transforma normalmente em *sin* em árabe e não em *sâd*. Contudo, pode haver neste caso uma consonância voluntária e simbólica.

Cf. René Guénon, *L'ésotérisme islamique*, revista *Cahiers du Sud*, 22º ano, 1935.

² Traduzimos *voie*, indistintamente, por via, caminho ou senda, termos equivalentes para designar o processo de realização espiritual de acordo com um método tradicional (nota da tradução espanhola).

Para que o sufismo implique em tal possibilidade, deve identificar-se com o “núcleo” (*al-lubb*) da forma tradicional que lhe serve de suporte. Não pode sobrepor-se ao Islã, pois teria um caráter periférico em comparação com os meios espirituais deste último. Está, ao contrário, mais próximo a sua origem supra-humana do que o exoterismo religioso, e participa ativamente, ainda que de maneira completamente interior, na função renovadora que esta forma tradicional manifestou e que continua mantendo-a com vida.

Este papel “central” do sufismo no seio do mundo islâmico pode estar oculto aos espectadores do exterior porque o esoterismo, por ser consciente do significado das formas, é ao mesmo tempo intelectualmente soberano em relação a elas, de modo que pode assimilar, ao menos para sua exposição doutrinal, algumas noções ou símbolos que procedam de uma herança diferente de sua raiz tradicional peculiar. Pode parecer estranho que o sufismo seja o “espírito” ou o “coração” do Islã (*rûh al-islâm* ou *qalb al-islâm*) e que ao mesmo tempo represente, dentro do mundo islâmico, o espírito mais livre em relação aos limites mentais deste mundo. (É importante não confundir esta verdadeira liberdade, completamente interior, com os movimentos rebeldes à tradição que não são intelectualmente livres em relação às formas que negam porque não as compreendem.) Por isso, o papel do sufismo no mundo islâmico³ é semelhante ao do coração no homem, no sentido de que o coração é o centro vital do organismo e também, em sua realidade sutil, a “sede” de uma essência que transcende qualquer forma individual.

Os orientalistas, atentos em reduzir tudo ao plano histórico, quase nunca podem explicar esse duplo aspecto do sufismo, a não ser por influências alheias ao Islã; deste modo atribuíram a origem do sufismo, segundo suas diferentes preocupações, a fontes iranianas, hindus, neoplatônicas ou cristãs. Mas essas atribuições divergentes terminaram por equilibrar-se reciprocamente, ainda mais se se leva em conta que não existe razão suficiente para pôr em dúvida a autenticidade histórica da filiação espiritual dos mestres sufis, filiação que, numa “cadeia” (*silsilah*) ininterrupta, remonta até o Profeta.

³ Referimo-nos ao sufismo em si mesmo, não a suas organizações iniciáticas. Os grupos humanos podem recobrir-se com funções mais ou menos contingentes, apesar de sua conexão com o sufismo; a elite espiritual é dificilmente perceptível do exterior. De outro lado, é um fato bem conhecido que um grande número dos mais eminentes defensores da ortodoxia islâmica como 'Abd al-Qâdir Jilânî, al-Ghazzâlî, o sultão Salâh ad-Dîn (Saladino) e outros estiveram vinculados ao sufismo.

O argumento decisivo a favor da origem *muhammadiana* do sufismo reside, entretanto, em si mesmo. Se a sabedoria sufi procedesse de uma fonte situada à margem do Islã, os que aspiram a esta sabedoria – que, com segurança, não é de natureza livresca ou simplesmente mental – não poderiam apoiar-se, para realizá-la sempre de novo, no simbolismo corânico. Tudo que forma parte integrante do método espiritual do sufismo é extraído, de maneira constante e necessária, do Corão e dos ensinamentos do Profeta.

Os orientalistas, que sustentam a hipótese de uma origem não-muçulmana do sufismo, em geral sublinham o fato de que a doutrina sufi não aparece nos primeiros séculos do Islã com todo o desenvolvimento metafísico que conterà mais tarde. Mas esta observação, caso seja válida em relação a uma tradição esotérica – transmitida principalmente por meio de um ensino oral –, demonstra o contrário daquilo que se pretende, pois os primeiros sufis se expressavam com uma linguagem muito próxima do Corão e suas expressões concisas e sintéticas carregam em si mesmas o essencial da doutrina. Se, posteriormente, esta vai se tornando mais explícita e elaborada, isto não é mais que um fato normal e característico de qualquer tradição espiritual: a literatura doutrinal aumenta, não tanto pelo aporte de novos conhecimentos quanto pela necessidade de pôr um freio nos erros e reanimar uma intuição que se vai debilitando.

Por outro lado, como as verdades doutrinárias são suscetíveis de um desenvolvimento indefinido e a civilização muçulmana havia absorvido algumas heranças pré-islâmicas, os mestres sempre podiam, em seu ensino oral ou escrito, fazer uso de noções tomadas desses legados, desde que fossem adequados às verdades que era preciso tornar acessíveis às melhores mentes de sua época, verdades que o simbolismo sufi, no sentido estrito, já incluía de modo sucinto. Desta forma, e em particular a cosmologia, ciência derivada da metafísica pura, que constitui o fundamento doutrinal indispensável do sufismo, se expressava, em sua maior parte, através de noções já definidas por antigos mestres, como Empedocles e Plotino. Além disso os mestres sufis que tinham uma cultura filosófica não podiam ignorar a validade dos ensinamentos de Platão, e o platonismo que se lhes atribui é da mesma ordem que o dos Padres gregos, cuja doutrina continua, entretanto, essencialmente apostólica.

A ortodoxia do sufismo não se manifesta unicamente na conservação das formas islâmicas; se expressa igualmente por seu desenvolvi-

mento orgânico a partir do ensinamento do Profeta e, em especial, por sua capacidade de assimilar qualquer forma de expressão espiritual que não seja essencialmente alheia ao Islã. Isto não se aplica apenas às formas doutrinárias, mas também a questões secundárias que tenham relação com alguma arte.⁴

Ainda que, seguramente, tenha havido contatos entre os primeiros sufis e os contemplativos cristãos – como demonstra a história do sufi Ibrâhîm ibn Addam⁵ –, certo parentesco entre o sufismo e o monaquismo do Oriente não se explica *a priori* apenas por interferências históricas. Tal como ‘Abd al-Karîm al-Jîlî o explica, em seu livro *al-Insân al-Kâmil* (o Homem Universal)⁶, a mensagem de Cristo “descobre” alguns aspectos interiores – e portanto esotéricos – do monoteísmo de Abraão: os dogmas cristãos, que podem ser reduzidos em sua totalidade ao dogma das duas naturezas, divina e humana, de Cristo, de certa forma resumem, de forma “histórica”, tudo o que o sufismo ensinará sobre a união com Deus. Por isso os sufis pensam que o Senhor Jesus (*Sayyidnâ ‘Isâ*) representa, entre os enviados divinos (*rusul*), o tipo mais perfeito do santo contemplativo: oferecer a face esquerda a quem nos bateu na direita é o desaparego espiritual por excelência, a retirada voluntária para fora do jogo das ações e reações cósmicas.

Isto não quer dizer que, para os sufis, a pessoa de Cristo situe-se na mesma perspectiva que para os cristãos. Apesar de todas as semelhanças, a via dos sufis difere muito da dos contemplativos cristãos. Podemos nos referir aqui à imagem segundo a qual os diferentes caminhos tradicionais são como os raios de um círculo que se unem num único ponto: na medida em que os raios se aproximam do centro, também se aproximam entre si: nunca coincidem, a não ser no centro, onde cessam

⁴ Alguns sufis manifestaram, intencionalmente, atitudes que, sem serem contrárias ao espírito da Tradição, ofendiam a generalidade dos exoteristas. Era uma maneira de liberarem-se do psiquismo coletivo e dos costumes mentais.

⁵ Sufi da segunda metade do século II da Hégira (777), originário de Balkh (Khurasan – Turquestão), morto exatriado na Síria. I. Goldziher vê, nesta legendária figura, uma imitação da biografia de Buda. Cf. *Le Dogme et la Loi en l’Islam* (tradução F. Arin), ed. Geuther, Paris, 1920, p.134. Para comentários sobre sua conversão e *ahādîth* atribuídos, ver *Mystique Musulmane* de G.C. Anawati e L. Gardet, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1976, págs. 30 e 31. Ver também *Propos d’amour des Mystiques Musulmans*, de René Khawân, Editions de L’Orante, Paris, 1960, págs. 19 e ss. (nota da tradução espanhola).

⁶ ‘Abd al-Karîm b. Ibrâhîm al-Jîlî, nasceu no ano de 767 da Hégira em Jîl, na região de Bagdá. É considerado continuador do ensinamento metafísico de Ibn ‘Arabî. Ver *De l’Homme Universel*, extratos do livro *Al-Insân al-Kâmil*, deste autor, traduzidos e comentados por T. Burckhardt, Dervy Livres, Paris, 1975 (nota da tradução espanhola).

de ser raios. Esta distinção dos caminhos evidentemente não impede o intelecto de se situar, por antecipação intuitiva, no centro, para onde todos convergem.

Para precisar melhor a constituição interna do sufismo, acrescentamos que ele sempre compreende, como elementos indispensáveis, uma doutrina, uma iniciação e um método espiritual. A doutrina é como uma prefiguração simbólica do conhecimento que se trata de conseguir e também, em sua manifestação, um fruto deste conhecimento. A quintessência da doutrina sufi vem do Profeta; mas como não há esoterismo sem uma certa inspiração, a doutrina sempre se manifesta de novo pela boca dos mestres. Em conseqüência, o ensinamento oral é superior, por seu caráter imediato e “pessoal”, ao que se possa obter dos escritos. Esses últimos desempenharam um papel secundário, como preparação, complemento ou ajuda para a memória e, por esta razão, a continuidade histórica do ensinamento sufi se subtrai, ocasionalmente, às investigações dos eruditos.

Quanto à iniciação sufi, consiste na transmissão de uma influência espiritual (*barakah*), que deve ser conferida por um representante da “cadeia”, que tem sua origem no Profeta. É em geral transmitida pelo mestre, que também comunica o método e proporciona os meios de concentração espiritual apropriados às atitudes do discípulo. O marco geral do método é a Lei islâmica, ainda que sempre tenha havido sufis isolados que, por causa do caráter excepcional de seus estados contemplativos, deixaram de participar do ritual ordinário do Islã. Para prevenir qualquer objeção que se pudesse deduzir do que acabamos de dizer em relação à origem *muhammadiana* do sufismo, precisaremos que os suportes espirituais – que constituem seus principais meios – e que, em certas circunstâncias, podem substituir o ritual habitual do Islã – se apresentam como as “pedras angulares” de todo o simbolismo islâmico e, nesse sentido, foram dados pelo próprio Profeta.

A iniciação toma, comumente, a forma de um pacto (*bay’ah*) entre o candidato e o mestre espiritual (*al-murshid*), que representa o Profeta. Este pacto implica a total submissão do discípulo ao mestre em tudo o que se refere à vida espiritual e não pode nunca ser anulado pela vontade unilateral do discípulo.

Os diferentes “ramos” da filiação espiritual do sufismo correspondem, de forma muito natural, aos diversos “caminhos” (*turuq*). Cada grande mestre, a partir do qual pode ser determinado o começo de uma cadeia particular, tem autoridade para adaptar o método às aptidões de

uma determinada categoria de homens dotados para a vida espiritual. Os diferentes “caminhos” correspondem, portanto, às diferentes “vocações” e estão orientados para o mesmo fim; não representam de modo algum cisões ou “seitas” no interior do sufismo, ainda que tenham podido se produzir incidentalmente desvios parciais que deram lugar a verdadeiras seitas. O sinal exterior de uma tendência sectária será sempre o caráter quantitativo e “dinâmico” da propagação. O sufismo autêntico nunca pode chegar a ser um movimento,⁷ em função de recorrer ao que há de mais “estático” no homem, o intelecto contemplativo.⁸

Assinalaremos, a esse respeito, que se o Islã pôde manter-se intacto através dos séculos, apesar da natureza tão volúvel do psiquismo humano e das divergências étnicas dos povos que abarca, não é, a princípio, por causa de seu caráter relativamente dinâmico, que lhe é característico como forma coletiva, mas porque implica, desde a sua origem, e por destino, a possibilidade de uma contemplação intelectual que transcende a corrente das afetividades humanas.

Sufismo e Misticismo

Os manuais científicos definem, habitualmente, o sufismo como “misticismo muçulmano”. Adotaríamos de bom grado o epíteto de “místico” para designar o que distingue o sufismo da religião islâmica comum, se este termo fosse entendido ainda no sentido em que o empregavam os Padres gregos e os que continuam sua linha espiritual, ou seja, para designar o que tem relação com o conhecimento dos “mistérios”. Mas a expressão “misticismo” – e, como consequência também a de “místico” – se estendeu abusivamente a manifestações religiosas fortemente impregnadas de subjetividade individual e regidas por uma mentalidade que não vai além do horizonte do exoterismo. É certo que existem, tanto no Oriente como no Ocidente, casos limites como o do

⁷ O caso de algumas *turuq*, como a *Qādiriyya*, a *Darqāwiyya*, a *Naqshbandiyya* etc., que compreendem círculos exteriores e, por isso, uma expansão popular, não é comparável aos movimentos sectários, já que esses círculos não se opõem ao exoterismo, do qual se apresentam às vezes como modalidades mais intensas. A expansão popular dos *turuq* de essência intelectual se explica, além disso, pelo fato de que o simbolismo esotérico é, de alguma forma, acessível ao povo, ainda que nem sempre o seja para os doutores da Lei.

⁸ O que hoje, de modo habitual, se chama “intelecto” não é na realidade mais que a faculdade discursiva, que se distingue precisamente por seu dinamismo e sua agitação do intelecto propriamente dito, imutável em si mesmo e sempre imediato e sereno em suas operações.

maydūb, por exemplo, no qual a atração divina (*al-yadb*) predomina até o ponto de invalidar suas faculdades mentais; um *maydūb* não será capaz de formular doutrinariamente seu estado contemplativo. Também pode ocorrer, excepcionalmente, que uma realização espiritual se produza quase sem o apoio de um método regular, pois “o Espírito sopra onde quer”. No mundo islâmico, entretanto, o nome de *tasawwuf* se aplica apenas a vias contemplativas regulares, que incluam uma doutrina esotérica e uma transmissão de mestre a mestre. Não se pode, então, traduzir *tasawwuf* como mística, a não ser com a condição de atribuir explicitamente a este último termo seu sentido estrito que, além disso, é o original. Se as coisas são assim entendidas, evidentemente é lícito comparar os sufis com os verdadeiros místicos cristãos. Intervém, não obstante, um matiz que não diminui em nada o alcance do termo místico em si mesmo, mas que explica por que sua transposição para o sufismo não resulta satisfatória em todas as ordens: os contemplativos cristãos e, sobretudo, os contemplativos pós-medievais se parecem muito com os contemplativos muçulmanos que seguem o caminho do amor espiritual (*al-mahabbah*) – o *bhakti-marga* dos hindus, mas muito poucas vezes com os contemplativos orientais de ordem puramente intelectual, como Ibn ‘Arabī ou, no mundo hindu, Shri Shankaracharya.⁹ Assim, então, o amor espiritual é, de certo modo, mediador entre o impulso devocional e o conhecimento; por isso a linguagem *bhaktica* projeta a polaridade de que brota o amor ao terreno da união final. Sem dúvida, esta é uma das razões pelas quais, dentro do mundo cristão, não é sempre muito marcada a distinção entre a mística real e o “misticismo” puramente religioso, enquanto que dentro do mundo islâmico o esoterismo, que é antes de tudo uma posição intelectual, inclusive em suas variantes *bhakticas*, separa-se claramente do exoterismo, definido muito mais como “Lei” comum.¹⁰

Definitivamente, qualquer via contemplativa integral – como a sufi ou a mística cristã no sentido original do termo – distingue-se de uma via devocional chamada impropriamente mística, por implicar uma ati-

⁹ Não há nisso nada que indique a superioridade de uma tradição em relação à outra, mas tendências condicionadas pelo gênio e temperamento dos povos. Por causa do caráter *bhaktico* da mística cristã, alguns orientistas puderam afirmar que Ibn ‘Arabī não era um verdadeiro místico.

¹⁰ O Islã não contém, em sua própria estrutura, graus de certa maneira intermediários entre o exoterismo e o esoterismo, tal como o estado monástico, cujo papel original é constituir um marco imediato da via contemplativa cristã.

tude intelectual ativa, e por ativa não entendemos uma espécie de individualismo de aspecto “intelectualista”, mas, muito pelo contrário, uma disposição para abrir-se à Realidade Essencial (*al-haqiqah*), que transcende o pensamento discursivo e daí a possibilidade de colocar-se intelectualmente fora de qualquer subjetividade individual.

Para que não haja equívocos sobre o que acabamos de dizer, precisamos que o sufi realiza uma atitude de adoração perpétua, ajustada à forma religiosa; deve rezar como todo o crente e conformar-se à Lei revelada, pois sua natureza individual e humana sempre permanecerá passiva com respeito à Realidade ou Verdade Divina, seja qual for o grau de sua identificação espiritual com Esta; “o servo (o indivíduo) permanece sempre como servo (*al-'abd yabqā-l-'abd*)”, nos disse em certa ocasião um mestre marroquino. Deste ponto de vista, a Presença Divina se manifestará, pois, como Graça. Mas a inteligência do sufi, na medida em que se identifica diretamente com o “Raio Divino”, de certa forma se afasta, em sua atualidade espiritual e em seus próprios meios de expressão, dos marcos que a religião e a razão impõem ao indivíduo e, neste sentido, a natureza íntima do sufi não é receptividade, mas ato puro.

É óbvio que todo contemplativo que segue o caminho sufi não chega a realizar um estado de conhecimento supraformal, pois evidentemente isto não depende de sua vontade apenas, entretanto, o fim pretendido não só determina o horizonte intelectual, mas também exige meios espirituais que, ao serem sua prefiguração, permitem ao contemplativo tomar uma posição em relação a sua própria forma psíquica: em vez de identificar-se com seu “eu” empírico, lhe dá forma, em virtude de uma posição simbólica e implicitamente não individual. O Corão diz “opomos a Verdade ao erro, atacamo-lo e em seguida ele dissipa-se” (XXI, 18) e o sufi ‘Abd as-Salām ibn Mashīsh reza: “Golpeia comigo a vaidade a fim de destruí-la”.¹¹ De acordo com sua emancipação efetiva, o contemplativo cessará de ser “um indivíduo” para “converter-se” na verdade na qual medita e no Nome Divino que invoca.

A essência intelectual do sufismo proporciona seu selo inclusive às

¹¹ “O sufi marroquino ‘Abd as-Salām ibn Mashīsh, mestre de Abu-l-Hasan ash-Shādīlī – fundador da *ṭarīqah shādīliyya* – foi o pólo (*qutb*) espiritual de sua época. Morreu no ano 1128 da era cristã, em sua ermida no monte al-‘Alam; seu sepulcro, no cimo desta montanha, é um dos locais de peregrinação mais venerados de todo o Maghreb” (tradução da introdução de T. Burckhardt a seu artigo “La priere de Ibn Mashīd”, na revista *Les Études Traditionnelles*, n.º 399, janeiro-fevereiro, Paris, 1967 – (nota da tradução espanhola).

expressões puramente humanas do caminho, que podem coincidir na prática com as virtudes religiosas: assim como para os hesicastas¹², na perspectiva sufi, as virtudes não são senão “orientações” humanas que dão acesso às Verdades Universais ou marcas subjetivas destas; daí a incompatibilidade entre o espírito do sufismo e a concepção “moralista”, apriorística, quantitativa e individualista da virtude.¹³

Dado que a doutrina é tanto o fundamento da via como o fruto da contemplação que constitui o seu objetivo¹⁴, a diferença entre o sufismo e o misticismo religioso pode reduzir-se a uma questão de doutrina. Pode-se exemplificar dizendo que o crente, cuja perspectiva doutrinária não vai além do exoterismo, mantém sempre uma separação fundamental e irreduzível entre a Divindade e ele mesmo, enquanto o sufi reconhece, ao menos em princípio, a Unidade essencial de todos os seres ou – para expressar o mesmo de modo negativo – a irre realidade de tudo que aparece como distinto de Deus. É necessário ter presente este du-

¹² Nos escritores espirituais, como São Gregório do Sinai ou São Simeão, o Novo Teólogo, as virtudes são descritas como sínteses concisas e transparentes da alma à vista de uma verdade divina, por não ter o conteúdo puramente psicológico da virtude mais que um valor provisório, o que difere singularmente das análises da alma na maioria dos místicos latinos pós-medievais. Pode-se lembrar que, para Plotino, a virtude é um intermediário entre a alma e a inteligência.

(O hesicismo – termo que designa um estado complexo de silêncio, solidão e paz – foi um dos núcleos depositários da tradição cristã. “Seu centro de difusão foi primeiro o monte Sinai, de onde emigrou para o monte Athos. . . A partir do século IV, seguindo o exemplo de Santo Antonio, alguns anacoretas se retiraram para as ermidas dos desertos do Egito e da Capadócia.” Seus representantes mais qualificados são Evágrio o Pôntico, João Clímaco, Simão o Novo Teólogo e, posteriormente, Gregório Palamas – morto em 1359.)

O método espiritual do hesicismo se baseia fundamentalmente na “oração do coração”. Pode-se consultar *El Esoterismo*, de Luc Benoist, págs. 101 a 104, Editora Nova, Buenos Aires, 1969; e *El Peregrino Ruso*, Editorial de Espiritualidad, Triana, Nove, Madrid-16. Em francês existe uma excelente seleção de textos hesicastas com o título *Petite Philocalie de la Prière du Coeur*, Editions du Seuil, Paris, 1968. Sobre Santo Gregório Palamas pode-se consultar *Saint Grégoire Palamas et La Mystique Orthodoxe*, Jean Meyendorff, Col. Maîtres Spirituels, Editions du Seuil, Paris, 1959 – (nota da tradução espanhola). (Ver também nota 16.)

¹³ A concepção quantitativa da virtude provém da consideração religiosa do mérito ou, inclusive, de um simples critério social. Sua concepção qualitativa, ao contrário, toma em consideração a relação de analogia entre uma qualidade cósmica ou divina e uma virtude humana. Necessariamente a concepção religiosa da virtude se mantém individualista, já que a considera apenas com vista à salvação individual. Vladimir Lossky (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 194) assinala que “a noção de mérito é estranha à tradição oriental”, cujo caráter é antes de tudo contemplativo.

¹⁴ Alguns orientalistas querem separar artificialmente a doutrina da “experiência” espiritual: vêem na doutrina uma “conceituação” que teria primazia sobre uma “experiência” puramente subjetiva. Esquecem duas coisas: primeiro, que a doutrina é derivada do estado de conhecimento que é o fim da via e, em segundo lugar, que Deus não mente.

plo aspecto da orientação esotérica, pois o exoterista – e em particular o místico religioso – também afirma não ser nada diante de Deus. Entretanto, se esta afirmação tivesse para ele todo seu alcance metafísico, a lógica o obrigaria, ao mesmo tempo, a admitir a face positiva da mesma verdade: que a essência de sua própria realidade, isso pelo que ele não é “nada”, se identifica misteriosamente com Deus. Mestre Eckhart¹⁵ escreve: “Há na alma algo incriado e incriável; se toda a alma fosse assim, seria incriada e incriável; e isto é o Intelecto.” Há nisto uma verdade que todo o esoterismo reconhece *a priori*, seja qual for a maneira em que a expresse. A mentalidade religiosa, ao invés, a ignora ou, inclusive, a nega de modo explícito, pois a grande maioria dos crentes confundiriam o Intelecto Divino com seu reflexo humano ou “criado” e não poderiam conceber a unidade transcendente de outra forma que à semelhança de uma substância cuja coerência quase “material” seria contrária à unicidade essencial de cada ser. É verdade que o Intelecto implica um aspecto “criado”, não apenas na ordem humana, mas também na ordem cósmica, na medida em que é considerado não como essência, mas como agente de qualquer intelecção; o que nos importa assinalar aqui não é o alcance que se pode dar ao termo Intelecto;¹⁶ independentemente desta questão, o esoterismo se caracteriza por sua afirmação da natureza essencialmente divina do Conhecimento. O exoterismo se situa no plano da inteligência formal, que é condicionada por seus próprios objetos: as verdades parciais que se excluem entre si.

¹⁵ Eckhart de Hochheim (perto de Goth, Alemanha) nasceu por volta de 1260 e morreu em 1327. Ingressou na Ordem dos Pregadores. Em 1302 lhe foi concedido o grau de doutor pelo Papa Bonifácio VIII. Em setembro de 1326 se instaura em Colônia um processo cujo resultado final é a bula, publicada em 27/3/1329, do Papa João XXII, que condenou 28 de suas proposições doutrinárias. O Papa João XXII o proibiu de expor em público suas doutrinas, o que Eckhart aceitou. Eckhart é considerado um dos maiores representantes do esoterismo dentro da tradição cristã. Em castelhano há *El Libro del Consuelo Divino* (Aguilan, 1973). Ver também p. 117, *El Esoterismo*, de Bénoist. (Nota da tradução espanhola).

¹⁶ O hesicasmo, ainda que claramente esotérico, mantém uma distinção, aparentemente irreduzível, entre a “luz incriada” e o intelecto (*nous*), faculdade humana, portanto criada, mas criada para conhecer essa Luz. A “identidade essencial” se expressa nesse caso pela imanência da “Luz incriada”, por sua presença no coração. A distinção entre o intelecto e esta Luz preserva, metodicamente, da confusão “luciferina” do órgão intelectual com o Intelecto Divino. O Intelecto Divino, imanente ao mundo, pode ser concebido, inclusive, como o “vazio”, pois o Intelecto, que “aprende” tudo, não pode ser “aprendido”. A intrínseca ortodoxia deste critério, que é o do Budismo, se afirmará tanto quanto a realidade essencial de cada coisa se identifica com este vazio (*sunya*).

O esoterismo realiza a inteligência informal: move-se livremente em seu espaço ilimitado e vê como as verdades relativas se delimitam.¹⁷

Tudo isto nos conduz a fazer outro esclarecimento, que ademais se relaciona de forma indireta com a distinção entre a “mística” verdadeira e o “misticismo” religioso: os homens do “exterior” com frequência atribuem aos sufis a pretensão de poderem alcançar a Deus por meio unicamente de sua vontade. Na verdade, é precisamente o homem dirigido à ação e ao mérito, o exoterista, quem tem, a maioria das vezes, a inclinação a considerá-lo todo em relação ao esforço voluntário e daí sua incompreensão do ponto de vista puramente contemplativo que considera, antes de tudo, a via do conhecimento. Na ordem principial¹⁸ a vontade depende do conhecimento, e não ao contrário, por ser o conhecimento de natureza “impessoal”. Embora sua expansão a partir do simbolismo transmitido pelo ensinamento tradicional implique uma ordem lógica, não deixa de ser um dom divino, que o homem não poderia arrogar-se por iniciativa própria. Se se tem isto em conta, se compreenderá melhor ainda o que dizíamos antes acerca da natureza dos meios espirituais propriamente “iniciáticos”, meios que são como que a prefiguração do fim não humano do Caminho: quando todo esforço humano e voluntário para superar os limites da individualidade deve recair sobre a própria pessoa, apenas os meios que, como dissemos, são da mesma natureza que a Verdade supra-individual (*al-haqiqah*) que evocam e prefiguram, podem dissolver o nó da individualização microcósmica ou da ilusão egocêntrica, segundo a perspectiva védica – pois apenas a Verdade, em sua realidade universal e supramental, consome a seu contrário sem deixar resíduo algum. Em comparação com esta negação radical do “eu” (*nafs*) qualquer meio puramente voluntário, como a ascese (*az-zuhd*), por exemplo, não terá mais que um papel preparatório e auxiliar.¹⁹ Esta é a razão,

¹⁷ Diz o Corão: “(Deus) Criou os Céus e a Terra com a Verdade” (*al-Haqq*)” (LXIV,3).

¹⁸ Traduzimos *principiel* por *principial*, ainda que não exista este termo em castelhano, para respeitar o sentido preciso com o que se utiliza este termo na Tradição. Principial se referirá, assim, a tudo relacionado com os princípios fundamentais em seu alcance puramente metafísico. Um bom texto introdutório para o leitor não familiarizado com esses temas é o já citado de Luc Benoist, *El esoterismo* (nota da tradução espanhola).

Pelo mesmo motivo, foi mantido o termo *principial* em português, não só no presente texto, mas em outros desta coletânea. (N. da T.)

¹⁹ Os sufis vêm no corpo não só o campo que alimenta as paixões mas também seu aspecto espiritualmente positivo, ou seja, uma imagem ou resumo do cosmos. Encontra-se nos escritos sufis a expressão de “templo” (*haykal*) para designar o corpo. Muhiyiddin ibn 'Arabî o compara, no capítulo sobre Moisés de seus *Fusûs al-Hikam*, com a “arca onde habita a Paz (*sakînah*) do Senhor”.

acrescentemos, pela qual no sufismo esses meios nunca tenham obtido a importância quase absoluta que tiveram para alguns religiosos, seja qual for, de fato, seu rigor em uma ou outra *tariqah*.

Resumiremos o que acabamos de expor com auxílio de um simbolismo sufi que tem a vantagem de situar-se à margem de qualquer tipo de análise psicológica:²⁰ segundo esta imagem, o Espírito (*ar-Rûh*) e a alma (*an-nafs*) travam um combate pela posse de seu filho comum, o coração (*al-qalb*). Por *ar-Rûh* se entende neste caso o princípio fundamental que transcende a natureza individual²¹ e por *an-nafs* a psiquê cujas tendências centrífugas determinam a esfera difusa e inconsistente do “eu”; o coração (*al-qalb*) representa o órgão central da alma, em correspondência com o centro vital do organismo físico; é, por assim dizer, o ponto de intersecção do raio “vertical” *ar-Rûh* com o plano “horizontal” *an-nafs*. Diz-se que o coração toma a forma de um dos elementos geradores: o que o obtém no combate. Quando *an-nafs* predomina, o coração é “coberto” por ela, pois a alma, que se crê um todo autônomo, o envolve, de certo modo, com seu “véu” (*hiyâb*). Ao mesmo tempo a *nafs* é cúmplice do mundo no que ele tem de múltiplo e cambiante, já que se adapta passivamente à condição cósmica da forma; esta divide e liga, enquanto o Espírito supraformal une, ao afirmar a unicidade qualitativa de toda coisa. Se, ao invés, é o Espírito quem consegue a vitória sobre a alma, o coração se transformará n’Ele e, por sua vez, transmutará a alma, com a luz espiritual que se difundirá nela. O coração se revela então tal como é na realidade, como o tabernáculo (*mishkât*) do Mistério (*sirr*) Divino no homem.

Na imagem comentada, o Espírito aparece com uma função viril em relação à alma, que é feminina. Mas o termo árabe para designar o “Espírito”, *ar-Rûh*, é feminino, pois o Espírito é receptivo e, por sua vez, feminino, em relação ao Ser Supremo, do qual, entretanto, não se distingue senão por seu caráter cósmico, enquanto se polariza em relação aos seres criados. Em essência, *ar-Rûh* se identifica com o Ato ou a Ordem Divina (*al-amr*) que o Corão simboliza com a Palavra criadora “seja” (*kun*) e que constitui a “enunciação” imediata e eterna do Ser Supremo:

²⁰ Alguns crêm poder aproximar-se da essência do sufismo fazendo a análise psicológica dos termos sufis que se referem às etapas e graus da realização espiritual. Na realidade, a psicologia espiritual só se compreende em virtude de um elemento supra-individual, necessariamente misterioso e inconcebível no plano da psicologia ordinária.

²¹ O termo *rûh* pode ter também um significado mais particular: o de “espírito vital” e é nesse sentido que se emprega a maioria das vezes em cosmologia (nota da tradução espanhola).

Perguntam-te acerca do Espírito. Responde: “O Espírito provém da Ordem do meu Senhor: apenas se vos deu uma parte da ciência”. (XVII, 84.)

No processo de sua libertação espiritual, o contemplativo se reintegra no Espírito e, com Este, na enunciação primordial de Deus, pela qual “tudo foi feito” e sem a qual “nada foi feito” (Evangelho de São João).²² Por outro lado, o nome de sufi designa, falando com rigor, o que está essencialmente identificado com o Ato Divino, e daí a máxima de que “o Sufi não foi criado” (*as-sûfi lam yujlaq*) que também pode ser entendida no sentido de que o ser reintegrado deste modo na realidade divina se reconhece nela “tal como era” desde toda a eternidade, segundo sua “possibilidade principal, imutável em seu estado de não-manifestação” – como disse Muhiyiddin ibn ‘Arabî –, ao aparecerem então todas as suas modalidades criadas, temporais e atemporais, como simples reflexos inconsistentes daquela possibilidade principal.²³

Sufismo e Panteísmo

O panteísmo, que costuma-se atribuir a todas as doutrinas metafísicas do Oriente e a algumas do Ocidente, na realidade não existe, a não ser entre alguns filósofos europeus e alguns orientais influenciados pelo pensamento ocidental do século XIX. O panteísmo provém da mesma tendência mental que primeiro desembocou no naturalismo e mais tarde no materialismo. O panteísmo só concebe a relação entre o Princípio Divino e as coisas a partir do único aspecto de uma continuidade existencial, erro que se rechaça de modo explícito por parte de qualquer doutrina tradicional:²⁴ se houvesse uma continuidade em vir-

²² Também para os Alexandrinos a libertação se efetua em três fases, que correspondem efetivamente ao Espírito Santo, ao Verbo e a Deus Pai.

²³ Se, com razão, se pode falar da possibilidade principal – ou divina – de cada ser, ao ser esta possibilidade a própria razão de sua “unicidade pessoal”, não resulta disso, entretanto, que haja, na Ordem Divina, uma multiplicidade de qualquer classe que seja, pois não pode haver unidade *fora* da Unidade Divina. Esta verdade não é um paradoxo, a não ser no plano da razão discursiva. Não é difícil concebê-lo, a não ser porque forjamos, quase que inevitavelmente, uma linguagem “substancial” da Unidade Divina.

²⁴ “. . . na realidade, o panteísmo consiste em admitir uma continuidade entre o Infinito e o finito, continuidade que só se pode conceber se se admite de antemão uma identidade substancial entre o Princípio ontológico – que é o ponto fundamental de qualquer Teísmo – e a ordem

tude da qual Deus e o Universo manifestado se pudessem comparar como um ramo se compara ao tronco de que saiu, esta continuidade – ou, o que vem a ser o mesmo, esta substância comum aos dois termos – seria determinada por um princípio superior que a diferencia, ou ela mesma seria superior aos dois termos que, de certo modo, enlaça e engloba; por conseguinte, Deus não seria Deus. Pois bem, se pode dizer que Deus mesmo é esta continuidade – ou esta Unidade –, mas neste caso não se concebe fora dele mesmo, de forma que Deus é realmente incomparável, distinto de qualquer objeto manifestado, sem que, apesar disso, nada possa situar-se “fora” ou “ao lado” d’Ele. “Ninguém O apreende, salvo Ele mesmo. Ninguém O conhece, salvo Ele Mesmo. Ele Se conhece por Si mesmo. . . Qualquer outro que não seja Ele não pode apreendê-lo. Seu véu impenetrável é Sua própria Unicidade. Qualquer outro que não fosse Ele não O pode dissimular. Seu véu é Sua própria existência. Está coberto por Sua Unicidade de uma forma inexplicável. Qualquer outro que não seja Ele não O vê. Nenhum pro-

do manifesto, concepção que pressupõe uma idéia substancial e portanto falsa do Ser, ou que se confunda a identidade essencial da manifestação do Ser com uma identidade substancial. É nisto e em nada mais que consiste o panteísmo; mas parece que algumas inteligências são irremediavelmente refratárias a uma verdade tão simples, a menos que alguma paixão ou interesse os leve a não prescindir de um instrumento de polêmica tão cómodo como o termo ‘panteísmo’, o que permite infundir uma suspeita genérica sobre algumas doutrinas que se ache danosas, sem que se tenha que se dar ao trabalho de examiná-las em si mesmas. Entretanto, ao afirmar sem cessar a existência de Deus, os que crêem que devem protegê-la contra um panteísmo inexistente demonstram que sua concepção nem sequer é propriamente teísta, já que não alcança o Ser, mas se detém na Existência e, mais particularmente, no aspecto existencial desta; pois seu aspecto puramente essencial a reduziria de novo ao Ser. Contudo, inclusive a idéia de Deus não fosse mais que uma concepção da substância universal (*materia prima*) e o Princípio ontológico estivesse por isso fora de discussão, a crítica de panteísmo seria também justificada, por permanecer sempre a *materia prima* transcendente e virgem em relação a suas produções. Se Deus fosse concebido como a Unidade primordial, ou seja, como a essência pura, nada poderia ser substancialmente idêntico a Ele; mas ao qualificar de panteísmo a concepção da identidade essencial, se nega ao mesmo tempo a relatividade das coisas e se lhes atribui uma realidade autônoma em relação ao Ser ou à Existência, como se pudesse haver duas realidades essencialmente distintas, ou duas Unidades, ou duas Unicidades. . .” Frithjof Schuon, em *De l’unité transcendante des Religions*, capítulo “Transcendance et universalité de l’ésoterisme”, E. Gallimard, Paris, 1948. (A versão deste trabalho em inglês contém importantes correções do original e apareceu recentemente no Editorial Harper and Row. A versão original foi traduzida para o castelhano com o título *De la unidad transcendente de las religiones*, Editorial Anaconda de Buenos Aires.) Em 1979 saiu em Du Seuil a nova versão francesa (nota da tradução espanhola).

Precisemos que a palavra “substancial” toma-se neste caso não em sua acepção escolástica, que por vezes corresponde à “essência”, mas designando, ao contrário, o “pólo passivo” em oposição ao “pólo ativo” da Existência universal.

feta enviado, nenhum santo perfeito, nenhum anjo próximo a Deus. Seu profeta é Ele mesmo. Seu mensageiro é Ele. Sua mensagem é Ele. Sua palavra é Ele. Ele mandou Sua ipseidade por Si mesmo, desde Ele mesmo até Si mesmo, sem outro intermediário ou causalidade que Ele mesmo. . . Qualquer outro que não seja Ele não tem existência e não pode, portanto, aniquilar-se. . .” (Muhiyiddin ibn ‘Arabī, “Tratado da Unidade” – *Risālat al-ahadiyyah*).²⁵

Se ocorre que os mestres do esoterismo empreguem a imagem de uma continuidade material para expressar a Unidade essencial das coisas – como os hindus “advaitinos”²⁶ comparam as coisas com vasos de cores diferentes, mas todos feitos de argila – contudo, se dão conta perfeitamente da insuficiência de uma semelhante imagem. Esta insuficiência, por ser por demais evidente, exclui, além disso, o perigo de que se possa ver nela outra coisa além de uma alusão simbólica, a qual tem toda a justificação na analogia inversa que existe entre a unidade essencial de todas as coisas – “feitas de conhecimento” – e sua unidade “material”, o que não diz respeito a uma teoria da “causalidade” no sentido cosmológico do termo.

Ademais, o espírito contemplativo nunca tende a encerrar a realidade em apenas um de seus modos, como a continuidade substancial, por exemplo, ou em apenas um de seus graus, como a existência sensível ou inteligível, com exclusão de outros. Reconhece, ao invés, inumeráveis graus de realidade cuja hierarquia é irreversível, de modo que se possa afirmar do relativo que seja essencialmente um com seu princípio,²⁷ ou que “seja” seu princípio, sem que se possa dizer do princípio que esteja englobado em sua produção. Desta forma, todos os seres são Deus, se se considera sua realidade essencial, mas Deus não é todos os seres, não no sentido de que Sua realidade os exclua, mas porque sua realidade é nula frente a Sua infinitude.

A unidade essencial (*al-ahadiyyah*), em que qualquer diversidade se “afoga” ou se “apaga”, em absoluto se contradiz com a idéia metafísica da multidão indefinida dos graus da existência, muito pelo con-

²⁵ Traduzido por Abdul Hadi em *Le Voile d’Isis*, nº de janeiro e fevereiro de 1933 (nota da tradução espanhola).

²⁶ De *advaitia* (não-dualidade). Na tradição hindu, doutrina metafísica que supera a antítese do monismo-dualismo na unidade de um princípio comum de ordem universal. Ver a este respeito o capítulo VIII da *Introduction générale à l’études des doctrines hindoues*, René Guénon, Les Editions Vega, Paris, 1976 (nota da tradução espanhola).

²⁷ Por princípio entendemos a causa ontológica, independentemente de seus efeitos.

trário. Essas duas verdades são solidárias entre si, o que é evidente desde que se contemple a Infinitude Divina (*al-kamāl*) “através” de cada uma delas, se é que se pode contemplar o Infinito. A Infinitude, falando de modo figurado, “engloba” ou “dilata” segundo é considerada em sua determinação principal, que é a Unidade, ou em seu reflexo cósmico, que é o caráter inesgotável indefinido da existência. Pode-se compreender por isso que a doutrina sufi da Unidade que, apesar da diferença terminológica, é estritamente análoga à doutrina hindu da “não-dualidade” (*advaitia*), não se relaciona a um “monismo” filosófico, como facilmente pretendem os críticos modernos de intelectuais sufis como Ibn ‘Arabī ou ‘Abd al-Karīm al-Jīlī. Além disso, este parecer é ainda mais surpreendente, já que o método doutrinário destes mestres consiste em pôr em relevo os contrastes ontológicos extremos e considerar a Unidade essencial nunca por redução racional, mas por uma integração do paradoxo.²⁸

Conhecimento e Amor

Um traço característico do sufismo é que, freqüentemente, suas expressões mantêm o equilíbrio entre o amor e o conhecimento. A expressão afetiva integra, sem dúvida, mais facilmente a atitude religiosa que é o ponto de partida de toda a espiritualidade islâmica; a linguagem do amor permite enunciar as verdades mais esotéricas sem entrar em conflito com a teologia dogmática e, por último, a embriaguez do amor corresponde simbolicamente aos estados de conhecimento que superam o pensamento discursivo. Há também expressões que, sem dar sinais de uma atitude amorosa, evocam, não obstante, o amor, porque refletem uma beleza interior que é o selo da Unidade na alma. Desta Unidade se desprendem a claridade e o ritmo, enquanto que qualquer crispação mental, qualquer vaidade nas palavras contradizem a simplicidade e, em consequência, a transparência da alma com respeito ao Espírito.

Entre os autores sufis, alguns como Muhiyiddin ibn ‘Arabī, Ahmad ibn al-‘Arīf, Suhrawardī de Alepo, Al-Junayd e Abū-l-Hasan ash-Shādilī manifestam uma atitude fundamentalmente intelectual; consideraram a Realidade Divina como a essência universal de todo conheci-

²⁸ De acordo com a expressão de Sahl at-Tustarī: “Conhece-se a Deus pela união das (qualidades) contrárias que se referem a Ele”.

mento. Outros como ‘Umar ibn al-Fārid, Mansūr al-Hallāj e Jalāl ad-Dīn Rūmī, se expressam com a linguagem do amor; para eles a realidade divina é antes de tudo o objeto iluminado do desejo. Mas esta diversidade de atitudes não diz respeito às divergências entre as escolas, como alguns acreditaram. Segundo estes, os sufis que utilizam uma linguagem intelectual haviam sofrido a influência de doutrinas estranhas ao Islã, como o neoplatonismo, e apenas os representantes de uma atitude emotiva seriam os porta-vozes da mística verdadeira, derivada da perspectiva monoteísta. Na realidade, a diversidade de que se trata relaciona-se com a diferença de vocações, que se interiorizam de modo muito natural nos diversos caracteres humanos e encontram o seu lugar ao marco do *tasawwuf* verdadeiro; a diferença entre a atitude intelectual e a atitude afetiva não é senão a mais importante e geral que se pode observar neste terreno.

O Hinduísmo, que se caracteriza por uma diferenciação extrema dos métodos espirituais, distingue, de maneira expressa, as três vias de conhecimento (*jnāna*), do amor (*bhakti*) e da ação (*karma*) e, de fato, esta distinção se volta a encontrar em qualquer tradição completa. No sufismo a distinção das três vias corresponde à dos três principais motivos de aspiração a Deus: o conhecimento – ou gnose – (*al-ma‘rifah*), o amor (*al-mahabbah*) e o temor (*al-khawf*). O sufismo tende à síntese destas três atitudes, mais que à diferenciação das três respectivas vias e, de fato, se pode observar no sufismo clássico um certo equilíbrio entre as atitudes intelectuais e emotivas. A razão disso, sem dúvida, está na estrutura geral do Islã, cujo fundamento é a doutrina da Unidade (*at-tawhīd*) e, em consequência, a orientação intelectual que se impõe a todas as variantes da vida contemplativa. Quanto ao amor, nasce espontaneamente por todas as partes onde a Realidade Divina é reconhecida ou contemplada.

Isto nos faz voltar à opinião segundo a qual apenas os sufis que manifestam uma atitude de amor seriam os verdadeiros representantes da mística do Islã. Há nisso uma falsa aplicação de critérios que não são válidos a não ser no interior do Cristianismo, cujo tema fundamental é o Amor Divino, de tal modo que os porta-vozes cristãos da gnose se expressam, com raras exceções, através do simbolismo do Amor. Não ocorre o mesmo com o Islã, onde a primazia do conhecimento em todos os seus graus é indiscutível.²⁹ Além disso, o conhecimento da gnose

²⁹ Observemos de passagem que se Muhiyiddin ibn ‘Arabī atribui à expressão *‘ilm*, que igualmente é traduzida como “conhecimento”, um significado mais universal que a de *ma‘rifah*, é

não implica em absoluto uma afirmação do mental em detrimento das faculdades emotivas; por ser seu órgão o coração, o centro secreto e impenetrável do ser, a irradiação do conhecimento abarcará toda a esfera da alma. Um sufi que tenha efetivado o conhecimento mais “impessoal” se expressa, apesar de tudo, com a linguagem do amor e rechaça qualquer dialética doutrinal, nele a embriaguez do amor corresponderá aos estados de conhecimento informal que vão além de qualquer pensamento.

A distinção entre a via do conhecimento e a do amor se reduz, em resumo, a uma questão de predomínio de um ou outro; de fato, nunca há uma separação completa entre esses dois modos de espiritualidade. O conhecimento de Deus sempre engendra o amor, e o amor pressupõe um conhecimento – ao menos indireto e por reflexo – do objeto amado. O amor espiritual tem por objetivo a Beleza Divina, que é um aspecto da Infinitude; por este objeto o desejo chega a ser lúcido; o amor integral, que gira ao redor de um só ponto inefável, leva consigo uma espécie de infalibilidade subjetiva, ou seja, que sua infalibilidade não se aplica, como a do conhecimento, às verdades universais e “objetivas”, mas a tudo que faz parte da relação “pessoal” do adorador com seu Senhor. É por seu objeto, a Beleza, que o amor coincide virtualmente com o conhecimento. Em certo sentido a verdade e a beleza são o critério recíproco, ainda que nem todos saibam aplicar esses critérios, pois os preconceitos sentimentais deformam o conceito de beleza, como, por outro lado, o racionalismo limita a verdade.

É muito significativo que, como dissemos, não exista metafísico muçulmano que não tenha composto poesias e cuja prosa mais árdua não se transforme, em algumas passagens, numa linguagem cadenciada, com imagens poéticas. Por outro lado, as poesias dos mais célebres cantores do amor, como ‘Umar ibn al-Fārid³⁰ ou Jalāl ad-Dīn Rūmī, estão salpicadas de apreciações intelectuais.

Em relação à atitude do temor (*al-khawf*), que corresponde à via da ação, não se manifesta pelo estilo da expressão; sua função está implícita. É verdade que o temor não se manifesta mais que no umbral da contemplação, mas pode, em sua realidade espiritual, fazer sair o ho-

porque a primeira corresponde, em teologia islâmica, a um atributo divino. *Al-ma'rifa* – que poderia ser traduzido por “gnose” no sentido de São Clemente de Alexandria – é uma participação incidental no Conhecimento Divino (nota da tradução espanhola).

³⁰ Cf. Émile Dermenghem, *L'Eloge du Vin, Poème mystique de 'Umar ibn al-Faridh*, Paris, 1931.

mem deste sonho coletivo que é o “mundo” e pô-lo frente à Realidade eterna. O amor é superior ao temor, do mesmo modo que o conhecimento é superior ao amor, mas isto só é verdade para o conhecimento imediato, que vai mais longe que a razão, o pensamento discursivo, pois o amor espiritual abarca todas as faculdades individuais e lhes imprime o selo da Unidade.³¹

Ahmad ibn al-'Arif diz do amor (*al-mahabbah*) que é: “o princípio dos vales da extinção (*fanā*) e a colina de que desce até os graus do aniquilamento (*al-mahw*); é o último dos graus onde se encontra a vanguarda do crente ordinário com a retaguarda dos eleitos. . .”³²

Muhiyiddin ibn 'Arabī, por sua vez, considera o amor como a estação suprema da alma e subordina a ele qualquer outra perfeição humana possível, o que pode parecer estranho, sendo ele um dos representantes mais eminentes da via do conhecimento. Isso se explica porque, segundo Ibn 'Arabī, o conhecimento não é uma estação da alma; já não tem, em sua perfeição, nada de especificamente humano, pois se identifica com seu objeto que é a Realidade Divina. Em sua atualidade imediata, o conhecimento já não está, portanto, “do lado” do homem ou da alma, mas unicamente “do lado” de Deus, pois não tem limite psíquico. Em comparação, a estação mais elevada da alma não é um correlativo psicológico do conhecimento, como a prudência ou a veracidade, mas o amor integral, a absorção completa da vontade humana pela atração divina; e é o estado do “louco de amor”, cujo protótipo humano é Abraão.³³

Os Ramos da Doutrina

A doutrina sufi, não sendo uma filosofia – um pensamento meramente humano –, não se apresenta como o desenvolvimento homogêneo de um ponto de vista mental. Engloba necessariamente uma multiplicidade de aspectos que podem até chegar a se contradizer, se apenas se leva em conta suas formas lógicas, sem considerar a realidade universal a que todos se referem. Em conseqüência, pode ocorrer que um mestre

³¹ Sobre o conhecimento e o amor e a distinção entre as duas vias correspondentes, ver F. Schuon, *Perspectives spirituelles et faits humains*, Paris, 1931.

³² Cf. Ibn al-'Arif, *Mahasin al-Mayalis*, texto árabe, tradução e comentário de Miguel Asín Palacios, Ed. P. Geuthner, Paris, 1933.

³³ Cf. Ibn 'Arabī, *La Sabiduría de los Profetas*, capítulo sobre Abraão.

rechace uma determinada afirmativa de outro, cuja autoridade, contudo, reconhece. 'Abd al-Karīm al-Jīlī, por exemplo, em seu livro *Al-Insān al-Kāmil* (O Homem Universal),³⁴ que se funda no ensinamento de Ibn 'Arabī, rechaça a afirmação deste último de que o Conhecimento Divino, como qualquer ciência, depende do seu objeto, porque semelhante afirmação poderia fazer crer que o Conhecimento Divino depende do relativo. Pois bem, Muhiyiddin Ibn 'Arabī relaciona o Conhecimento Divino com as possibilidades puras, principalmente as contidas na Essência Divina, de forma que a aparente dualidade entre o Conhecimento e seu objeto existe apenas na terminologia utilizada e a dependência de que fala não é senão uma imagem lógica da identidade principal entre o possível e o real.³⁵

A doutrina sufi compreende vários ramos onde se pode distinguir dois campos principais, o das Verdades Universais (*al-Haqā'iq*) e o que se refere aos graus humanos e individuais da via (*ad-daqā'iq*), em outras palavras: a metafísica é "uma ciência da alma". Evidentemente não estão separadas entre si por barreiras impenetráveis. A metafísica engloba tudo; mas é considerada sempre segundo os aspectos que se relacionam com a religação espiritual. A cosmologia deriva-se da metafísica, e se aplica ao macrocosmo como ao microcosmo, de modo que existe uma psicologia de amplitude cósmica assim como uma cosmologia que procede em analogia com a constituição interior do homem.

A fim de sermos perfeitamente claros, queremos insistir mais detidamente sobre estas relações. Além dos campos (*al-haqā'iq* e *ad-daqā'iq*) a que já fizemos alusão, pode-se distinguir igualmente três partes principais da doutrina: a metafísica, a cosmologia e a psicologia espiritual; distinção que corresponde ao ternário "Deus, mundo (macrocosmo) e alma (microcosmo)". Por sua vez, a cosmologia pode ser concebida seja por aplicação dos princípios metafísicos ao cosmos — é a contemplação de Deus no mundo —, seja por analogia com a constituição da alma. Além disso, a cosmologia, em seu desenvolvimento completo, necessariamente compreende a realidade cósmica da alma. Por outro lado, uma psicologia espiritual não poderia separar a alma dos princípios cósmicos. Não há, no tecido do cosmos, nenhuma ruptura radical. A descontinuidade existe à sua maneira, é o que é, mas só é

³⁴ Ver nota 6.

³⁵ Da mesma forma, segundo Orígenes, a presciência divina se refere às possibilidades puras; engloba as possibilidades, mas não as determina, e é por isso que a presciência divina e a vontade livre do homem não se excluem. Cf. *Filocalia* de Orígenes sobre o destino.

concebível à margem de um princípio de unidade que a controle, e sem o fundo de uma continuidade que a manifeste. Assim, por exemplo, a descontinuidade aparente entre os indivíduos, o isolamento de seus centros de consciência³⁶ respectivos, não é senão o índice de sua Essência única, que transcende "verticalmente" o "plano horizontal" de sua natureza comum. Quanto à descontinuidade entre a consciência individual em geral e os graus informais da Inteligência, ela existe em função do nível quase material da consciência, nível que a vincula "horizontalmente" com as outras consciências formais, mas que ao mesmo tempo a separa de sua Essência única.

Deste modo, a realidade se apresenta segundo diferentes ordens de continuidade, em conformidade com o ponto de vista que se adote ou que a natureza das coisas nos imponha. Só a metafísica pode abarcar todas estas perspectivas diversas e assinalar-lhes seus lugares dentro dessa tessitura de visões que é o universo.

A cosmologia é em si uma ciência analítica, segundo o sentido original deste termo, pois reduz cada aspecto do cosmos a seus princípios subjacentes, que são, no fundo, os pólos, ativo e passivo, da existência: o princípio que "informa" e a substância plástica ou *materia prima*. Quanto à integração destes princípios complementares na Unidade primeira, isso não concerne à cosmologia, mas à metafísica.

A psicologia sufi, dizíamos antes, nunca separa a alma nem da ordem metafísica nem da cósmica. A vinculação com a ordem metafísica proporciona critérios qualitativos à psicologia espiritual que faltam por completo na psicologia profana. Esta só estuda o caráter dinâmico dos fenômenos, sua causalidade mediada. Quando a psicologia moderna aspira ser uma espécie de hermenêutica dos conteúdos da alma, fica fechada, contudo, dentro de uma perspectiva individual, pois realmente não poderia distinguir entre as formas psíquicas que manifestam realidades universais e as formas aparentemente simbólicas, mas que transmitem impulsos individuais. O "subconsciente coletivo" não diz respeito à real origem dos símbolos; tudo o mais é um depósito caótico de resíduos, um pouco como o fundo do oceano, que conserva as marcas das épocas passadas.

Para a psicologia profana, o único laço entre o macrocosmos e o mundo da alma são as impressões que chegam a este último pelas por-

³⁶ Traduzimos neste caso *conscience* por consciência no sentido mais profundo do termo, como é utilizado, sobretudo, em filosofia (nota da tradução espanhola).

tas dos sentidos, mas a psicologia sufi tem presente a analogia construtiva entre o macrocosmos e o microcosmos humano. Nesta ordem de idéias é que se situam ciências como a astrologia, cujo simbolismo foi utilizado incidentalmente por alguns mestres sufis.³⁷

Podemos considerar todo o caminho sufi como uma via para o conhecimento de si mesmo, de acordo com a sentença do Profeta: “quem conhece a si mesmo (*nafsahu*) conhece a seu Senhor”. É verdade que este conhecimento no fundo se aplica à Essência única, o Si (*al-huwiyya*) imutável e, deste ângulo, se situa à margem de qualquer perspectiva cosmológica, assim como de qualquer psicologia; mas, num grau relativo, como concerne à natureza individual do ser, o conhecimento de si mesmo implica, por necessidade, uma ciência da alma. Esta ciência é, em certa medida, uma cosmologia; é, sobretudo, uma discriminação dos móveis da alma.

Para fazer ver de que modo a discriminação da alma se inspira em princípios cosmológicos, mencionaremos aqui, a título de exemplo, alguns critérios muito gerais da inspiração (*al-wārid*). Precisemos, em primeiro lugar, que não se trata, neste caso, da inspiração profética, mas a intuição repentina que normalmente provocam as práticas espirituais. Esta inspiração pode ter origens diversas; não é válida se não se deriva do centro atemporal do ser, quando vem do “Anjo”, do raio da Inteligência Universal que une o homem a Deus. A inspiração é enganosa quando procede do mundo psíquico, do psiquismo individual ou de seu ambiente sutil, ou também, através do psiquismo humano, do mundo infra-humano e seu pólo satânico. A inspiração que provém do Anjo – e, implicitamente, de Deus – sempre transmite uma percepção que ilumina o “eu” e ao mesmo tempo o relativiza, dissolvendo algumas de suas ilusões. A inspiração de procedência psíquica individual é o porta-voz de uma paixão oculta e tem, assim, algo de egocêntrica e é acompanhada de uma pretensão direta ou indireta. Quanto à inspiração que emana do pólo satânico, implica uma inversão das relações hierárquicas e a negação de uma realidade superior. O impulso que chega da alma individual ou coletiva insiste incansavelmente sobre o mesmo objeto – o objeto de um desejo –, enquanto que a influência satânica só se serve de modo provisional de um incentivo passional: o que quer não é o objetivo da paixão, mas a negação implícita de uma realidade

³⁷ Cf. nosso estudo: *Une clef spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Muhyi-d-din Ibn 'Arabi*, Ed. Les Études Traditionales. Paris, 1950.

espiritual; por esta razão o diabo elimina a discussão trocando de “tema” cada vez que se destrói seu argumento. Só discute para perturbar. Em troca, a alma passional possui uma certa conseqüência lógica, de forma que seu impulso pode canalizar-se através de argumentos suficientemente firmes; já o impulso satânico deve ser rechaçado em bloco. As três tendências em questão, que correspondem respectivamente à integração na Essência, à dispersão centrífuga e à “queda” no caos infra-humano, tem suas analogias na ordem universal.³⁸

Poderia parecer estranho o fato de ver tantos livros sufis tratarem das virtudes, quando o conhecimento (*al-ma'rifah*) é o único fim da via, e a concentração perpétua em Deus a única condição necessária para chegar a Ele. Se as virtudes estão longe de serem descuidadas é precisamente porque nenhuma modalidade da consciência pode ser considerada situada à margem do conhecimento integral – ou da verdade – e nenhuma atitude interior pode ser vista como indiferente.

A “visão do coração” (*ru'yat al-qalb*) é um conhecimento do ser completo. É impossível que o coração se abra à Verdade Divina, enquanto a alma guarda uma atitude que – se não conscientemente, pelo menos de fato – negue esta Verdade; e esta alternativa é tão mais precária quando a esfera da alma (*an-nafs*) é regida *a priori* pela ilusão egocêntrica que supõe um ponto cego.³⁹ Tudo isso equivale a dizer que a ciência das virtudes, que aplica a Verdade à alma, concerne diretamente à realização espiritual. Seus critérios são sutis em alto grau; não se pode resumi-la num esquema de exortações morais e suas determinações não são mais que paradigmas. Seu objeto, a virtude espiritual, é como que um símbolo vivido, cuja justa percepção depende de um certo desenvolvimento interior: o que é necessariamente o caso para a compreensão doutrinal.

Em certo sentido o método sufi consiste na arte de manter a alma aberta ao influxo do Infinito. Mas a alma tem uma tendência natural a fechar-se em si mesma, e esta tendência só pode ser compensada por um movimento no sentido contrário que é precisamente a virtude sendo

³⁸ O hinduísmo as chama *sattva*, *rajas* e *tamas*.

³⁹ O ser tem, contudo, uma certa consciência da falsidade de sua atitude, inclusive se sua razão não se dá conta disso. No Corão é dito: “Não! O homem, contra si, será clarividente, ainda que apresente as suas desculpas” (LXXV, 14-15). O homem que quer alcançar o Conhecimento Divino desprezando a virtude é como um ladrão que quisesse se converter em justo sem restituir o produto do roubo.

exercida no mesmo plano. A Verdade Metafísica como tal é impessoal e imóvel; a virtude a reflete de modo "pessoal".

A virtude pessoal não é necessariamente uma virtude social num sentido imediato; as manifestações exteriores de uma mesma virtude podem, além disso, ser diferentes, de acordo com as opiniões e as circunstâncias. Deste modo alguns sufis manifestaram seu desprezo pelo mundo usando vestes pobres e remendadas, outros demonstraram a mesma atitude interior com o uso de vestes suntuosas. Num sufi a afirmação de sua pessoa não é, na realidade, mais que uma submissão à verdade impessoal que encarna; sua humildade é sua extinção num aspecto de glória que não lhe pertence.

Se a virtude sufi coincide na forma com a virtude religiosa, difere contudo dela em sua essência contemplativa: por exemplo, a virtude da gratidão se fundamenta, para o crente comum, na recordação dos benefícios recebidos por parte de Deus: implica o sentimento de que esses benefícios são mais reais que os sofrimentos experimentados por outro motivo. No contemplativo este sentimento dá lugar à certeza: para ele a plenitude do Ser presente em cada fragmento da existência é infinitamente mais real que os limites das coisas; alguns sufis chegam até a ter alegria com o que, para outros, seria apenas uma negação dolorosa de si.

As virtudes espirituais são como suportes da Verdade Divina (*al-haqīqah*) no homem, também são seus reflexos. Pois bem, qualquer reflexo implica também certa inversão com relação à sua origem: a pobreza espiritual (*al-faqr*), por exemplo, é o reflexo invertido da plenitude do Espírito. A sinceridade (*al-ijlās*) e a veracidade (*as-sidq*) são expressões de independência do espírito em relação às tendências psíquicas, e a nobreza (*al-karam*) é um reflexo humano da Grandeza Divina.⁴⁰ Nestas virtudes "positivas" a inversão se enrafza no modo, e não no conteúdo, ou seja, que estão saturadas de humildade, enquanto seus protótipos são feitos de majestade e glória.

A Exegese Sufi do Corão

Já que o sufismo representa o aspecto interior do Islã, sua doutrina é, em substância, um comentário esotérico do Corão. O próprio Profeta proporcionou a chave para qualquer exegese corânica em seus ensina-

⁴⁰ Um dos livros mais profundos escrito sobre as virtudes espirituais é o de Ibn al-'Arīf: *Mahāsīn al-Majālis*.

mentos transmitidos oralmente e verificados pela concordância das cadeias de intermediários.⁴¹ Entre essas sentenças proféticas, algumas são fundamentais para o sufismo: as que o Profeta enunciava não em sua qualidade de legislador, mas como santo contemplativo – e que destinava àqueles entre seus companheiros que mais tarde seriam os primeiros mestres sufis – assim como as sentenças em que Deus fala diretamente pela boca do Profeta, chamadas "sentenças santas" (*ahādīth qudsiyya*). Estas últimas respondem ao mesmo grau de inspiração que o Corão, ainda que não do mesmo modo "objetivo" de Revelação; além disso enunciam verdades que não se destinam a toda a comunidade religiosa, mas apenas aos contemplativos. Daí é que parte a exegese sufi do Corão.

Como disse o Profeta, cada palavra do Corão compreende vários sentidos,⁴² o que é um traço comum a todos os textos revelados, porque o processo de revelação de certo modo retoma o da manifestação divina, que igualmente implica uma multiplicidade de graus. A interpretação dos sentidos "interiores" do Corão se fundamenta tanto na natureza simbólica das coisas mencionadas quanto nos múltiplos significados das palavras. Cada língua relativamente primordial, como o árabe, o hebreu, o sânscrito, possui um caráter sintético, uma expressão verbal que ainda contém todas as modalidades de uma idéia, desde o concreto até o universal.⁴³ Pode-se dizer que a exegese ordinária do Corão con-

⁴¹ Para julgar a autenticidade dos *ahādīth* do Profeta, alguns "especialistas" crêem poder estabelecer os seguintes critérios, apesar de treze séculos de erudição muçulmana. 1º Se um *hadīth* pode ser interpretado em favor de um grupo ou de qualquer escola é, seguramente, porque foi inventado. Se, por exemplo, é em defesa da vida espiritual, são os sufis que o inventaram; se, ao contrário, proporciona argumento aos literalistas hostis à espiritualidade, foram esses que o idealizaram. 2º Quanto mais completa é a cadeia dos intermediários – indicada pelos tradicionalistas – há mais oportunidades de que o *hadīth* mencionado seja falso porque, pensa-se, a exigência de provas aumenta em função do distanciamento histórico. Semelhantes argumentos são peculiarmente diabólicos, pois, em resumo, se reduz ao seguinte raciocínio: se não me dás uma prova, é porque não tens razão; se a forneces, é porque tens necessidade disso e, portanto, também estás equivocado. Como esses orientalistas podem crer que inúmeros sábios muçulmanos – homens que temiam a Deus e o inferno – tenham podido inventar deliberadamente sentenças proféticas? Poderia dizer-se que a má-fé é o que há de mais natural no mundo; mas os "especialistas" não vislumbram sequer as incompatibilidades psicológicas.

⁴² Segundo uma máxima do Profeta, não foi revelado nenhum versículo corânico que não tenha um aspecto exterior e outro interior. Cada letra tem seu sentido (*hadd*) e cada definição implica um lugar de ascensão (*matla'*)

⁴³ Esta polivalência da expressão tem, além disso, sua analogia com a arte figurativa das civilizações "arcaicas", onde a imagem de um objeto pode designar tanto uma coisa concreta quanto uma idéia geral, ou um princípio universal.

sidera as expressões em seu sentido imediato, enquanto a exegese sufi descobre nelas os significados transparentes; ou, com outras palavras, o exoterismo as compreende de maneira convencional, enquanto a interpretação sufi percebe o caráter direto, original e espiritualmente necessário. Por exemplo, quando o Corão diz que aquele que aceita ser guiado por Deus será guiado “para si mesmo” (*linafsihi*) – o que também significa “até si mesmo” – e o que permanece ignorante o é “sobre si mesmo” (*‘ala nafsihi*)⁴⁴, a interpretação dos exoteristas se limitará à idéia da recompensa que receberá o que obedece à exortação divina; o sufi, por sua vez, entenderá este versículo corânico no sentido da sentença do Profeta: “O que se conhece a si mesmo (*nafsahu*) conhece a seu Senhor”;⁴⁵ interpretação que, não obstante, é tão fiel ao sentido literal como a do exoterista e faz ressaltar claramente todo o vigor lógico da fórmula sem excluir além disso a aplicação contemplada pelos doutores do “exterior”. Do mesmo modo, quando o Corão afirma que a criação dos céus e da terra e a de todos os seres era para Deus “como a criação de uma só alma”, o exoterista verá nisso a simultaneidade da criação total, enquanto o esoterista deduzirá, ao mesmo tempo, a unidade intrínseca do cosmos, constituído como um só ser universal.

Algumas vezes a exegese sufi de certa forma inverte o significado exotérico do texto. Desta forma é que as ameaças divinas da destruição e aniquilamento “exteriormente” aplicadas aos condenados são interpretadas incidentalmente no sentido de descrever a discriminação e a extinção da alma durante a realização espiritual. É indubitável que o ponto de vista próprio da individualidade como tal e o do intelecto transcendente e impessoal podem se contradizer pelo próprio fato de sua oposição, real ainda que não absoluta.

Existe, por último, a exegese baseada no simbolismo fonético do Corão. De acordo com esta ciência, cada letra, ou seja, cada som – a escrita árabe é fonética – corresponde a uma determinação do som primordial e indiferenciado que é como a substância da perpétua enunciação divina.

O europeu moderno tem dificuldade em conceber que um texto sagrado, ainda que manifestamente ligado a determinadas contingências

⁴⁴ Corão, XVII, 14; ver também IV, 104.

⁴⁵ Esta interpretação se encontra, além disso, confirmada pelo contexto da passagem corânica. Assim, quando se diz que o homem, no dia da ressurreição, recebe um livro aberto: “Lê teu livro, basta que tu mesmo te faças hoje tua conta”, o juízo final se apresenta como um conhecimento de si mesmo, frente ao qual a vontade do homem estará completamente passiva.

históricas, corresponda, até em sua forma sonora, com realidades de ordem supra-individual. Por conseguinte, não será inútil dar aqui um breve resumo da teoria da revelação do Corão: De acordo com o sentido “interior” da sura *al-qadr* (XCVII), o Corão foi “feito descer” globalmente, na “noite do poder”, como um estado indiferenciado de conhecimento divino, e se “fixou” não na mente do Profeta, mas em seu corpo, ou seja, na modalidade da consciência que se identifica com o corpo e cuja natureza relativamente indiferenciada se relaciona com a pura potencialidade cósmica.⁴⁶ Toda a potencialidade é uma “noite”, já que contém as possibilidades de manifestação de maneira global e confusa. Do mesmo modo o estado de receptividade perfeita, que é o estado do Profeta no momento de “descida” do Corão, é uma “noite” na qual não penetra nenhum outro conhecimento; a manifestação se compara aqui com o dia. Este estado é também “paz” por causa da Presença Divina, que compreende, em sua plenitude (imutável), todas as realidades primeiras das coisas, todos os “mandamentos” divinos:

Sabei que o (Corão) revelamos (Deus) na Noite do Poder.

Como poderás tu distinguir a Noite do Poder? (Já que a razão não poderá compreendê-la?)

A Noite do Poder vale mais do que mil meses. (Ou seja, é de duração infinita.)

Nela descem os Anjos e o Espírito (*ar-Rûh*) com a permissão (ou o poder pleno) de teu Senhor para executarem todas as Suas ordens (comandos, *al-amr*; a fim de regular todas as coisas).

Nela há paz até ao romper da aurora.

(Corão, Sura XCVII, *Al-Qadr*.)*

O estado de conhecimento integral, que estava oculto na “noite do poder”, impenetrável para o pensamento, vai se expressando mais tarde com palavras, à medida que os acontecimentos exteriores o

⁴⁶ René Guénon escreve acerca da “noite do poder” (*laylat-al-qadr*), em que teve lugar a descida (*tanzil*) do Corão: “. . . esta noite, segundo o comentário de Muhiyiddin ibn ‘Arabi, se identifica com o próprio corpo do Profeta. O que há para assinalar particularmente neste caso é que a ‘revelação’ é recebida não na mente, mas no corpo do ser a quem se confiou a ‘missão’ de expressar o Princípio: *Et Verbum caro factum est*, diz também o Evangelho (*caro e não mens*) e esta é outra expressão muito exata, na forma peculiar da tradição cristã, do que representa *laylat al-qadr* na tradição islâmica” (*Les deux nuits*, em *Études Traditionnelles*, nº de abril e maio, 1939).

* As palavras entre parênteses são anotações explicativas ao texto corânico feitas por T. Burckhardt. (N. da T.)

efetivavam em um ou outro aspecto, e daí se deriva a fragmentação do texto em múltiplas partes, e a repetição, sempre com novas variações, das mesmas verdades essenciais, que são ao mesmo tempo simples e racionalmente inesgotáveis. Por outro lado, esta tradução em palavras se fez por necessidade cósmica, como o relâmpago desce das nuvens supersaturadas, e sem elaboração discursiva, o que traz consigo o caráter direto da forma não só no que se refere à imagem mental, mas também à sonoridade das frases, onde ainda vibra o poder espiritual que as fez brotar.

A fim de evitar qualquer equívoco, precisaremos, também, que tudo isto não tem nenhuma relação com algumas especulações modernas sobre o “brotar” psíquico a partir de alguma fonte inconsciente; o que chamamos cósmico, no sentido tradicional deste termo, não implica a inconsciência, ao menos em relação ao princípio que opera tal “descida”.⁴⁷ Além disso, a teoria tradicional da revelação do Corão é essencialmente a mesma que a da revelação do Veda no Hinduísmo: como o Corão, o Veda subsiste desde toda a eternidade no Intelecto Divino e sua “descida” se opera em virtude da primordialidade do som; os *rishis* – à semelhança dos profetas – o receberam por inspiração (tanto visual como auditiva) e o transmitiram como haviam visto e ouvido sem discriminação mental por sua parte. A este respeito assinalaremos outra teoria hindu que se refere à revelação, pois igualmente pode fazer compreender alguns caracteres do Corão: como o texto revelado unicamente tem por fim o conhecimento de Deus, as coisas deste mundo que cita, a título de exemplos ou parábolas, devem ser compreendidas segundo a experiência ordinária, ou seja, segundo a subjetividade coletiva dos homens e não como objeto de uma afirmação científica.⁴⁸

À primeira vista o comentário metafísico do Corão parece intelectualmente superior ao próprio texto, pela simples razão de que a linguagem corânica tem forma religiosa e por este fato parece estar unida à emotividade humana e ao antropomorfismo da imaginação, enquanto

⁴⁷ A revelação é “sobrenatural”, posto que é divina; não obstante, também é “natural”, em outro aspecto. Há, além disso, inclusive na esfera sensível, acontecimentos que, sendo naturais, rompem a continuidade “normal” e são como imagens da revelação: já mencionamos o relâmpago; a neve também é como uma imagem de uma “descida” divina que transfigura o mundo e apaga as impurezas; expressa mais um estado de santificação que uma inspiração.

⁴⁸ Por exemplo, quando um livro sagrado como o Corão menciona o movimento dos astros, se situa no ponto de vista geocêntrico, pois esta perspectiva é natural ao homem; ademais, leva consigo um simbolismo imediato, de acordo com a posição predestinada do homem no cosmos.

o comentário expõe, de modo direto, as verdades universais. A exegese tem, contudo, as desvantagens da expressão abstrata, enquanto o texto sagrado possui as qualidades do símbolo concreto: a natureza sintética em que uma forma sucinta engloba significados indefinidamente variados. Os exegetas sufis sabem que a forma antropomorfa – e, pode-se dizer, ingênua – do texto sagrado não responde unicamente a uma necessidade prática, de ser acessível ao conjunto de uma coletividade humana e, por conseqüência, a cada homem,⁴⁹ mas que esta linguagem corresponde, ao mesmo tempo, ao processo de manifestação divina, no sentido de que o Espírito Divino quer, por assim dizer, revestir-se com formas concretas, simples e não discursivas, e nisso há um aspecto da incomensurabilidade de Deus, que “não tem vergonha de tomar uma mosca por símbolo”, como diz o Corão.⁵⁰ Isto significa que a limitação inerente ao símbolo não poderia rebaixar o simbolizado, mas completamente o oposto. Pois é precisamente em virtude de sua perfeição – ou de Sua Infinitude – que Ele se reflete, em todos os níveis possíveis da existência, com “sínos” que são sempre únicos.

⁴⁹ “As escrituras reveladas como lei comum (*shari’ah*) se expressam, ao falar de Deus, de forma que a maioria dos homens captem o sentido mais imediato, enquanto a elite compreende todo o seu sentido, todo o significado que cada palavra implica, conforme às regras da linguagem empregada” (Muhiyiddin ibn ‘Arabi, *La Sabiduría de los Profetas*, capítulo sobre Noé). “Os profetas utilizam uma linguagem concreta porque se dirigem a uma coletividade e confiam na compreensão do sábio que as entenderá. Se falam num sentido figurado é por causa da maioria, e porque conhecem o grau de intuição dos que verdadeiramente compreendem. . . Tudo o que os profetas extraíram das ciências está revestido de formas acessíveis às capacidades intelectuais mais comuns com a finalidade de que quem não vá ao fundo das coisas se detenha nessa envoltória e a tome pelo mais belo que existe, enquanto que o homem de compreensão sutil, o que mergulha para pescar as pérolas da Sabedoria, saiba assinalar por que uma Verdade (Divina) se reveste de semelhante forma terrestre. . . Desde o momento que os profetas, os enviados (*rusul*) divinos e seus herdeiros (espirituais) sabem que há no mundo e em suas comunidades homens que possuem esta intuição, se apóiam, para suas demonstrações, numa linguagem concreta, acessível igualmente à elite e ao homem comum, de forma que o homem da elite aproveite o mesmo que o homem comum e ainda mais” (*ibid.*, capítulo sobre Moisés).

⁵⁰ São Dionísio, o Areopagita escreve neste mesmo sentido: “Se, por conseguinte, nas coisas divinas a afirmação é menos apropriada e a negação mais verdadeira, convém que nunca se tente expor, com formas que lhes sejam análogas, esses segregos envolvidos em santa obscuridade; pois descrever as belezas com traços evidentemente inexatos não é rebaixá-las, mas realçá-las, já que se confessa com isso que há todo um mundo entre elas e os objetos materiais. . . Além disso é preciso recordar-se que nada do que existe é radicalmente desprovido de alguma beleza; pois a Verdade disse que todas as coisas estão evidentemente bem” (*La Jerarquía Celeste*, cap.II, traduzido por Mgr Darboy). Se o símbolo e seu arquetipo são incompreensíveis, não deixa de existir, entretanto, uma analogia rigorosa entre o primeiro e o segundo, como São Dionísio o explica em outra parte.

Segundo o Profeta, tudo o que os livros revelados contêm volta a ser encontrado no Corão, e tudo o que contém o Corão está resumido na sura *al-fātihah* (a que abre); que por sua vez está contida na fórmula *bismillāhi-r-Rahmāni-r-Rahīm* ("Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso"). A sura *al-fātihah* constitui o texto principal da oração ritual. A fórmula mencionada, que se chama correntemente a *basmalah*, é a fórmula de consagração que se pronuncia antes de qualquer recitação sagrada e ato ritual. De acordo com outra tradição, que geralmente se faz remontar ao Califa 'Alī, o sobrinho do Profeta, a *basmalah* está contida essencialmente em sua primeira letra *bā*, e esta, em seu ponto diacrítico, que simboliza assim a Unidade principal.

Na tradução convencional da *basmalah* que acabamos de transcrever, a interpretação dos dois nomes *ar-Rahmān* e *ar-Rahīm* como o "Clemente" e o "Misericordioso" não é mais que aproximativa, na falta de sinônimos franceses.⁵¹ Os dois nomes implicam a idéia da Misericórdia (*ar-Rahmān*): *ar-Rahmān* corresponde à Misericórdia que "abrange todas as coisas", segundo uma expressão corânica, e expressa a plenitude do Ser, Sua beatitude essencial e a natureza universal de Sua irradiação; *ar-Rahīm* corresponde à Graça. Como *Rahman* Deus Se manifesta com a aparência do mundo; como *Rahīm* Ele Se manifesta divinamente no interior do mundo.

Os três nomes divinos mencionados na *basmalah* refletem três "dimensões" ou três "fases" da Infinitude Divina, se se pode expressar desta forma: o nome *Allāh* simboliza, por seu caráter indeterminado, o Infinito, em sua transcendência absoluta; Deus, por sua infinitude, "é rico em si mesmo". O nome *ar-Rahmān* expressa a "Infinitude superabundante": dado que o Infinito não exclui nenhuma realidade possível, inclusive Sua aparente limitação ao ser Ele a causa do mundo; a manifestação do mundo é pura "misericórdia", pois graças a ela Deus se desdobra em possibilidades limitativas que não agregam nada a sua plenitude essencial. O nome de *ar-Rahīm* expressa a "Infinitude imanente": o mundo, que parece limitar-se ao Infinito, não se limita na realidade mais que a si mesmo; não poderia excluir o Infinito que desce misteriosamente nele e o reabsorve virtualmente em Sua plenitude. A Infinitude Divina implica necessariamente este ternário de aspectos.

⁵¹ Nas traduções castelhanas do Corão costuma-se traduzir estes termos igualmente como o "Clemente" e o "Misericordioso", e também como o "Bom" e o "Compassivo". O mesmo ocorre nas versões em português. (N. da T.)

Damos a continuação da tradução da sura *al-fātiha*, "a que abre", que serve de introdução ao Corão:

Louvado seja Deus, Senhor dos Mundos,

Beneficente e Misericordioso,

Senhor do Dia do Julgamento!

A Ti, somente, adoramos; de Ti, somente, esperamos socorro!

Mostra-nos o bom caminho,

O caminho desses que tens favorecido; não o caminho desses que incorrem na Tua cólera nem o dos que se perdem!

A divisão tripartite é tradicional: a primeira parte da Sura, até as palavras "Senhor do Dia do Julgamento", menciona os aspectos principais da divindade; a última parte, que começa com as palavras "Mostra-nos o bom caminho", enumera as tendências fundamentais da criatura; o versículo intermediário expressa a relação entre Deus e o homem, que tem dois aspectos: dependência e participação.

Mediante a glorificação (*al-hamd*) oferecida a Deus, o espírito "empreende o vôo" a partir de tudo o que, no mundo, não se reduz às limitações dos objetos e não se finaliza em fatos aparentes; cada qualidade positiva implica um fundo de realidade inesgotável; cada cor, por exemplo, é tanto evidente como insondável em sua unicidade essencial, que revela o Ser único, o "Senhor dos Mundos".

O Ser em si mesmo se obscurece diante do Infinito, e Este se manifesta por meio do Ser segundo as duas "dimensões" antes descritas, a primeira é a plenitude "estática" de *ar-Rahmān*, e a segunda, a plenitude "dinâmica", salvadora e imanente de *ar-Rahīm*. Por outro lado, a Beatitude-Misericórdia (*ar-Rahmā*) expande e satisfaz a criatura, enquanto o Rigor (*al-Jalāl*), que é uma expressão da "Majestade" ou transcendência divina, a contrai e a deixa impotente.

Na ordem das categorias da existência individual, é o tempo o que manifesta o Rigor. Ao consumir este mundo e os seres que se encontram nele, os lembra de sua "dívida" a seu Princípio de existência. A totalidade do tempo, seu ciclo completo, é o "dia (do pagamento) da dívida" (*yawm ad-dīn*), que significa igualmente "o dia da religião", pois a religião é como o reconhecimento de uma dívida.⁵² A mesma expressão significa também "o dia do juízo", que não é outra coisa que a

⁵² Este é igualmente um dos sentidos do termo latino *religio*.

reintegração final do ciclo temporal no intemporal. Esta reintegração pode ser concebida em graus diferentes, segundo se considere o fim do homem, o fim deste mundo ou o de todo o universo manifestado, pois "tudo é efêmero, salvo Sua Face", como diz o Corão.

No intemporal a liberdade confiada aos seres individuais retorna a sua origem divina, nesse dia "só Deus é o Rei Absoluto": a própria essência do "livre-arbítrio", seu fundamento incondicionado, se identifica desde esse momento com o Ato Divino. Só em Deus coincidem a liberdade, o ato e a verdade⁵³ e por isso alguns sufis asseguram que os seres, no juízo final, se julgarão a si mesmos em Deus, de acordo com um texto corânico segundo o qual são os membros do homem que o acusam.

O homem é julgado de acordo com sua tendência essencial; esta pode ser conforme à atração divina, oposta a ela ou indecisa entre as duas direções; são, respectivamente, os caminhos "desses que tens favorecido"; os "que incorrem na Tua cólera", "os que se perdem", ou seja, os que se dispersam no aspecto indefinido da existência, onde estão como que dando voltas sem descanso. Ao falar destas três tendências, o Profeta desenhou uma cruz: "o caminho reto" é a vertical ascendente: "a cólera divina" atua no sentido contrário; a dispersão dos "que se perdem" está na linha horizontal. As mesmas tendências universais voltam a se encontrar em todo o universo; constituem as dimensões ontológicas de "altura" (*al-tūl*); "profundidade" (*al-'umq*) e "amplitude" (*al-'urd*). O Hinduísmo designa essas três tendências como *sattva*, *rajas* e *tamas*; *sattva* expressa a conformidade com o Prin-

⁵³ Por ser a liberdade em todas as partes o que é, ou seja, sem coação interna, se pode dizer que o homem é livre para condenar-se, assim como é livre para precipitar-se num abismo, se o deseja; contudo, assim que o homem passa à ação, a liberdade se torna ilusória na medida em que vá contra a verdade; o que voluntariamente se lança no abismo se priva por este mesmo motivo de sua liberdade de agir. Ocorre o mesmo com relação ao homem com tendência infernal: converte-se no escravo de sua escolha, enquanto o homem com tendência espiritual se eleva até uma liberdade maior. Por outro lado, já que a realidade do inferno é feita de ilusão — pois o distanciamento de Deus não pode ser mais que ilusório —, o inferno não poderia existir eternamente ao lado da Beatitude, ainda que de acordo com sua própria visão seu fim não possa ser concebido; é a eternidade invertida dos estados de condenação. Não é sem razão que os sufis insistem na relatividade de toda coisa criada, e afirmam que, após um período indefinido de tempo, o fogo do inferno se esfriará; todos os seres serão finalmente reabsorvidos em Deus. Apesar do que pensam alguns filósofos modernos, a liberdade e o arbitrário se contradizem; o homem é livre para escolher o absurdo, mas não é livre enquanto o escolhe. Na criatura a liberdade e ato não coincidem.

cípio; *rajas*, a dispersão centrífuga e *tamas* a queda,⁵⁴ não só num sentido dinâmico e cíclico, é claro, mas, além disso, num sentido estático e existencial.⁵⁵

Assim mesmo, pode-se dizer que não há, para o homem, mais que apenas uma tendência essencial, a que o faz regressar até sua própria Essência eterna; todas as demais tendências não são senão a expressão da ignorância da criatura e por isso serão extirpadas e julgadas. O pedido de que Deus nos conduza pelo caminho reto não é, portanto, nada senão a aspiração a nossa própria essência pré-temporal. Segundo a exegese esotérica, "o caminho reto" (*as-sirat al-mustaqim*) é a Essência única dos seres, como indica este versículo da sura *Hūd*: "Não há besta que Ele não tenha segura pelo seu pêlo."⁵⁶ Na verdade, o meu Senhor está no reto caminho."⁵⁷ Assim, esta oração corresponde à petição essencial e fundamental de qualquer criatura; é atendido pelo mero fato de ser pronunciada.

A aspiração do homem até Deus implica os dois aspectos que expressa o versículo: "A Ti, somente, adoramos; de Ti, somente, esperamos socorro". A adoração é o desaparecimento da vontade individual ante a Vontade Divina, que se revela exteriormente pela Lei Sagrada, e interiormente pelos movimentos da Graça. O recurso à ajuda divina é participação na Realidade Divina pela Graça e, mais diretamente, pelo Conhecimento. No fundo, as palavras "A Ti, somente, adoramos" correspondem à "extinção" (*al-fanā*), e as palavras "de Ti, somente, esperamos socorro", à "subsistência" (*al-baqā*) no Ser puro. O versículo que acabamos de mencionar é, deste modo, o "istmo" (*al-barzakh*) entre os dois oceanos do Ser (absoluto) e da existência (relativa).⁵⁸

⁵⁴ Cf. René Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, Ed. 10/18, Paris, 1970. (Existe reedição recente em Editions Vega, Paris — (nota da tradução espanhola.)

⁵⁵ Se a estupidez, o erro, o vício, a feiúra, etc., são manifestações do *tamas*, ocorre o mesmo em outra escala com a matéria, o peso, a obscuridade etc.; mas estas categorias são "neutras" e portanto suscetíveis de um simbolismo ao mesmo tempo positivo e negativo.

⁵⁶ Recorde-se o simbolismo hindu segundo o qual o ser está unido ao Princípio por meio do "raio solar" que passa pelo alto da cabeça (*sushumna*).

⁵⁷ Versículo 55.

⁵⁸ Cf. os versículos corânicos "(Deus) Fez confluir os dois mares, encontram-se, mas entre ambos há uma barreira que não franqueiam" (LV, 19-20).