

SANDRA REGINA BENATO

O DESPERTAR DO LÓTUS

TERCEIRA COISA E VIVÊNCIA DE SI EM IBN ‘ARABĪ

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia - Stricto Senso - Doutorado - da Universidade Federal de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar

Guarulhos
2017

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Prof. Jamil, por todos esses anos desde o mestrado: porque ele acreditou em mim, este trabalho se tornou possível. Meu respeito, afeto e gratidão.

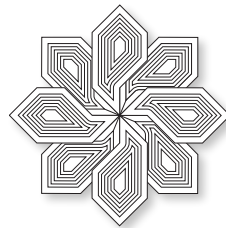
Ao Prof. Pablo Beneito, luz cintilante da *silsila* de Ibn ‘Arabī: sem seu acolhimento tão pleno e irrestrito, sem sua participação nas duas bancas, qualificação e defesa, eu não ousaria tanto.

Aos demais professores presentes nas bancas agradeço o empenho e dedicação. Muito bom contar com todos vocês. Lembrança carinhosa à Prof. Olgária Chain F. Matos e ao Prof. Bortolo Vale.

Ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP, em especial ao Prof. Juvenal Savian Filho, muito obrigada!

À Capes, pelo auxílio imprescindível da Bolsa.

A meu filho Anthony Nathan, sempre.



Il m'arrêta et me dit:

Tu n'es ni proche ni lointain, ni absent ni présent, ni vivant mort.

*Ecoute donc mon testament: **si je te nomme, ne te nomme pas.***

Niffari, *Le livre des stations*, estação 41.

RESUMO

Este trabalho desenvolve o conceito de terceira-coisa em Ibn ‘Arabī como o sentido de Identidade centrada na vivência de si. A partir da afirmação simultânea dos pares de correlatos expomos as relações pronominais de sujeito com base nas noções de receptividade, transitividade e analogia que o Šaiḥ estabelece entre o Ser Necessário e o Ser Humano Perfeito. Isso nos possibilita buscar os princípios filosóficos fundamentais para a atualização da Ciência dos *Barāzih*, chamada aqui de Psicossófia, como hermenêutica de individuação e dinâmica de interação no processo da Realidade.

Palavras chave: ser necessário, terceira coisa, ambiguidade, correlação, identidade, individuação, vivência de si.

*

ABSTRACT

This work develops the concept of third thing in Ibn ‘Arabī as the sense of Identity anchored in the experience of self and daily living. Considering the simultaneous affirmation of every correlate pair, we treat the personal pronominal relations from the point of view of notions such as receptivity, transitivity, and analogy which the Sheikh establishes between the Necessary Being and the Perfect Human Being. This allows us to search for the fundamental philosophical principles of the Science of *Barāzikh*, here named *Psicosofia*, and how to actualize it as a kind of individuation’s hermeneutics and dynamics of interaction in the process of Reality.

Key-words: necessary being, third thing, ambiguity, correlation, identity, individuation, self experience.

*

RÉSUMÉ

Ce travail élabore le concept du troisième chose en Ibn ‘Arabī comme le sens d’Identité centrée dans la expérience du soi. En partant de la affirmation simultanée des pairs de la corrélation nous exposons les relations des pronoms personnels sur la base des notions de réceptivité, transitivité et analogie qu’il Cheik établit entre le être nécessaire et l’être humain parfait. Cela nos permet du cherchez pour les principes philosophiques fondamentales pour mise à jour la Science du *Barāzih*, appelée ici *Psicosofia*, comme herméneutique d’individuation et dynamique d’interaction dans le processus de la Réalité.

Mots-clés: être nécessaire, troisième chose, ambiguïté, corrélation, identité, individuation, expérience du soi.

*

RESUMEN

Este trabajo desarrolla el concepto de tercera cosa en Ibn ‘Arabī cómo el sentido de Identidad centrado en la vivencia de sí. A partir de la afirmación simultánea de los pares de correlatos exponemos las relaciones pronominales de sujeto con base en las nociones de receptividad, transitividad y analogía que el Šayḥ establece entre el ser necesario y el ser humano perfecto. Esto nos permite buscar los principios filosóficos fundamentales para la actualización de la ciencia de los *Barāzih*, aquí denominada Psicosofía, cómo hermenéutica de la individuación y dinámica de la interacción en el proceso de la Realidad.

Palabras clave: ser necesario, tercera cosa, ambigüedad, correlación, identidad, individuación, vivencia de sí.

*

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DAS LETRAS ÁRABES

Letras Árabes	Transliteração	Pronúncia
ء	'	como se fosse um hiato
ب	b	som de b
ت	t	som de t
ث	ṯ	semelhante ao z Espanhol
ج	j	som de j em Português
ح	ḥ	som e h aspirado fortemente
خ	ḫ	semelhante ao j em Espanhol
د	d	som de d
ذ	ḏ	som de th em Inglês
ر	r	som de r
ز	z	som de z
س	s	som de s
ش	š	sh em Inglês (ex. she)
ص	ṣ	som de s enfático
ض	ḍ	som de d enfático
ط	ṭ	som de t enfático
ظ	ẓ	som de z enfático
ع	‘	semelhante ao a gutural
غ	ġ	semelhante ao r em Francês
ف	f	som de f
ق	q	som de k gutural
ك	k	som de k
ل	l	som de l
م	m	som de m
ن	n	som de n
ه	h	letra h aspirada
و	w e ū	w e u
ي	y e ī	y e i
ا	ā	como a letra a com pronúncia forte
إ	â	como a letra a com acento circunflexo
Sons vocálicos: a - a e ā i - i e ī u - u e ū		
Obs. as letras que levam o acento “ - ” devem ser pronunciadas de modo semelhante ao acento agudo em Português		

Fonte: ISKANDAR, Jamil Ibrahim. **Avicena - a origem e o retorno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ABREVIACÕES DE OBRAS FREQUENTEMENTE CITADAS:

IBN 'ARABĪ. **Al Futūḥāt al-Makkiyya**. Abrevio com *F.* ou *Futūḥāt*, seguidos da tradução e edição.

———. **Fuṣūṣ al-Ḥikam**. *Fuṣūṣ*, seguido da tradução e edição.

———. **At-Tadbirat al-Ilahiyyah fi Islah al-Manlakat al-Insaniyyah**. Divine governance of the human kingdom. Tradução de Shaikh Tosun Bayrak al-Jerrahial-Halveti. Louisville, Canadá: Fons Vitae, 1997. - *Divine governance*

———. **Mašāhid al-asrār wa-maṭāli' al-anwār**. Las contemplaciones de los misterios. Tradução de Suad Hakim e Pablo Benito. Edição bilingüe, Árabe-Espanhol. 3.ed. Murcia, Espanha: Editora Regional de Murcia, 2003. - *Contemplaciones*

———. **Al-Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyyah**. Tradução inglesa de Rabia Terri Harris publicado no MIAS Journal, vol II, 1984, p. 27-54 e tradução espanhola de Alfonso Carmona Gonzáles. Editora Regional de Murcia - *Iṣṭilāḥāt*

———. **Kitāb inšā' ad-dawā'ir wa -l-jadāwil**. La Production des cercles. Trad. Paul Fenton & Maurice Gloton. Paris: Éditions de L'Éclat, 1996. *Production des cercles* (ou simplesmente *inšā'*)

———. **Kitāb al-Yā'wa huwa kitāb al-Huwa**. Il libro del sé divino, Trad. italiana de Chiara Cassler. Turim: Il Leone Verde, 2004. *Kitāb al-Huwa*

———. **Kitāb al-isfār 'an natā'ij al-asfār**. Le dévoilement des effets du voyage. Trad. Denis Gril. Paris: Éditions D'Éclat, 2004. *Kitāb al-isfār*

———. **Il segreto dei 99 nomi di Dio**: il capitolo 558 delle Futūḥāt al-Makkiyya. Pablo Beneito (trad. italiana de Alberto de Luca). Roma: Simmetria edizioni, 2007. *Il segreto dei 99 nomi di Dio*

———. **Awrād al-Usbū'** – The seven days of the heart. Tradução de Pablo Beneito e Stephen Hirstenstein. 2.ed. Oxford: Anqa Publications, 2000. *Wird*

ADDAS, Claude. **Quest for the red sulphur** – the life of Ibn 'Arabī. Lahore: Suhail Academy, 2000 - *Red sulphur*

AKLACH, Samer. **Cosmology and architecture in premodern Islam**: An architectural reading of mystical ideas. New York: State University of New York Press, 2005 - *Cosmology and architecture*

BASHIER, Salman. **Ibn 'Arabī's Barzakh**. The concept of the limit and the relationship between God and the world. Albany: SUNY, 2004 - *Ibn 'Arabī's Barzakh*

CHITTICK, William C. **Imaginal worlds**: Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity. Albany: State University of New York Press, 1994 - *Imaginal worlds*

———. **The Self-Disclosure of God**: principles of Ibn al-'Arabī's cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998 - *SDG*

_____. **The sufi path of knowledge:** Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination. Albany: State University of New York Press, 1989 - *SPK*

_____. **The sufi path of love:** the spiritual teachings of Rumi. Albany: State University of New York Press, 1983, - *SPL*

CHODKIEWICZ, Michel. **An ocean without shore:** Ibn 'Arabī, the book and the law. Trans. David Streight. Lahore: Suhail Academy, 2001 - *An ocean without shore*

_____. **Seal of the saints:** prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabī. Trans. Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001 - *Seal of the saints*

CORBIN, Henry. **Alone with the alone** – Creative imagination in the sufism of Ibn 'Arabī. 6.ed. New Jersey: Princeton University, 1998 - *Alone with the alone*

_____. **The voyage and the messenger** – Iran and philosophy. Tradução para o inglês de Joseph Rowe. Berkeley: North Atlantic Books, 1990 - *The voyage and the messenger*

IZUTSU, Toshihiko. **Sufism and Taoism:** a comparative study of key philosophical concepts. 2nd ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984 - *Sufism and Taoism*

LASZLO, Ervin. **Science and the akashic field:** an integral theory of everything. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2007 - *Science and the akashic field*

MORRIS, James Winston. **The reflective heart:** discovering spiritual intelligence in Ibn 'Arabī's Meccan Illuminations. Louisville, KY: Fons Vitae, 2005 - *The reflective heart*

MOULINET, Philippe. **Les Clefs d'Ibn Arabî.** Commentaire intégral du Kitâb Fusûs al-Hikam. Paris: Dar Albouraq, 2010 - *Clefs*

SMIRNOV, Andrey. **Il vortice divino.** Il monismo come interdipendenza tra zâhir-bâtin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn 'Arabî. Acesso online: <https://mondodmani.org/dialegesthai/asm01.htm> - *Il vortice divino*

YOUSEF, Mohamed Haj. **Ibn 'Arabî, time and cosmology.** New York: Routledge, 2008, *Time and cosmology*

ALCORÃO - abrevio com a letra "A."

OBS. - Os títulos das obras citadas permanecem com a transliteração da língua correspondente à tradução.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: A viagem de ‘Abd Allāh	10
2 CONSCIÊNCIA E REALIDADE	36
2.1 Unicidade e desvelamento	36
2.2 O Grande Homem e o Homem Completo	50
2.3 Istmo, luz, interconectividade	65
2.4 Reciprocidade e Realização	77
3 NOMINAÇÃO E IDENTIDADE	84
3.1 Presença e Ausência	84
3.2 Identidade Essencial: o eu nasce deles	93
3.3 As duas faces do sujeito	112
3.4 Identidade, evento e destino	124
3.5 Entificação, alento e sutileza	137
4 ENTRE O SIM E O NÃO: TERCEIRA COISA E PERCURSO INTERIOR	159
4.1 A Coisa Toda: Ambiguidade e sinergia	159
4.2 “Face de Deus, Face do Homem” - A Terceira Coisa	175
4.3 A força atrativa do Real: convergência Universal-Particular	194
4.4 O Lótus do Limite: conhecer a si mesmo é conhecer seu Senhor	213
5 A ESFERA DA VIDA E O LÓTUS DO LIMITE	240
5.1 Circularidade e trespasse	240
5.2 Viagem pela esfera da Vida.	254
5.3 Psicossófia e vivência essencial	265
5.4 Individuação, o <i>Tawḥīd</i> do Si Mesmo	286
5.5 Compulsão e infirmitude	302
5.6 Co-presença, a fragrância do Lótus	316
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS (ATRAVSSAMENTO)	330
REFERÊNCIAS	342

1 INTRODUÇÃO: a viagem de ‘Abd Allāh

Uma das sentenças recorrentes nos textos de Ibn ‘Arabī é o dito do Profeta Muhammad: *man ‘arafa nafsahu fa-qa ‘arafa rabbahu*, “quem conhece a si mesmo é como se conhecesse seu Senhor”. Apesar da afirmativa ter precedentes pré-islâmicos, para o *Šaiḥ al-Akbar*¹, o Mestre Maior, como Ibn ‘Arabī ficou conhecido, estas três palavras - Senhor, conhecimento e si mesmo - são realidades integradas numa dinâmica única daquilo que constitui a própria Vida: O Vivo é um dos nomes do Real e não existem senão realidades “vivas”². A unicidade da Vida se apresenta como unicidade do ser e da consciência³ e se resume numa única palavra: *wujūd*, de tal modo que não há como a descrever senão a partir da experiência pessoal. Sob este ponto de vista, toda a obra do Mestre pode ser vista como um evento auto-biográfico que tanto rompo paradigma da individualidade quanto o afirma como totalidade.

Ibn ‘Arabī nasceu em Múrcia, al-Andalus (Espanha) em 1165 e faleceu em 1240, em Damasco, na Síria. Deixou em torno de 300 obras⁴ e tratados sobre teologia, filosofia, psicologia, antropologia, cosmologia, alquimia e hermenêutica alcorânica, que fundamentam a prática espiritual de vários grupos espiritualistas, não exclusivamente muçulmanos. A intensidade de seu testemunho, tanto de sua própria vivência quanto de seus escritos, provocou no meio islâmico todo tipo de reação, desde a mais pia adesão até a mais violenta repulsa, onde é amado ou execrado, mas nunca ignorado.

“A ignorância é a não-existência”⁵, dizia ele: a “existência” deriva de um dos significados de *wujūd*, da raiz w.j.d, que simultaneamente implica em ser, encontrar, ser

¹ Ao longo desta tese nos referimos a Ibn ‘Arabī ora por este nome e ora pelo epíteto de Šaiḥ.

² “O nome O Vivo é um nome essencial do Real – glória a Ele! - e nada emerge Dele senão coisas vivas. Deste modo todo o cosmos é vivo, pois a inexistência da vida, ou a existência de algo no cosmos que não seja vivo, não possui suporte divino. E, como toda coisa contingente deve ter um suporte, aquilo que consideras como inanimado está, de fato, vivo”. (*Futūḥāt*, vol. 3, p. 324, linha 20) Izutsu, *Sufism and Taoism*, 146-7.

³ Pois “consciência” implica em “presença”, condição de “testemunho” e não deve ser confundida com representação mental nem “fluxo de pensamento”.

⁴ O levantamento mais apurado feito até hoje é de Osman Yaḥya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabī: étude critique*, Institut Français de Damas, 1964, vol.1/vol.2. - Segundo ele, “Ibn ‘Arabī é o gramático do esoterismo muçulmano, o intérprete por excelência da espiritualidade muḥammadiana, o porta-voz da metafísica no Islã... Logo de saída o pesquisador sente-se sufocado diante da amplitude do domínio a ser explorado: mais de 900 obras (num total de 1395 títulos) lhe são atribuídas! Deste conjunto, muitos são apócrifos e sabemos, por experiência, que um copista ou recenseador pode atribuir um tratado anônimo a Ibn ‘Arabī tão imenso é o lugar que ele ocupa no domínio da mística” - p. 13-14.

⁵ “A ignorância (*jahl*) é não-existência, enquanto o conhecimento é existência verificada, *wujūd muḥaqqaq*” (F. III, 56.5, *SPK*, p. 91).

encontrado, consciência, êxtase, ou seja, uma palavra que envolve a simultaneidade entre sujeito e objeto, daí o conceito de ser como “consciência não-dual”, o “tesouro escondido” que, conhecendo-se a si mesmo, “aparece”, mostra-se a si mesmo. A ignorância, portanto, é tudo o que “não é encontrado” e permanece “oculto” ou não-manifesto diante da consciência.

Voltamos então ao ciclo Senhor-conhecimento-si-mesmo, o ciclo de *wujūd*: enquanto “Vivo” também é “testemunho” de si mesmo, ou seja, há reciprocidade entre a condição de *wujūd* e *šuhūd*, consciência, condição vinculada pelo próprio “ato de ser”. Em si mesmo, o ser é o Real, o único existente, independente de qualquer movimento de testemunho. Mas, simultaneamente, a consciência ocorre no Real, que necessariamente reconhece Suas Identidades, ou seja, conhece a Si mesmo numa infinitude de possibilidades. Este estado do ser, que atualiza a consciência de Si exige o conhecimento determinado, específico de Suas Identidades. Há, portanto, uma polarização que se reflete como encontrar-ser-encontrado, sujeito e objeto e que corresponde ao plano do ser enquanto divindade-humanidade: o ser humano perfeito constitui a expressão do auto-conhecimento do ser, necessariamente dependente de *wujūd* para sua própria existência, mas igualmente “necessário” enquanto consciência do encontro de *wujūd* consigo mesmo.

Aqui começa um processo de distinção profunda entre a filosofia Islâmica enraizada no neo-platonismo e no aristotelismo e o posicionamento de Ibn 'Arabī diante das mesmas questões tradicionais: a *šahada* islâmica da unicidade divina e a experiência profética expressa no Alcorão. Enquanto a polarização de *wujūd* implica, tanto para a tradição filosófica quanto para a *Šarī'a*⁶ em dualidade e hierarquia, “criador e criatura”, para o *Šaiḥ* significa uma unicidade, um “processo de consciência”, de auto-conhecimento inerente ao Real.

Isto nos coloca diante da exigência de pensar os pares de opostos como correlatos e análogos: o Ser Necessário, da filosofia tradicional, é também o Ser que “necessita” de Suas Identidades enquanto ato de Ser; e o “indigente”, dependente do Necessário para sua existência, responde pelas determinações necessárias que especificam modos de consciência ou conhecimento. Este relacionamento denota uma única Realidade que, enquanto consciente de Si, manifesta a Si mesma Seu próprio conhecimento de Si: Sua auto-manifestação é Seu auto-desvelamento ou aparecimento (no sentido do que estava oculto em Si mesmo), Revelação. Estamos diante, portanto, de um plano de reciprocidade e simultaneidade entre

⁶ A Lei religiosa islâmica conforme interpretam os líderes religiosos.

Allāh - o nome totalizante das Identidades do Real e Adão, ou a condição humana como “reflexão” das Identidades do Real que se expressam no cosmos como substrato do “campo de visão” ou vida consciente, existência, o plano de encontro de *wujūd* consigo mesmo.

Este estado de coisas deriva basicamente da centralidade do Alcorão⁷ no pensamento de Ibn 'Arabī. Transpondo os mesmos princípios da unicidade de *wujūd* para a linguagem alcorânica, temos a *šahada* islâmica: *La ilāha illalāh, wa Muḥammad Rasūl Allāh*, não há deus senão Deus e Muḥammad é Seu Mensageiro. O “testemunho” começa com uma negação da divindade para só afirmá-La diante do testemunho expresso pela imagem do conhecimento, ou seja, pela necessidade do “outro” como “polaridade” de auto-conhecimento, a *ḥaqīqa* ou realidade de Muḥammad enquanto Homem Perfeito.

A condição humana é entendida, portanto, como o espelho do Real, onde espelho não significa uma condição hierárquica distinta, mas um processo de reconhecimento do Real, vida consciente. A dualidade, vista como correlação de opostos, passa a ter o sentido de sincronicidade de consciência, um conceito próximo ao que Henry Corbin⁸ chamou de “dualidade”, uma realidade integrada de “paridade”; ou, como explica o Prof. Antoine Faivre⁹:

A noção de dualidade presente no hermetismo (a palavra é recente, mas a tradição fala dos *syzygy*) se refere a uma matriz de forças polares em posições antagônicas. A noção exclui o conceito unitário baseado num único sistema de identidade e exclui também a concepção dualista que basicamente reverte à identidade. Exclui igualmente uma dialética de modelo Hegeliano-Marxista, que não é nada mais do que uma conjunção de monismo e dualismo...a recusa em opor o universo psíquico ao universo físico significa a recusa em opor a Metafísica do Ser à do Conhecer. Em vez de oposição temos a Metafísica do Vir-a-Ser (tornar-se). Isto não significa colocar lado a lado o simples e o complexo, o Um e o Múltiplo, nem aceitar a dialética do dualismo e da reabsorção, como nos esquemas Neoplatônicos ou no idealismo

⁷ Livro Sagrado Muçulmano, *Qur'ān*, segundo a professora Jaqueline Chabbi, é o substantivo do verbo *qara'a*, “repetir fielmente” uma mensagem. A palavra marca, portanto, a tradição oral das tribos árabes, daí o sentido de recitação.

⁸ Por exemplo, em *Iran and philosophy*, p. xx

⁹ De fato, noção de dualidade se remete ao hermetismo, que tratava dos *syzygium*. Um estudo bastante amplo sobre o tema é o do professor Antoine Faivre, da École Pratique des Hautes Études da Sorbonne, intitulado *Access to western esotericism*, que associa o termo especialmente à Alquimia, ou ainda à noção de Deus em Jacob Boehme, como uma contrariedade essencial e não apenas a uma coexistência de contrários.

Alemão e suas sequelas materialistas, mas pensar que tudo acontece num conjunto de forças opostas em uma tensão viva¹⁰.

Esta “dualidade” não é prioridade do testemunho: é próprio de todo o “outro” senão o Real, ou seja, próprio do estado do ser que se encontra a si mesmo reconhecendo-se a si mesmo, um modo de consciência não-dual. Assim, o Alcorão é entendido como recitação ou chamamento da Vida por Ela mesma, o Real que Se revela e Se renova a cada momento em que Se reconhece. O reconhecimento e “revelação” são a condição de Muḥammad, estendida a todo ser humano na medida em que este alcança a *ḥaqīqa muḥamadiana*¹¹, a perfeição da própria singularidade. A Revelação afirma que o Real é o exterior e o interior e o *Šaiḥ* explica: “*Allāh* é manifesto e exterior e não-manifesto e interior, do mesmo modo que por detrás da forma humana de Zayd¹² há algo que a governa. Quem afirma que Zayd é aquele princípio governador (sua alma) e não sua forma aparente, diz que não viu Zayd. E aquele que afirma que Zayd é ambas estas condições, tanto o interior quanto o exterior, diz que viu e não viu Zayd” (*Futūḥāt*, IV, p. 105). Toda Revelação é, portanto, polaridade, a dualidade que se atualiza em todo imanente, “próximo” ao Real, a relação entre exterior-interior, *zāhir e bāṭin*, fenômeno e essência.

Os textos de Ibn ‘Arabī seguem este mesmo princípio: a cada afirmativa corresponde uma negativa que não lhe é oposta, mas inerente, gerando uma ambiguidade de sentidos que automaticamente se estabelece como uma progressão de significados. James Morris, estudioso da obra do *Šaiḥ* e um de seus tradutores, afirma: “É sempre um desafio, e frequentemente quase que uma impossibilidade, tentar explicitar a estrutura de qualquer texto de Ibn ‘Arabī de

¹⁰ *Acess to western esotericism*, p. 45-6 - A mesma avaliação que o prof. Faivre faz da dualidade pode ser transposta para Ibn ‘Arabī: discute-se muito se o *Šaiḥ* se insere numa corrente monista, dualista, platônica, neo-platônica, panteísta, etc, quando uma análise mais profunda pode verificar que não se trata de nenhum destes. De acordo com William Chittick, considerar Ibn ‘Arabī até mesmo como “sufi”, apesar deste ter frequentado o meio sufi durante praticamente toda sua vida, não é correto. Para Chittick, Ibn ‘Arabī é um dos “verificadores”: “Ibn ‘Arabī não foi um ‘sufi’ no sentido comum do termo, nem um filósofo, um teólogo, ou um jurista ou expert em *Ḥadīth*, ou um comentarista do Alcorão - se usarmos qualquer um destes epítetos em sentido restrito. Ao contrário, Ibn ‘Arabī foi tudo isso, pois tinha domínio pleno de todas as ciências Islâmicas. Se ainda assim precisarmos de um rótulo descritivo para caracterizá-lo, a melhor escolha seria *muḥaqqiq*, um ‘verificador’ ou ‘realizador’”. (*Time, Space and the objectivity of ethical norms: the teachings of Ibn ‘Arabī*). Este processo de verificação corresponde a buscar a *ḥaqīqa*, a realidade de cada coisa ou circunstância. Como *al-Ḥaqq* é um dos nomes divinos - O Real - , *al-Ḥaqq* é o real de toda realidade, de modo que designa não somente o que uma coisa é, mas o que lhe é devido, o que lhe é de “direito”. Esta “realização” implica na coincidência sujeito-objeto, ou seja, não somente a verdade objetiva, a atualidade da coisa, mas igualmente obrigação subjetiva ou a responsabilidade interna daquele que a “encontra”.

¹¹ A “realidade muḥamadiana” corresponde à habilidade de revelar, ou seja, a perfeição do si-mesmo também está associada à revelação de sua realidade profunda. O si-mesmo, *locus* vazio, revela a imagem do Real.

¹² Zayd é um nome próprio masculino, usado aqui para se referir à uma pessoa qualquer, sem especificar, do mesmo modo que diríamos João, Pedro, José, etc.

modo linear e direto. Toda tentativa de explicar qualquer um de seus sentidos profundos requer um comentário ainda mais longo que o próprio texto original¹³.

A intrinsicalidade entre os pares correlatos é tão fundamental para o *Šaiḥ* que nos exige um contínuo “retorno” dos conceitos sobre si mesmos, uma circularidade tanto no entendimento quanto na escritura, de modo que a cada retorno, amplia-se o sentido, mas, por outro lado, este retorno não acontece sem um esforço de consciência, de significação e “testemunho” que replicam a própria doutrina que o *Šaiḥ* defende. Seu *Futūḥāt al-Makkiyya* (Iluminações Mequenses), enorme compêndio com mais de quinze mil páginas e que levou trinta anos para ser escrito, é simultaneamente uma “enciclopédia” do saber místico e sofisticado pensamento filosófico, mas também uma auto-biografia, uma fonte de narrativas históricas de várias épocas, e um “caminho iniciático” em si mesmo¹⁴. Segundo o *Šaiḥ*:

Em tudo o que escrevi, nunca defini um propósito, como outros escritores. Lampejos de inspiração divina costumavam descer e de tal se apossar de mim, que não podia senão colocar no papel aquilo que me era revelado. Se meus trabalhos evidenciam qualquer forma de composição, não era esta minha intenção. Alguns trabalhos escrevi sob o comando divino, outros me foram enviados durante o sono ou em uma revelação mística...Meu coração agarra-se à porta da Presença Divina, esperando atento por aquilo que surge quando a porta se abre. Meu coração é pobre e indigente, vazio de todo conhecimento. Quando alguma coisa lhe aparece, por detrás daquela cortina, se apressa em obedecer e estabelecer o que lhe é determinado, dentro dos limites prescritos (*Sufis of Andalusia*, p. 48; *Futūḥāt* I. 59)

Isto não significa, no entanto, que seus textos não apresentem questionamentos extremamente bem elaborados e uma sofisticada lógica interna. Um bom exemplo de sua habilidade argumentativa, paradoxalmente, são suas próprias visões: no *Kitāb al-Tajalliyāt*, o Livro das Teofanias, Ibn 'Arabī descreve vários “embates” filosóficos com místicos que lhe precederam e até mesmo com vários profetas da tradição Abrahâmica. Note-se, no entanto, que estes embates não são apenas um recurso literário: o *Šaiḥ* os relata como “vivências”, experiências pessoais no “plano intermediário” da realidade, que Corbin denominou de *mundus imaginalis*, o plano imaginal da consciência¹⁵, e, a exemplo de toda determinação do

¹³ James Morris - *Spiritual imagination and the "Liminal" World: Ibn 'Arabī on the barzakh*, in POSTDATA (Madrid), vol. 15, no. 2 (1995), pp. 42-49 and 104-109 ou - http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/sp_barzakh.pdf

¹⁴ Sobre este assunto, ver os estudos de Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Gallimard, 1986; e *Un océan sans rivage. Ibn 'Arabī, le livre et la loi*, Seuil, 1992. Devemos ainda assinalar a oralidade do texto, escrito em estilo coloquial, como um relato oral.

¹⁵ Não se trata da função imaginativa enquanto faculdade mental, mas da “imaginalização” que é típica da formação de imagens, ou seja, do processo de auto-conhecimento do Real e que se traduz como um campo de experiência onde as imagens possuem simultaneamente um valor epistemológico e ontológico.

ser, aparece em uma “imagem”, assume uma “forma” de conhecimento que é necessariamente ontológica.

Estes encontros com indivíduos que, enquanto “eventos” de *wujūd*, ficaram no “passado”, tanto são experiências pessoais quanto “metodologia” de formalização do conhecimento: se o Real se “revela” a si mesmo, a consciência também é revelação que se apresenta no “instante”, *wāqt*, o eterno presente que se dá no encontro do ser consigo mesmo: o conhecimento é necessariamente um processo de “iluminação”, de “abertura” do espaço interior da consciência que recebe a presença do Real.

Deste modo, tal como no princípio alquímico da reciprocidade “céu-terra” e que se repete em todo par de opostos aparentes, se o encontro do ser consigo mesmo é o processo da Vida ela mesma, o encontro de cada indivíduo com sua própria singularidade é o conhecimento básico que fundamenta toda outra forma de conhecimento. Este processo, no sentido de “atualização” do si mesmo é o que Ibn 'Arabī, assim como os *sufis*, os místicos muçulmanos, chamam de “viagem”, a travessia pelos diversos planos de ser/consciência e que nós, numa linguagem contemporânea, chamamos de ‘individuação’¹⁶.

No entanto, a “viagem” denota muito mais do que a auto-análise derivada dos consultórios de psicologia. Está fundamentada na experiência do *mirā'j*, da ascensão do Profeta Muḥammad através do Real tal como Ele se manifesta em sua própria singularidade. Ibn 'Arabī está extremamente seguro desta situação quando afirma: “...atingi, nesta viagem noturna, as realidades interiores (*ma'āni*) de todos os Nomes e os vi retornando ao Sujeito Único e à Entidade Única: aquele Sujeito e aquela Entidade eram meu próprio Ser. Minha viagem partiu de mim mesmo a mim mesmo e, por meio dela, vim a saber que eu sou somente um “servo”, sem qualquer traço de senhorio em mim” (*Futūḥāt*, capítulo 367, tradução de James W. Morris, *Meccan Illuminations*, p. xxx).

Retornamos, pois ao “quem conhece a si mesmo é como se conhecesse seu Senhor” e podemos expor a intenção deste trabalho de pesquisa, que parte da mesma pergunta fundamental que o monge Bassui se fez durante toda a sua vida: “Quando me interrogo sobre eu mesmo, quem é aquele que responde ‘Eu?’” O caminho do Zen, tal qual o ‘instante’ de Ibn

¹⁶ Uso a palavra “individuação” com o sentido de “auto-conhecimento e auto-realização”, não necessariamente no sentido junguiano estrito do termo, pois, para o *Šaiḥ* a “individuação” não tem fim, não é um processo onde se atinge um ponto de estabilidade ou domínio, mas implica num contínuo “desvelamento” da Identidade a partir de sua realidade essencial. É um conceito que vai ser construído paulatinamente, na medida em que as relações de significação forem se estabelecendo.

'Arabī, a revelação do senhor, o “retorno” da consciência para si mesma, para o sentido de “eu”, a viagem de *'Abd Allāh*, do servo de Deus. De fato, não há aí novidade alguma, se considerarmos que a grande maioria dos caminhos místicos busca o “encontro” da individualidade com seu correspondente “transcendente”, que, na linguagem cotidiana da experiência pessoal, chamamos de imersão do ego¹⁷ no “eu” profundo ou no “si mesmo”. As diferenças neste processo são apenas culturais, fato que pode ser entendido como uma realidade do fenômeno humano quando este atualiza suas estruturas internas.

Filosoficamente o mesmo pode ser descrito como uma hermenêutica da “experiência de si”. Na linguagem de Ibn 'Arabī chamaríamos de uma “transposição de sentidos”¹⁸ do si mesmo, já que, para ele, cada criatura, enquanto aspecto “determinado”, especificidade, de uma Identidade divina, em si mesma é um não-existente, um *locus* do desvelamento de um dos Nomes do Real. O *Šaiḥ* usa o termo *Tarjumān*, o Intérprete, que é, igualmente, o título de um de seus livros, o *Tarjumān al-Ašwāq*, Intérprete dos Desejos, coletânea de poemas e de sua doutrina sobre o amor.¹⁹ O intérprete é a função do “eu”, pois o eu traduz, transporta os sentidos do interior para o exterior, o que coincide com o conceito de vida e amor.

A interdependência entre *zāhir- bāṭin* replica a mesma relação que se estabelece entre todo par de correlatos, incluindo o par divindade-humanidade, que também é lido como *al-Ḥaqq-al-Ḥalq*, o Real-a Criatura, ou o Criador-criatura, que, distintos um do outro, traduzem-se mutuamente. A dificuldade de constantemente expressar em linguagem a simultaneidade dos correlatos é reconhecida até mesmo por Ibn 'Arabī:

A clara formulação desta questão é terrivelmente difícil. A expressão verbal (*ibāra*) é insuficiente e a conceitualização (*taṣawwur*) não a define realmente, pois escapam-lhe os sentidos e suas propriedades são contraditórias. É como em Suas palavras: “Você não atirou”, uma negação, “quando atirou”, uma

¹⁷ Sempre que, ao longo deste trabalho surgir a palavra “ego” não nos referimos ao conceito freudiano ou psicanalítico, mas ao uso comum, ou seja, à noção imediata de eu. O sentido de eu, para Ibn 'Arabī, possui vários níveis que não são necessariamente distintos, mas relações de proximidade ou distanciamento com o *wujūd* do Real; estas noções serão progressivamente expostas.

¹⁸ A transposição de sentidos não implica numa “interpretação”, mas uma “transferência” ou uma “passagem” dos significados de uma imagem de um plano a outro, pois, afirma ele, “o significado figurativo de uma metáfora (*i'tibār*) é o mesmo que cruzar um *wadi* (vale, ou um rio cujas águas secaram) enquanto se vaga por ele, atravessando-o”. A raiz para *i'tibār* é *i.b.r.*, que tem o sentido de cruzar, passar, atravessar. Jurjānī, no *Le Livre des définitions*, definição 1448, escreve sobre *majāz*, traduzida normalmente por “metáfora”, mas que ele conceitua como uma “passagem ou transposição”, como no “atravessamento” de um lugar a outro. O sentido figurado, segundo ele, pode ser chamado de: metáfora (*isti'āra*), metonímia (*majāz mursal*), correspondência ou comparação (*mušābaha*) e segue explicando a partir de exemplos as diferenciações entre esses termos.

¹⁹ ‘Os poemas de amor, nesta coleção, se referem à realidades e ciências místicas’, escreve ele. (Prefácio do autor na tradução de Reynold A. Nicholson, (1911), disponível online em: sacred-texts.com ou <https://archive.org/details/tarjumanalashwaq029432mbp>

afirmativa, “mas Deus atirou”, de modo que Ele nega a existência engendradora (*kawn*) de Muḥammad e afirma-Se como idêntico (*‘ayn*) a Muḥammad, designando-lhe o nome “Deus”²⁰.

A unicidade (*tawḥīd*) implica exatamente na traduzibilidade interior-exterior, divindade-humanidade, Senhor-servo, essência-fenômeno e que também se estende a Si-mesmo-eu²¹ enquanto vivência no mundo. Uma das abordagens de Ibn 'Arabī a respeito é o versículo do Alcorão que diz: mostrar-lhes-emos nossos sinais, em si mesmos e no horizonte, até que entendam que Allāh é Um.²² O Sinal, *āyā* e a “marca” (*‘alāma*) é a singularidade que se remete à Identidade, mas note-se que a linguagem também se demarca por um sinal e somente através deste sinal é que os conceitos tanto se aproximam quanto se distinguem: “eu e Eu”, a capitalização é apenas um “sinal”, tanto de identidade quanto de distinção.²³ Para o *Šaiḥ*, a linguagem equivale à traduzibilidade do conhecimento, que também é uma “imagem” da consciência, tal como tudo o que “aparece” tanto no interior do indivíduo quanto no mundo.

Temos, pois uma ambiguidade, da qual nada se pode afirmar de absoluto, pois trata-se de “movimento”: lembremos que o próprio conceito de “tradução” implica em *translatio*, o movimento de “translado” que equivale à analogia entre pares (de palavras, situações, etc). Deste modo a ambiguidade é, ela mesma, uma ontologia, pois *wujūd* não é senão o “encontro”, a “junção” de opostos, *jam‘ al-adād*. Não se trata, no entanto, de uma reunião, coincidência, mistura ou associação de opostos, ainda que, pela dificuldade da mente em elaborar simultânea e paralelamente duas realidades enquanto uma única, a visão do dual leva a uma fragmentação e não a uma tradução. Em função disso, o *Šaiḥ* prefere o movimento e a circularidade que “interpreta” como um outro conceito: *ḥayra*, perplexidade, que, na

²⁰ F. II, 216.12 - SPK, p. 114. Referência a Alcorão (8:17). - A dualidade é marca do Alcorão. Há um estudo sobre isso feito por Patrick Megarbane, *Le Livre Descendu - essai d'exégèse coranique*, Paris, BoD, 2015.- O Alcorão é, portanto, o “modelo” de texto para Ibn 'Arabī e não pode ser dissociado da pessoa do Profeta. Assim, seus próprios textos são igualmente uma auto-biografia e repete o mesmo padrão de dualidade que ele propõe como princípio de unicidade. Deste modo, seus conceitos são construídos “circularmente”, em progressão contínua de sentidos e é quase que impossível lhe fazer justiça sem replicar o mesmo esquema. Isto significa que, neste trabalho de tese, também retornamos a conceitos anteriormente estabelecidos para avançar os sentidos a um novo patamar.

²¹ O si-mesmo é entendido como uma categoria interior profunda ou “real” de identidade, enquanto o eu equivale à consciência ordinária de si, também chamado de eu-mortal. A palavra “identidade” é usada no sentido de noção pessoal da própria singularidade.

²² *Alcorão* (41:53) Conforme Ibn 'Arabī afirma no *Fuṣūṣ*: “Allāh diz; ‘Mostrar-lhes-emos Nossos sinais nos horizontes (no que está fora de ti) e neles mesmos (no que está dentro de ti) até que lhes fique claro que isto é a Verdade’ (41:53) de modo que tu és Dele a forma e Ele é teu espírito. Tu estás para Ele como tua forma corporal está para ti, e Ele está para ti como o espírito que governa o corpo”. (p. 17, trad. Aisha Bewley).

²³ Em função disso, ao longo deste trabalho, os conceitos nem sempre se mantêm demarcados por uma mesma palavra, mas se confundem, repetem, e algumas vezes, contradizem-se mutuamente. Organizá-los não seria tão problemático se não se tratasse da linguagem de Ibn 'Arabī que nos força a usar tanto o racional quanto o intuitivo simultaneamente.

terminologia sufi implica em um estado de confusão ou aparente absurdo, quando o místico contempla as realidades divinas, pois perde a referência de si mesmo.

É exatamente esta perda de referências que conduz ao “encontro” do Real. Neste contexto, podemos então nos perguntar: “Quando me interrogo sobre eu mesma, quem é aquela que responde ‘Eu’?”. Se uma “interpretação” (hermenêutica) do sujeito passa necessariamente pela vivência daquilo que o sujeito necessariamente é, o que significa, de fato, “o sujeito” e seu “conhecer”?

O paradoxo faz da perplexidade uma “metodologia”²⁴ de pesquisa que repercute o conceito de causalidade: *al-‘illa ma‘lūla li-mā hiya ‘illa la-hu*, “a causa é efeito de seu próprio efeito”, pois a traduzibilidade do si-mesmo-eu significa *al-‘amr al-ḥāliq al-maḥlūq wa al-‘amr al-maḥlūq al-ḥāliq*, isto é, a “coisa”, o universo, é o Criador-criado e a criatura-Criadora²⁵.

Deste ponto de vista, temos uma situação nova e que é a raiz deste trabalho de pesquisa: se *wujūd* se traduz na vida do mundo, o si mesmo se traduz na vida do sujeito: a tradução da consciência como ato de si implica em que a identidade do próprio sujeito, naquilo que ele é, já está inserida a sua vida: o sujeito é igualmente um ato de si. A “viagem” não é, portanto, apenas um processo místico que dependa de práticas ascéticas ou espirituais, nem tão pouco de crenças religiosas. A viagem é o próprio movimento da vida, nos encontros pessoais e inter-pessoais cotidianos. “A Ordem (*al-‘amr*)”, escreve o *Šaiḥ*, é o movimento que se desprende do estado de “tesouro oculto”, potencialidade latente que caracteriza as Identidades divinas. O “impulso” ao movimento, ou à traduzibilidade, é o vínculo inerente das Identidades enquanto auto-expressão ou consciência, pois a própria consciência é traduzida como um impulso de expressão de conhecimento enquanto testemunho, presença: daí que o Real “ama”, “deseja” ver a si mesmo como parte do próprio ato de ser que traduz o amor. Como escreve Ibn 'Arabī,

Não existe esta ou aquela causa (verdadeira) para o movimento, pois o princípio do movimento é a passagem do mundo de seu estado de não-manifestação, onde estava em repouso (enquanto pura

²⁴ A perplexidade como metodologia não significa confusão de métodos, mas sim a necessidade de operar simultaneamente em duas frentes não pela igualdade nem pela junção de pares de opostos, mas através da interceptação entre ambos, tal qual o conceito de imanência, a função da similaridade divina ou da traduzibilidade do ser. Do ponto de vista lógico, não se trata de eliminar a ação binária dos postulados, mas, nem tão pouco de excluir o terceiro elemento.

²⁵ *Fuṣūṣ*: A coisa é a criatura/Criador e Criador/criatura. É uma única fonte, ou melhor, o Um (fonte) e suas múltiplas fontes. (4: The Seal of the wisdom of sanctification (*Quddūs*) in the Word of Idris).

possibilidade), à manifestação. Assim pode-se dizer que a ordem (*al-'amr*) divina é movimento que se afasta do repouso. Ou, o movimento, que é a existência mesma do mundo, é um movimento de amor, como indica a palavra do Profeta (que fala em nome de Deus): “Eu era um tesouro oculto e quiz ser conhecido e gerei o mundo”; se não fosse pelo amor divino, o mundo não seria manifesto. O movimento do mundo da não-existência à existência é, portanto o movimento de expressão do amor. De outro lado, o “mundo” também “ama” se contemplar a si mesmo como existente, do mesmo modo que se contemplava em seu estado de imobilidade principial. De qualquer modo que se considere, quer seja da parte do divino ou da parte do mundo, o movimento do mundo, de seu estado de não existência à existência, é um movimento de amor (*Fuṣūṣ*, trad. Burckhardt, p. 162).

A passagem da não-existência à existência significa, então, a passagem da ignorância²⁶ ao conhecimento, como movimento contínuo de consciência. Ibn 'Arabī intercala o próprio entendimento com os versos do Alcorão: “ ‘Aquele que se encontrava morto’, em ignorância, ‘e que Nós vivificamos’, pelo conhecimento, ‘concedendo-lhe uma luz, com a qual caminha entre os homens’ - esta luz sendo a ‘guiança’ e orientação divinas - ‘é como aquele que, na parábola, se encontrava nas trevas’ - do erro - ‘sem jamais delas sair?’ (Alcorão, 6:122) - o estado de ignorância sendo nele mesmo indefinido, sem fim”. ‘Morto’ equivale a ‘ignorante’: a tomada de consciência se traduz, portanto, como um movimento de vida resultante da ‘guiança’ própria da Luz da Identidade”, de tal modo que, continua Ibn 'Arabī:

A ‘guiança’ divina consiste em que o homem, em face à Realidade, seja conduzido à perplexidade (*al-ḥayra*) e através dela saiba que toda a existência é perplexidade (a oscilação entre dois aspectos divinos aparentemente contraditórios); ou, a perplexidade é instabilidade (no sentido de não-inércia) e movimento, e o movimento é vida, de modo que não existe nem inércia nem morte, mas puramente existência, sem excessão.²⁷

A perplexidade, portanto, enquanto movimento inerente ao “fluxo” da consciência tanto é uma epistemologia quanto uma ontologia em função da traduzibilidade *baṭīn-ẓahīr*, do interior, oculto (ou até mesmo “ignorante”), à manifestação (ou a aparição) do conhecimento, que se mostra como uma “imagem”, ou seja, distinto e específico: o Real se apresenta distinto através de Suas inúmeras Identidades e, através de cada uma delas contempla (testemunha) a Realidade a partir de um aspecto de Si mesmo. Assim, cada coisa presente no mundo é uma imagem, equivalente a “sinal” de conhecimento ou da consciência do Vivo em Si mesmo.

Isto não faz de Ibn 'Arabī nem monista, nem dualista: o “outro” é absolutamente “outro”- aspecto da mesma Identidade: “uma coisa não é a encarnação de outra pois duas

²⁶ Note-se que ignorância não significa uma falta de conhecimento, mas um estado de não-atualização, de não-existência, que ainda não foi testemunhado, mas que, anseia pela manifestação, ou seja, pelo aparecimento do conhecimento como uma realidade viva.

²⁷ *Fuṣūṣ*, trad. Burckhardt, p. 155 - tradução Austin, p. 254 : *al-'amr ḥīra wa-l-ḥīra qalaq wa ḥaraka wa-l-ḥaraka ḥayāt* - a Ordem (universal) é perplexidade e a perplexidade é instabilidade (agitação) e movimento (fluxo) e o movimento (fluxo) é vida. - Note-se que a palavra *ḥayra*, perplexidade, é comparada a *ḥīra* (algo que gira, redemoinho, vórtice).

coisas similares (*šābīhān*) são diversas (*ġayrān*) por aquilo que sabe que elas são similares” (*Fuṣūṣ al-Ḥikām*, Dār sādīr, Beirut, 1980, II ed., p. 124). A tradução entre interior e exterior ou entre o Real e o mundo necessariamente produz alteridade (*ġayrīyya*) sem que haja oposição entre eles.

Repete-se aqui o mesmo paradigma que estabelece a causa como efeito de seu próprio efeito: a Identidade do Real fundamenta cada singularidade pois lhes confere ser através da consciência de Si mesmo tal qual expresso pela especificidade de cada coisa. O contraponto Real-imagem como processo ontológico de tradução da consciência produz uma “paridade”. Escreve o *Šaiḥ*: “Esta paridade é inerente em tudo o que aparece na Natureza. Similarmente, o Ser do Real possui uma multiplicidade e diversidade de Nomes, pois aquilo que Dele se manifesta no cosmos requer, inerentemente, a realidade dos Nomes divinos, de modo que a unicidade da multiplicidade se confirma tanto através do Cosmos quanto de seu Criador”.²⁸ Há uma correlação entre conhecimento, singularidade e vida, de tal modo que o “polo da singularidade” (*al-kutb al-farḍ*), a Identidade, “sabe” o que o Real “deseja”, pois, a cada instante, O traduz.²⁹ Entre Real e imagem não há oposição - pois para isso a imagem também deveria existir em si, mas ela é um “ato de consciência” do Real e não um existente distinto e independente. Sob este ponto de vista há, entre estes a necessidade de reciprocidade ontológica, de modo que a consciência se traduz em ato de ser.

Neste sentido, temos um segundo momento desta tese, que vai associar o sentido de “identidade” e “singularidade” previamente entendidos segundo uma hermenêutica da experiência de si, com a traduzibilidade do eu na vida cotidiana, que conceituo como vivência teofânica ou vivência essencial. Se, por um lado, Ibn 'Arabī escreveu para uma audiência³⁰ sufi, de buscadores orientados por uma prática espiritual, ou seja, indivíduos que viam na

²⁸ *Fuṣūṣ*, trad. Austin, p. 254; Burckhardt, p. 155 - A correspondência entre perplexidade (como *ḥayra*) e o vórtice (*hīra*, redemoinho) é relacionada também com o vórtice espiritual: “Aquele que experimenta esta perplexidade está continuamente centrado no Polo” (*Fuṣūṣ*, Austin, p. 79). O polo é tanto o “ápice” como o “centro” da Identidade, pois o Real está por toda parte: “o homem centrado no Polo não possui restrição, nem começo ou fim, possuidor que é da mais abrangente existência, recipiente das verdades e realidades divinas” - *Fuṣūṣ*, p. 79.

²⁹ Ibn 'Arabī cita com frequência uma outra narrativa profética que diz: “os homens estão dormindo e quando morrem despertam” (F. I. 313, 11; II, 379.33; IV, 404,16), o que significa que o estado de consciência “normal” do ser humano é ilusório ou que ele é “inconsciente” e que, o conhecimento “acorda”, vivifica. Note-se que, de modo geral, na cultura muçulmana, o conhecimento (*‘ilm*) não se opõe ao não-conhecimento, mas à ação (*‘amal*), ou seja, ao “ato”, de modo que o conhecimento vivifica, traz à luz, “produz” (no sentido de ser em ato).

³⁰ Como era de costume na época, os mestres faziam audiências (*sama’*) onde seus textos eram lidos e discutidos. O mesmo ocorria com as cópias dos manuscritos, que passavam pelo crivo da “audição” para assegurar sua autenticidade.

emulação da experiência profética do *mi'rā'j* um caminho para a própria ascensão, por outro, a ênfase na conduta (*adab*) da vida pessoal espelha igualmente o comportamento alinhado com a *sunna*³¹ do Profeta. Sobre a *mirā'j* ele escreve:

Deves saber que, em relação à viagem, não há diferença entre as pessoas comuns (*al-'alam*, literalmente, “as pessoas do mundo”) e o místico. Isto porque o objetivo da viagem é ver os Sinais divinos, e as transformações dos estados que ocorrem nas pessoas comuns são igualmente os Signos: elas estão nos Signos mas “não percebem” (Alcorão 23:56; etc.)³² Pois o viajante (o místico) somente se distingue do resto das criaturas suas companheiras, que continuam veladas, (83:15), por meio daquilo que Deus lhe inspira em seu ser profundo (*sirr*; mistério), quer seja através de seus pensamentos e de sua busca intelectual, ou através de seu preparo, pelo polimento do espelho de sua alma, e lhe desvela os Signos numa visão verdadeira.³³

Quando o *Šaiḥ* usa a palavra “inspirar”, do verbo *alhama*, como o texto acima deixa claro, não se refere somente ao sentido religioso de “revelação”, mas a todo processo de tomada de consciência, incluindo o pensamento e reflexão racional (*nazar bi-l-'aql*) e o “polimento do coração”, que implica no trabalho sobre a própria individualidade, tanto a nível de transformação emocional, psíquica e de comportamento, quanto as práticas espirituais. A cada alento, a cada respiração, diz ele, temos a chance de encontrar o Senhor que se desvela.

É necessário, portanto, buscar nos textos do *Šaiḥ* este ponto de “desvelamento” que é igualmente o ponto de “traduzibilidade” entre epistemologia e ontologia, onde, a partir do “conhecimento do si mesmo”, podemos verificar a presença da Identidade na vida cotidiana. Em outras palavras, os ensinamentos de Ibn 'Arabī não se limitam a uma abordagem mística, apesar de serem deste modo interpretados pela grande maioria de seus comentadores, mas nos conduzem igualmente à compreensão de que o conhecimento de nossa própria singularidade implica na vivência da presença do Real como a “raiz” da experiência humana. Estamos, portanto, não somente diante de uma senda mística, mas diante de uma “ciência”³⁴ do si mesmo que, a partir de uma hermenêutica do eu - um processo de individuação fundamentado

³¹ *Sunna* - conjunto dos ditos e feitos tradicionalmente associados ao Profeta Muḥammad conforme relatados por seus amigos e familiares.

³² Referência a Alcorão 23:56: “Apressamos-lhes as boas novas, mas qual! De nada percebem”. Esta mesma fórmula é empregada para denotar a falta de consciência (agora no sentido de percepção ou atenção interior, espiritual).

³³ F. III, 343.24-344.4 - trad. James W. Morris, *The spiritual ascension: Ibn 'Arabī and the mi'rā'j*. In *Journal of the American Oriental Society*, vol. 107 (1987), pp. 629-652, e vol. 108 (1988), pp. 63-77. . Veja-se também *Meccan Revelations*, p. 215.

³⁴ A palavra “ciência” é usada aqui com o mesmo sentido que Ibn 'Arabī emprega: uma “realização” e “verificação” que, além de “conhecimento” significa a vivência de si mesmo, em si mesmo e na vida, a atualização da própria singularidade. Na linguagem sufi equivale ao processo de “polir o coração” de todo o “outro” senão o Real.

na “Identidade Essencial” dada pela correspondência do Real como princípio de Vida e Consciência - desvela o si mesmo no cotidiano.

O próprio *Šaiḥ* recomendava a auto-análise³⁵, a observação cuidadosa de si mesmo (*muḥāsabat al-nafs*), método que herdara de mestres predecessores³⁶:

Nossos mestres tinham o hábito de prestar contas do que haviam feito e dito, e anotavam tudo num caderno. Após a oração da noite eles se isolavam em suas casas, pegavam seus caderninhos, examinavam suas palavras e ações durante o curso daquele dia, conferindo a cada um o que de fato mereciam. Se o mérito era um pedido de perdão, pediam perdão; se era arrepender-se, arrendiam-se... Eu fui além, pois anotava também todos os pensamentos que cruzavam minha mente (F. I, p. 211, e F. II, p. 628 - trad. Addas, 2000, p. 71)

No entanto, tomar consciência dos próprios atos a partir da recomendação da *Šarī‘a*, da Lei Islâmica, não significa necessariamente prestar atenção ao “Senhor como se O visse”³⁷. Ibn 'Arabī sempre escreve a partir da dualidade: se, por um lado a Realidade é a Face do Real, por outro a Face do mundo é o *locus* onde esta Realidade é exercida, ou seja, há uma relação de correspondência e necessidade entre consciência e vida. Como cada criatura é o *locus* da Presença do Real sob uma determinação específica, a exigência que o Real exerce sobre ela é igualmente específica. A cada momento, escreve o *Šaiḥ*, o influxo da Presença se renova, assim, prestar atenção no momento é indispensável para nos colocarmos diante do Senhor. No entanto, não se trata de uma atitude piamente devocional: “Estar atento a Deus e simultaneamente às formas dos objetos criados é parte do perfeito entendimento (obtido pelos seres humanos) a respeito dos Nomes Divinos” (F. IV, Bāb al-asrār; ADDAS, 2000, p. 139). Os dois lados do par de correlatos devem se interceptar mutuamente, o que estabelece uma “estação”³⁸ onde “a visão de Deus é a própria visão do mundo”, chamada de “A Morada da Luz” (ADDAS, 2000, P. 140).

Mas como chegar a entender efetivamente que o Real se transforma em presença no mundo, que o sujeito da Identidade produz os fatos de sua vida cotidiana e que entre estes há uma circularidade que chamamos de vida consciente? Além disso, como sustentar tal

³⁵ A palavra, de fato, é *murāqaba*, que significa supervisionar, observar atentamente, vigiar, prestar atenção.

³⁶ Trata-se de Ibn Mujāhid e Abū ‘Abd Allāh b. Qassūm, ambos de Sevilha., que seguiam a recomendação do Profeta: *ḥasibū anfasakum qabla an tuḥāsabū*.- A “prestação de contas” segue um outro conselho profético: “colocar-se diante do Senhor como se O visse”. Isto implica em consciência centrada na Presença essencial inerente a cada indivíduo.

³⁷ Trata-se de um dito do Profeta Muhammad, sobre a definição de *iḥsān* (“fazer o que é belo”) : “Sirva *Allāh* ‘como se O visse, pois Ele certamente o vê.

³⁸ No vocabulário de Ibn 'Arabī refere-se a um plano de consciência, tanto de realização interna ou espiritual quanto uma realidade do mundo intermediário (psíquico-espiritual) associado a um plano do ser, ou seja, tanto enquanto epistemologia quanto ontologia.

afirmativa quando a vida ao nosso redor (e em nós mesmos) se mostra tão hostil e agressiva face à menor das alteridades? E, supondo que encontremos a resposta, como acessar aquilo que o Senhor representa e que chamo de “Identidade Essencial”³⁹? Como reconhecer, a cada instante, a “compulsão” do Nome com que o Senhor nos chama? Em que medida retribuir ao chamado quando mais de um Nome se apresenta? Como entender a presença do Senhor se Ele é necessariamente o parâmetro do próprio entendimento?

O Grande Mestre nos dá outra pista: os opostos não apenas são correlatos, mas análogos. No *Kitāb inšā' ad-dawā'ir al-ihātīyya*, traduzido por *La Production des cercles*, escrevendo sobre as categorias do Ser ou planos da Existência (*marātib al-wujūd*)⁴⁰, Ibn 'Arabī fala sobre a “Terceira coisa”, uma categoria que não é nem existente nem não-existente. O assunto é bastante complexo e até o momento só foi tratado de passagem⁴¹. Nessa obra (e em alguns trechos do *Futūḥāt*) o *Šaiḥ* trata do assunto como uma relação interna dos Nomes da Essência⁴² entre O Vivo e o Conhecedor - ou os aspectos ontológico e epistemológico de *wujūd*, ser-consciência, que, resumidamente, podemos entender como a habilidade de “atualização” contínua do ser.⁴³ Esta terceira modalidade é, portanto, sintética, pois estabelece a analogia entre os pares de correlatos enquanto traduzibilidade interior-exterior. Afirma ele: “Se alguém vem à existência segundo a forma de uma realidade determinada (*šay'*, coisa), essa realidade corresponde à forma daquele. Pelo fato mesmo de

³⁹ Já trabalhei este conceito em minha dissertação de mestrado, disponível no Portal do Capes: *O Coração do Si Mesmo: Identidade Essencial no pensamento de Ibn 'Arabī*, 2008.

⁴⁰ Ibn 'Arabī classifica as coisas (*ašya'*) em três grupos: 1) o existente em si (*mawjūd bi-dātihi*), o Real ou o divino. 2) o existente através do Real (*mawjūd bil-lāh*), o cosmos e tudo o que este contém; 3) a terceira coisa, que não é nem existente nem não existente.

⁴¹ Em notas explicativas de tradutores das obras de Ibn 'Arabī, como por exemplo, William Chittick em *Sufi path of knowledge*, p. 139. Há um estudo, de Salman Bashier intitulado *Ibn 'Arabī's Barzakh*, sobre o conceito de istmo ou limite, onde o pesquisador associa o conceito de terceira coisa ao de istmo. A noção não é errônea, mas parcial, como mostra uma comparação com o artigo de Masataka Takeshita, então professor da Universidade de Chicago (1982), intitulado *An Analysis of Ibn 'Arabī's Inš'ad-dawā'ir with particular reference to the doctrine of the Third entity*. Vou tratar do assunto no terceiro capítulo desta tese.

⁴² Na doutrina dos Nomes de Deus ou aspectos do Real, Ibn 'Arabī distingue entre os Nomes da Essência - entendida como o transcendente, o desconhecido, o ‘independente dos mundos - inerentes à realidade tanto transcendente quanto imanente do Real, e os Nomes dos Atributos ou Atos, próprios da Realidade Imanente ou o plano da divindade em relação à humanidade e que correspondem aos Nomes dos Atos divinos. A palavra *dāt*, em árabe, é “o possuidor de”, ou seja, aquele que possui os atributos, que, de modo geral, para o *Šaiḥ*, é chamado tanto de *Huwa*, Ele, quanto de *Hiya*, Ela. Especificamente sobre os sete Nomes da Essência são eles: o Vivo (*al-Ḥayy*), o Conhecedor (*al-'Alīm*), o Desejoso (*al-Mūrid*), o Poderoso (*al-Qadīr*), o Locutor (*al-Mutakallim* ou *al-Qā'il*), o Ouvinte (*al-Samī'*), o Vidente (*al-Baṣīr*). O nome o Desejoso também tem o sentido daquele que tem “Vontade”.

⁴³ Ibn 'Arabī, no entanto, afirma igualmente que há uma distinção entre o Vivo e o Conhecedor quando estes termos são aplicados à apreensão do conhecimento enquanto representação, que opera por ‘contraste’, pares de correlatos.

que ele vê sua forma (aquela de sua realidade), vê aquilo que é segundo esta forma; e, pelo fato de que ele se conhece a si mesmo, conhece aquilo que é segundo sua forma sem que nada lhe falte”.⁴⁴

A questão é polêmica porque Ibn 'Arabī parte de um ponto de vista de analogia entre divindade e humanidade considerados no mesmo plano, ainda que use os mesmos termos já consagrados pela tradição filosófica que, numa concepção eminentemente dualista, distingue hierarquicamente o Ser Necessário dos Possíveis. Para a tradição, a unicidade significa que o divino é um. Ibn 'Arabī não discorda, mas estende o conceito igualmente a todo manifesto entendido como *locus* de *tajallī* a expressão da imanência. Escreve ele:

Se o cosmos deixasse de existir não poderíamos qualificar o ser que necessita da existência (*al-wājib al-wujūd*) de Eterno. Se considerarmos a Revelação, ela não menciona este nome “eterno”, mas sim o “Primeiro” e o “Último”. Do mesmo modo, se tu deixasses de existir, não poderíamos falar, de Deus em relação a ti, como Primeiro ou Último, pois o intermediário, a tua pessoa, que liga estes dois termos não mais existiria. Não haveria, portanto, nem Primeiro nem Último, e, do mesmo modo, nem Interior nem Exterior, nem nome algum de relação; assim, há um Existente absoluto que não é limitado nem pela noção de Primeiro nem por aquela de Último.

Esta terceira modalidade de existência que não é qualificada nem pela existência nem pela não-existência possui um estatuto análogo ao do Ser necessário (*wājib al-wujūd*) - Glória a Ele - se negássemos a noção de Primeiro e de Último o mundo cessaria de existir. Assim ela não é qualificada nem pelo todo, nem pela parte, nem aceita aumento, nem diminuição. Portanto, como dissemos anteriormente, “é impossível falar de anterioridade ou de posterioridade temporal em relação ao mundo, como é igualmente impossível em relação ao Real ou de adicionar qualquer outra coisa do tipo”, e isto expressa o fato de não ser nem existente nem não-existente, de modo que não se pode falar nem de “Primeiro” nem de “Último”, nem de nada semelhante (*Production des cercles*, 1996, p. 17-18).

A terceira coisa (*al-šay' al-tālit*) é o “elo” entre os pares de correlatos, a habilidade de traduzibilidade entre esses, e que responde pela relação “encontrar-ser-encontrado” de *wujūd*, uma simultaneidade entre ser e consciência (ou testemunho) que o *Šaiḥ* vai definir como “a Esfera da Vida” e “a Realidade Universal inteligível subsistente no mental”⁴⁵, ou seja, é a *ḥaqīqa* (realidade) dos existentes no mundo e que “atualiza” a “coisa” a partir de sua “identidade essencial” na esfera da existência manifesta. É preciso cuidar para não interpretá-

⁴⁴ *Kitāb inšā' ad-dawā'ir al-ihātiyya 'alā mudāhat al-insān lī-l-ḥāliq wa-l-ḥalā'iq* - Trata da correspondência entre o Homem e o Criador e todas as criaturas - traduzido para o Francês como *Production des cercles*, p. 15.. Ibn 'Arabī algumas vezes usa a abreviação como *Inšā' ad-dawā'ir wa-l-jadāwil* - A Produção dos Círculos e das Tabelas -, segundo Osman Yahya em *Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, T.1, p. 311, n. 289. O uso da palavra “Tabelas” é coloquial, pois neste livro Ibn 'Arabī organiza tabelas de modo a demonstrar visualmente alguns conceitos. Vamos nos referir a este livro como *inšā' ad-dawā'ir* ou *Production des cercles*.

⁴⁵ *Al-ḥaqā'iq al-'ālam al-kulliyā al-ma 'qūla fī al-dīhni*.

la como o “substrato universal” o léxico filosófico grego⁴⁶ - ainda que o *Šaiḥ* afirme que, “se quiseres, podes chamá-la assim” - pois ela não é localizável nem no tempo nem no espaço. É associada com a “substância imutável” (*al-jawhar al-tābit*), que o *Šaiḥ* também chama, a partir do dito profético, por “Nuvem” (ou “Névoa”), “Alento do Todo Misericordioso”.

Estes dois conceitos retornam à intercessão “encontrar-ser-encontrado” e são usados como sinônimos - a Nuvem é o termo associado à tradição profética que narra: perguntado sobre onde o Senhor (*Allāh*) estava antes de criar as criaturas, o Profeta responde: “Numa nuvem (‘*amā*’) onde não há ar (*hawā*) nem acima nem abaixo dela”⁴⁷. Num outro momento Ibn 'Arabī associa a Nuvem com a Imaginação Criativa que dá forma ao auto-conhecimento do Real. Já o Alento tem o mesmo sentido a partir do Nome O Vivo e *ar-Raḥmān*, o Misericordioso, que insufla o espírito que vivifica as criaturas enquanto imagens do auto-

⁴⁶ Compare-se com: “A primeira coisa que apareceu na Alma universal é o ‘Caos’ (*al-habā*’, literalmente ‘A poeira’) ou a ‘Matéria Prima’ [*Futūḥāt* I.140.14], um tipo de matéria uniforme da qual surgiu o ‘Corpo Universal’ e que pode ser pensada tanto como um corpo imenso contendo os corpos das estrelas e galáxias, ou uma partícula elementar única que forma os átomos de tudo no cosmos” - texto de Mohamed Haj Yousef a partir do Capítulo 371 do *Futūḥāt* III.421, e publicado no *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, Volume 48, 2010. Youssef trata do assunto em *Time and Cosmology*, onde também cita os gráficos que Ibn 'Arabī apresenta no *Kitāb al-inšā' ad-dawā'ir* e elabora sobre o “nobre grande elemento” enquanto uma “partícula” singular. No *Inšā'*, p. 27 o *Šaiḥ* escreve: “A Matéria primordial é representada pela circunferência que engloba todos os existentes (*mawjūdāt*) de uma maneira integral e sem restrição. Ela abrange todas as realidades cognoscíveis existentes (*al-lā-ma'dūma*). Nela transparece a Vida Inteligível, que é eterna na eternidade e temporal na temporalidade, e tudo o que deriva do conhecimento e da vontade”. O *Šaiḥ* continua falando, sobre o gráfico da Matéria primordial, que o círculo seria sua forma, “caso tivesse alguma”. Se prestarmos atenção podemos notar uma diferença que permite fazer uma distinção entre Matéria Primordial e Terceira Coisa, que é a expressão: “nela transparece a Vida Inteligível”. Mais adiante Ibn 'Arabī conceitua a Terceira Coisa como a “esfera da vida”, não no sentido da “coisa” física, mas naquilo que “atualiza” a coisa. Podemos entender que se trata de “vida consciente” a partir da direcionalidade de uma “determinação”, o que nos remete aos atos divinos e às especificidades de cada Nome como um “sinal” de identidade.

⁴⁷ Ibn 'Arabī afirma que a metáfora da nuvem implica na abertura de um campo de consciência e o termo “antes” na frase “antes de criar as criaturas” não possui nenhuma conotação temporal, mas é apenas uma “ponte” ou um ponto de ligação (*tawṣīl*): “denota uma relação (*nisbā*) através da qual o ouvinte é capaz de entender” (F. I 148.18 - SPK, p. 125). A nuvem também é associada com a imaginação cósmica, ou o plano da consciência criativa que dá forma ao auto-conhecimento do Real (em F. II, 310.12-15, SPK, p.215). A palavra ‘*amā*’ é traduzida por Chittick como nuvem e por Eric Winkel como “névoa”. A palavra mais comum para “nuvem” é *gama*. Ibn 'Arabī explica que quando o Profeta se refere a ‘*amā*’ não se refere a uma “nuvem” comum, pois não se relaciona com o ar, e sim com o vir-a-ser (*kaynūna*), do mesmo modo que o termo ocorre no Alcorão conforme, por exemplo, 57:4: “Ele está contigo lá onde ‘sejas’ (onde quer que estejas)”, o que equivale ao dito: “Ele está mais próximo de ti do que tua veia jugular”. Na questão 31 de Tirmidī, conforme tradução de Eric Winkel, Ibn 'Arabī volta ao assunto e afirma que em relação “ao lugar para o estado do Criador”, assemelha-se a uma “névoa onde não existe ar nem acima nem abaixo” e que, deste modo, o Profeta declara *taṣrīf* em relação às coisas (as criaturas). *Taṣrīf* é o movimento dos ventos de um estado a outro ou de uma direção para outra, imagem que, segundo Winkel, também se aplica à conjugação dos verbos e as declinações dos substantivos que modificam o sentido das palavras, o que indica um estado transformativo próprio do processo criativo. Por outro lado, o “Criador”, quando se apresenta numa ‘*amā*’ (névoa), esta névoa não possui *taṣrīf*, o que denota uma condição estável. (*Questions*, p. 105). Portanto, o “lugar” da névoa ou da nuvem é a “proximidade” doadora de vida, que, igualmente se associa ao alento, ao espírito, à respiração. E ainda, no capítulo 34 do *Futūḥāt* (Winkel, *Cosmography*, p.219) o *Šaiḥ* afirma, no poema introdutório, “se eles (os seres humanos) voltam a face em direção de *āyn*, a “névoa” a busca”. Concluimos, então, que o “lugar” de ‘*amā*’ se refere à presença do Senhor enquanto aspecto da Identidade. Voltamos a esta questão em outras etapas deste trabalho.

conhecimento divino. *Ar-Raḥmān*, é o “sinal” da Presença Imanente do Real que fundamenta tanto o Alento quanto a Nuvem, de modo que “Nuvem” pode ser, portanto, entendida como a “esfera do cognoscível” e o Alento, como a “esfera da Vida”. Note-se, no entanto, que não se trata de algo, mas de uma realidade relacional, ou seja, associada ao “desejo” do Real em Se conhecer. O cosmos e todas as suas criaturas são “outro” que o Real.

O grande ponto de intercessão são as Identidades divinas através das qualidades específicas de cada um de Seus Nomes, ou seja, o Real possui inúmeros modos de ver sua “imagem existente eterna” (*al-ṣura al-mawjūda al-qadīma*) e o cosmos é o “objeto global” onde esta imagem aparece como existente. No entanto, para o *Ṣaiḥ*, o cosmos, enquanto “objeto” é como um espelho inerte: se o sujeito não aparecer diante dele, nada reflete. Voltamos, então, ao plano de analogia divindade-humanidade, onde a alma do cosmos é Adão, o ser humano por excelência. Na medida em que a identidade essencial humana se remete à Presença Essencial, correspondente a um nome do Real, e sua realidade aparece na esfera da Vida, pois o Real também é o Vivo.

Creemos que, a partir do conceito de Identidade Essencial e de Terceira Coisa podemos estabelecer as conexões necessárias para afirmar que Ibn 'Arabī não somente se referia a uma disciplina de ascese religiosa, a ser vivenciada no plano imaginal (interior ou subjetivo), mas igualmente uma “ascensão” e atualização do auto-conhecimento através dos eventos cotidianos, nas dinâmicas que regem as interações entre os indivíduos, já que, para ele, tudo o que vemos no mundo responde por uma teofania divina, uma revelação da presença de *wujūd*. “Conhecer a si mesmo” significa também saber olhar para as circunstâncias da Vida e perceber a “demanda” das relações de necessidade que permeiam o Ser Necessário e o que Necessita da Existência. Como abordagem de escrita, procuramos apresentar os conceitos o mais próximo possível do que Ibn 'Arabī estabelece. Em seguida apresentamos nosso entendimento dos mesmos a partir da perspectiva de que seus conceitos, ao longo de sua doutrina espiritual, possuem igualmente um emprego psicológico, fenomenológico e ético que possibilitam o que chamamos de individuação enquanto vivência essencial ou teofânica.

Organizado em quatro etapas, à parte essa introdução, tratamos, na primeira delas, dos pares de correlatos a partir do Real e da Realidade como ponto fundamental de “presença” de ser. Isto significa a interdependência entre *al-Ḥaqq* e *al-Ḥalq* (o Real, entendido como “criador” e *ḥalq*, a criatura), que apesar de distintos são entendidos como transição e

movimento (“perplexidade é fluxo e fluxo é vida”). “Entre” eles há um istmo que os separa e distingue: trata-se do conceito de *barzah*, fundamental na doutrina de Ibn 'Arabī, com o sentido de “inter-mundo” ou mundo imaginal e que possibilita entender os planos do Ser e, em alguns momentos se confunde com a noção de terceira coisa: o *barzah* carrega o sentido de imagem enquanto a terceira coisa não se caracteriza por uma imagem, mas sim por um “movimento” de traduzibilidade que vincula ser e imagem.

Para entender este movimento de traduzibilidade precisamos entender o que Ibn 'Arabī chama de *'ayn tābita*, que conceitua como Identidade Essencial, assunto para o segundo capítulo. Esta questão também implica nas instâncias pronominais enquanto “pontos de observação e testemunho” da Realidade: no *Kitāb al-Huwa*, (o Livro da Ipseidade) o *Šaiḥ* detalha as relações entre as pessoas pronominais para chegar ao sentido de Identidade. Isto nos conduz à busca pelo entendimento do sujeito a partir da condição humana. Aqui necessariamente as linguagens se confundem: enquanto individualidades contemporâneas nos é difícil ignorar especialmente o pensamento psicanalítico, seja freudiano ou junguiano (e suas vertentes). No entanto, é importante entender que, apesar de tratarmos da mesma “entidade”, aquilo que entendemos como “eu” a partir de uma compreensão geneticista, psicológica, antropológica, neuro-científica ou até mesmo teológica continua sendo um aspecto externo do Si mesmo, ainda que do ponto de vista de um indivíduo em particular. Assim, é fundamental, para o entendimento do conceito de Identidade, o estudo dos Nomes divinos e dos “traços de caráter”⁴⁸ vistos como presença inerente do Senhor enquanto fundamento da noção de eu (consciência-vida=*wujūd*).

A terceira coisa, tema do terceiro capítulo, nos leva à compreensão da inter-individualidade e amplia o sentido de eu para a sincronicidade dos relacionamentos e circunstâncias do mundo. Se a presença dos Nomes, num contexto sufi, leva a uma prática ascética que, apesar de uma via mística, continua fundamentada numa forma devocional de religiosidade, a tentativa de vivenciar a presença do influxo do Nome a cada momento, ou seja, transportar o sentido de realidade essencial para o mundo fenomênico - afinal de contas, o *Šaiḥ* afirma que o divino se desvela nas formas do mundo - ocasiona o aparecimento de

⁴⁸ A palavra árabe para “traços de caráter” é *ḥulūq*, caráter, que deriva da mesma raiz de *ḥalq*, “criação”, e que na escrita não se diferencia de *ḥuluq*, donde a vinculação entre o próprio comportamento e a realidade ou propósito da criação. Deste ponto de vista, a ética, *alḥāq*, da mesma raiz, não é apenas uma ciência do comportamento, mas uma cosmologia e uma ontologia, daí a importância do *adāb* (comportamento, cortesia, etiqueta) na metafísica de Ibn 'Arabī.

uma “ciência” dos Nomes, denominada, pelo Prof. Pablo Beneito, de “psicosofia”. Esta tentativa ainda está em formação e possui algumas variantes, como por exemplo os estudos em torno do “eneagrama” e a Psicologia Profunda ou Imaginal, vinculada especialmente aos escritos de Henry Corbin e James Hillman. Seria muito extenso pensar aqui sobre estas abordagens, mesmo porque os textos de Ibn 'Arabī são extraordinariamente ricos para nos indicar, por si só, um caminho. No entanto, pouco se fez nesse sentido além da enorme influência direta que o pensamento do *Šaiḥ* possui até hoje sobre as *ṭarīqas*⁴⁹ sufis e, indiretamente, sobre várias tendências humanistas atuais, como testemunha a própria Psicologia Imaginal⁵⁰.

O conceito de “terceira coisa” não só oferece uma alternativa para a dissociação sujeito-objeto na construção de um modelo de pensamento filosófico que supera tanto o monismo quanto o dualismo, como nos faz compreender a sincronicidade das circunstâncias da vida como resposta ao próprio auto-conhecimento humano, pois nos coloca diante das questões éticas⁵¹ - como no caso dos Nomes divinos - não somente enquanto condicionamentos norteadores de um modo determinado de “estar no mundo”, mas como responsabilidade de “fazer o mundo”, a “criatura-criadora” a partir da qual a “realidade” se estabelece. É o que constitui “a ordem”, *al-'amr*, na linguagem do *Šaiḥ*, a “coisa toda”: a vivência da circularidade *zāhir-bāṭin* ou a interceptação das polaridades em mútua traduzibilidade automaticamente nos coloca em estado contínuo de “perplexidade”, ou seja, em estado de presença do “instante”, *waqt*, que é exatamente o influxo da Identidade em desvelamento, isto é, no domínio da vida, do ato de ser.

Se buscamos entender o “quem conhece a si mesmo é como se conhecesse seu Senhor” enquanto processo de conhecimento: o que é conhecer, como isto acontece, como acessar a Identidade? Se afirmamos que podemos inferir, dos textos e das experiências

⁴⁹ *ṭarīqa* significa caminho estreito e designa as diversas vias espirituais místicas, em contraposição à *ṣarī'a*, caminho amplo, ou seja, a religiosidade muçulmana tradicional.

⁵⁰ Também chamada de Psicologia Profunda, derivada exatamente dos escritos de James Hillman e de Henry Corbin, a partir da da mística sufi e do *'irfān* iraniano.

⁵¹ Não se trata aqui da ética religiosa ou construída social e culturalmente, mas da “sinceridade” consigo mesmo em relação à realidade (*ḥaqīqa*) alheia.

personais de Ibn 'Arabī, uma “ciência” do si mesmo e uma “ciência” do *adab*⁵², é fundamental reconhecer as circunstâncias da vida enquanto desvelamentos, teofanias a partir da expressão do Senhor, o polo da Identidade individual.

No último capítulo todos estes conceitos se vinculam efetivamente para a compreensão da “individuação” explicitada enquanto “vivência teofânica”. O uso da palavra “individuação” em relação à semelhança com a teoria junguiana é superficial: no que pese os conceitos herméticos tanto da gnose quanto da alquimia, presentes na obra de Jung, as idéias fundamentais se assemelham. No entanto, enquanto estas mesmas idéias permeiem o pensamento de Ibn 'Arabī, a precedência de sua “hermenêutica” do Alcorão através da realização de seu próprio processo de “individuação” nos conduz não a um “equilíbrio” e “domínio” do sentido de sujeito - como é o objetivo de Jung -, mas a uma “viagem sem fim” pelos diversos planos da Vida e a certeza da companhia “jugular” do si mesmo por esta grande aventura que é a bem-aventurança de Ser. A partir desse capítulo poderíamos nos estender na busca da psicologia como prática de existencialização e “encontro” consigo mesmo e com o outro, mas, em função da circunscrição desta tese ao domínio filosófico, deixamos este trabalho para um outro momento.

A título de metodologia, convém ainda algumas palavras: como já comentamos, o pensamento de Ibn 'Arabī não segue uma linearidade de discurso reflexivo, onde os conceitos são construídos passo a passo. Ao contrário, segue o desvelamento e a alusão, onde o sentido é apreendido como um todo simultâneo e inclusivo, de tal modo que é extremamente difícil compartimentalizá-lo e ordená-lo uma sequência racional. Isto não impede que o *Šaiḥ* argumente de modo intenso e pontual no diálogo com as doutrinas de sua época, incluindo tanto a *Falsafā* quanto o *Kalām* e a mística sufi de um modo geral. Seus textos tão pouco são apenas reflexo de uma cultura oral como alguns pretendem afirmar, ainda que este modo de expressão possa ser percebido, pois muitos de seus tratados foram escritos a pedido de seus discípulos ou até mesmo de modo afetivo, para elucidar as dificuldades de alguns amigos. No entanto, não é a oralidade que fundamenta a aparente falta de ordem ou a negligência aos

⁵² *adab* significa, usualmente, “etiqueta”, modo de comportamento, respeito, delicadeza de convivência. Mas possui um amplo domínio de aplicação que inclui desde os gestos cotidianos mais simples ao cultivo da poesia, caligrafia, música, elegância, honestidade profissional, etc. Em suma, trata-se do refinamento do comportamento exterior a partir do aperfeiçoamento da atitude interior. No entanto, de um modo geral, adquire o sentido de prática moral que acaba se reduzindo a comportamentos estereotipados na tentativa de emular o comportamento dos mestres ou do Profeta Muḥammad. Ibn 'Arabī estendeu o conceito do *adab* a um nível metafísico, que podemos bem ver como o comportamento adequado em resposta ao princípio da Identidade: o *adab* perfeito expressa a perfeição de *iḥsān* (fazer o belo).

princípios da escrita. Ao contrário, sua habilidade linguística é extremamente aguçada e se mostra na escolha precisa das palavras, consideradas em suas raízes polissêmicas, com as quais fundamenta seus conceitos e o entendimento das vivências pessoais. Como escreve Paul Nwiyia, a sinceridade consigo mesmo é o ponto de partida, entre os místicos muçulmanos, para se chegar à clareza do discurso, pois, “o acordo da linguagem e do coração é a condição primordial para entrar no domínio do real” (1970, p.6). A realidade de sua expressão vivencial faz com que qualquer inautenticidade da palavra transforme-se, conforme Nwiyia, “na mais sutil forma de idolatria”. Assim, a linguagem “encontra” (*wajāda*) a experiência e nasce da consciência inerente a este mesmo ato de encontro, que significa a vida em si. Escreve Nwiyia:

Vida significa para eles (sufis), Aquele que vive neles, cujo nome é Haqq, o Real, o Verdadeiro; e, enquanto sua linguagem não esteja identificada a este Real ao ponto de eliminar de sua consciência até mesmo a dualidade fundamental de sujeito e objeto, eles consideram que não realizaram *ihlās*, a autenticidade que é o modo próprio de suas existências” (1970, p.6)

É esta peculiaridade com que conhecimento e vivência ocorrem, em síntese, coesos, simultâneos, como uma iluminação ou abertura, que faz com que todas as partes ou faces de um argumento se entrelacem sem que seja possível olhar para apenas uma direção, mas exija a presença intrínseca que nutre o “instante” do conceito, sem o compartimentalizar. Em função disso, atingir uma certa maturidade no entendimento do pensamento de Ibn ‘Arabī é algo que demanda muito tempo de estudo, além de um trabalho interior profundo; apreender seu ensinamento implica em se submeter a ele e permitir que as transformações internas ocorram. Por outro lado, ordenar este movimento de modo lógico exige a incorporação deste mesmo processo de transformação interior na expressão de uma escritura compatível.

A alternativa que encontrei, enquanto metodologia para abordar e escrever este trabalho, coincide com o próprio tema que escolhi: tratar da terceira coisa enquanto vivência de um processo de individuação profunda demanda uma lógica diferenciada, onde os termos do raciocínio são necessariamente inclusivos e a progressão dos sentidos depende da inclusividade com que estes termos sejam assimilados simultaneamente tanto por contraste quanto por superposição. Do leitor, exige um jogo de luz e sombra, de aproximação e distanciamento, de pausas e retomadas. A mim se assemelha com o desabrochar de um cactus noturno que a manhã não viu nascer: a lógica de Ibn ‘Arabī não admite absolutos, nem uma sequência de tese, antítese e síntese. Exige presença.

Uma última nota, ainda que provavelmente devesse abrir esta introdução, refere-se ao emprego de termos filosóficos de origem Helênica que esporadicamente ocorrem aqui em função do diálogo com estudiosos que interpretam Ibn ‘Arabī a partir do neoplatonismo. Entre o século XII e XIII, período em que Ibn ‘Arabī viveu, o léxico filosófico Grego já estava incorporado e transformado pela *falsafā*, em filósofos como al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rušd, para citar alguns poucos. No entanto, Ibn ‘Arabī ele mesmo nunca se considerou um filósofo; em sua imensa obra não cita nominalmente filósofo algum, apenas o nome de Platão⁵³ é mencionado uma única vez, considerado como um “sábio”; quando se refere, de modo generalizado, “aos filósofos”, é tão somente para distinguir o método racional de acesso ao conhecimento daquele que surge via revelação ou experiência de desvelamento espiritual.

Segundo o historiador Ibn Ḥaldum (f. 1406), em seu *al-Muqaddima* (Introdução), no período clássico da cultura islâmica, o conteúdo doutrinal do sufismo era descrito como *taṣawwuf al-falāsifah*, “misticismo filosófico”. Neste grupo havia outro, ainda mais específico, que ele chama de *aṣḥāb at-tajallī*, os “revelacionistas”, “uma via de sentido filosófico peculiar”, que atribuiu à escola akbariana⁵⁴. Literalmente, *aṣḥāb at-tajallī* significa “os companheiros do desvelamento”. Note-se que a palavra *aṣḥāb*, segundo Jūrjānī, implica especialmente nos “companheiros (homens ou mulheres) que viram o Mensageiro de Deus ou foram seus seguidores”, enquanto o termo *tajallī* é usado pelo Šaiḥ para conceituar o aparecimento das formas ou a auto-exposição do Real.

Isto coincide com a descrição que Ibn ‘Arabī faz a seu próprio respeito, conforme estudo de Chodkiewicz (*Seal of the saints*). Em seu livro *Rūh al-quds e Durrat al-fāḥirah*, conhecido por Sufis de Andaluzia, deixou registrado uma pequena biografia de 75 de seus mestres, todos sufis, vários deles iletrados, sendo que dois dos mais importantes para sua formação foram mulheres, Šams de Marchena e Fāṭima bint al-Mutannā, de Córdoba; além

⁵³ F. II, 523.2 - SPK, p. 203: “Aqueles que, dentre o povo do Islã, desgostam de Platão, assim o fazem em função de sua associação com a filosofia e pela ignorância do sentido dessa palavra. Em realidade, ‘os sábios’ são aqueles que conhecem a Deus e a todas as coisas e também conhecem a estação do conhecido. ‘Ele é o Sábio, o Conhecedor’ (Alcorão,43:84). Sabedoria é o conhecimento da profecia, conforme o divino diz sobre Davi: ‘Deus concedeu-lhe reinado e sabedoria, e ensinou-lhe como quis’ (2:251). O significado de ‘filósofo’ é amante da sabedoria, pois *sophia*, em Grego, significa ‘sabedoria’ e *phil*, ‘amor’, então a palavra significa amor à sabedoria. Todo homem de inteligência ama a sabedoria”.

⁵⁴ Veja-se Ibn Khaldūn, *Shifā’ as-sā’il*, ed. M.Ibn Tāwīt at-Ṭanjī, 58,II (apud Franz Rosenthal em *Ibn ‘Arabī between “Philosophy” and “Mysticism”: “Sūfism and Philosophy Are Neighbors and Visit Each Other”*, revista Oriens, Vol. 31 (1988), pp. 1-35)

desse, ao longo de sua obra como um todo, narra inúmeros encontros, em espírito, com santos e profetas de diferentes épocas.

Seu vocabulário técnico fundamenta-se majoritariamente no texto do Alcorão, lido a partir dos significados das raízes trilíteras da língua Árabe, que explora com maestria, e aplica ao entendimento das próprias experiências pessoais, ancoradas na tradição profética. Como escreve Maurice Gloton, um de seus tradutores, as conexões etimológicas da língua Árabe e o desenvolvimento dos conceitos em Ibn ‘Arabī estão intimamente interligados e formam um todo indissociável. Veja-se, por exemplo, o estudo de Gloton para a tradução do *Turjumān al-Ašwāq (Tratado del Amor, Arca de Sabiduria, 2002)* ou *The Quranic inspiration of Ibn 'Arabi's vocabulary of love – Etymological links and doctrinal development*⁵⁵. De fato, Ibn ‘Arabī escreveu, de modo abreviado, um vocabulário de termos técnicos, *al-Iṣṭilāḥāt al-sufīyya*, que consta no capítulo 73 do *Futūḥāt al-Makkīyya*, onde a definição de cada termo implica na definição do próximo, como uma cadeia contínua de desenvolvimentos a partir da linguagem e vivência direta própria dos dialetos árabes⁵⁶. Como escreve a Prof. Jaqueline Chabbi, o sol apolíneo não é o *šams* do deserto da Arábia.

Andrey Smirnov, em artigo dedicado à recepção da filosofia de origem Grega em meio islâmico, afirma: “Na filosofia sufi, que culminou com os escritos de Ibn ‘Arabī, o léxico da *falāsifa*, bem como o léxico das escolas anteriores de pensamento filosófico e não-filosófico, são usados; no entanto, as bem conhecidas categorias da antiguidade são reinterpretadas à luz da filosofia do *waḥdāt al-wujūd* (a unicidade do ser/existência), pois esta é, para Ibn ‘Arabī, a perspectiva empregada para interpretar a *falsafā*”⁵⁷. Como pensamento “não-filosófico” encontramos elementos fundamentais da alquimia, da gnose e do hermetismo, da tradição persa e hindu e até mesmo budista.

Este amálgama é especialmente verdadeiro para os sufis⁵⁸ de origem persa, amplamente citados por Ibn ‘Arabī, de modo que não podemos priorizar o aspecto neoplatônico sobre os demais, predominantes em sua obra. Se ocorrem elementos de origem filosófica Grega em seu discurso isto não constitui o mesmo processo de tentativa de justificar

⁵⁵ Disponível online em: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/glotonvocabulary.html>

⁵⁶ Uma excelente fonte é o dicionário medieval *Lisān al-‘Arab* (A língua dos Árabes), de Ibn Manṣūr (f. 1312)

⁵⁷ Smirnov, *The Hellenizing Philosophers*, em *The Oxford handbook of word philosophy*, capítulo 28, p. 397.

⁵⁸ A palavra sufis é aqui aplicada aos místicos de origem persa no sentido genérico de “conhecedores”, “sábios” ou aqueles que conhecem via experiência interior de desvelamento. Esta categoria de conhecimento é chamada, no Irã, pelo termo “irfān”, em função de algumas diferenças doutrinárias.

ou interpretar o texto alcorânico como ocorre com algumas escolas teológicas islâmicas ou com as dificuldades que esse texto trás aos questionamentos próprios da *falsafā*. Nem constitui o “ponto de partida” de seus escritos. Ele claramente responde a questionamentos feitos por seus discípulos e oponentes que utilizam o léxico filosófico Grego, como é, por exemplo, o caso dos Aš’aritas. E, conforme lembra Paul Nwyia, se os sufis criaram um vocabulário técnico próprio, para explicar aos demais o sentido de suas palavras, “esta tecnicidade ilustra o realismo de sua linguagem e um processo de análise preciso: a primeira forma, no Islã, de um espírito autenticamente filosófico. Sua linguagem técnica não consiste num discurso abstrato, mas numa linguagem nova que dá a palavras antigas um outro sentido” (1970, p.9), a partir da inteligibilidade da experiência de si tal qual habitada pela presença de *Ḥaqq*, o Real, a vida tal como vivida. E vida, para os místicos muçulmanos, bem como para Ibn ‘Arabī, significa O Vivo que neles vive como o estar presente (*ḥuḍūr*) que suspende o limite sujeito-objeto e fundamenta suas existências.

Lembremos, por outro lado, que a inquisição queimou grande parte dos manuscritos do medievo contrários aos princípios filosóficos compatíveis com a doutrina católica, incluindo a maioria dos textos de outras tradições ou divergentes dos princípios Helênicos aceitos pelo cristianismo, ou mesmo fontes de re-elaboração criativa destes. O trabalho de Ibn ‘Arabī só foi preservado porque ele se deslocou ao oriente e se estabeleceu em Damasco. Seus textos são tão permeados pelos versos corânicos, que as tentativas de queimar seus livros, agora pelo próprio legalismo islâmico, foram contidas pela possibilidade de se queimar o Alcorão.

Associada a esta perspectiva, está igualmente a necessidade de uma revisão histórica de Al-Andaluz - território da Península Ibérica que abrigou o auge da civilização islâmica clássica e que ainda hoje pode ser admirada, ao menos no que se refere à arquitetura, como é o caso da Alhambra. Hoje já se considera que, sem o auge da civilização árabe em Al-Andaluz, até mesmo o renascimento italiano não teria ocorrido com a intensidade transformadora com que ocorreu.

Não é meu objetivo, neste trabalho, aprofundar esta questão, por si mesma extremamente polêmica e que exigiria uma segunda tese. No entanto, para o entendimento dos conceitos aqui apresentados é necessário manter claramente em vista o aspecto ressaltado por Smirnov, pois o contexto da unicidade do ser exige um modo lógico de expressão verbal

diferenciado, a princípio ambíguo e que remete ao conceito de terceira coisa. Além das exigências inerentes à perspectiva filosófica do *wahdāt al-wujūd*, a própria tentativa de tradução da palavra *wujūd* já implica muitas vezes em distorção do pensamento do Šaiḥ, especialmente quando dissociamos o sentido de “ser” daquele de “existência”⁵⁹. Do ponto de vista da maioria das línguas de origem européia essa dissociação existe, mas não ocorre, necessariamente, no Árabe. Um estudo muito interessante sobre o assunto é o de Fadlou Shehadi, *Arabic and the concept of being*, em *Essays on Islamic philosophy and science* (State University of New York Press, 1975).

Esta questão nos leva diretamente à circularidade tanto do termo *wujūd*, cujo sentido mais básico é “encontrar-ser-encontrado” (simultaneamente ser e existência), quanto do pensamento de Ibn ‘Arabī. Ao contrário da tradição neoplatônica que enfatiza o transcendente sobre o imanente, o Šaiḥ associa estes conceitos, usando, no entanto, os termos “distanciamento” e “proximidade” no encontro dos sentidos do termo *wujūd*⁶⁰. Isto significa que, enquanto O Real ou o Verdadeiro é “independente dos mundos”, ou seja, o “Um” plotiniano nem sequer é associado à criação ou ao mundo, pois, para o Šaiḥ, “Dele nada emana”, o plano da Divindade só ocorre em função da analogia com o Ser Humano Perfeito ou Completo. É nesse plano que podemos falar em encontrar-ser-encontrado, uma lógica que necessariamente inclui os dois “polos de tudo o que é passível de ser conhecido”. Ao longo dessa tese, conforme se fizerem necessários, esses conceitos serão discutidos.

Além do artigo de Shehadi, vários outros estudos acentuam a peculiaridade da língua Árabe na construção dos conceitos akbarianos: Hossein Nasr, *Existence (wujūd) and quiddity (māhiyyah) in Islamic philosophy*, publicado no *International Philosophical Quarterly* (vol. XXIX, n.116, 1989) ; Andrey Smirnov, *The key exemplifications of logic-and-meaning configuration in Arabic philosophy* (capítulo II do seu *Logic and sense* (em Russo), publicado em inglês na revista *Ishraq, Islamic philosophy yearbook*, n.3, p.514, Moscou, 2012); e Juan Antonio Pacheco (Universidad de Sevilla), *Ibn ‘Arabī and aristotelian logic* (p. 201 da mesma revista *Ishraq*, Moscou, 2012); além das obras de William Chittick, Maurice Gloton e Pablo Beneito, especialmente *Lenguage de las Alusiones*.

⁵⁹ Remeto esta questão, de modo geral, aos estudos de Étienne Gilson, especialmente *O ser e a essência* (Paulus, 2016). E a Vernant, V. J. P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Ed. Difel, 1984.

⁶⁰ O termo *qurb*, proximidade, advém da raiz q.r.b., e surge 96 vezes no Alcorão, enquanto distância, *bu‘d*, da raiz b. ‘.d, consta 36 vezes. A leitura que Ibn ‘Arabī faz destes termos leva em conta as derivações dos significados destas raízes nos diversos contextos em que aparecem no Alcorão.

O que compreendemos, a partir desses estudos e da própria leitura dos textos de Ibn ‘Arabī, é que sua linguagem não é mitológica, nem alegórica, nem metafórica. Seu discurso exige a retomada e aprofundamento dos significados na medida de uma transposição de sentidos sempre ampliada, onde a alusão e a analogia associam as imagens, tal como as duas margens de um riacho são interligadas por uma ponte ou uma passagem que não as unifica, mas as vincula, de modo a projetar o sentido para um desvelamento que não produz um “novo” sentido figurado, nem uma fusão de sentidos, mas numa inclusão de aspectos que participam da mesma realidade. Sua linguagem exige o uso contínuo do símbolo definido como um “*āya*” vivo, a presença analógica das formas da vida renovadas a cada instante. O símbolo, portanto, é sempre um processo criativo que inclui os dois termos de uma relação cognitiva, pergunta e resposta, dúvida e certeza e que implica igualmente na “estação” do conhecedor-conhecido. Este conceito é complexo, depende de outros para ser compreendido e refere-se aos níveis de proximidade ou distanciamento em relação à *wujūd*. De modo simplificado, é como se disséssemos que cada língua, assim como cada criatura existente, possui uma especificidade na tradução do Real e esta especificidade revela sua abrangência de consciência ou seu ponto-de-vista particular, seu *locus* de contemplação do Real, de modo que tanto sua historicidade e terreno geográfico-cultural são considerados quanto sua potencialidade interna de atualização deste mesmo Real.

Se tivermos que creditar à *Falsafā* algum débito de Ibn ‘Arabī, enquanto ponto de partida para o desenvolvimento de um conceito, seria, antes, ao silogismo aristotélico, que o Saiḥ usa com resultado oposto a Aristóteles e constitui a base argumentativa de grande parte de seu discurso: o terceiro incluído, que faz com que sua linguagem não se limite à perspectiva apofática, típica dos textos místicos e alegóricos, mas conduza o intelecto à abrangência do “coração” como via de presença cognitiva, conforme mostra, por exemplo, no *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Palavra de Šu‘ayb), onde critica as escolas teológicas em seus “acertos” e “erros”, pois, segundo ele, “o intelecto limita e confina o assunto numa determinação única, mas a realidade se recusa a permanecer confinada”. Esta recusa é o destino, a orientação da “viagem”, o “ponto escuro do coração” que se abre à luz da singularidade. É igualmente o “Lótus do Limite”, expressão que deriva da viagem noturna do Profeta Muḥammad aos confins do Si mesmo.

2 CONSCIÊNCIA E REALIDADE

Sou a profundidade infinita
onde surgem os mundos.
Além de toda forma,
em eterna quietude.

(*Ashtavraka Gita*)

2.1 Unicidade e desvelamento

A presença mais próxima que qualquer ser humano possa sentir é a da própria interioridade; aquele sentido interno de si mesmo que desafia qualquer conceituação. Está na ponta dos dedos, no centro do coração, no interior dos olhos. De fato, as vísceras falam dela e a mente a busca com todas as suas palavras sem cessar. Com que olhos precisamos olhá-la para, de fato, vê-la? Se é que, de fato, existe? Com que ouvidos ouvi-la, com que pronome chamá-la? Entre o sim e o não as cabeças fogem de seus corpos, disse Ibn 'Arabī ao filósofo Ibn Rušd, quando ainda não tinha barbas⁶¹.

Entre o sim e o não há o istmo, (*barzah*) o “maior dos mundos” e aí está também o intervalo entre pólos de realidade que nos faz experienciar e descrever o mundo na primeira pessoa. O sim e o não expandem-se a sujeito-objeto, luz-sombra, eu-outro, manifesto não-manifesto e uma infinidade mais de pares de opostos tendo entre eles aquilo que os associa e delimita, e, por isto mesmo, ambíguo.

Poderíamos estender o ambíguo indefinidamente como uma linha de consciência que não se deixa definir jamais, mas que oscila entre um e outro sem nunca encontrar as margens, a exemplo “dos dois rios que nunca se encontram (Alcorão (55:19), (25:53). Istmo que em si mesmo reúne opostos, simultaneamente o que separa e o que une, a consciência do “si

⁶¹ Ibn 'Arabī relata, no *Ruḥ al-qūds*, que Ibn Rušd, ao saber de suas experiências espirituais, manifesta o desejo de conhecê-lo e que seu pai, amigo do filósofo, o leva consigo a Córdoba, onde aquele residia, para uma visita: “Na época eu era apenas um jovem que mal tinha barbas. Quando entrei na casa, o filósofo levantou-se para me saudar, com amizade e afeição, e me abraçou. Então disse-me: ‘Sim!’”, e ficou contente em ver que eu o entendi. Eu, por outro lado, consciente do motivo de seu contentamento, respondi ‘Não!’ Diante disso, Ibn Rušd se afastou de mim, a cor de sua face mudou, e pareceu duvidar do que havia pensado a meu respeito. Então me perguntou: ‘A que solução você chegou como resultado da iluminação mística e da inspiração divina? Coincide com aquela a que se chega pelo pensamento especulativo?’ Respondi: ‘Sim e não. Entre o *Yea* e o *Nay* os espíritos voam além da matéria e os pescoços se desligam de seus corpos’. Então Ibn Rušd empalideceu, e o ví estremecer enquanto murmurava a fórmula ‘Não há poder senão em Deus’”. (*al-Ruḥ al-qūds and al-Durrat al-Farḥiah* - Muhyiddin Ibn 'Arabī. Traduzido por R. W. J. Austin com o título de *Sufis of Andalusia*, p.23).

mesmo”, alento do Todo-Misericordioso. Entre o sim e o não Ibn 'Arabī abre o *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, livro que diz ter recebido em sonho das mãos do Profeta Muḥammad, falando deste vasto intervalo:

O Real (*al-Haqq*) quis, em função de Seus mais Belos Nomes (*al-asmā' al-ḥusna*), que são inumeráveis, ver Suas Identidades (*a'yān*); poderias também dizer: O Real quis ver Sua Identidade em um objeto global que, dotado de existência (*wujūd*), resumisse toda a realidade⁶², a fim de manifestar a Si mesmo Seu Mistério (*sirr*). Pois a visão (*ru'ya*) que um ser tem de si mesmo em si mesmo não é a mesma que se tem em outro que lhe sirva de espelho: ele se manifesta a si mesmo numa forma que resulta do “lugar” da visão; este “lugar” não existiria sem o plano de reflexão e o auto-desvelamento que nele se reflete.

Toda visão de si mesmo, na linguagem do *Šaiḥ al-Akbar* (o Mestre Maior)⁶³, possui uma *mašī'a*⁶⁴, um impulso volitivo, um modo de ser. Se fechada em si mesma, num estado de não-visão (*'ama*) a potencialidade da Identidade Divina permanece em suspensão e seus Nomes aniquilados em Sua Ipseidade, ou seja, indiferenciados em Sua Essência (*dāt*) e integrados aos Nomes da Essência. Este “estado da coisa”, no entanto, exige como contra-parte, a *mašī'a*⁶⁵ em Suas *a'yān*, o modo discriminativo das Identidades, a visão de si mesmo de modo a refletir as infinitas possibilidades de relações entre os Nomes. Neste caso, a visão de si mesmo depende do local onde a imagem aparece: como o espelho, se o local for plano, ou tiver inclinações, se for opaco ou luminoso, etc, qualifica a aparição da imagem.

A abertura do *Fuṣūṣ* narra a sabedoria divina (*al-ḥikma al-ilāhīyya*) conforme a palavra (*kalīma*) Adâmica e descreve o processo de auto-reflexão divina, sinônimo de auto-

⁶² No texto de Ibn 'Arabī lê-se *'amr*. A palavra possui vários significados, entre eles o de “comando”, conforme o Alcorão descreve o comando divino de existencialização do mundo e suas criaturas. Mas *'amr* também traduz ordem, coisa, entidade, a natureza das coisas, a realidade das coisas. Prefiro aqui o termo realidade para contrapor ao Real, ainda que realidade traduza *ḥaqīqa*, ou “verdade essencial”.

⁶³ Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Arabī al-Ḥātimī aṭ-Ṭā'ī (أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد - بن عربي الحاتمي الطائفي) - Nascido a (25 July 1165/ 17th of Ramaḍān 560 AH, na atual Andaluzia, Espanha e falecido em 8 November 1240, em Damasco, onde seu túmulo permanece. Sufi, poeta, filósofo e até mesmo santo (*wali*), foi conhecido como o Mestre Maior ou o Grande Mestre já em sua época, título que o acompanha até nossos dias. Ao longo desta tese frequentemente me refiro a ele como Mestre, *Šaiḥ*.

⁶⁴ A palavra *mašī'a* é traduzida normalmente por vontade, intenção, desejo; da mesma raiz de *mašā' Allāh* (como queira Deus, ou seja, conforme a vontade divina). Segundo Afifī, Ibn 'Arabī escreve a partir de dois modos conceituais do aspecto “Vontade”, a partir da discussão feita por Al-Ġazzālī: A vontade, *mašī'a*, ou seja, o eterno poder determinante e volitivo de *wujūd* que confere as possibilidades de ser; e o Desejo (*irāda*) que traz as criaturas à existência, que corresponde a uma “escolha” (temporal). A primeira noção, *mašī'a*, conduz ao conceito de “comando criativo”, *al-amr al-takwīnī*, aspecto que faz parte da ‘essência divina’ enquanto a vontade como desejo, *irāda*, conduz ao comando existencializador, *al-amr al-taklīfī*, onde as criaturas respondem ao imperativo do chamado à existência (sê! *kun!*). O conceito vai ser aprofundado no terceiro capítulo.

⁶⁵ Segundo Jurjānī (1339-1413), em seu *Kitāb al-Ta'rīfāt, Le Livre des définitions*, a *mašī'at Allāh* (definição 1552), é a vontade absoluta ou o desejo criador indiferenciado, o local metafísico da vontade divina. Como tal é uma designação da epifania da essência e da solicitude primordial, o impulso criador potencial voltado tanto para a existencialização do ser quanto para sua reabsorção. Outro termo para se referir à vontade divina, *irāda*, implica na vontade normativa em relação à existencialização das potencialidades. Assim, a *mašī'a* é um termo mais abrangente e primordial, enquanto a *irāda* implica na vontade associada aos diversos nomes de *wujūd*, ou suas potencialidades em modo determinado.

consciência, que estabelece a “realidade” através de relações de identidade. No intervalo entre o sim e o não - as múltiplas possibilidades de direcionamento do olhar - está Adão, a função do “eu” no espelho, o objeto global que reflete a busca do sujeito por ele mesmo.

Este primeiro parágrafo do *Fūsus* já sintetiza profundamente o pensamento de Ibn 'Arabī. Ele escolhe o termo *al-Ḥaqq* para começar seu discurso. *Al-Ḥaqq* é um dos nomes de Deus citado pelo Alcorão, e, em termos gerais, de uso comum especialmente entre os sufis⁶⁶. Mas para o *Ṣaiḥ*, é um nome que denota o Real, o Verdadeiro, a Realidade entendida tanto como o substrato de toda possibilidade de vida, visível ou invisível, quanto o transcendente. O nome do ser único. O nome absoluto por excelência. No capítulo 558 do *Futūḥāt al-Makkiyya*, descrevendo os nomes de Deus, afirma:

Al-Ḥaqq, (a Verdade, O Ser, o Verdadeiro, o Real) é o verdadeiro Ser (*wujūd*) que não é tocado pelo falso (*bātil*) nem pela inexistência (*'adam*)...de modo que Ele é o Ser real (*wujūd haqq*) que não procede do não-ser (*'adam*) e a quem não ocorre o não-ser, ao contrário da criação (*ḥalq*) que procede da inexistência de um modo imperceptível, já que a Existência e a existencialização (*ijād*) não cessam jamais e não possuem no cosmos nada de si, seja neste mundo ou na próxima morada, mas existência (*wujūd*) e testemunho (*ṣuhūd*) sem fim ou interrupção alguma, entidades (*a'yān*) que se tornam manifestas e se contemplam.⁶⁷

O Ser (*wujūd*) carrega também a noção de si mesmo, auto-consciência não delimitada, “um oceano sem praias”, um “tesouro escondido”, conforme o *ḥadīth*⁶⁸: “Eu era um tesouro oculto e desejava ser conhecido, então criei o cosmos”⁶⁹. O desejo de se conhecer, a primeira

⁶⁶ *Sūfi* é o praticante ou adepto do Sufismo, *Tasawwuf*, considerada uma das vertentes místicas do Islamismo. A origem da palavra é incerta: alguns autores entendem que deriva do manto de lã que os místicos costumavam usar; outros se referem ao princípio da pureza (*ṣafā*) aspecto fundamental de suas práticas. Outros ainda falam que deriva de um grupo dentre os companheiros do Profeta Muḥammad, conhecidos por *ahl as-suffah*, “o povo do banco”, ou seja, uma espécie de assento reclinável onde se sentavam para a prática do *dīkr*, ‘lembança’, recitação e meditação sobre os nomes divinos. De um modo ou de outro, estes grupamentos se transformaram em grupos organizados, chamados *'ṭarīqas*, literalmente “caminho estreito”, em contraposição à *Ṣar'īa*, “caminho largo ou amplo” e que se refere à Lei Islâmica conforme interpretada por líderes religiosos. Apesar de seguirem os mesmos preceitos estabelecidos no Alcorão, cada grupo se distingue pela ênfase que dá a um ou outro aspecto da prática de ascese interior que busca seguir a experiência do Profeta Muḥammad. As *'ṭarīqas* subsistem até nossos dias. No entanto, já no século IX, um grande sūfī, Abu'l-Hasan Buṣṣanī (348 H/ 959 DC), tentando definir o sufismo, disse: “costumava ser uma realidade sem um nome; hoje é um nome sem realidade”. Ver *The Cambridge companion to Sufism*, Lloyde Ridgeon (ed), Cambridge University Press, 2015.

⁶⁷ *Il segreto dei 99 nomi di Dio: il capitolo 558 delle Futūḥāt al-Makkiyya*. Pablo Beneito, Simmetria edizione, Roma, 2007, p. 32. - O texto de Ibn 'Arabī foi originalmente traduzido para o espanhol, por Beneito e posteriormente para o francês e italiano.

⁶⁸ *ḥadīth*: - literalmente a palavra significa narrativa, discurso, estória, relatos dos ensinamentos da tradição profética. Compreende dois aspectos: o *ḥadīth qūdsī* que se refere a elocuições divinas extra-corânicas e relatadas segundo o Profeta Muḥammad. E o *ḥadīth Nabawī* que são relatos feitos pelos companheiros do Profeta Muḥammad sobre sua vida, atos, ditos e comentários.

⁶⁹ Este é um *ḥadīth qūdsī* citado frequentemente por Ibn 'Arabī. Segundo William Chittick (SPK, p.391, nota 14), não possui uma linha de transmissão (*naql*) reconhecida, mas Ibn 'Arabī o valida como autêntico pela experiência pessoal do desvelamento (*kaṣf*) ou visão direta do Profeta no mundo imaginal. Rumi também o cita no Discurso 17, p. 143, tradução de Arberry: Deus diz: “*I was a hidden treasure, so I loved to be known.*” (literalmente: Eu era um tesouro oculto e amava ser conhecido).

polarização do Ser, a *mašī'a* do Real voltado a Si mesmo, é, igualmente, a auto-consciência que cria “o outro” como contra-ponto e extensão de si mesmo, simultaneamente aquele que conhece e aquele que é conhecido, ser e existência, distância e engajamento.

Estas relações aparecem com a identificação de *al-Ḥaqq* com o Ser, *wujūd*, especialmente entendido como o ser único, o que fez com que tanto discípulos de Ibn 'Arabī quanto seus detratores definissem sua doutrina a partir de *waḥdat al-wujūd*, a unicidade da existência em todos os seus níveis, conforme escreve o *Šaiḥ* no *Futūḥāt*: “Saiba que a *Ḥaqqīqa* (a verdade essencial) é onde repousa a existência universal (*al-Wujūd*) com tudo aquilo que esta comporta como ‘variedades’, ‘similitudes’ e ‘oposições’ ” (F. c. 263, apud Valsan, *La notion de Ḥaqqīqa*, É.T. 1966 n°396).

A palavra *wujūd*, por sua vez, interliga o sentido de ser e consciência numa “realidade” única: *wujūd*, da raiz *wajada* (*w.j.d*) significa encontrar, ser, perceber, o que transmite o sentido objetivo de existência, mas também o sentido subjetivo da realidade, ou seja, o sentido de sujeito, *wajīd*, aquele que “encontra” e que possui igualmente o atributo de “alguém apaixonado”, como por exemplo, na expressão em inglês, “*to be found of*”, encontrar-se “enamorado de”. Ibn 'Arabī se refere com frequência, por exemplo, ao “povo do desvelamento e do encontro”, os “conhecedores”, usando a expressão *ahl al-kašf wa al-wujūd* ou ainda o “povo do testemunho e do encontro”, *ahl aš-šuhūd wa al-wujūd*, enfatizando a noção subjetiva do termo, ou seja, onde o sujeito se constitui pelo amor, o apaixonado, o que se encontra em desvelamento, em testemunho, em encontro.

Henry Corbin, escrevendo sobre o termo *wujūd*, nos alerta sobre a diferença de sentidos na tradução das palavras persas e árabes para as gregas e latinas em função tanto do modo como as linguagens são organizadas quanto das diferentes concepções metafísicas destes povos⁷⁰. Escreve ele que o sentido de *wujūd* implica no de “presença”, pois o ser já significa ato-de-ser, de existir e este sentido não deve ser buscado na forma substantiva do verbo (Latim *ens*, ente), nem em sua forma infinitiva (Latim *esse*, ser), mas em sua forma

⁷⁰ “Para *entender* uma comunidade humana deve-se começar elucidando seu conceito de ser e o vocabulário associado a este conceito. Esta tarefa só pode ser levada a cabo por alguém com formação em metafísica. No entanto, é de todo claro que nossas ‘ciências sociais’ reconheçam esta primazia da metafísica”. (*The Voyage and the Messenger - Iran and Philosophy*, p. 215).

imperativa, K-N, do Árabe *kun*, Latim *esto*, e não *fiat*⁷¹. Isto porque, nas línguas ocidentais, o verbo ser possui função de ligação enquanto o verbo existir denota a coisa concreta. Já a Língua Árabe não tem necessidade do uso da função copulativa e não dissocia “pensar” de “ser”.

Como ressalta William Chittick, em Inglês (ou nas línguas ocidentais de um modo geral), nem a palavra “ser” nem a palavra “existência” possuem a conotação de consciência e a conseqüente dissociação de conceitos faz com que tanto filósofos, teólogos ou cientistas entendam a vida e a consciência como epifenômenos da existência: “Nós modernos, ficamos felizes em pensar que a ‘existência’ precede a consciência, ou que os seres vivos gradualmente evoluíram da matéria morta e inanimada. Para Ibn 'Arabī ... nada no universo é pensável sem a primazia da vida e da consciência no arcabouço da realidade” (2005, p. 38). E segue, em *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (p.140):

A palavra mais típica para designar o Absoluto na filosofia Islâmica é *wujūd*, que significa não somente ser, mas também encontrar, percepção, consciência, conhecimento, alegria. Consciência é um atributo essencial do Ser Real, o que significa dizer que Ser e Consciência são exatamente um e o mesmo na Realidade Última. É este Ser-Consciência que faz surgir o universo fenomênico – isto é, cria o mundo – através de vários atributos que são auto-evidentes em nossa experiência tanto de nós mesmos quanto do universo, como por exemplo a vida, o poder e o amor.

Os Hindus nos dizem que Brahman é *sat-chit-ananda*, “ser-conhecimento-bem-aventurança”. Seyyed Hossein Nasr lembra que podemos ver um equivalente desta expressão Sânscrita em três palavras árabes que derivam da mesma raiz w.j.d: *wujūd-wijdān-wajd*, “ser-consciência-êxtase,”⁷² ainda que cada palavra enfatize uma implicação diferente da Realidade Última.

De fato, Seyyed Hossein Nasr afirma que “no que se refere à derivação etimológica do termo *wujūd*, é um termo árabe relacionado à raiz *w.j.d* que possui o significado básico de encontrar ou vir a conhecer. É etimologicamente associado ao termo *wijdān*, que significa consciência, ou conhecimento, e também a *wajd*, que significa êxtase ou bem-

⁷¹ Segundo Corbin: “O termo *existere* sobrepujou o termo *esse*; em Francês (e em Inglês), sentiu-se a necessidade de empregar o verbo existir para reforçar o verbo ser (to be) pois este perdeu sua função existencial, reduzido que foi à condição de verbo associativo em julgamentos lógicos. Mas o verbo *ex-sistere* (*ex*= fora, exterior; *sistere*=ficar de pé, encontrar-se, emergir, existir), que se relaciona à origem de *sistere*, parece estar contaminado pelo mundo da percepção dos sentidos.” Idem, p. 207.

⁷² *Wajd* significa ‘êxtase’. Ibn 'Arabī define como “os estados (*aḥwāl*) que descem sobre o coração inesperadamente e o impedem de testemunhar si mesmos e os demais que estiverem presentes”, isto é, o êxtase que inebria. Uma outra palavra, da mesma raiz e associada ao ‘*sama*’ dos dervixes é *tawajjud* que significa “incitar ao êxtase” e *wujūd*, neste caso significa ‘encontrar’ (*wijdān*) o Real (*al-haqq*) em êxtase”. F.II 538.1 - SPK, p.212. O êxtase de *tawajjud* é, portanto, induzido e frequentemente leva tão somente a *wijda*, à estados emocionais da psiquê.

aventurança”⁷³. E segue dizendo que “os filósofos Islâmicos consideram o ser inseparável do conhecimento e, portanto, da consciência, e consideram os níveis cósmicos de existência igualmente como níveis de conhecimento e consciência”. O conceito de consciência é definido como função principal da realidade, onde a palavra principal se reporta ao fundamento da vida e não a um ponto de partida temporal. Diz ele que, apesar da impossibilidade de se definir consciência operacionalmente (precisamos de consciência para falar de consciência), “consciência é a realidade mais primária com a qual julgamos toda e qualquer outra realidade. Não é tão somente um estado, mas uma substância, não somente um processo, mas ser numinoso e luminoso, que sabe, e sabe que sabe. Consciente de sua própria cognição. Simultaneamente a fonte de toda sensibilidade, de toda experiência, e além de toda experiência por ter conhecimento de que experiência algo”⁷⁴. Em relação à *wajd*, êxtase, Ibn 'Arabī escreve:

Certamente, *wujūd*, entre os iniciados, é o fato de tomar consciência atrativa do Real (*wijdān al-Haqq*) durante o êxtase (*wajd*). Os iniciados dizem que se fores capturado pelo êxtase e, neste estado, contemples o Ser Real, não estás em êxtase, pois o fato de contemplá-Lo consiste em que Ele te faça desaparecer na contemplação que tens de ti mesmo e na contemplação que tens dos que estiverem presentes. Portanto, não estás em êxtase se possuis consciência (*wujūd*) do Ser Real durante este estado. Sabe-se que o tomar consciência por atração de Deus durante o êxtase (*wujūd al-Haqq fi-l-wajd*) é um fato conhecido. Com certeza, o êxtase implica numa coincidência de afinidade (*muṣadafa*), sem a qual não se dá conta do que aconteceu (F II, p. 538; *Production des cercles*, pg.xviii)

Este entendimento nos permite ler novamente o primeiro parágrafo do *Fūṣuṣ*, onde o Real quis ver a realidade de sua identidade, de seus mais belos nomes, num objeto global que resumisse toda a ordem, *'amr*, o comando divino da existência, ou seja a “substância da

⁷³ *The Essential Seyyed Housein Nasr*, pg.121. No capítulo intitulado *Existence and quiddity*, Nasr elabora em detalhes sobre as derivações do conceito de *wujūd*, como, por exemplo, *mawjūd*, existente enquanto “resultante” de *wujūd*, ou seja, os seres encontrados no mundo, derivados de um “ato de existência”. Discute também a diferença entre *wujūd* e *māhiyya*: “Ao invés de definir *wujūd*, os filósofos Islâmicos aludem a seu significado através de afirmativas como “*Wujūd* é aquilo em função do qual pode-se chegar a conhecer algo” ou “*Wujūd* é aquilo que é a fonte de todos os efeitos”. Quanto à *māhiyyah*, pode-se definir claramente como aquilo que fornece uma resposta à questão “O que é?”. Há, no entanto, um desenvolvimento posterior deste conceito em filosofia Islâmica que distingue entre *māhiyyah* em seu sentido particular (*bi'l-mana'l-akha*), que é a resposta à questão “O que é?”, e *māhiyyah* em sentido geral (*bi'l-mana'l-aamm*), que significa aquilo através do qual uma coisa é o que é. Diz-se, então, que *māhiyyah* neste segundo sentido deriva da frase Árabe *ma bihi Huwa Huwa* (aquilo através do qual uma coisa é o que é). Este segundo sentido se refere à realidade (*haqqah, haqīqa*) de uma coisa e não se opõe a *wujūd*, como o primeiro sentido (de *māhiyyah*)”.

⁷⁴ S.H.Nasr, em palestra intitulada *In the beginning was consciousness*, feita no dia primeiro de maio de 2003, na Universidade de Harvard (Divinity School, Andover Hall). Em texto, publicada no *Essential sophia*, ed. by Seyyed H. Nasr e Katherine O'Brien, World Wisdom, Indiana, 2006. pg. 199. Também aparece no *Essential Seyyed Housein Nasr*, pg.223.

consciência”, que se resume a *Kūn! Sê!*⁷⁵, a presença imperativa do ser que não resulta em um criar, nem se origina em um fazer, mas constitui o ser em ato de ser, consciência de si em ato de si, vida.

Em função disto Ibn 'Arabī se refere às coisas ou criaturas do mundo com a expressão “entrar em *wujūd*”, ou seja, tomar existência, desvelar a face, *wajh*, sinônimo de sua realidade - *ḥaqīqa* - sua essencialidade. *Wujūd*, no entanto, pertence ao Real, que compreende tanto um aspecto indiferenciado quanto um aspecto determinado. “Não há nada na existência exceto Deus, Seus nomes e Seus atos. Ele é o primeiro em relação a Seu nome aparente (manifesto) e o último em relação a Seu nome oculto (não manifesto). Portanto a existência é o Real. Não há nela nada de irreal”, declara no *Futūḥāt* (III 68.12, SPK, p. 133).

Em árabe, a palavra *al-ḥaqq*, o real, deriva da raiz *ḥ-q-q*. É simultaneamente um substantivo e um adjetivo e significa também o que é certo, o correto, o justo, o apropriado, a verdade e o verdadeiro. Tudo possui sua *ḥaqīqa*, realidade, ou seja, seu modo correto de ser, de transmitir o real daquela coisa em si, o que lhe é próprio. A relação entre as duas palavras é a de substantivo concreto (*Ḥaqq*) e abstrato (*ḥaqīqa*), a relação do ser em si mesmo: o verdadeiro tem sua verdade e toda verdade assim o é pela veracidade que lhe é própria e que constitui sua essencialidade (*li-kulli ḥaq ḥaqīqa* - para todo verdadeiro existe uma verdade). Ibn 'Arabī usa com frequência o dito do Profeta Muḥammad: “Teu eu possui um *ḥaqq* sobre ti, teu Senhor possui um *ḥaqq* sobre ti, tua esposa possui um *ḥaqq* sobre ti; dá a cada um que possua um *ḥaqq*, seu *ḥaqq*.”⁷⁶ Em outras palavras, atribua a cada coisa sua realidade, reconheça sua realidade, aquilo que ela é, e, simultaneamente, entregue a cada coisa aquilo que lhe pertence por direito (*ḥuqūq*) de ser o que é.

A forma escrita da palavra também contribui para seu significado: Ibn 'Arabī atribui uma “realidade” a cada letra do alfabeto árabe. Considerando-se *ḥ-q-q*, temos: para *ḥa*, o valor principal do pó, da matéria primordial que permanece desconhecida e que permeia todo existente independentemente de “nível de densidade” e se estende do Primeiro ao Último. O Último refere-se ao princípio do “próximo mundo”, ou do “último” mundo, de modo que a

⁷⁵ Segundo Corbin: “O significado deste imperativo do ser não é o de um *opus* resultante de um *operari*, nem um *factum* de um *facere*, mas a própria qualidade imperativa de ser. Esta qualidade imperativa constitui *'alam al-amr* (*mundus imperativus*), que é o polo de uma totalidade cujo outro polo é *'alam al-halq*, ou mundo das criaturas. O mundo dos imperativos refere-se às Palavras perfeitas (*kalimat tammāt*)”. *Iran and philosophy*, p. 211.

⁷⁶ SDG, ps. xxiv, 96,196,200,247,250, 295, 350. SPK, 400 n.12.

cada momento as coisas surgem e se dissolvem para retornar a surgir. E, conforme o Alcorão, o Verdadeiro (*al-Ḥaqq*) é “o Primeiro e o Último, o Visível e o Invisível, e é Onisciente.” (57:3). Implícita nesta simbologia está a noção de intervalo, suspensão, istmo (*barzah*), fluxo contínuo, sentido atemporal do tempo. Para *Qaf*, o valor de “Trono” com o sentido mencionado no Alcorão (20:5), a realidade sobre a qual o Real o Verdadeiro se assenta, o fundamento abrangente da vida e suas inúmeras formas, o que inclui o visível e o invisível, o sensível e o imaginal. (SDG, p. xxx)

Esta leitura simbólica leva à compreensão da realidade enquanto Ser, existência, de modo unificado, não-dual, contínuo, simultaneamente sujeito e objeto, transcendente e imanente. Daí que *Al-Ḥaqq* é, também, o mais extremo dos graus ontológicos (*darajāt*), um dos nomes de Deus, o ser necessário por si mesmo (*wājib al-wujūd li-dāti-Hi*), abrangendo tanto Essência (*dāt*) quanto Divindade.

Filosoficamente, à época de Ibn 'Arabī, o termo *wujūd* já estava marcado pela tradição de Ibn Sina (Avicena), que distinguia três modos distintos de entendimento: o ser necessário, o ser possível ou contingente e o ser impossível. O impossível é o que não pode ser encontrado, ou seja, não possui *wujūd*, não existe. O necessário é o ser em si, que pode ser encontrado devido à sua própria realidade, o que faz do ser necessário um termo filosófico para se referir a Deus; e o ser contingente ou possível que são todas as entidades encontradas no mundo. Esta abordagem resulta numa compreensão dualista da realidade.

Para Ibn 'Arabī, no entanto, só existe um ser único, e o uso destes termos só se justifica em função da diversidade do conhecimento ou seja, dos pontos de vista, da consciência discriminativa. Para ele, no que se refere às entidades existentes, o termo usado é “entrar em *wujūd*”, em auto-desvelamento do único existente, o que também significa conhecer a si mesmo, expressar sua identidade, desvelar sua realidade. Então, o nível do ser contingente, o “necessitado” de Deus, é, igualmente, tudo o que pode ser conhecido a respeito do Real em si mesmo. No *Kitāb Inšā' ad-dawā'ir al-ihatīyya*, O livro da Produção dos Círculos, Ibn 'Arabī descreve sua versão destes conceitos⁷⁷, que chama, de modo geral, de as três modalidades da existência:

⁷⁷ Estes conceitos serão detalhados no capítulo três enquanto fundamento de relações de identidade e parte intrínseca da temática desta tese.

A primeira é a que é qualificada pela existência em si (*al-wujūd li-dātihi*). Trata-se de um existente em si na Realidade mesma (*mawjūd bi-dātihi fi ‘aynihi*), pois a existência não pode advir da não-existência. Assim, é o absoluto da existência (*muṭlaq al-wujūd*, ou *muṭliq al-wujūd*, (aquele que universaliza a existência) que não provém de coisa alguma, pois do contrário esta lhe seria anterior, mas é Aquele que dá existência a toda coisa, quem as gera, as determina, as distingue e rege. Ele é a Existência absoluta (*al-wujūd al-muṭlaq*), incondicionada - Glória a Ele. É Deus, o Vivo, o Imutável, o Oniconscente, o Desejoso, o Determinador, aquele a quem coisa alguma se parece, embora Ele seja o Ouvinte e o Vidente (A., 42:11)

A segunda é o existente por Deus (*wujūd bi-Llah*); trata-se da existência limitada (*wujūd muqayyad*) que se designa por Mundo, Trono, Pedestal, os Céus sublimes e os mundos que neles são, a Atmosfera e a Terra, os animais, insetos e vegetais que aí moram, e todas as outras realidades do Universo. Este mundo não existia concretamente antes de ser existenciado e entre ele e seu Existenciador intercala-se um lapso de tempo pelo qual este modo de existência poderia ter sido avançado ou retardado. Portanto, a seu respeito, falar de posterior ou anterior é impossível. É anterior pela existência, como a anterioridade de ontem em relação a hoje. Está fora do tempo, pois o Tempo é ele-mesmo. A não-existência do mundo não se situa no tempo mas nós estimamos, pela imaginação, que haja uma duração entre a Existência do Verdadeiro e aquela da criação. Este conceito se refere à anterioridade e à posterioridade temporais que a percepção sensível está habituada em relação às realidades adventícias.

A terceira é a que não é qualificada nem pela existência nem pela não-existência, nem pela temporalidade nem pela eternidade, mas está para sempre intimamente ligada à Eternidade de Deus. A seu respeito é igualmente impossível falar de anterioridade ou posterioridade temporais em relação ao mundo ou a Deus, ou de acrescentar qualquer coisa do tipo, pois não se trata de um existente. Esta terceira modalidade de existência possui um estatuto análogo ao do Ser Necessário⁷⁸ (*wājib al-wujūd* - Glória a Ele - se a noção de Primeiro e de Último fosse negada o mundo deixaria de existir.

Assim, ela não é qualificada nem pelo todo, nem pela parte, e não aceita nem aumento nem diminuição. Como dissemos acima “é igualmente impossível falar de anterioridade ou posterioridade temporais em relação ao mundo ou a Deus, ou de acrescentar qualquer coisa do tipo, pois não se trata de um existente” expressa o fato de não ser nem existente nem não-existente, de modo que não se pode falar nem de “Primeiro” nem de “Último”, nem de nada semelhante. (*Production des cercles*, p. 17-18).

Este posicionamento diferenciado tanto da teologia tradicional quanto da filosofia deve-se, entre outras questões, basicamente à sua noção de *tawḥīd*, unicidade. As coisas do mundo, como auto-desvelamento do Real, não existem em si mesmas e não possuem o estatuto de sujeito, mas de ‘adjetivo’⁷⁹ do ser, ou seja, qualificam uma única realidade chamada “existência”. São “atos” da existência, expressões de Seus atributos e qualidades e só possuem realidade a partir do Real, do qual são dependentes: *wujūd* é (em ato de ser). Esta é a situação do cosmos e de todos os seres nele encontrados.

⁷⁸ Vamos manter, por enquanto, a tradução do termo *al-wājib al-wujūd* conforme a tradição da *Falsafā*. No entanto, no pensamento de Ibn ‘Arabī o sentido nem sempre é o mesmo e teremos de fazer alguns ajustes, especialmente quando confrontado ao conceito de “terceira coisa”.

⁷⁹ Ver *Production des cercles*, p.xxii - os tradutores citam Toshihiko Izutsu, explicando que os seres encontrados na existência, as “criaturas” são “adjetivos” da Existência: “Gramaticalmente, ‘flor’, por exemplo, é um nome substantivo, mas metafisicamente é um adjetivo. Todos os assim chamados ‘objetos’ são adjetivos ou adjetivos na natureza; modificam e qualificam a realidade única chamada ‘existência’”.

Já a terceira modalidade de existentes⁸⁰ relaciona-se ao conceito de *al-a'yān al-tābita*, as “entidades fixas”, enquanto modos de consciência que o Real possui de Si mesmo, ou seja, consciência ou conhecimento dos aspectos da própria identidade. Enquanto conhecimento, não são entidades “existenciadas” a exemplo do que ocorre com o cosmos, mas entidades cognitivas presentes no próprio ser necessário, a “Realidade universal inteligível subsistente no mental” (*Production des cercles*, p.18), na consciência divina enquanto *Wujūd* (ser-consciência-êxtase).

Esta condição, pela sua ambiguidade, faz com que a terceira modalidade de existentes, constitua simultaneamente uma interceptação entre ser e consciência, que formaliza a Realidade como um grande domínio ontológico marcado pelo fluxo intermitente de atualização das potencialidades divinas, e uma infinidade de relações ou modos de consciência estabelecidos pelo auto-desvelamento divino, *tajallī*.

Então podemos falar, por exemplo, que o nível de Realidade que implica no ser necessário, incondicionado, absoluto, único ou transcendente, é entendido por Ibn 'Arabī como fechado em si mesmo, o “tesouro oculto” inacessível, incomparável e completamente distinto de qualquer referência ou qualificação. Para ele, até mesmo este entendimento não faz jus à verdade, já que a denominação incondicionado é um modo de condicionamento. Por outro lado, usando as palavras de Frithjof Schuon, “A infinitude da Realidade implica a possibilidade de sua própria negação” (2006 p. 72) e essa possibilidade de limitação reverte-se na infinidade de suas manifestações, admite a infinitude da expressão, determina e condiciona os níveis ou planos do ser.

A primeira destas determinações do Real é *al-ta'ayyun al-awwal* e refere-se à indivisibilidade da unidade, *al-aḥādīya*, que contém todos os Nomes Divinos de modo indiferenciado. É o nível de *al-ḥaqq* enquanto Absoluto, em Essência, “transcendente”, distante, incomparável (*tanzīh*) e que não pode nem mesmo ser chamado de Deus, pois o

⁸⁰ Até o momento existe apenas um estudo, em forma de artigo, sobre esta terceira modalidade de existente, que Ibn 'Arabī chama de “terceira coisa”. No mais, apenas alguns parágrafos, em alguns poucos autores, tentam elucidar o conceito. A abordagem que desenvolvemos aqui é ponto central desta tese. Apesar de fundamental, pois, para Ibn 'Arabī, é uma das categorias do Ser, o conceito aparece, nas obras do *Šaiḥ*, tal qual é definido, como existente-não-existente e, deste modo, permeia e relaciona todos os outros conceitos sem se apresentar de modo isolado. Vamos desenvolver o assunto progressivamente, na medida em que a problemática da tese assim o exigir.

conceito mesmo de divindade⁸¹ é um “fenômeno”, manifestação primordial que exige uma contraparte subordinada a ela:

Tu estás em relação a Ele assim como o corpo em relação a ti, e Ele está para ti como o Espírito que governa teu corpo. A definição de ti mesmo inclui tuas dimensões interna e externa, pois o corpo que é deixado para trás quando o espírito que o governa dele se separa, não permanece como um ser humano; ao contrário, diz-se que é apenas a forma externa de um homem, e, neste sentido, não há diferença entre este e a forma de uma pedra ou de um pedaço de madeira. O nome “homem” aplica-se ao corpo morto somente de modo figurativo e não no sentido real da palavra. Mas é impossível que o Absoluto abandone as formas fenomênicas do mundo. Portanto, a definição de “divindade” pertence ao mundo no sentido real e não figurativo, assim como a definição de homem aplica-se ao corpo enquanto ser vivo⁸².

Como a realidade em si implica em consciência de si, ou seja, na discriminação entre seus vários nomes ou padrões de identidade, necessariamente se estabelece a distinção de sujeito e objeto, sem que esta distinção cause divisão na unidade da existência. Nesta condição, a segunda determinação do Real é *al-wahdīya* ou unicidade, na qual os nomes se distinguem uns dos outros e caracterizam aspectos do divino com potencialidade ontológica de manifestação, Suas Identidades. A esta determinação corresponde o nome *Allāh*, nome que abrange todos os outros nomes do Real e onde está implícito o nome *ḥāliq* (criador) que, por sua vez, requer uma situação que lhe seja recíproca, e, neste caso, *mahlūq*, o criado, a criatura:

Se da Essência⁸³ divina fossem retiradas todas as relações (i.e. os Nomes e Atributos), não haveria um Deus (*ilāh*). O que atualiza as relações possíveis (reconhecíveis na Essência) somos nós mesmos. Neste sentido, somos nós que, com nossa dependência interior do Absoluto enquanto Deus, fazemos Dele Deus. Então o Absoluto não pode ser conhecido até que nós mesmos sejamos conhecidos. A isto se referem as palavras do Profeta: “aquele que conhece a si mesmo é como se conhecesse seu Senhor - *man ‘arafa nafsahu (faḡad) ‘arafa rabahu*” (*Fuṣūṣ*, apud Izutsu, 1984 p. 40).

Nesta segunda determinação do Real está implícita a relação da “terceira coisa”, o existente-não existente na condição das identidades divinas que geram o contra-ponto necessário para a condição da “divindade”. Voltamos então ao espelho, à *kalīma* de Adão, o istmo da auto-reflexão divina. Para Ibn 'Arabī não existe criação *ex-nihilo*: os seres entram em *wujūd*, entram em existência a partir da auto-consciência divina, do Real reconhecendo-se a si mesmo. Adão é o “refletir” da consciência divina, um “verbo”, um “ato”, “o espírito do corpo

⁸¹ A palavra Divindade (*al-alūha, al-ulūhiyya*) deriva da raiz *'l.h*, de onde o nome *Allāh* bem como a palavra *ilāh*, deus. Constitui um nível de realidade ou o plano do ser onde se estabelecem relações e determinações, enquanto o Real em si é a Essência, *ḡāt*, indeterminada.

⁸² *Fuṣūṣ*, p.69, trad. Izutsu (*Sufism and Taoism*, pg. 67); veja-se também trad. de Chittick, p. 37 de *The sufi doctrine of Rumi*.

⁸³ A Essência, segundo Ibn 'Arabī, só pode ser compreendida a partir de sete atributos: vida, visão, inteligência, audição, palavra, vontade e poder. São estes atributos que fundamentam o plano dos Nomes e dos Atos divinos, que, por sua vez, é qualificado por uma infinidade de qualidades ou atributos. Note-se, no entanto, que os atributos, no plano da divindade, designados pelos Nomes divinos, são potencialidades ou aspectos da Identidade divina (a exemplo da abertura do *Fuṣūṣ*).

do cosmos”, a “palavra” que dá o sentido do desvelamento. Phillippe Moulinet, em seu comentário sobre o *Fuṣūṣ al-Hikam* introduz o conceito:

Observe o que acontece quando nos colocamos uma questão. O espírito se volta para ele mesmo, realiza um movimento de introversão, entra em si mesmo, mas esta volta para si mesmo não é um retorno: é um desprendimento, uma abertura de horizonte, de um espaço disponível no interior do qual nos preparamos para acolher a resposta, onde a “vemos” chegar. A questão provoca uma disjunção entre “eu” e “eu mesmo” e simultaneamente uma união com a resposta que se apresenta ao espírito. O Real, ao se fazer uma pergunta, num mesmo movimento interioriza e libera o espaço do mundo como um local de resposta existencial. Ele “contraí” e “expande” e é por isso que Ele é O Interior e O Exterior’. (MOULINET, 2010, p. 564)

Esta “abertura de horizonte” dá lugar ao espaço do auto-desvelamento da consciência, chamado “cosmos” possibilitando, simultaneamente a “objetificação” do auto-conhecimento e a polarização sujeito-objeto, criador-criatura (*Ḥaq-ḥalq*):

A Realidade deu existência ao Cosmos inteiro enquanto algo indiferenciado, sem espírito algum, de modo que era como um espelho sem polimento. É da natureza da determinação Divina não estabelecer um local sem que este receba o espírito divino, o que se chama, no Alcorão, ‘soprar para dentro’. Isto não é senão a vinda à tona da disposição inata da forma indiferenciada em receber o incessante fluxo da Auto-Revelação (Divina), que sempre foi e sempre será. Há somente o receptivo a partir da Super-abundância Sagrada (da Realidade), pois todo poder de agir Dele emana, no princípio e no fim (*Fuṣūṣ*, p.50, trad. Austin)

O “objeto”, existente na realidade do conhecimento ou da consciência divina, ao entrar em *wujūd*, é reconhecido pelo sujeito divino ao mesmo tempo em que, enquanto objeto, “testemunha”, dá provas de Sua existência. O objeto, então, não possui a mesma conotação de ente separado e distinto do sujeito, mas sim o valor de “identidade” que ‘testemunha’ o Real, o plano “intermediário da consciência” que se abre em auto-reflexão. O objeto, o que testemunha, que testifica a realidade divina, faz da consciência divina um sinônimo de vida, de realidade, de substância, pois “traduz” conhecimento (ou consciência) em vida:

A Realidade das Realidades não é nem existente nem não-existente, nem originada temporalmente nem eterna, mas eterna no eterno e temporalmente originada no temporalmente originado. É concebível pela faculdade racional, mas não existe em sua própria essência. O mesmo ocorre, por exemplo, com o atributo do saber, da fala, etc...É a manifestação das realidades divinas e das formas do senhorio (*al-suwar al-rabanīya*) equivalente aos nomes divinos nas entidades imutáveis, descritas pela possibilidade e locus de manifestação do Real...

Do mesmo modo, saiba que esta Realidade não é descrita como anterior ao cosmos, nem é o cosmos descrito como posterior a ela. Mas é a raiz da substância, a Esfera da Vida (*falak al-hayāt*), o Real através do Qual a Criação Acontece, e assim por diante. Se tu disseres que é o cosmos, estás certo; que não é o cosmos, estás certo; que é o Real ou não é o Real, estás certo. Torna-se plural através da pluralidade dos indivíduos do cosmos, e é declarada incomparável através da incomparabilidade de Deus (*Fuṣūṣ*, p.50, tradução Austin).

A polaridade *Ḥaq-ḥalq* pertence então ao domínio do auto-conhecimento divino que, através de seu auto-desvelamento, reconhece a Si mesmo “em outro”, num “espelho”, um

objeto global vivo que revela Sua existência na esfera da vida, pois Vida é um dos atributos de Sua essência, “O Vivo” , um de Seus nomes. Não há o reconhecimento de uma realidade exterior, ou seja, de um “outro” ser: Seu auto-conhecimento é um ato de reconhecimento de Si, é um “ser” reconhecido. No Real em Si mesmo está o “Real através do Qual a Criação Acontece” (*al-ḥaq al-maḥlūq bihi*)⁸⁴, sinônimo do alento do Todo Misericordioso, da abertura do campo da consciência:

Quando o Real trouxe o cosmos à existência, abriu Sua forma na Nuvem, que é o Alento do Todo-Misericordioso, i.e., o Real através do qual acontece a criação dos níveis e das entidades do cosmos. (F,II, 391.33, SPK, 134)

A Nuvem⁸⁵ é idêntica com o Alento do Todo Misericordioso. É a respiração (*naḥ*) no Ser do Real, e através dela a criação toma forma (*taṣakul*) dentro do Real. Portanto é o Real através do qual acontece a criação das formas do cosmos que se torna manifesto no cosmos e é a diversificação do auto-desvelamento divino que aparece neste. (F, II, 313, 24, SPK, 134)

A Nuvem é chamada de Real pois é idêntica com o Alento, e o Alento é oculto dentro daquele que respira - é isto que se entende por “respiração”. Portanto o Alento tem a propriedade do Não-manifesto, mas quando se manifesta tem a propriedade do Manifesto. Assim, é o Primeiro no Não-Manifesto e o Último Manifesto, e ‘tem conhecimento de tudo’ (Alcorão, 57:3), pois dentro dele toda coisa nominável torna-se manifesta. Isto inclui tanto a coisa não-existente quanto a existência daquelas cuja entidade é possível, e a coisa não-existente cuja entidade foi dada a existir (F, II, 310, 25, SPK, 134).

Assim, a consciência, o conhecimento, não se dá nem no sujeito, que se vê diante do espelho, nem no objeto, a forma vista no espelho, mas no intervalo, na relação entre eles, que, para Ibn 'Arabī é um ato de amor, equivalente ao ato da respiração, à vida, ao “desejo” do tesouro oculto em se conhecer a si mesmo. A palavra *wajd*, conforme já vimos, significa êxtase, paixão, amor, desejo intenso e deriva, assim como *wujūd* (o que se encontra, existência) da mesma raiz ‘*wajada*’ (*wjd*) e, portanto, também abriga o sentido de “encontrar”. O encontro é entendido como o influxo amoroso que invade o coração e atrai (encontra) o amado. Daí, que *wajd* também significa “a consciência divina do amante”. A noção de “desejo” e “tesouro oculto” é a interceção entre *wajd* e o *ḥadīṭ qūdsī*, segundo o Profeta⁸⁶: “Eu era um tesouro oculto e desejava/amava (*aḥbibtu*) ser conhecido; então criei as criaturas e Me fiz conhecido a elas; e elas me conheceram.”

⁸⁴ Ibn 'Arabī diz que tomou esta expressão de empréstimo de Ibn Barrajan de Sevilha. Este, por sua vez, considerou vários versículos do Alcorão, como por exemplo 16:3 -Ele criou os céus e a terra pela Verdade - ou seja, através, por meio da Verdade.

⁸⁵ A nuvem é referência ao *ḥadīṭ* do Profeta Mohammed que ao ser indagado sobre onde estava “antes da criação”, respondeu: “Eu estava numa nuvem (‘*amā*’), onde não há ar nem acima nem abaixo dela”. O “antes da criação” é identificado com o “vazio” da consciência, que, por outro lado, é plena em si mesma, e está em “retiro” (*ḥalwa*), palavra com a mesma raiz de *ḥalā*, “vazio”.

⁸⁶ Neste trabalho, sempre que nos referirmos ao “Profeta” significa o Profeta Muḥammad, do contrário, a este título segue-se o nome específico.

Apesar deste *ḥadīṭ* não aparecer na maioria das edições canônicas, Ibn 'Arabī aceita-o por verídico a partir da experiência própria de *kašf* (revelação, desvelamento); e, a partir dele, conclui que, a nível macrocósmico, a existência origina-se através do amor, ou seja, o amor e o conhecimento ou o amor, vida e consciência, termos chave neste *ḥadīṭ* - *aḥbabtu an u'raf-são* distintos mas inseparáveis⁸⁷. A consciência, plena de amor, esconde em si mesma suas realidades interiores, que vêm à luz pelo alento do todo-misericordioso (*naḥs al-raḥmān*). *Haqīqa* torna-se sinônimo de consciência em auto-desvelamento, movimento amoroso de *wajd*.

A noção de “parto”, da mesma raiz da palavra *raḥmān*, segue a de “alento”: o desejo em se conhecer, tal qual as dores (*karb*- كرب) do parto que são aliviadas pela expulsão do feto e do alento - como um suspiro (*tanāfus*) de alívio - também acompanha a bem-aventurança, iluminação do entendimento, o “expirar” da alegria (*laḍa*)⁸⁸. A relação se estabelece pela raiz *raḥīma*, útero, da qual deriva a palavra misericórdia, *raḥmāh*, que, para Ibn 'Arabī não denota simplesmente compaixão, mas o princípio mesmo pelo qual *al-Ḥaqq* revela a si mesmo sua *ḥaqīqa*, um princípio de consciência que é igualmente um princípio de auto-revelação e de criação de seu objeto, ou seja, a atualização numa forma viva daquilo que é potencialidade na forma de conhecimento divino. Forma viva esta que é, por sua vez, o testemunho do conhecimento. Sujeito e objeto se vinculam então pelo ato criativo da consciência, o útero que traz à luz percepção e testemunho⁸⁹. Consciência e desvelamento (*tajallī*) iluminam-se mutuamente. O objeto cósmico que resulta deste movimento não tem existência senão como local portador de identidade, “sinal”, *āya*, da presença do Real. Sua alteridade como “criado” se remete à realidade da reidentificação com o Único em resposta à autoconsciência divina.

É novamente a via dupla do alento do todo-misericordioso que “retorna” à visão do objeto como percepção de Si mesmo, ou seja, se *ar-Raḥmān* exala e desvela o sujeito, a

⁸⁷ O trabalho de Henry Corbin estuda profundamente esta perspectiva. Ver *Alone with the alone - creative imagination in the sufism of Ibn 'Arabī*.

⁸⁸ Conforme o *Futūḥāt* II p. 330, sobre a expiração da alegria, *laḍa*. *Fuṣūṣ*, p.29, Austin.

⁸⁹ Esta questão leva ao aprofundamento do feminino na doutrina *akbariana*. Se o alento do Todo-Misericordioso é feminino, a revelação, bem como *wujūd*, o próprio “ser” também o são, pois *wujūd* é caracterizado por ser, consciência e bem-aventurança ou alegria. O feminino deixaria de ser identificado exclusivamente com o aspecto ‘secundário’ da matéria universal, receptiva ao poder masculino, para ser entendido como função de existência do Real a nível de Ser divino, já que é este o plano de *Allāh*, o nome que abrange todos os outros, o único que aceita desvelamento e revelação.

inalação, *ar-Raḥīm*⁹⁰, retorna à compreensão de si a partir do objeto visto, restabelecendo a síntese da Realidade em si mesma. A Identidade resultante da visão do objeto ou da auto-consciência divina é auto-subsistente e recebe no Alcorão o nome de *Al-Qayyūm*⁹¹, O Eterno. Ou seja, o desvelamento de Si mesmo para Si mesmo que traz à luz o cosmos faz com que imediatamente o cosmos retorne a *Al-Ḥaqq* de modo que a criação é perpetuamente recorrente e nova a cada instante, pois atualiza continuamente o Ser em consciência de Si. É a sustentação da “coisa toda” – ‘*amr* - onde o Mistério Divino se manifesta.

2.2 O Grande Homem e o Homem Completo

O cosmos passa do mistério em *Al-Ḥaqq* para o mistério de sua própria *ḥaqīqa* e é como um espelho sem polimento⁹², *al-insān al-kabīr*, o grande homem, a abertura do espaço da consciência. Segue o *Šaiḥ* no *Fuṣūṣ*: “E quando o Real trouxe à existência a totalidade do universo, aquele corpo era uma figura (*sura*, forma). Não havia nele espírito algum e era como um espelho sem polimento” (pg.98, Bursevi). Apesar de gramaticalmente a linguagem exigir aqui uma referência temporal, a totalidade do universo implica num contínuo processo de revelação, nunca exaustivo no sentido de expressão concreta de totalidade. A forma aparece como uma restrição do olhar numa direção, conforme explica Ismail Hakki Bursevi:

Não significa o preparo de um local para receber o Espírito Divino, mas uma inclinação da imagem que é preparada para receber a efusão constante da revelação que nunca diminui e é sem começo ou fim... Resumindo: aquilo que recebe a Realidade é novamente a Realidade...A co-gnose do conhecimento no conhecimento eterno torna-se particularizada através da Efusão Mais Sagrada⁹³ que é a Efusão Essencial da Ipseidade, o surgimento do Eu Misericordioso na Presença do Conhecimento e do Testemunho... A totalidade das imagens da Imanência e a pluralidade das particularidades dos Nomes aniquilam-se na Singularidade da Ipseidade e nela são sepultadas (*Fuṣūṣ*, Comentário de Bursevi, pg. 100-1).

⁹⁰ Segundo Murice Gloton, a expressão corânica *Bi-smi-llāh-r-Raḥmān-r-Raḥīm* pode ser traduzida por: “Em nome de Deus, o Todo-Irradiante de Amor, o Muito Irradiante-Irrradiado do Amor”. Em sua tradução do *Le livre des Définitions*, de Jūrjānī, escreve: “Raḥīm é a matriz, o útero, o lugar do parentesco consanguíneo. Antes de possuir uma conotação de misericórdia e compaixão, esta raiz indica uma dilatação, uma expansividade de amor do tipo maternal”. Isto nos remete à dinâmica da Essência.

⁹¹ No capítulo 558 do *Futūḥāt* (Beneito, *Il tratado dei nomi de Dio*) dedicado aos Nomes Divinos, Ibn 'Arabī escreve de *Al-Qayyūm*: O Auto-subsistente, O Imutável, O Mantenedor, necessário para a subsistência de toda alma (*nafs*) p. 38.

⁹² Note-se que os espelhos da época eram metais altamente polidos, daí a metáfora.

⁹³ Efusão mais Sagrada - *al-fayḍ al-aqdas*, A dificuldade da tradução da linguagem de Ibn 'Arabī faz com que muitos tradutores usem expressões da filosofia grega. Efusão ou emanção é uma delas, mas que se contrapõe à noção básica de unicidade, realidade única: se o Ser é um, não pode irradiar ser para lugar algum além dele próprio. Creio que uma alternativa mais adequada é entender o conceito como “influxo” e “impregnação”, que carrega o sentido de reciprocidade entre os níveis de realidade e níveis de consciência (*Ḥaqq* e *ḥaqīqa*).

A existência, portanto, responde por modos de consciência, e esta realidade exige um ponto focal, um ponto de síntese, que é o espírito, o “eu misericordioso” dessa forma. A noção de espírito e, portanto, de eu, de sujeito, em Ibn 'Arabī é ampla e vai desde o sentido de vida, alento, amorosidade, intelecto, consciência, à de Presença Divina. É simultaneamente criado e incriado, ou seja, é o primeiro dos grandes istmos, a “abertura do campo da consciência”, por um lado, e a consciência como intelecção e conhecimento por outro; o suporte do desvelamento divino, *ar-ruḥ al-qūds*, o espírito santo⁹⁴, e seu agente, *ar-ruḥ al-kulī*, o Espírito Universal.

O espírito, o sujeito, exalado como o alento do Todo Misericordioso, nele mesmo felicidade e alegria, tal como *wajd* de *wujūd*, consciente de seu Senhor; em repouso, tal como no alívio do parto, atravessa os domínios do conhecimento, porta consigo as realidades a ele confiadas pelo imperativo *Kun!*, entrega estas realidades à forma que o busca, que dele depende, onde ele é necessário. É o próprio sentido de movimento, necessariamente recíproco, que, como o ciclo da respiração vitaliza e renova, de fora para dentro como no primeiro ar inalado e de dentro para fora até o retorno ao Senhor.

É pela presença do espírito, do alento, que os atributos do Ser encontram Adão: vida, consciência (conhecimento), poder, vontade, audição, visão e palavra. Adão, o cosmos menor⁹⁵, o lugar, a estação, o nível de consciência onde o conhecimento une-se ao ser, *al-Insān al-Kāmil*, o Homem Perfeito, que não é distinto do cosmos, *al-insān al-kabīr*; mas que é “o espírito daquela forma”: “Portanto a realidade exigiu, pela sua própria natureza, a característica reflexiva do espelho do Cosmos, e Adão foi o princípio de reflexão para aquele espelho e o espírito daquela forma”. (*Fuṣūṣ*, Austin, 51).

⁹⁴ Equivale ao termo *nafs ar-rahmān*. É importante assinalar como o *Šaiḥ* deriva seus conceitos a partir da etimologia das palavras árabes, explicando o nome *ar-ruḥ al-kulī* a partir da forma verbal *rāḥa* (ele foi) e derivando desta a infusão ou a vivificação pelo espírito como portador da *ḥaqīqa*:

“Este nome tem dois aspectos: o primeiro é em função de ser um espírito, isto é, estar em descanso, tranquilidade e felicidade (*rāḥa*, p.p. de *yastarīḥ*; v. descansar, aliviar) pois conhece e testemunha seu Senhor. O segundo é que ele foi (*rāḥa* passado de *yarūḥ*, ir), por uma força especial, através das imensas órbitas do conhecimento de seu Criador. Ele foi através dos estados do cosmos entregando-lhes o que *Allāh* lhe havia confiado. E ele foi através de seu conhecimento de si mesmo, dependente de seu Senhor e de seu Criador.

Então ele possui três idas (*rawahāt*), de modo que pode ser chamado de Espírito Universal (*kullī*) pois não existe um quarto estado a seguir. É como o imperativo de *rāḥa* (ح ر ا - foi), *yarūḥu* (روح - participio passado, ir); o imperativo é ‘*rūḥ h*’ (ح ر - go); e quando foi transformado de imperativo em nome (substantivo), o ‘*vav*’ retornou a ele, e o ‘*alif*’ e o ‘*lām*’ (al - artigo definido) lhe foram adicionados, pois a omissão do *vav* (و) deve-se ao encontro das duas consoantes. Assim, ele foi buscado numa direção e então diz-se que ele se foi (*rāḥa*)”. (*al-Durrat al-Bayda*)

⁹⁵ O cosmo é entendido como abrangendo tanto o ser humano quanto o cosmos, chamado então de macrocosmo e de O Grande Homem. O ser humano é o microcosmo e é síntese de tudo o que há no cosmo, tanto sob sua forma física quanto espiritual.

Antes de prosseguirmos convêm esclarecer alguns problemas metodológicos, por exemplo, em torno do termo “efusão”. A dificuldade de tradução da linguagem peculiar de Ibn 'Arabī leva muitos autores a usarem a terminologia grega como equivalente a alguns termos. Isto não é de todo incorreto, já que filósofos anteriores, como por exemplo, al-Ġazzali e Ibn Sina, podem ser traduzidos deste modo, e Ibn 'Arabī também trabalha com alguns temas que foram comuns a estes e outros autores anteriores. No entanto, um ponto fundamental de sua doutrina é o princípio da unicidade. Enquanto para os filósofos anteriores esta questão resumia-se à unicidade de Deus, do ponto de vista do monoteísmo islâmico (*tawḥīd*), Ibn 'Arabī trouxe para este contexto a unicidade do ser. Daí que, por exemplo, falar de “efusão” remete o termo ao neoplatonismo. Em Ibn 'Arabī o conceito é outro já que não pode haver “emanação” - idéia que se associa a uma projeção para um espaço exterior e diverso do um - quando se considera a realidade como uma única existência, um ser único. Como escreve Chittick: “O universo existe somente como um ‘signo’ do Real, que o conhece, percebe e entende a cada nível de seu desdobramento. Em última análise, o universo não tem existência salvo como um epifenômeno do conhecimento e da consciência de Deus”. (*Science of the Cosmos*, p.145). Para Toshihiko Izutsu, por exemplo, mesmo quando o auto-desvelamento (*tajallī*) é visto enquanto fenômeno, o termo, em Ibn 'Arabī, tem um uso diferenciado:

Deve-se assinalar que Ibn 'Arabī usa o termo Plotiniano “emanação” (*fayāḍ*) como sinônimo de *tajallī*. Mas “emanação” aqui não significa, como na visão-de-mundo de Plotino, algo transbordando do Um Absoluto, e então outra coisa a partir da primeira, etc, num encadeamento. “Emanação” para Ibn 'Arabī, simplesmente significa que o Absoluto aparece em formas, mais ou menos concretas, com uma auto-determinação diferenciada em cada caso. Isto significa que uma e a mesma Realidade articula-se e determina-se de modo variado e aparece imediatamente em forma de coisas diferentes (IZUTSU, 1984, P. 154).

É a noção de “impregnação” do espírito “insuflado” em Adão, por um lado, e a inerência da reciprocidade na consciência do Ser, “influxo” ou vivificação a partir de um Nome da Realidade ou um aspecto que determina, qualifica e identifica uma criatura. Podemos também, usando um dos conceitos fundamentais de Ibn 'Arabī que é o de *al-Ḥaqq* e de *ḥaqīqa*, compreender o termo ‘efusão’ como nível de realidade ou de consciência, já que *ḥaqīqa* também implica na consciência de uma realidade determinada bem como de um plano ou nível desta realidade. Como escreve, por exemplo, William Chittick:

Assim como a Essência é transcendente em relação a toda manifestação, cada auto-determinação da Essência, ou cada plano da Realidade, é inalterado pelos planos inferiores, ainda que cada um deles contenha os princípios dos planos inferiores em si mesmo e determine estes planos absolutamente...O conceito de planos de realidade ajuda a explicar outra doutrina Sufi básica, a renovação da criação a cada

instante. Ao nível da *al-ahādīyya*, todas as possibilidades estão presentes simultaneamente, e somente no nível da *al-wahidīyya* tornam-se separadas e distintas. No mundo da existência espiritual, *al-jaburūt*, cada possibilidade terá uma variedade de reflexões que aparecem como a riqueza de seus aspectos indefinidos, cada aspecto contendo em si todos os outros. Nos mundos inferiores, a condição cósmica da forma deve ser levada em consideração, com a resultante de que sua riqueza é “soletrada” pelas diferentes cristalizações de suas numerosas dimensões. Além disto, as diferentes cristalizações de uma possibilidade divina, na medida em que se manifestam em um ser existente no mundo, aparecerão sucessivamente, ou temporalmente, exatamente porque a condição da forma não lhes permite uma revelação simultânea. Também porque o ser sempre reflete a unidade de Deus ou a singularidade Divina a cada nível da manifestação (SPL, p.35).

A partir desta perspectiva, o “ponto focal” ou o princípio da consciência que se reflete a si mesmo é chamado Adão, no contexto de *al-Insān al-Kāmil*, o homem perfeito ou completo, do qual o cosmos é sua abrangência maior e o ser humano seu “pequeno universo” (*‘ālam ṣagīr*). Um dos significados para a palavra *insān* é a pupila do olho. Podemos falar, então, do “nível” de Adão como o olho através do qual o Real se vê a Si mesmo no espelho cósmico. Este olho tem a habilidade de conduzir, refletir a identidade do real, sua *ḥaqīqa*. O *ḥadīth qūdsī* aplica-se aqui: “...meu servo não deixa de se aproximar de Mim através de atos supererrogatórios até que Eu o ame. E quando o amo, torno-Me seu ouvido com o qual ele ouve, sua visão, com a qual ele vê, sua mão, com a qual ele segura e seus pés, com os quais ele caminha” (*Divine sayings*, p.70). Neste mesmo sentido, disse Shamsdoddin Lahiji,(. 912/1506), sufi iraniano:

O homem é o olho do mundo. O mundo é o reflexo de Deus. Deus Ele-mesmo é a Luz deste olho. O homem é o olho que olha no espelho. E como o espelho reflete o rosto daquele que se olha, o reflexo possui, ele mesmo, um olho. Ao mesmo tempo que o olho, o reflexo deste olho também se olha. Deus, que é o olho do homem, olha para o homem. Este ponto é muito sutil: de um lado, Deus é o olho do homem, de outro, o homem é o olho do mundo; então o mundo e o homem não são senão um, o homem sendo seu olho é o que se chama de O Grande Homem. Pois o homem é um resumo de tudo o que existe, é um mundo em si mesmo, e a relação que existe entre Deus e o homem existe entre o homem e o mundo⁹⁶.

Novamente a noção de istmo, de *barzah*, de ambiguidade acompanha a imagem: ela é o retrato do real, mas não é o real, é *ma siūa*, o que é outro, como escreve Ismail Ḥaqqi Bursevi, as ondas do mar são chamadas de *ma siūa*. O oceano é sem começo e sem fim e as ondas são eventos que aparecem neste oceano: “o ser do Primeiro e do Último pertence a Deus e a *ma siūa* que aparece é considerada como existindo no ser que é Absoluto. Tudo o que existe torna-se manifesto a partir da Ipseidade Absoluta. Se a revelação, que é a vida daquele ser, se interrompesse por um instante, tudo seria sepultado na não-existência”. (*Kernel of the kernel*, p. 13)

⁹⁶ Shabestari, *La roseraie du Mystère - suivi d'extraits du commentaire de Lahijī* - traduzido do persa por Djamshid Mortazavi e Eva de Vitray-Meyerovich, éd. Sinbad, 1991, p. 118.

Esta última frase de Bursevi, “se a revelação, que é a vida daquele ser”, indica mais do que pretende: a revelação é a vida mesma da consciência, o desvelamento - *tajallī* - a vida mesma do ser. Se a consciência não se revela, o ser não se desvela. A revelação é a vida da imagem de Adão, o olho da consciência divina. Adão totaliza os signos da Identidade Divina, o auto-desvelamento de Sua *ḥaqīqa*. É a unidade principial auto-revelada, a interface que permite ao Real a consciência de Si, uma realidade intermediária equidistante entre o Ser e o não-existente, o não-atualizado. O pequeno cosmos, o ponto de intercessão entre observador e observado, entre sujeito e objeto. O ponto de intercessão que se abre à bem-aventurança, à alegria, entre ser e consciência.

Este ser foi chamado de ser humano (*insān*) e califa. Sua humanidade advém da universalidade de seu organismo e de sua habilidade para abranger todas as realidades. Ele é, em relação a *Allāh*, como a pupila, instrumento da visão, é para o olho. Por isso é chamado de “*insān*”. É através dele que *Allāh* contempla suas criaturas e tem compaixão por elas. Ele é um ser humano simultaneamente no tempo (em seu corpo) e anterior ao tempo (em seu espírito), um ser eterno e um organismo “pós-tempo”. É a palavra que distingue e unifica. Pela sua existência o universo ficou completo. Ele é para o universo o que a face do selo é para o selo - pois a face do selo é o sinal simbólico com o qual o Rei sela seus tesouros... Todos os nomes Divinos contidos na forma divina aparecem em seu organismo. Portanto, ele possui o status de conter e integrar esta existência. (*Fuṣūṣ*, trad. Bewley, p.4)

Neste nível, a Revelação, na forma de Adão, é chamada de *al-Insān al Kāmil*⁹⁷ o ser humano perfeito, síntese de toda realidade manifesta. Quando o *Šaiḥ* associa Adão a *al-Insān al-Kāmil* não se refere ao personagem mítico do primeiro homem, mas a um nível de consciência-existência expressos pela divindade. Ainda no *Fuṣūṣ*, no capítulo de Moisés⁹⁸, Ibn Arabi escreve que Adão reúne as descrições (*nu'ut*) da Presença Divina (*ḥaḍra ilāHiya*) ou seja, a Essência (*dāt*)⁹⁹, os atributos (*ṣifat*) e as ações (*af'al*) e cita o Alcorão: “Deus criou Adão em Sua imagem”. “Sua imagem” não é outra senão a Presença Divina no desvelamento

⁹⁷ Apesar de fundamental no pensamento de Ibn 'Arabī o termo é usado somente sete vezes em todo *Fuṣūṣ* e enquanto conceito aparece sob vários outros termos, dependendo do assunto tratado, como por ex; a Realidade Muḥammadiana (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiya*), O Cálamo (*qalam*), O Intelecto (*‘aql*), A Realidade das Realidades (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), etc. E algumas vezes associado ao Profeta Muḥammad enquanto referência de perfeição.

⁹⁸ “Por esta razão o Profeta falou, em relação à criação de Adão - que é marco que unifica todos os atributos da Presença divina, ou seja, a essência, os atributos e os atos - : ‘*Allāh* criou Adão em Sua forma’. Sua forma é tão somente a Presença Divina. Nesta epitome, que é o Homem Perfeito, Ele trouxe à existência todos os Nomes Divinos e as realidades daquilo que está fora dele, no Macrocosmo, separado dele. Ele fez de Adão um (*rūḥ*) para o universo, e pela perfeição de sua forma, sujeitou-lhe o alto e o baixo. Como não há nada no universo que ‘não cante os louvores de *Allāh*’, do mesmo modo não há nada no mundo que não esteja sujeito a este homem, conforme a realidade de sua forma acomoda. *Allāh* diz: “Ele colocou a vosso dispor tudo o que há nos céus e na terra. Tudo vem Dele” (22:65). Tudo o que há no universo está sujeito ao homem. Aquele que possui este conhecimento é o Homem Perfeito. Aquele que o ignora é o Homem Animal”. *Fuṣūṣ*, trad. A.Bewley, p.115.

⁹⁹ *Aḍ-ḍāt*, comumente traduzida por essência, é abreviação de *dāt al-asmā* o possessor dos nomes, equivalente a *al-musamma*, O Nominado. São sete seus atributos fundamentais: Vida, Consciência (intelecção), Visão, Palavra, Audição, Vontade e Poder. Para Ibn 'Arabī é uma palavra fundamentalmente feminina.

das “realidades” (*ḥaqa’iq*) de Seus infinitos Nomes na “forma” do cosmos, do qual Adão é o espírito (*rūḥ*).

No *Šajarat al-Kaūn* (*Árvore do Universo*) Ibn 'Arabī diz que este plano de consciência chamado Adão, “olhou para a existência e a viu como se fosse um círculo”:

Tudo evolvia em torno do ciclo de ser e vir-a-ser. De fato, são dois círculos, um de fogo e outro de terra úmida. Ele viu que a evolução do universo inteiro é uma manifestação da ordem divina *kūn!* - Sê! - a causa, o poder, a ordem do vir-a-ser, sem falhas e sempre evoluindo a partir desta. Ninguém escapa do efeito de suas crenças e daquilo que entende como verdadeiro. Isto é determinado por Aquele que os criou e criou também o que eles vêem e o que entendem do que vêem. Cada um permanece dentro da circunferência do círculo em que orbita. Ninguém pode ser outro senão o desejado por aquele que disse sê! e tudo é. Tudo se depara com o centro do círculo do *kūn!* e depende deste em todo seu ser¹⁰⁰.

Esta visão de Adão corresponde também à visão que cada ser humano tem quando olha para o cosmos: o círculo de luz da consciência e a sombra de suas imagens em “formas” (barro) evoluem segundo uma “ordem” que é própria do Ser em torno do qual tudo re-volve. A perspectiva de cada ponto de visão já é, ela mesma, resultante da dinâmica desta ordem. No entanto, o *Šaiḥ* distingue entre o Homem Perfeito, expressão de consciência divina e o “Homem Animal”, o ser humano que, Adão em potencial, ainda não atualizou nem sua forma nem sua consciência, e, sem conhecer a si mesmo, tem a visão velada pelo véu da aparência e da ignorância, imaginando a lama como uma realidade autônoma.

Já a síntese (*jam ‘īya*) ou a totalidade (*majmū*) de *al-Insān al-Kāmil* implica, para Ibn 'Arabī, na valorização tanto da forma material, corporal, manifesta, quanto nas suas qualidades inteligíveis e espirituais, o que replica a divindade em seus Nomes o Primeiro e o Último, o Manifesto e o Oculto. Por outro lado, também significa a expressão contínua dos Nomes do Real, que, para Ibn 'Arabī nunca de fato se totaliza, mas antes se apresenta como um fluxo continuamente aberto. E aqui novamente encontramos o conceito de *insān*, a pupila do olho, através da qual a consciência acontece: por mais que o cosmos exista em função do desvelamento da consciência através da determinação dos Nomes divinos, não totaliza a possibilidade de consciência destes nomes, o que é prioridade do ‘olho’ que permite a visão de si mesmo: “Tudo no universo, ignora o todo, e só conhece a parte, exceto o Homem Perfeito, a quem Deus ensinou todos os Nomes e entregou-lhe as palavras abrangentes¹⁰¹.

¹⁰⁰ *Šajarat al-Kaūn* p.93 - Trad. Tosun Bayrak. Existem estudos que contradizem a autoria direta deste livro a Ibn 'Arabī. Veja-se *Critical study of the erroneous attribution of the book Shajarat al Kawn to Ibn 'Arabī instead to Ibn Ghanin al-Maqdsī*, de Younes Alaoui Mdaghri.

¹⁰¹ Referência ao Profeta Muḥammad.

Assim sua forma foi aperfeiçoada, pois combinou a forma de Deus com a forma do cosmos... Deus vê Sua própria forma no espelho do homem..., já que todos os Nomes divinos estão nele vinculados”. (*Futūḥāt*, III, 398.15)

Em função disto, *al-Insān al-Kāmil*, enquanto *al-jam'īya*¹⁰², é também o estado de consciência capaz de reconhecer a Deus em todas as formas, conforme diz o versículo do Alcorão: “Para onde quer que olhes, aí está a face de Deus” (2.115). Para o homem perfeito toda face (*wajh*) é *tajallī*, auto-desvelamento, pois:

A disposição original (*fiṭra*) de Adão é a disposição de todo o cosmos... ; é o auto-desvelamento de *Allāh*... assim nele está a habilidade (*isti'dād*) de cada coisa existente no cosmos. Ele adora em todas as religiões, glorifica a Deus em todas as línguas e atua como receptáculo para cada auto-desvelamento - com a condição de que plenifique sua humanidade e conheça a si mesmo. Pois não conhece Seu Senhor exceto conhecendo-se a si mesmo. Se algo nele o impede de ver o todo, comete um crime contra si mesmo, e não é um homem perfeito... Por perfeição entende-se o conhecimento de si mesmo e o conhecimento de si mesmo é idêntico ao conhecimento do Senhor. A disposição original de Adão é seu conhecimento de Deus, e, deste modo, conhece a disposição original de todas as coisas. É por isso que o Real diz: “Ele ensinou a Adão todos os nomes” (2:30). (Chittick, prefácio ao *The Name and the name*, de Tosun Bayrak, p.19)

Aqui o conceito de *al-Insān al-kāmil* encontra o de *tawḥīd* e *wahdat al-wujūd* o que, por sua vez, depende do entendimento dos Nomes divinos¹⁰³. De acordo com o *Fuṣūṣ*: “A representação de Deus não retorna senão ao Homem universal, cuja forma é criada das realidades (*ḥaqā'iq*) e das formas do mundo, e cuja forma interior corresponde à ‘Forma’ de Deus (ou seja, à soma dos Nomes e Qualidades Divinas)” (*Fuṣūṣ*, trad. Burckhardt, p. 33).

Basicamente a analogia do nome é a mesma estabelecida por uma relação epistemológica: um nome é uma referência intelectual a um existente. Um nome, portanto, é também um modo de conhecimento, um estado de consciência, e, como para Ibn 'Arabī, sempre se referem a *wujūd*, e *wujūd* implica em ser e consciência, um nome é também um modo de existência específico, um modo de visão e uma “inclinação do espelho”, ou seja, uma determinação do locus de aparição característico de um modo de conhecimento ou consciência. Diz ele no *Futūḥāt* II 167.32 (SPK, 95): “assim como Deus concede ao cosmos o nome *wujūd*, o qual pertence, de fato, a Ele, assim também concede-lhe os Mais Belos Nomes através de seu preparo e do fato de que é um *locus* de Sua manifestação”.

¹⁰² Ou seja, o estado de consciência unitiva, onde sujeito e objeto (e todo par de opostos) se vinculam. O termo deriva do nome Jāmi', “aquele que unifica”.

¹⁰³ No *Inṣā' ad-Dawā'ir* (pp. 27-30), Ibn 'Arabī classifica os Nomes Divinos em Nomes da Essência (*asma' al-dāt*), Nomes dos Atributos (*asma' al-ṣifāt*) e Nomes dos Atos (*asma' al-af'al*) e faz uma tabela didática para esta classificação que chama de tabela da Presença Divina (*jadūal al-ḥaḍra al-ilahīya*).

“Os nomes divinos são a expressão de um estado dado pelas realidades (CHITTICK, 1994), ou seja, a partir da “realidade” em seus diversos modos de identidade, respondem pela diversidade de aparições do Real, a multiplicidade de formas onde o auto-desvelamento divino acontece. Estas múltiplas formas são os seres possíveis que, pela sua necessidade de ser ou pela sua dependência do ser único, constituem locais de exigência de um determinado nome:

Quando algum dos Nomes ocorre em, ou é aplicado a alguma das entidades, é somente porque as entidades são *locus* de manifestação. Então cada Nome é aplicado a nada além do Ser do Real nas entidades, enquanto estas permanecem, em sua raiz, sem direito algum...O Ser pertence a Deus e sempre que o Ser seja descrito por um atributo, aquilo que o atributo nomina é o mesmo que é chamado *Allāh*. Então entenda que não há ser nominado (*musammā wujūdī*) algum, exceto Deus. Ele é nominado por todo nome, descrito por todo atributo, qualificado por toda descrição (F. II, 54.6 - SPK 95).

Os nomes da multiplicidade dos seres são, então, relações¹⁰⁴ estabelecidas no auto-conhecimento divino, ou na consciência de si do ser único que, aparecendo no espelho do cosmos, caracterizam a multiplicidade de existentes a partir de suas próprias realidades. Pode-se entender “realidades” como “significados”, *ma’āni*, conceitos abstratos, um modo de conhecer. Sadr Al-Din Qunawi, discípulo de Ibn 'Arabī, escreve: “O ser humano não pode se ver a si mesmo, pois, para isto, depende de outro objeto, i.e, um espelho que reflita a imagem; similarmente *al-insān al-kāmil* não pode se ver e para isto precisa de uma outra entidade, e esta entidade é o conhecimento!”¹⁰⁵. O homem perfeito, então, só se conhece a si mesmo como um estado de consciência plena, o que, para o *Šaiḥ*, é um conhecimento próprio do Ser e não um atributo do existente:

O mais interessante é que o homem, isto é, o Homem Perfeito, é o mais elevado entre os existentes (*mawjūdāt*). No entanto, “elevação”¹⁰⁶ só é atribuída ao homem em consequência (*bi al-taba'iyā*) do lugar ou nível da estação (*manzīla*). Em outras palavras, sua elevação não depende de sua essência (*ḡāt*)... a

¹⁰⁴ Relação ou relacionamento (*nisbā*) são termos chave em Ibn 'Arabī, normalmente opostos a “entidade” (*ʿayn*). Como escreve Chittick: “Cada atributo divino (*ṣifā*) ou nome (*ism*) especifica um relacionamento entre Deus e algum outro, e, portanto, Ibn 'Arabī usa a expressão como um sinônimo para estes dois termos. Tão logo falemos sobre algo, estaremos discutindo sua entidade ou essência (*ḡāt*), que não pode ser percebida em si mesma - pois, em último caso, não é outra que a Essência Divina - o Incognoscível - e as qualidades ou características que apresenta. Isto automaticamente estabelece relações com outras coisas. Em última análise, todas as relações, assim como todas as entidades, retornam a Deus. De qualquer modo, as entidades nelas mesmas são idênticas a *wujūd* ou Ser/consciência, enquanto as relações meramente descrevem a situação relativa de várias entidades e não existem em si mesmas”. William C. Chittick, nota de tradução n. 15 do capítulo 317 do *Futūḥāt*. - *Muhyiddin Ibn 'Arabī – A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein and M. Tiernan, Element (for the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society), Shaftsbury, 1993, pp.90-123.

¹⁰⁵ *risala mar'at al-arifin wa muzhir al-kamilin*

¹⁰⁶ “Elevação” implica nos conceitos de “estado” e “estação” que vão ser trabalhados mais adiante, mas que, de modo geral, dizem respeito tanto a modos de consciência e respectivos estados, quanto a planos de consciência e realidade cósmica.

elevação pertence ao plano ou ao nível e, a elevação do nível é “Todas as coisas passam, exceto Sua Face” (Alcorão, 28:88) e “A Ele retornarão todas as coisas” (Alcorão, 11:123) e, “nada existe junto a *Allāh* (*Fuṣūṣ*, trad. Bewley, p.23)

Entendemos, portanto, que o estado de *al-insān al-kāmil* é simultaneamente desvelamento e retorno: o reflexo consciente da divindade que se observa em seu desvelamento, ou seja, aparece a si mesma, exterioriza-se e simultaneamente retorna a si, pois o objeto do conhecimento devolve ao ser sua própria imagem como auto-conhecimento. Daí que o ser humano enquanto imagem consciente e capaz de tradução da realidade, não possui esta habilidade em si mesmo, mas sim através dos diversos planos de desvelamento do Real, onde o nível de *al-Insān al-Kāmil* apresenta-se como a dimensão onde a noção de sujeito é totalizante e não admite a perspectiva isolada do eu enquanto ego¹⁰⁷.

No entanto, a habilidade de *al-Insān al-Kāmil* como ponto focal de observação implica em “determinantes”, ou modos de olhar o ser, que resultam de uma “formatação”, literalmente da palavra *sura*, forma. Esta é a relação entre o nome e o existente: o nome é um modo específico, formatado, de entender uma realidade, que, na medida em que identifica a realidade com uma perspectiva em particular, cria uma restrição formal no ser sob um determinado aspecto.

Podemos fazer uma analogia com o prisma que decompõe a luz branca em diversas cores. O amarelo não é o azul nem o vermelho; ainda que estes possam ser encontrados isoladamente isto ocorre em função do prisma e não por si mesmos. A cor aparece, a especificidade do amarelo existe em relação à do azul, mas a realidade de ambos está na luz. Luz, aliás é um dos nomes divinos para consciência e desvelamento. É através da luz que a visão é possível e é com a luz que o *tajallī* acontece. Escreve o *Šaiḥ*:

Se não fosse pela luz objeto algum seria percebido, nem objeto do conhecimento, sensorial ou imaginal. Os nomes da luz são diversos e seguem o sentido dado pelos nomes das faculdades perceptivas. O comum das pessoas os entende pelos mesmos nomes das faculdades, mas os gnósticos os vêem como nomes da luz através da qual a percepção acontece. Quando tu percebes sons, chamas esta luz de “audição”. Quando percebes visões, chamas esta luz de visão. Quando percebes objetos tácteis, chamas esta luz de tato...As faculdades do olfato, gosto, imaginação, memória, razão, reflexão e tudo aquilo através da qual a percepção acontece são luzes.

¹⁰⁷ Cabe explicitar que, ao longo desta tese, usamos três instâncias de subjetividade: a do eu, como pronome pessoal do sujeito que age, a exemplo do entendimento cotidiano que damos a esta palavra; a do ego, aquela que congrega as experiências do sujeito em termos de conteúdo emocional, mental psíquico, culturais, religiosos, ideológicos, etc.; e a do ‘si mesmo’, uma instância de identidade profunda. Em termos de vida cotidiana podemos dizer então que o eu se dá no presente, o ego se constitui pela história e o si mesmo é atemporal. Na linguagem de Ibn 'Arabī são usados vários termos, de acordo com o plano de correspondência da Realidade a que ele se refira num determinado momento de seus textos.

Quanto aos objetos de percepção (*mudrakat*), se não tivessem o preparo para aceitar a percepção daquele que os percebe, não seriam percebidos. Portanto, num primeiro momento eles possuem manifestação (*zuhūr*) diante dos que os percebem e então são percebidos. E manifestação é luz. Então, toda coisa percebida tem relação com a luz através da qual recebe o preparo para ser percebida. E todo objeto de conhecimento tem relação com o Real, pois o Real é Luz...Portanto, não há nenhum objeto de conhecimento a não ser Deus. (F. III, 276.32, 277.12. - SPK p. 212).

Entendidos deste modo, os Nomes divinos seriam como as infinitas tonalidades da luz através da consciência ou através do ser: como *wujūd*, a luz é simultaneamente uma ontologia e uma epistemologia. Enquanto ontologia mostra, trás à luz, a multiplicidade dos seres. Enquanto epistemologia faz de cada um destes seres um “ponto de visão”, um modo de consciência. No entanto, como não há Ser senão o Ser do Real, o outro, o cosmo, a multiplicidade é também um véu que vela o Real: o vermelho aponta para a realidade da luz enquanto vermelho, o azul para o azul e assim sucessivamente, de modo que a singularidade de cada existente é um véu para a luz, para a Realidade: “os véus escuros e luminosos com os quais o Real se vela do cosmos são a luz e a escuridão através das quais a coisa possível é qualificada em sua realidade, pois ela é um intermediário (*wasat*). Olha para si mesma e vê somente o véu”. F, III 274.25 - SPK 214)

A relação sujeito-objeto diante da infinita potencialidade do ser e, portanto, de seus modos de autoconsciência, permite o retorno da luz para sua fonte, ou seja: o olhar do objeto, que, refletido no espelho, olha para sua realidade, para sua identidade de sujeito: o objeto da visão (*ma'rifa*, gnose, conhecimento) que é o Real, é luz, enquanto aquele através do qual o observador O percebe é luz. Portanto a luz inclui-se na luz, retorna à raiz da qual se manifesta. Então nada O vê além Dele mesmo. (F. III, 116.18 - SPK p. 213). “Luz sobre Luz”¹⁰⁸: se o sujeito é luz, o reflexo no espelho, também o é, e o olhar que se olha a si mesmo, consciente desta relação, multiplica sua luminosidade.

Esta relação de luz e sombra, semelhante ao auto-desvelamento da consciência, abriga tanto sujeito quanto objeto:

Tu, em relação à tua entidade, és sombra e não luz. A luz é aquilo através da qual percebes todas as coisas, e a luz é uma destas coisas. Então percebes a luz conforme a luz que carregas em tua sombra. A sombra é alívio, a escuridão um véu. Quando a estrela do Real se levanta e entra no coração do servo, o coração se ilumina e irradia. A perplexidade e o medo desaparecem e ele propaga seu Senhor explicitamente. (F, III 274.25 - SPK p. 214).

¹⁰⁸ “Luz sobre Luz” (Alcorão 24:35): *Allāh* é a Luz dos céus e da terra. O exemplo da Sua Luz é como o de um nicho em que há uma candeia; esta está num recipiente; e este é como uma estrela brilhante, alimentada pelo azeite de uma árvore bendita, a oliveira, que não é nem oriental nem ocidental, cujo azeite brilha, ainda que não o toque o fogo. É Luz sobre luz! *Allāh* conduz a Sua Luz até a quem Lhe apraz. *Allāh* dá exemplo aos humanos, porque é Onisciente.

O *Šaiḥ* diferencia, portanto, entre os véus da sombra e os da escuridão tanto como modos de consciência quanto imagens da realidade. Enquanto a sombra refere-se ao indivíduo, a escuridão refere-se ao véu do não-manifesto, oculto no ser divino: O *locus* divino da auto-manifestação (*al-mazahir al-ilāhīyya*) é chamado “auto-desvelamento”. Nele, a Luz fundamental é não-manifesta e invisível para nós, enquanto as formas nas quais o auto-desvelamento acontece são o *locus* onde as manifestações tornam-se manifestas. Portanto, nossa visão olha para os locais de manifestação (II, 575.17, SPK, p.216), ou seja, vemos os véus e são eles que moldam nossos estados de consciência.

Aqui está um outro conceito fundamental para Ibn 'Arabī: nós só conhecemos o Real segundo a forma que Ele se auto-revela em nós mesmos por meio dos nomes através dos quais existimos. Esta é a forma da divindade enquanto Senhor, o Deus a que cada um de nós pode acessar e que sustenta a nossa vida. Nossa própria individualidade, deste modo constituída, é uma sombra que encobre a luz do Senhor.

Ele te fez idêntico à Sua cortina com a qual te cobre. Se não fosse por esta cortina tu não buscarias aumentar teu conhecimento sobre Ele. Por detrás desta cortina Ele fala contigo e dirige-Se a ti. Considera tua humanidade mortal. Verás que é idêntica à cortina por detrás da qual ele fala contigo. Pois Ele diz: É inconcebível que Deus fale a mortal algum, exceto por revelação ou por detrás de um véu. Ele diz: não é dado a mortal algum que Deus lhe fale exceto pela revelação [Alcorão, 42:51]. Portanto, Ele pode falar a ti a partir de ti, pois tu te velas a ti mesmo e és a cortina Dele sobre ti. (SDG, p. 109).

Se, por um lado, a sombra é um véu, por outro é uma misericórdia, já que nos dá refúgio da intensidade da presença divina que, de outro modo, destruiria seu próprio objeto. Voltamos ao dito do Profeta: ninguém conhece a Deus senão através de si mesmo. É este Senhor que nos dá refúgio (“busco refúgio de ti em ti”¹⁰⁹). Daí que o modo de encontrar o Real é específico para cada pessoa:

Encontrar o Real em êxtase é diverso entre os que encontram em função das propriedades dos nomes divinos e do preparo de cada um. Cada alento da existência possui um preparo que nenhum outro alento possui. O “Possuidor do Alento” (*sahīb al-nafs*) é aquele que é descrito pelo alento. Seu êxtase acontece de acordo com seu preparo enquanto o Nome divino o observa e protege. A coisa engendrada nada tem de Deus senão a atribuição de Seus Nomes e Sua Solicitude (*ināya*). Portanto, encontrar o Real em êxtase ocorre de acordo com o Nome divino que vigia sobre ela e este mesmo nome se refere ao Eu do Real. (F, II 538.1,21 - SDG 212.)

¹⁰⁹ *Fuṣūṣ*, comentário de Ismail Ḥaqqī Bursevī, p. 825. Ibn 'Arabī, em seu *wird*, coleção de orações que prescrevia a seus discípulos, afirma: não há retiro nem refúgio senão em Ti (*la malja' wa la manja' ilha ilyaka*). O retiro aqui refere-se tanto à disciplina espiritual de isolamento que é entendido não necessariamente como reclusão física, mas como centramento no Ser Divino. O *Saiḥ* também escreve que o refúgio é o Senhor enquanto aquele que nomina e existencializa o indivíduo.

O encontro com o Real então, implica num encontro com o ser, com a consciência e com a bem-aventurança simultaneamente:

As sombras não se estabelecem onde há luz. O cosmos é sombra e o Real é luz. Por isto, quando o auto-desvelamento ocorre, o cosmos é aniquilado de si mesmo, pois o auto-desvelamento é luz e testemunhar a alma é sombra. Por isso o vidente, que testemunha o auto-desvelamento divino, é aniquilado de si mesmo durante a visão divina. Quando Deus desce o véu, as sombras desaparecem e experiencia-se alegria através do testemunho¹¹⁰.

A abertura da consciência pessoal à auto-revelação divina através da presença dos Nomes divinos que constituem nossa identidade, segundo Ibn 'Arabī, pode ser de dois modos: a luz radiante e a luz sem raios. Se o auto-desvelamento acontece através da luz radiante, nada resta senão a própria luz. O *Šaiḥ* explica lembrando uma situação da vida do Profeta, em que alguém lhe pergunta se teria visto a Deus, e ele responde: “Ele é luz! Como eu poderia vê-lo?” A luz radiante remove as diferenças entre os Nomes divinos impedindo que qualquer forma seja percebida, já que as formas são determinações, especificidades da Identidade divina. No *Šajarat al-Kaūn*, referindo-se à visão que o Profeta teve de Deus, afirma:

O que ele viu foi uma luz: por todo lado, vinda de lugar algum, uma luz que se auto-ilumina, singular, nada mais nela visível, impenetrável, inalcançável, imutável, nem em coisa alguma e sem coisa alguma; sem forma, sem contorno, sem espaço, feita de nada, diferente de tudo: uma luz com a qual tudo é visto (*Šajarat, al-kaūn*, p.174).

Ibn 'Arabī diz que ainda, segundo o mesmo *ḥadīṭ*, o Profeta teria acrescentado: “Tu verás teu Senhor como vês a lua em noite de lua cheia¹¹¹ ou como vês o sol ao meio-dia quando há nuvens diante dele. E não serás ferido nem oprimido”. No primeiro caso, a visão de Deus, como na visão da lua é que seus raios não a impedem de ser vista. No segundo, a luz do sol é intensa e revela tudo aquilo onde ela mesma se mostre, sem que aquele que contemple seja aniquilado. O *Šaiḥ* continua explicando através de sua própria experiência:

Quando entrei nesta estação¹¹², o auto-desvelamento sem raios caiu sobre mim, então o presenciei conscientemente. Vi a mim mesmo através dele e tudo o mais através de mim e através das luzes que as coisas carregam em suas essências e que lhes são concedidas pelas suas realidades e não por uma luz exterior a elas. Vi um enorme local de testemunho em forma sensória - não em forma inteligível - uma

¹¹⁰ F, II466.23, Trad. de William Chittick citado no artigo *In between the yes and the no*, p. 106, publicado no livro *The innate capacity*, ed. Robert K.C. Forman, Oxford U.Press, 1998.

¹¹¹ Segundo W.Chittick, o *ḥadīṭ* possui muitas versões. As mais próximas encontram-se em Muslim, Iman, 302, Zuhd 16; Bukhari, Tafṣīr Sura 4,8; Ibn Maja, Muqaddima 13. Cf. Muslim, Iman, 299; Buḥari, Mawaqit al-Salat 16, 26; Tafṣīr Sura 50, 2; Aḍan 129; Riqaq 52, etc. Pg. 403, SPK.

¹¹² Estação é simultaneamente uma referência a um estado de consciência e um nível do Ser. Segundo Tirmidī: “Os nomes das estações interiores, como “o peito”, “o coração”, não são outros que simples expressões linguísticas. Na verdade, são alusões (*išārāt*) às luzes que Deus trouxe dos tesouros de Sua Luz”. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Le profondità del cuore* (trad. Demetrio Giordani), p. 97.

forma do Real, não um significado. Neste auto-desvelamento tornou-se manifesto o modo em que o pequeno se expande para que o grande nele penetre, embora o pequeno permaneça pequeno e o grande, grande, como o camelo que passa pelo buraco de uma agulha¹¹³. Isto foi contemplado numa forma sensorial, não imaginal. O pequeno envolve o grande: não se sabe como, mas não se pode negar o que se vê. Através deste auto-desvelamento - que torna manifesto o poder dos olhos e o prefere acima das faculdades racionais - Deus torna manifesta a incapacidade das faculdades racionais. E através do auto-desvelamento como luz radiante Ele torna manifesta tanto a “incapacidade dos olhos” quanto o poder das faculdades racionais, preferindo-as aos olhos. Portanto, tudo é qualificado pela incapacidade e somente Deus possui a perfeição da essência. (F. II 632.29 - SPK, p.218).

Esta experiência vivenciada por Ibn 'Arabī nos ajuda a entender o conceito de *waḥdat al-wujūd*, unicidade¹¹⁴ da existência, que também resulta na unicidade da consciência, *waḥdat al-šūhud*¹¹⁵, unicidade do testemunho, ou seja, se o ser é único e ser implica em consciência, a consciência também é uma única realidade. Por outro lado, “Tudo em *wujūd* é o Real e tudo em *šūhud* é criatura” (F. 306.8, SPK 227). *Šūhud* é um termo sinônimo de ver, olhar, em qualquer nível da existência, daí seu modo de testemunho. *Wujūd* pertence ao não-manifesto enquanto *šūhud* é a visão do auto-desvelamento e, portanto, do manifesto. Deste ponto de vista é o olhar que a imagem no espelho retribui ao real que olha-se no espelho, ou seja, é o testemunho que a criatura dá de seu criador. Por outro lado, a imagem não existe por si mesma e quem na verdade testemunha é o próprio real que se contempla. Esta polaridade está sempre presente, o que tanto associa quanto diferencia *šuhūd* e *mukašafa*, a visão relacionada ao desvelamento. No *Iṣtilāḥat al-sūfiyya* Ibn 'Arabī escreve:

“O Testemunho” (o testemunho da criação no Real) é ver as coisas pela declaração de Sua unicidade (*tawhīd*). Também é (o testemunho do Real na criação) ver o Real no interior das coisas. E é ainda (o testemunho do Real sem criação alguma) a realidade da certeza (*yaqīn*) sem dúvida alguma. O testemunho segue o desvelamento, ou, pode-se dizer, é seguido pelo desvelamento. (F. II, 132.4, 495.23 - SPK, 227).

O auto-desvelamento do Real através da consciência de si também é luz que evidencia e dissipa a escuridão: “Não há nada mais intenso que a luz, pois possui manifestação e através dela a manifestação acontece. Tudo precisa da manifestação e não há manifestação sem

¹¹³ Alusão ao Alcorão 7:40 - “E não entrarão no Paraíso até que o camelo passe pela fenda de uma agulha”.

¹¹⁴ ‘Abd al- Karim al-Jili, (f.1403) explica as diferenças entre Unidade (*al-aḥadīyah*), Unicidade (*al-waḥidīyah*) e Atributo da Divindade (*al-uluhīyah*) dizendo que a nível de unidade nenhum dos Nomes se manifestam; a nível de unicidade todos os Nomes, as qualidades e os atos se manifestam, mas somente em relação à essência, de modo que cada um é a determinação essencial uns dos outros. Já no Atributo da Divindade, os Nomes e as qualidades estão manifestos de acordo com o que é apropriado a cada um deles, de modo que *Allāh* é o Nome abrangente a esta Realidade. Ver *Universal Man*, p. 26.

¹¹⁵ Deve-se ter em mente que *šuhūd* implica no nome Divino Testemunha (*šahid*) e, portanto, não há testemunha senão a Testemunha. Sinônimo de visão, não somente com os olhos físicos, mas especialmente com o coração, sede da consciência.

luz” (F II466.20 - SDG p. 215). O mesmo se dá com o testemunho, com a consciência, que é igualmente luz:

Ele vem somente através de seu nome Luz, então “a terra brilhará com a luz de seu Senhor”. E cada “alma saberá” (Alcorão, 82:5) através daquela luz “que foi antes enviada e deixada para trás”, pois ela verá tudo o que está presente, desvelado por aquela luz.
Se não fosse pela luz que pertence às almas, não haveria testemunho (*mušāhada*), pois o testemunhar (*šūhud*) somente acontece quando duas luzes se unem.

Quando o *Šaiḥ* diz que viu a si mesmo e a tudo o mais em sua realidade através de si mesmo, viu um enorme “lugar de testemunho”, um campo de visão, uma esfera de consciência, onde a existência se mostra: a luz só é reconhecida pela luz. A direção da consciência parte do si mesmo para encontrar a unidade da existência, do mesmo modo que o auto-desvelamento do divino parte da auto-consciência para a visão de suas realidades que se mostram como existentes. Neste campo de visão tudo acontece como parte da mesma identidade, ou seja, a multiplicidade dos seres não é senão diferentes modos de expressão da mesma realidade. Daí que, enquanto a consciência e o conhecimento pertencem ao Real, às entidades pertence o reconhecimento e o testemunho da realidade (e da presença) do Real.

Conceitualmente esta perspectiva ficou conhecida como unicidade da existência, expressão que, de fato, nunca foi usada por Ibn 'Arabī. Muitos discípulos de Ibn 'Arabī, começando por Qūnawī (f. 673/1274), na tentativa de harmonizar as doutrinas sufis com a filosofia Peripatética, preocupada com a questão do ser, cunharam o termo *waḥda*, derivado da mesma raiz de *tawḥīd*, unicidade, que, no pensamento islâmico de modo geral, implica na unidade de Deus no sentido do monoteísmo indiviso, diferente, por exemplo, da trindade cristã. Sa'id a'd-Din Farghani (f. 695/1296), discípulo de Qūnawī, emprega o termo várias vezes em seu comentário ao *Ta'īyya*, do poeta árabe Ibn al-Faridh. Somente com o jurista hambalita Ibn Taymiyya (728/1296), que ataca sistematicamente a maioria das escolas de pensamento islâmico, o termo ficou marcado como heresia de *ittiḥād* (unificacionismo) e *bolul* (encarnacionismo). De um modo ou de outro, o episódio contribuiu para difundir ainda mais as doutrinas de Ibn 'Arabī, e o termo assume o caráter técnico de *tawḥīd*, simultaneamente, tanto para a tradição filosófica quanto teológica sufi, como, por exemplo, o caso de 'Abd al-Ġani al-Nabulsi (d.1143/1731) que escreve:

Saiba que a diferença entre *wujūd* e *mawjūd*, de acordo conosco, repousa sobre uma coisa precisa e necessária, a saber, que as realidades que se acham existentes (*mawjūdat*) são numerosas e diferentes, ao passo que a Existência, o Ser (*wujūd*) ou o Real, é aquele que não comporta número algum e é

indiferenciado, Realidade única que não é suscetível de divisão alguma e Aquele a quem os nomes da multiplicidade existenciada não multiplica. A Existência é Fundamento (*aṣl*) e os seres existenciados lhe são subordinados, originam-se Dele, mantêm-se por Ele, que exerce Sua autoridade imutável sobre estes conforme queira expô-los à mudança e à alteração. A realidade existenciada, deve possuir existência e não ser a Existência em si. Sustentamos a Unicidade da Existência (*waḥdat al-wujūd*) e não a unicidade dos seres existentes pois estes não são um, mas múltiplos.¹¹⁶

Nos escritos de Ibn 'Arabī, porém, tanto a unicidade quanto a multiplicidade são igualmente enfatizados. Para ele, tanto o mundo manifesto e material da natureza imediata quanto o espiritual, com suas presenças a principio não observáveis, são aspectos de uma mesma realidade que ele chama de o Um/Muitos (*al-waḥid al-ḥaṭīr*). A multiplicidade, para ele, só possui realidade enquanto enraizada no Real, no Ser único e na diversidade de Seus nomes: “A raiz de todas as coisas é a diferença (*tafriqa*), que se manifesta primeiramente nos Nomes divinos. As propriedades dos Nomes são diferentes porque seus significados são diferentes” (F.II518.12 - SPK p.67). Os Nomes são então o primeiro dos istmos, o primeiro *barzah*, pois são a ponte entre o não-manifesto e o fenômeno, tanto ontológica quanto epistemologicamente. Suas diferenças intrínsecas geram realidades específicas, mas intrinsecamente nomeiam a mesma realidade e, deste modo, interceptam toda diferença. Todo par de opostos, ou, como define Corbin, toda “dualidade”¹¹⁷, implica numa “solitude”, numa unicidade.

Deste ponto de vista a unicidade do ser ou a unicidade da existência, termos que são usados como tradução de *waḥdat al-wujūd*, referem-se ao entendimento da vida e tudo o que nela aparece, como um principio único e poderíamos dizer: a vida é tudo o que há¹¹⁸. Vida é um dos sinônimos para Ser, sendo um dos atributos da essência do ser, conforme já comentamos. Outro sinônimo é Luz ou ainda o Alento do Todo-Misericordioso. Portanto, de modo “objetivo”, *waḥdat al-wujūd*, implica na revelação do “objeto global” no qual o Ser se revela a si mesmo. O uno sintetiza, por atribuir ser a todos os seres, que, por sua vez, discriminam o uno em infinitos outros indivíduos.

¹¹⁶ *Al-Wujūd al-Haqq*, edição de Bakri Aladdin, Institut Français d'Études Arabes de Damas, Damasco, 1995, p. 19- apud Gloton, *Production des Cercles*, p. xxi.

¹¹⁷ Ver, por exemplo, *The Prophet and the voyage - Iran and philosophy*; ou ainda *L'Homme et son ange ; Alone with the alone - creative imagination in the sufism of Ibn 'Arabī*.

¹¹⁸ Vida, como atributo da Essência, permeia *wujūd* e toda a existência. Segundo o *Ṣaiḥ*: ‘Não há nada no mundo a não ser seres ‘dados’ (concedidos), ainda que este fato esteja oculto da percepção de alguns homens no mundo atual e torne-se visível a todos, sem excessão, no outro mundo. Isto porque o outro mundo é a morada da Vida’. *Sufism and Taoism*, p. 140.

2.3 Istmo, luz, interconectividade

Este modo de pensar entre o sim e o não, unificando opostos, é o discurso mesmo de Ibn 'Arabī, sua metodologia, de acesso à realidade. Como menciona Chittick, o *Šaiḥ* frequentemente cita as palavras de Abu Sa'id al-Ḥarraz, a quem perguntaram: através do quê conheces *Allāh*? E ele responde: “Através do fato de que Ele une opostos (*jam'uhu al diddayn*); e então recitou o versículo (do Alcorão) ‘Ele é o Primeiro e o Último, o Manifesto e o Não-Manifesto’¹¹⁹ (Alcorão, 57:3” (SPK, p.67). Ibn 'Arabī ele mesmo diz, no *Fuṣūṣ* (Burckhardt p. 31): “Sabemos que Deus se descreve como O Exterior (*al-Ẓāhir*) e como O Interior (*al-Bāṭin*) e que manifesta o mundo a uma só vez como interior e como exterior, para que conhecêssemos o aspecto interior (de Deus) por nosso próprio interior e o exterior por nosso exterior”.

Mas o sim e o não indicam também que na multiplicidade nada é absoluto, mas antes um fluxo continuamente novo de desvelamento da consciência ou seja, de desvelamento da realidade. Cada entidade “encontrada” no mundo traz consigo um ponto de vista único da mesma realidade, de modo que não há uma absoluta identidade (no sentido de igualdade) entre o mundo e Deus, nem tão pouco uma absoluta diferença: o mundo não é o ser de Deus, mas a expressão de Sua auto-consciência, de Sua realidade.

Deste modo, o mundo constitui tudo aquilo que é “outro que Deus”, *mā siwā Allāh*, pois, em sua objetividade, é o objeto global que se contrapõe ao sujeito na dinâmica própria da consciência. Quando a consciência se volta para si mesma e torna-se seu próprio objeto, tudo aquilo através do qual ela se define exemplifica-se enquanto “objeto”. Dai a duplicidade, o imenso campo de consciência como um istmo, um “entre” sujeito e objeto simultaneamente incluídos numa mesma realidade. Ou, como vivencia o *Šaiḥ*: “Vi a mim mesmo através da luz e tudo o mais através de mim e através das luzes que as coisas carregam em suas essências”, ele é enfático em afirmar a objetividade da experiência, tanto como ocorrência em si mesmo quanto externalizada no mundo, a visão da coisa em si no seu aspecto material, visto com os olhos, o entendimento da unicidade da vida no plano da ocorrência material: “Vi um enorme

¹¹⁹ Estas realidades complementarias são como princípios ativos e passivos da manifestação e simbolizados pelas “duas mãos de Deus”, conforme o *Fuṣūṣ*: “Ele simbolizou os pares de qualidades (complementarias) pelas duas mãos com as quais formou a criação do homem universal; assim reuniu nele todas as realidades essenciais (*ḥaqāiq*) do mundo, bem como o conjunto (das qualidades) de cada um de seus indivíduos. O mundo é o aparente, e o representante (de Deus no mundo) é o oculto.” (*Fuṣūṣ*, Burckhardt, p.33).

local de testemunho em forma sensória - não em forma imaginal- uma forma do Real¹²⁰, e não um significado (inteligível)”. Isto implica que o nível de consciência modifica até mesmo a visão física da coisa em si, que abre suas realidades e altera sua forma em relação ao olhar com o qual compartilha sua luz, o que nos remete, por exemplo, a teorias contemporâneas em vários campos, como por exemplo, na biologia e física. O teórico alemão Marco Bischof resume: “A quantum mecânica estabeleceu a primazia do todo inseparável. Por esta razão a base da nova biofísica deve ser o entendimento da interconectividade dentro do organismo bem como entre organismos, e entre o organismo e o meio-ambiente” (apud LASZLO, 2007, p. 39).

Neste sentido, o professor Ervin Laszlo denomina esta inter-conectividade da vida a partir do conceito de campo *akáshico*, palavra que tem sua origem no sânscrito *akash*, significando éter, tanto em sentido elemental quanto metafísico e associada igualmente com o vácuo quântico, espécie de substrato vital que permeia o universo. Laszlo, que estuda o tema há mais de quarenta anos, escreve na introdução ao *Science and the Akashic Field* sobre a relação entre física quântica, cosmologia, biologia e estudos da consciência dizendo que na raiz da realidade há um campo cósmico que interconecta, conserva e transmite informação. O livro trata, de modo não-técnico, das possibilidades abertas pela ciência que apontam para os efeitos do campo *akáshico* não limitados ao mundo físico, mas também como função de consciência, numa troca de informação entre todos os seres vivos e que unifica as esferas da vida tanto a nível ultra-pequeno quanto em super larga escala.

Esta associação dos ensinamentos de Ibn 'Arabī com as teorias da Física contemporânea, em especial a teoria das cordas (*string theory*), é tema de pesquisa do professor Mohamad Haj Yousef, do Departamento de Física da United Arab Emirates University e tradutor de algumas obras de Ibn 'Arabī. Em *Ibn 'Arabī - Time and cosmology* e em *The Single monad model of the cosmos* (2014), Yousef elabora a possibilidade de se testar as teorias cosmogônicas de Ibn 'Arabī através do que chamou de *Single Monad Model* e afirma: “Pode-se dizer que a visão de tempo e cosmos de Ibn 'Arabī é um conceito que

¹²⁰ A forma do Real, do ponto de vista do cosmos, para Ibn 'Arabī, é cônica, afunilada como uma trombeta. Esta observação deriva da palavra *šura*, forma, que, usada no masculino significa trombeta, conforme escreve no capítulo 317 do *Futūḥāt*: “Deves saber que o Real trouxe a Trombeta à existência na forma de um chifre... Pois o chifre é o locus onde todas as formas de *barzah* entram depois da morte ou durante o sono, e foi chamado de *sūr*, plural de ‘forma’. Sua forma é aquela de um chifre: sua abertura superior é ampla e sua extremidade inferior é estreita, como a forma do cosmos. Como pode a amplidão do Trono ser comparada à infinitude da terra? As faculdades passam com o espírito para aquela forma de *barzah* no sono e na morte. É por isso que o espírito percebe (em ambos os estados) através de todas as suas faculdades” (trad. William Chittick).

elimina as diferenças entre as visões metafísicas e teológicas tradicionais e as visões de mundo científicas contemporâneas... além de ajudar a resolver o famoso paradoxo EPR¹²¹, reconciliando potencialmente as duas grandes teorias da Quantum Mecânica e a da Relatividade na física atual” (pg. xviii).

Yousef dedica parte do seu trabalho ao que Ibn 'Arabī chama de Grande Elemento ou *al-'unsūr al-a'zam*, conceito anterior ao de *jawḥar fard*, matéria primordial¹²² (ou indivisível), mônada. A relação é válida, já que grande parte das teorias cosmogônicas atuais busca pesquisar partículas cada vez menores e o *Šaiḥ* afirma o testemunho da unicidade do ser não somente espiritualmente, mas também com os olhos do corpo, fisicamente. De acordo com Yousef,

Em seu livro *'Uqlat al-Mustawfīz*, Ibn 'Arabī fala sobre o Grande Elemento (*al-'unsūr al-a'zam*) a partir do qual *Allāh* teria criado o “Invisível Absoluto” que não pode ser revelado a criatura alguma, e também indica que a criação ou geração deste Grande Elemento ocorre de uma só vez, sem intermediários ou causas associadas. Este Grande Elemento metafísico original, o substrato de toda criação manifesta subsequente - seja ela puramente espiritual, imaginal ou física - é a única coisa que, de algum modo, constitui ou dá origem às mônadas físicas. No entanto, a mônada individual, o átomo, permanece como a estrutura básica indivisível no mundo físico manifesto (YOUSEF, 2008, p.149).

Ainda segundo Yousef, Ibn 'Arabī afirma que este elemento é a coisa mais perfeita da existência e que “todo outro que *Allāh*” deriva dele. O *Šaiḥ* também diz que jurou não revelar o assunto em detalhes, mas que este elemento tem uma atenção (*iltifata*) especial, um “direcionamento” do qual deriva o Primeiro Intelecto, que também é sinônimo de *al-Insān al-Kāmil*, ou seja, a consciência em si, donde este primeiro elemento seria uma informação não-material capaz de transmitir continuidade, realidade, ligação, sustentação. No primeiro capítulo do *Futūḥāt*, este elemento é comparado ao ponto, *dot*, do alfabeto árabe, que dá a medida de todas as letras:

¹²¹ EPR Paradox: Einstein-Podolsky-Rosen Paradox, artigo proposto por estes três cientistas entitulado: *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?*. O artigo, publicado em 1955, desafiava o postulado de que é impossível conhecer a posição e o momentum de uma partícula quântica e opunha Teoria da Relatividade e Teoria Quântica, que lidam, respectivamente, com grande e pequena escala de realidades físicas. Detalhes em Haj Yousef, Mohamad. *Ibn 'Arabī - Time and Cosmology*, Routledge, 2008.

¹²² *jawḥar fard* é traduzida por Substância indivisível ou singular, mônada, matéria universal (do grego *hylé* e árabe *hayula*), matéria primordial, a Mãe (*umm*), o Fundamento (*aṣl*), substrato primeiro, “propagação” primordial (*mumadd awwal*, substrato universal. Ibn 'Arabī usa diferentes termos para se referir a esta realidade, dependendo do ponto de vista da abordagem. Assim, tempos, por exemplo: *Tabi'at al-kul* (natureza universal), todas as coisas (*kula šay*) - com o sentido de “o todo está em tudo” (*kulla šay'in fihi kulu šay'*) - Espírito Universal (*al-rūḥ al-kulī*), ou ainda O intelecto Universal (*al-'aql al-kulī*) que é igualmente o verdadeiro *Ḥalīfa*, Adão, a Alma Única (*an-nafs al-wahīdah*), *al-Insān al-Kāmil*. Portanto, trata-se, em verdade, de uma única entidade em múltiplos estados ou modos de ser.

A totalidade das letras (como a palavra) pode ser desconstruída no *alif* - ¹ - correspondendo ao Polo e à Mônada Única - e reconstruída a partir do *alif*, mas este não pode ser desconstruído em letra alguma. No entanto, também pode ser reduzido, simbolicamente, a seu princípio espiritual (*rūhaniyya*), que é o “Ponto” primordial (do grande elemento) - ainda que, de fato, o um não possa ser desconstruído além disso. (F,I, 78.23 - trad. Yousef, 2008, p. 155).

A medida acontece somente quando há distinção entre as entidades ou seja, o significado que diferencia é simultâneo com a presença do nome que formata. No capítulo 369 do *Futūḥāt*, dedicado ao estudo da natureza, Ibn 'Arabī fala novamente sobre este elemento, que William Chittick traduz por “substância solitária”:

Quando tu tentas definir o limite da substância - digo, da substância solitária, podes dizer a este respeito que é uma coisa, o gênero mais inclusivo...pois incluído em ‘coisa’ está tudo aquilo limitado como uma coisa, quer esta subsista por si mesma ou não...tudo isto são significados, e, para o objeto limitado conhecido por eles, são atributos. Mas atributos não subsistem em si mesmos. As entidades de *wujūd* que são percebidas pela sensação e razão derivam da associação destes significados...Através da totalidade destes significados a coisa vem a se chamar ‘substância solitária’. Do mesmo modo, o ‘corpo’ torna-se manifesto pela combinação com os outros limites... em si mesmo, não é outro que a totalidade destes significados. E estes significados são renovados e Deus é o Preservador de seu *wujūd* (renovando seus significados). (SDG p. 248).

Os significados passam da consciência unitiva para a discriminação, onde as letras têm a função de informar epistemologica e ontologicamente, e, neste processo, descrevem a realidade constituindo o objeto global. O ponto que mede o *alif*, tal qual o grande elemento (ou a substância solitária) permanece na raiz de tudo como o ponto central de uma circunferência está para o próprio círculo. Ibn 'Arabī, narrando seu encontro com o Profeta Idris, conta que este lhe disse:

O mundo existe entre a circunferência e o ponto, arrançados de acordo com os níveis (de suas órbitas) e a menor e a maior das órbitas. E disse ele, (Idris), que a esfera que é mais próxima à circunferência é mais ampla do que aquilo que ela contem, e seu dia é mais longo, seu espaço maior, sua língua mais fluente e está mais próxima de realizar força e pureza. E aquilo que desce aos elementos (materiais) é inferior a este nível, até descer à esfera da Terra. Mas cada parte, em cada circunferência, faz corresponder o que está abaixo e o que está acima com sua entidade global: nenhum é melhor que o outro, ainda que, de fato, um seja maior e outro menor!...E o todo corresponde ao Ponto e suas entidades - e aquele Ponto, mesmo em sua pequenez, faz correspondência entre as partes da circunferência e sua realidade essencial (*'ayn*).

Segundo M. Haj Youssef, na mecânica quântica, todas as partículas também podem ser expressas como ondas. Quando a massa de um corpo ou partícula aumenta, seu comprimento de onda diminui. Assim, o comprimento de onda torna-se ainda maior para partículas sem massa, como é o caso dos fótons. (*Time and Cosmology*, p.156). A aproximação dos conceitos é impressionante considerando-se a experiência visionária de um homem do século doze a treze. Como lembra Chittick,

É importante enfatizar que Ibn 'Arabī não era um “teórico”. O que ele escreve, como frequentemente nos conta, é resultado de sua visão mística no modo imaginal. Sua visão é a visão do Ser, ou da Realidade mesma. E esta Realidade é inerentemente consciente. Consciência é ser e ser é consciência. A centralidade desta idéia significa que Ibn 'Arabī sempre pontua não o que percebemos mas o que de fato é, mesmo que estes sejam dois lados da mesma moeda. No entanto ele sabe perfeitamente que pressuposições determinam percepções. Este é o maior tema de seus trabalhos: repetidamente nos fala que as pessoas se referem somente ao deus de suas crenças. E isto não é somente uma refinada acuidade psicológica de sua parte. Esta idéia expressa a visão de que o deus das crenças é o auto-desvelamento misericordioso do Real¹²³.

A experiência pessoal do *Šaiḥ*, em relação à primeira parte do comentário de Chittick, implica nesta questão, na fusão da vida física e espiritual, matéria e consciência, sob este grande elemento do qual trata sob vários nomes e que replica a unicidade do Real, isto é, assim como o ser é único e concede ser à multiplicidade desvelando sua realidade, o mesmo ocorre no cosmos, que, como objeto de desvelamento também é constituído por uma única realidade.

Portanto, como a mesma unicidade que ocorre a nível metafísico em relação ao Ser ocorre a nível do cosmo em relação à existência; a unicidade da vida manifesta encontra raiz num único elemento, não-manifesto, de onde a imagem do objeto global é chamada à existência e se desdobra em inúmeras formas. Este elemento não é visível e pode ser comparado à atualização da consciência: um conteúdo ou conhecimento que passa de um estado ‘latente’ ou oculto, à uma imagem aparente e carrega, portanto, a noção de “informação”, e transmissão de uma realidade que recebe “forma”. Aqui temos o entrelaçamento de vários conceitos. Um deles é o chamado divino, a evocação que permite a manifestação. É o *kūn!* (Seja!) do Alcorão: Sua ordem, quando quer algo, é tão somente: Seja!, e é¹²⁴ (36:82).

No entanto, é fundamental entender que não existe divisão entre o visível e o invisível, entre o físico e a consciência. No Seja! cabe tudo do mundo, em todas as direções de espaço e tempo, passado e futuro: é a expressão, a “palavra” da consciência que reflete a existência. A unicidade da vida tanto caracteriza o Grande Elemento que unifica a expressão da consciência, quanto, por outro lado, a unicidade da realidade do cosmo dada pela consciência ou conhecimento do ser que a revela.

O Nobre Grande Elemento é, em relação à esfera do mundo como o ponto indivisível e o Cálamo é como a circunferência, enquanto a Tábua (i.e.o mundo, a alma) é aquilo que está entre (o ponto e a circunferência). Assim como o ponto encontra a circunferência na totalidade de sua entidade, assim o

¹²³Chittick, *Between the yes and the no*, p.96 em *The innate capacity*, ed. Robert K.C. Forman, Oxford U.Press, 1998.

¹²⁴ *Kūn! qala kūn fa yakūn*, ou seja, a coisa recebe “ser”, *kawn*, raiz para a palavra *makān*, “lugar”, daí a conexão criatura como receptáculo de existência.

grande elemento encontra, em sua totalidade, com todos os aspectos do intelecto, que são as ligações sutis (as 46.665.000 *raqa'iq*) que mencionamos antes¹²⁵. Cada uma é um único “um” no Grande Elemento, mas no intelecto tornam-se múltiplas e se replicam, devido à receptividade multiplicadora (do intelecto pelo conhecimento) a partir do Grande Elemento. Então há somente uma determinação (*iltifata*) para o Grande Elemento, mas muitas faces de receptividade para o intelecto, e é por isso que este elemento é mais realizado quanto à unidade de seu Criador. (YOUSEF, 2008, P.151)

De um modo geral, o que se percebe é o nível do Real enquanto *tasbīh*, similitude¹²⁶, a realidade básica do cosmo cuja imagem resulta em *al-Insān al-Kāmil*, como consciência e realidade global descrita, por exemplo, no *Durrat al-Bayda* (A Pérola branca) como ‘O-Real-Através-do qual-a-criação-acontece’, *al-ḥaqq al-mukhluq bihi*, ou seja, o Real enquanto divindade. Numa longa passagem do capítulo 198 do *Futūḥāt* (II,454.1 - *Time and cosmology*, p. 148) onde elabora sobre o mundo criado, Ibn 'Arabī trata destas relações do ponto de vista da coisa¹²⁷ em si, ou seja, dos entes existenciados, passíveis de serem conhecidos:

Deves saber que o mundo é um em substância e muitos em formas (ou aparências). E como é uma substância, não se transmuta em algo completamente diferente (*lāyastahīl*), pois, se a forma fosse transmutada, reverteria as realidades (*qalb al-ḥaqā'iq*)... Então, de fato, não há transmutação, no sentido de que a entidade de algo se transforme em outro completamente diferente, mas o que ocorre é uma nova re-criação.

Assim o mundo é continuamente gerado e destruído a cada instante do tempo (*zamān fard*). E não haveria persistência para a entidade real da substância do mundo, se não fosse por sua receptividade à esta formação criativa (*takwīn*), pois o mundo está sempre necessitado (*faqīr*: pobre, carente) da força criativa divina. Em relação às formas, elas necessitam (do aspecto criador Divino) para passarem da não-existência à existência. E a Mônada (a substância), tem necessidade de preservar sua existência através daquele ato criativo, pois sua existência é inevitavelmente condicionada à existência da formação criativa das formas para as quais é o substrato.

Assim também com o contingente auto-subsistente puramente espiritual: serve de substrato para os atributos e percepções espirituais de modo que sua própria realidade individual não tem continuidade sem estes. Mas os atributos e percepções espirituais são continuamente renovados naquele existente espiritual assim como os acidentes (formas) são continuamente renovados nos corpos.

Do mesmo modo o contingente que existe por si mesmo e não possui um corpo é o substrato das descrições e percepções espirituais que carrega (é o portador dos significados) e sua essência não permanece sem estes. E estes são renovados do mesmo modo que a renovação (re-criação) das formas nos corpos; a imagem do corpo é uma forma na Mônada mas os termos (*hudūd*: pelos quais um objeto é descrito) relacionam-se às imagens (do corpo e não ao corpo em si). Portanto, as imagens é que são designadas (*mahdūda*), e um destes termos é a mônada na qual as imagens aparecem. Por isto os filósofos chamam as imagens de mônadas, pois tomam a mônada pelo termo imagem.

Esta é, possivelmente, a maior barreira que nos impede de testemunhar a realidade do mundo: nós sempre tentamos associar uma imagem a cada conceito, e então discutimos os termos desta imagem, tais como forma, cor, tamanho, etc. A Mônada Única, no entanto, não pode ser capturada numa imagem, e isto

¹²⁵ O número no '*Uqlat al-Mustawfiz* onde Ibn 'Arabī refere-se aos 46.656.000 ligações luminosas sutis (*raqa'iq nuranīyya*) entre o grande elemento e o primeiro intelecto. Ou seja, o número de pontos ou intervalos dos 360 graus do círculo elevados ao cubo: a presença do real através do qual a criação acontece, cosmos e *al-insān al-kāmil* (ou ainda o mesmo símbolo da circunferência em relação a três mundos: físico, imaginal e espiritual).

¹²⁶ *Tasbīh*, similitude, é um conceito traduzido, por alguns tradutores, como equivalente ao termo grego imanência. No entanto, a semelhança dos conceitos não ocorre de fato já que o Real não é o mundo, nem o mundo o Real, mas tão somente um desvelamento de Sua Identidade que permanece distinta do mundo; *tanzīh*, denota a incomparabilidade do Real, ou seja, distanciamento, transcendência. Ibn 'Arabī usa as expressões segundo o Alcorão, com o sentido de similar, comparável e distinto, incomparável.

¹²⁷ Coisa, *šay'* - da raiz *šy'*, significa principalmente querer, mas de modo sintético, sem distinguir o que possa resultar deste ato de vontade; coisa é, portanto, um nome geral para o todo de forma indistinta. É o ato primordial de intenção divina incondicionada e indiferenciada, o lugar metafísico de todos os possíveis.

sem falar do Real Ele mesmo. Portanto, falar sobre estes assuntos de outro modo que não o caminho (experencial) do desvelamento divino, não levará à verdade do assunto tal qual realmente é.... Assim (*Allāh*) deixa o conhecimento disponível ao testemunho, pois o juiz julga de acordo com sua melhor suposição enquanto aquele que testemunha, testemunha com conhecimento e não por suposição (F. II. 454.1, Trad. Youssef, 2008, p. 148)

Testemunhar¹²⁸ a realidade do mundo, como diz o *Šaiḥ* significa experienciar a unicidade tanto a nível de realidade subjetiva quanto objetiva, com a ressalva de que o raciocínio não consegue integrar estas realidades. O que é então a experiência do testemunho da consciência senão a unicidade de *wujūd*? Se o grande elemento, a mônada singular, não pode ser apreendido numa imagem mental nem observado em grandeza física, é, no entanto, o substrato de informação, “o portador dos significado” que indicam *wujūd*. Como tal, é *šuhūd*, contemplação, consciência. A semelhança com os escritos de Lazslo é pontual: referindo-se à convergência entre o “campo *akáshico*” e “consciência”, cita estudos feitos pelo psicólogo Stanislav Grof com estados alterados de consciência onde os participantes descrevem as próprias experiências como um imenso campo de consciência intrinsecamente inteligente e criativo:

O campo da consciência cósmica que eles experienciam é um vazio cósmico - um vácuo. No entanto, paradoxalmente, é também uma plenitude essencial. Ainda que não apresente forma concreta alguma, contém toda a existência em potencial. O vácuo que experienciam é um *plenum*: nada falta nele. É a fonte última da existência, o berço de todo ser. É grávido com a possibilidade de tudo o que há. O mundo fenomênico é sua criação: a realização e concretização de seu potencial inerente. (LASZLO, 2007, p. 155)

Do mesmo modo entende Izutsu quando escreve sobre o desvelamento divino: “A auto-manifestação do Absoluto a si mesmo consiste nas formas de todos os existentes possíveis que aparecem *in potentia* na Consciência do Absoluto. Outro modo de expressar a mesma idéia é dizer que o Absoluto torna-se consciente de si mesmo como potencialmente articulado em uma infinidade de existentes” (IZUTSO, 1984, P.155). A unidade da consciência de si como potencialmente múltiplo não afeta a unidade do ser, ao contrário, integra os múltiplos aspectos de sua identidade, como explica Ismail Hakki Bursevi¹²⁹:

¹²⁸ Ibn 'Arabī distingue dois modos básicos de conhecimento: o que se dá via racionalidade e o via *gnosis* ou experiência direta de “realização” (*taḥqiq*), semelhante ao processo de auto-desvelamento do real. Nesse caso utiliza vários termos como *kašf* (desvelamento), *dawq* (saborear, experimentar diretamente), *fath* (abertura), *Bašīra* (visão, *insight*) e testemunhar (*šuhūd*, *mušāhada*) entre outros. Estes conceitos serão discutidos posteriormente.

¹²⁹ Ismail Hakki Bursevi (1653-1725) esteve com Ibn 'Arabī em sonho em várias oportunidades. Sob orientação do *Šaiḥ* mudou-se para Damasco em 1717, e sua tumba fica ao lado daquela de Ibn 'Arabī. Escreveu um comentário do *Fuṣūṣ* e o livro *Kernel of the Kernel* ditado diretamente por Ibn 'Arabī (em torno de quatrocentos anos após a morte deste).

As coisas acontecem do mesmo modo como o vapor torna-se água e a água gelo: tudo foi explicado como uma luz. Cada uma de Suas versões é uma nova forma. Para os conhecedores, tudo o que era antes é agora. Tudo no universo é um oceano de luz em constante movimento e conseqüentemente novas revelações aparecem continuamente. “A cada instante Ele está numa configuração diferente”. Assim, a Onda Divina surge da Ipseidade e retorna à Ipseidade. “Tudo vem Dele e a Ele tudo retorna”. “Deus é a luz dos céus e da terra”. O significado destes versículos do Alcorão basta para explicar o que pretendemos dizer...Ele repete, a todo instante, o mistério de *'anā-l-ḥaqq* (Eu sou a Verdade, o Real) oculta e claramente. (BURSEVI, 1981, p. 12-13).

Esta integração ser-consciência reflete-se em sua possibilidade máxima em *al-Insān al-Kāmil*, o ponto de visão totalizante. *Al-Insān al-Kāmil*, como o espírito do cosmos, tendo recebido o sopro do Todo Misericordioso congrega a plenitude da consciência. Portanto, falar de *wahdat al-wujūd*, a unicidade da existência é também falar da unicidade da consciência que se dá via *al-Insān al-Kāmil*. Como se testemunha e/ou como acontece para Ibn 'Arabī esta unicidade continua passível de ser verificada, experimentada? Qual o mistério de *'anā-l-ḥaqq*? Uma abordagem, a princípio, do ponto de vista da cosmologia do *Šaiḥ*, são as relações entre o Grande elemento e *al-Insān al-Kāmil*, por um lado, e, por outro, do ponto de vista do indivíduo, entre o “ponto escuro do coração” e este grande elemento, e, mais especificadamente, na relação entre o “eu” e a vida.

Ibn 'Arabī relata, na introdução ao *Futūḥāt al-Makkiyya*, que, enquanto fazia a circundação da Caaba, provavelmente no ano de 1202 (ADDAS, 1989), tem a visão de um jovem, *fāta*, que o acompanha durante todo o ritual. Ao começar o *ṭawf*, o giro, Ibn 'Arabī vê a Caaba como uma "massa mineral sem vida, que não sente nem vê, que não é dotada de intelecto nem da faculdade de entender", e o ritual em si como orações ditas em torno a um defunto. Mas o jovem lhe avisa: "Contemple a casa! Para os corações purificados, sua luz brilha a descoberto!" e o convida a segui-lo na circundação e a observar os detalhes de sua própria constituição, a ordem de sua forma. Segue-se um longo diálogo onde, num determinado momento, o jovem lhe pede para expor o que viu durante o *ṭawf* e Ibn 'Arabī responde contestando tanto as normas religiosas tradicionais quanto as do sufismo, o entendimento comum atribuído à experiência vivida pelo Profeta Muḥammad, e afirma: “a viagem espiritual” - e, portanto, igualmente o *hajj*, - “é uma ilusão. O sábio entende que a viagem não o conduz senão a si mesmo e, portanto, permanece onde está”. A resposta lembra um poema do *Kitāb al-isrā'*, escrito alguns anos antes pelo *Šaiḥ*: "ó tu que procuras o caminho que conduz ao segredo, retorna teu passo porque em ti se encontra o caminho e o segredo".

Na seqüência, a cada volta, a pedra assume um por um dos sete atributos da essência: vida, visão, intelecção, audição, palavra, vontade e poder, enquanto o *Šaiḥ* assume sua absoluta carência, ou seja, cegueira, ignorância, surdez, mutismo, fraqueza e impotência. Sua impressão sobre a Caaba muda radicalmente: ela é luz sobre luz, o coração cúbico da existência, e ouve a voz de seu Senhor: "minha casa, a que me abarca, é teu coração que busca, aquele depositado em teu corpo visível. Os segredos são os que circundam ao redor de teu coração. Eles são, em relação a sua morada, teu corpo que gira ao redor destas pedras...não me busques dentro de ti pois te cansarás, nem me busques fora de ti pois não encontrarás proveito algum, nem deixes de me buscar, pois viverias em infortúnio...distingue entre eu e tu: certamente não me vês, pois o que vês é tua própria entidade individual".

Tendo relatado estes fatos ao jovem *fāta*, este lhe responde que não lhe diz nada de novo, e o convida a entrar na casa de *hijr*, muro ao redor da Caaba que, na época de Ibn 'Arabī, cobria a Caaba. O jovem então toca-lhe o centro do peito e inclina a cabeça. Com isto, diz o *Šaiḥ* " insuflou no ponto negro do meu coração a totalidade dos seres criados. Minha terra separou-se de meu céu e conheci todos os meus nomes. Assim me conheci a mim mesmo e ao que é distinto de mim. Separei meu mal do meu bem. Distingui minha criação e minhas Realidades!... Então disse-me o jovem: "eu sou o muro do pomar e o fruto que tudo reúne, levanta meus véus e examina minhas inscrições!". Assim, levantei os véus e observei. E uma luz que estava nele desvendou diante de meus olhos a ciência oculta que o contem e envolve. A primeira linha que li e o primeiro segredo que compreendi é o que vou mencionar no segundo capítulo".¹³⁰

A identidade deste jovem, por mais que Ibn 'Arabī tenha descrito em detalhes, não é clara. Vários autores entendem este personagem de modo diferente. Henry Corbin o identifica como um anjo, Michel Chodkiewicz com o *Verbum Dei*, o Interlocutor Divino, o Nome que chama à existência, e vários outros pesquisadores como um encontro com uma personificação do si mesmo de Ibn 'Arabī. De um modo ou de outro, o que nos interessa aqui é o ponto em

¹³⁰ O *Šaiḥ* se refere ao *Futūḥāt al-Makkiyya*. Deste encontro resulta uma obra que levará trinta anos para ser escrita, terá seis grandes sessões e 560 capítulos, cuja ordem e títulos já estariam especificados no primeiro volume do livro, muito tempo antes de serem efetivamente escritos. Cada uma das sessões corresponde a um atributo da essência, sendo que a introdução e o sumário, o primeiro volume do *Futūḥāt*, corresponde ao *imān* dos Nomes, o eixo central do Ser, *al-ḥayy*, O Vivente.

que o Jovem toca-lhe no peito, o “ponto negro do coração”, que reflete a pedra negra¹³¹ no interior da Caaba e que, de um modo geral, na psicofisiologia¹³² sufi, é associado com *ruh*, o espírito santo. É neste ponto que o jovem insufla “a totalidade dos seres criados”; é este ponto onde, segundo a tradição sufi, a Revelação da Presença divina acontece, o ponto que vincula todas as realidades tanto manifestas quanto não-manifestas e abre a consciência individual ao nível de *al-Insān al-Kāmil*: a visão do mundo aparentemente criado encontra sua realidade - *ḥaq* - essencial. O mesmo ponto é, segundo o *Šaiḥ*, o domínio onde o Alcorão, enquanto palavra, conhecimento divino, fluxo de atividade e verdade divinas, “desce” sobre o coração:

O Homem Total segundo a realidade essencial, é o Alcorão Incomparável, descido da presença de si mesmo à Presença de seu Existenciador, numa noite bendita. O céu mais próximo corresponde ao Véu do Todo-Poderoso, o mais inviolável e o mais próximo¹³³. É onde torna-se distinção (*furqān*) e descende de forma fragmentada, segundo as realidades divinas, pois sua autoridade se exerce de diferentes maneiras e é por isso que o Homem se fragmenta igualmente. Ele não deixa de descer, a partir de seu Senhor, de modo fragmentado, sobre seu coração até aí se reunir, e, deixando para trás seu véu, ultrapassa o onde e o ser criatural e se ausenta da ausência. O Alcorão é a verdade como Deus a denomina, pois “toda verdade imediata comporta uma verdade última” e a verdade última do Alcorão é o homem (*al-ḥaqīqa al-qur’ān al-insān*). (*Kitāb al-isfar* , trad. Denis Gril, p. 22).

Estas correspondências entre níveis de percepção diferenciados dentro de um contexto de unicidade remete sempre ao mesmo tema central: o uno reflete a consciência de si. A noção de “grande elemento” implica na realidade ontológica do “real através do qual a criação acontece”. Este princípio de autoconsciência possui então simultaneamente uma habilidade física e uma habilidade metafísica. Ainda que a habilidade física possa implicar numa estância absolutamente não-manifesta e a habilidade metafísica conduza a uma realidade transcendente e fechada em si mesma, do ponto de vista da singularidade de cada indivíduo existenciado, como, por exemplo, na experiência pessoal de Ibn 'Arabī, a unicidade do Ser recebe “a totalidade dos seres criados” , mas, igualmente recebe “minha terra separou-se de meu céu e conheci todos os meus nomes. Assim me conheci a mim mesmo e ao que é distinto de mim. Separei meu mal do meu bem. Distingui minha criação e minhas Realidades!”

¹³¹ O coração, para Ibn 'Arabī em múltiplas conotações, significando desde o órgão fisicamente falando quanto a sede da inteligência espiritual. Vamos trabalhar este conceito nos demais capítulos. No contexto desta página, o coração é comparado à Caaba, onde repousa a Presença Divina. O ponto negro refere-se à pedra negra que se encontra no interior da Caaba e que teria vindo à terra por intermédio do Anjo Gabriel que a entregou a Abraão quando este construiu a primeira Caaba. Ibn 'Arabī, por outro lado, considera, numa escala cosmológica, o reino mineral como o mais básico, mas igualmente o que guarda a presença divina no seu ponto mais denso.

¹³² Vamos tratar deste assunto em detalhes no capítulo três.

¹³³ *Hijab al-'izza al-ahma al-adna*. O céu mais próximo como intervalo entre distância e proximidade, acessibilidade e inacessibilidade. O campo de visão entre a consciência global, unitiva e a propriedade discriminativa da singularidade.

Se o Alcorão é a palavra de Deus e a palavra é um dos atributos da essência e a palavra é igualmente o verbo, a substância, um nível de realidade, o Alcorão sintetiza os sinais¹³⁴ (*ayāt*) da presença divina em seus infinitos desvelamentos, formas (*ṣuwar*) e imagens, ou seja, o Alcorão, como diz Ibn 'Arabī, sintetiza *al-Insān al-Kāmil*, o espírito da forma do cosmo, a consciência de si mesmo. Vale igualmente dizer : se Adão é o olhar da imagem divina que se vê a si mesma sobre um imenso *barzah*, plano de reflexão, o Alcorão anuncia as formas divinas em suas 114 suratas. Ibn 'Arabī, no *Kitāb al-'Abādila*,¹³⁵ o Livro dos Nominados '*Abd Allāh* (Servos de Deus), fala de 117 '*Abd Allāhs*, descritos sempre em oito¹³⁶ parágrafos. Segundo Michel Chodkiewicz, em *An Ocean without Shore*, a genealogia destes personagens define dois graus sucessivos de filiação (filho de...filho de...) mencionando, geralmente, um Nome Divino (sempre precedido pelo termo '*abd*) e um nome de profeta ou *walī*'¹³⁷. Para Chodkiewicz, bem como para Pablo Beneito, cada '*Abd Allāh* corresponde a uma surata do Alcorão e os três restantes corresponderiam à Tora, Os Salmos e O Evangelho. Ibn 'Arabī escreve, na introdução ao livro, que estes são nomes inclusivos, abrangentes, que integram, por um lado, graus de realização espiritual expressos por sua condição de servos de Deus, ou seja, sua absoluta refração da presença divina. Por outro, são “intérpretes” (*Tarjumān*) das realidades divinas, portadores dos Nomes e da articulação de suas identidades conforme manifestas na vida e na alma de cada um destes profetas. São, enquanto Alcorão, realidade abrangente, pois se estabeleceram no ponto de visão de *al-Insān al-Kāmil*, daí sua condição de servos - abertura de consciência - , e são igualmente *furqān*, a determinação do olhar numa direção, a singularidade de si mesmo conforme expressa pela nomeação específica do Senhor a quem servem.

¹³⁴ Mostrar-lhes-emos nossos sinais no horizonte e neles mesmos. (Alcorão, 41:53).

¹³⁵ Interessante notar que o livro é escrito igualmente a partir da integração dos nomes dos quais Ibn 'Arabī é um “intérprete” que traduz o conjunto das linguagens (*jāmi'a-l-sina*). Se, por um lado, Chodkiewicz associa esta possibilidade com o Selo da Santidade Muḥammadiana, uma condição espiritual específica a Ibn 'Arabī, por outro lado, filosoficamente, a condição de intérprete é a própria condição do Homem Perfeito que traduz, em sua singularidade, a multiplicidade dos aspectos da Identidade. Este tema é fundamental para o percurso desta tese e vai ser abordado, paulatinamente, nos capítulos que se seguem.

¹³⁶ Oito é, para Ibn 'Arabī sinônimo do plano e do corpo físico.

¹³⁷ *O Islã clássico*, p. 650. A palavra *walī* significa amigo, que Ibn 'Arabī emprega como um sinal de proximidade para com Deus e que marca um nível de realização espiritual.

Estas correspondências fazem do Alcorão um caminho de mão dupla: a via do descenso, da revelação e do desvelamento e a via da realização, de volta a Deus¹³⁸. A realidade, portanto, do “Real através do qual a criação acontece” se desvela, como evento, em três verdades simultâneas: no Alcorão, no cosmos e na alma humana, mas permanece, enquanto verdade, na identidade divina. Segundo Seyyed Hossein Nasr:

No Islã, a correspondência entre homem, cosmos e livro sagrado é central para a religião como um todo. O livro sagrado do Islã é tanto o texto escrito do Alcorão (*al-Qur'ān al-tadwīn*) quanto o Alcorão cósmico (*al-Qur'ān al-takwīn*). Seus versos são chamados *ayāt*, o que significa signos ou símbolos, aos quais o Alcorão se refere no verso: “Nós lhes mostraremos Nossos Signos no horizonte (*'Ufuq*) e neles mesmos (*anfus*), até que lhes seja esclarecido que ele (o Alcorão) é a verdade” (Alcorão,41:53).

Os *ayāt* são as letras e palavras divinas que compreendem simultaneamente os elementos do Livro Sagrado, o mundo macrocósmico e o ser interior do homem. Os *ayāt* manifestam-se no Livro Sagrado: os horizontes (*'Ufuq*), ou seja, os céus e na terra, e a alma do homem (*anfus*). Tanto quanto o *āya* do livro sagrado revela seus significados interiores, as faculdades e inteligência do homem unem-se novamente às suas faculdades do coração e o homem realiza seu próprio ser como um signo de Deus, o cosmos manifesta-se como teofania e os fenômenos da natureza se trans-formam nos *ayāt* mencionados pelo Alcorão, o *āya* que não é outro senão o *vestigia Dei* que Albertus Magnus ou John Ray procuravam descobrir em seus estudos das formas naturais. Do mesmo modo, o aspecto teofânico da natureza virgem ajuda o homem na descoberta de seu próprio ser interior. A Natureza é ela mesma uma revelação divina com sua própria metafísica e modos de oração, mas somente um contemplativo imbuído com o conhecimento sagrado pode ler a mensagem escrita de modo sutil nos picos das montanhas, nas folhas das árvores, nas faces dos animais e nas estrelas do céu (CHITTICK, 2007, P.191).

A interconexão que se estabelece entre todos os elementos da vida manifesta, em suas diferentes dimensões (física, sutil e espiritual), enquanto sinais do auto-conhecimento divino, dependem deste conhecimento, ou seja, da integridade da visão consciente de *al-Insān, al-Kāmil*, entendida como o olho da realidade, ou seja, a “Alma do Mundo”. Isto significa que o cosmos também depende da habilidade de *al-Insān al-Kāmil* refletir ou retornar a realidade divina a seu verdadeiro sujeito¹³⁹, o que implica em dizer que, enquanto *al-Insān al-kāmil* é a alma do mundo, a visão totalizadora da realidade em seu estado de *qur'ān*, cada ser humano representa um ponto de vista absolutamente singular desta mesma realidade, ou seja, cada ser

¹³⁸ Esta perspectiva implica tanto no sentido aceito tradicionalmente como Revelação divina, como também na “traduzibilidade” da leitura do Profeta, ou seja, aquele que interpreta em Nome de Deus (*Bismillāh*). Como toda a obra de Ibn 'Arabī é fundamentada no Alcorão, a interioridade humana do Profeta, enquanto espaço de recepção da mensagem divina, responde pela reciprocidade da experiência revelatória e possibilita a correspondência entre a palavra divina e a alma humana, que termina por enfatizar o auto-conhecimento como princípio de toda Realidade. Um estudo recente sobre hermenêutica alcorânica, *Le livre Descendu - Essai d'Exégèse coranique*, de Patrick Megarbane, abre a discussão da ambiguidade da identidade do locutor no Alcorão e afirma: “O livro autoriza uma leitura paralela, onde o locutor da palavra seria Muḥammad e não Allāh. Segundo esta perspectiva, o Corão não seria apenas uma instrução que Deus endereça ao mensageiro, mas um solilóquio que o Profeta mantém com um outro dele mesmo” p. 18. Esta noção permite uma “hermenêutica do testemunho” que coincide com o entendimento de Ibn 'Arabī que estabelece uma correspondência entre o Livro, o Cosmo e o Humano. o “outro dele mesmo” equivale, portanto, a uma instância simultaneamente idêntica e díspar do próprio Profeta.

¹³⁹ Dito de outro modo, o cosmos depende da atualização do estado de *al-insān al-kāmil* em cada ser humano.

humano está marcado pela distinção de *furqān*. Esta tomada de auto-consciência, em meio ao *qur'ān* e *furqān*, a visão unificadora e a visão discriminativa, carrega a noção de *waḥdat al-wujūd* juntamente com a de *waḥdat ash-ṣuhūd*, unicidade do testemunho, que encontram na raiz da realidade, ḥqq (ontológica e semanticamente) sua fonte comum: *taḥqīq*, realização (verificação). Como diz o Prof. Pablo Beneito,

A forma macrocômica do Homem Universal é essa multitude de sujeitos conhecedores cujas inumeráveis visões se coordenam segundo uma única continuidade lógica, quer dizer, aquela que constitui o mundo; "Não verás lacunas na criação do Clemente; olha bem: vês alguma fissura?" (Alcorão, 67:2); ou ainda - segundo um ponto de vista complementar - é essa inesgotável variedade de objetos de conhecimento que se integra numa só verdade, a essência única de todas as inteligências: "Não criamos o céu e a terra e o que há entre ambos senão pela Verdade" (Alcorão, 15:85; 46:2). Cada ser tem do mundo uma "visão" suficiente e homogênea e todos estes múltiplos "mundos" formam um só tecido da realidade. A existência implica numa unidade "objetiva", que se acha obliterada pela variedade dos sujeitos, e numa unidade "subjativa", que oculta a diversidade dos objetos.¹⁴⁰

Se, por um lado, *waḥdat al-wujūd*, a unicidade da existência, constitui esta complexidade de relações estabelecidas pela realidade da vida, a multiplicidade dos existentes implica na multiplicidade do conhecimento (*kaṭrat al-ilm*) que é, conforme lembra Annemarie Schimmel, "o número infinito de coisas criadas que são reflexo do conhecimento Divino" (1994, p.225). Multiplicidade de conhecimento é multiplicidade de pontos de visão estabelecidos pela consciência divina. Para Ibn 'Arabī, a raiz divina (*al-asl al-ilāhi*) de toda subjetividade pertence ao Real enquanto O Conhecedor e a raiz divina de toda objetividade deve-se ao fato de que o Real é o objeto do conhecimento (*ma 'lum*), ou seja, a "realidade das coisas" é que tanto sujeito quanto objeto convergem por mútua reciprocidade, daí que a unicidade ocorre tanto a nível de existência quanto de consciência. A aparente multiplicidade de pontos de vista deriva do intrincado relacionamento entre os nomes divinos que implicam num modo de conhecimento peculiar. Desta tessitura de relações deriva o fluxo contínuo da consciência, tanto do ponto de vista da singularidade de cada nome, quanto da singularidade de cada ente existente, tanto da unicidade de existência e quanto da unicidade da consciência, que é dada por *waḥdat aš-ṣuhūd*, unicidade do testemunho.

2.4 Reciprocidade e realização

O termo testemunho deriva, igualmente, do fato de que *al-Insān al-kāmil* testemunha ou testifica a identidade do sujeito em si mesmo. Do ponto de vista da experiência humana o

¹⁴⁰ Entrevista à Revista IHU online - edição n. 435 publicada em 16-12-2013 - *Ibn 'Arabī e a perfeição do ser*.

testemunho implica na própria existência individual, por um lado, e, por outro, na *šahada* ‘*la ilāha il allāh*’, o testemunho de fé ou a formulação da unidade de Deus: “não há deus senão *Allāh*”. Annemarie Schimmel escreve que os termos são usados quase que como sinônimos: “*waḥdat al-wujūd* não é simplesmente “unicidade do ser”, mas também a unidade da existencialização e a percepção deste ato; às vezes é um quase-sinônimo de *šuhūd*, contemplação, testemunho, de modo que *waḥdat al-wujūd* e *waḥdat aš-šuhūd*, que foram tão intensamente discutidos pelos místicos, especialmente na Índia, são intercambiáveis” (1975, p. 267).

A “realidade da consciência” vincula, então, a exigência de reciprocidade entre a objetividade das coisas e a demanda que estas mesmas coisas fazem sobre o sujeito que conhece. Como cada coisa possui sua *ḥaqīqa*, cada *ḥaqīqa* possui um direito, *ḥaḥquq*, a ser reconhecido pelo sujeito do conhecimento. Dai que nada é absolutamente sujeito nem absolutamente objeto, mas simultânea e reciprocamente entram em relação de presença¹⁴¹, entram em *wujūd/šuhūd*. As coisas só aparecem enquanto objetos, isoladamente, se destituídas de sua condição de sinais, *ayāt* divinos, e assim desvinculadas de sua *ḥaqīqa*, não podem ser verdadeiramente conhecidas.

Esta exigência de reciprocidade significa que o desvelamento de *al-Ḥaqq* a si mesmo em seus infinitos atributos ou modos de conhecer requer necessariamente modos de ser que são existenciados de acordo com o conhecimento que o divino tem de si. Dito de outro modo, o Real desvela sua própria realidade. Isto também significa que cada modo de identidade possui sua própria forma que demanda sua contraparte de realidade. Novamente a palavra de Adão como o objeto global ajuda a entender esta relação: cada nome em específico olha para a identidade global de um modo peculiar, isto é, cada nome projeta sua realidade numa forma imaginal que restringe o conhecimento do real a um aspecto em particular, que constitui seu *locus* de manifestação. Todo modo de conhecimento ou consciência chama por uma imagem que se torna o local onde o conteúdo da consciência se expressa. Estes dois “momentos”

¹⁴¹ Presença, *ḥaḥrāt*: metafisicamente, *wujūd* ou *al-ḥaqq* implicam em presença, *ḥaḥrāt* e consciência, *šuhūd*. Como do ponto de vista da unicidade sujeito e objeto são um e o mesmo, esta polaridade é entendida em termos de presença (*ḥuḍūr*) ou ausência (*ḡiyāb*). Cada existente possui uma presença que lhe é inerente e que se estende a níveis físico, mental e espiritual, vinculando ser a tudo o que sua realidade implica, as relações que estabelece e as influências que exerce em si mesmo enquanto unidade e nos demais indivíduos. Ibn 'Arabī fala em cinco níveis de presença que trataremos no capítulo referente a *naḥs*.

constituem o intervalo de *barzah* onde cada existente é possível. Daí que todo existente “existe” entre o Real e a forma de sua *ḥaqīqa*. Ibn 'Arabī escreve na abertura do *Futūḥāt*:

Uma coisa não existe se esta não procede ao menos de outras duas, como não existe uma conclusão sem duas premissas... Pois, de onde se compreende o “onde”? É preciso que tal coisa seja um “onde” para alguma coisa, que só não compreende quem se tornou cego ao desvelamento das Realidades. Pelo conhecimento do atributo e do substantivo qualificado se desprende a realidade exata do “onde”... Tua contemplação¹⁴² é uma realidade, não uma metáfora (*ḥaqīqa la mayyaz*); se impõe necessariamente, não é somente uma possibilidade¹⁴³.

A “espacialização” da coisa no campo de visão da consciência demanda, pela própria condição de “espaço”, uma determinada realidade. Do ponto de vista do “objeto global” o espaço é, por um lado, a “Nuvem, que recebe a realidade do “onde”, a circunstância de lugar e o nome de espaço” (F.II, 283) e, por outro, o cosmos em sua condição de ‘pó’, a substância primordial. Lembrando a conceituação de Seyyed H. Nasr de consciência como uma substância, temos então a exigência de reciprocidade entre conteúdo e forma. Para Ibn 'Arabī, portanto, a alusão ou correspondência entre estes dois polos não é uma simples metáfora ou referência, mas uma mesma realidade, que necessariamente exigem um ao outro, como os dois lados de uma folha de papel, por exemplo, são indispensáveis para termos uma folha de papel.

A contemplação ou testemunho desta realidade é o que Ibn 'Arabī chama de *tahqīq*, realização, que reconhece ao mesmo tempo a unidade objetiva e subjetiva de todas as coisas. *Tahqīq* deriva da mesma raiz de *ḥaqq*, e significa não só reconhecer o direito, a verdade, a realidade de cada coisa, mas também a exigência que elas fazem sobre o conhecedor, ou seja, o reconhecimento da realidade da coisa implica numa atitude de resposta, num ato criativo, por parte do conhecedor, que repercute no impacto que a realidade da coisa imprime sobre o sujeito. A realização exige a ação de acordo com a *ḥaqīqa* tanto do conhecedor quanto do conhecido. Dito ao modo do *Šaiḥ*, o único modo de se conhecer a qualquer coisa é através de si mesmo, e, por outro lado, o si mesmo é tudo o que há para ser conhecido.

Este é um ponto fundamental que, na verdade, constitui a base de indagação desta pesquisa. O que é o sujeito se ele também é o objeto, o que é este imenso campo de visão da consciência a partir da unicidade da vida, o que é o si mesmo se ele existe entre o sim e o não, e o que é a presença desta ausência senão as relações de reciprocidade entre inspiração e

¹⁴² Contemplação, testemunho, *ṣuhūd*, consciência.

¹⁴³ *Las Iluminaciones de la Meca*. Tradução de Victor Pallejà de Bustinza, p. 51.

expiração coloridas pelos nomes que qualificam a existência? E, se eles se estabelecem em todos os níveis de *wujūd*, como reconhecê-las na vivência cotidiana, que, afinal é o contato direto com a realidade mais imediatamente experienciada?

Todas as manifestações de *wujūd*, em função de sua unicidade, nos dizem respeito pessoalmente, como os pontos de uma circunferência que se interligam entre si. Cada ente demanda o reconhecimento de sua *ḥaqīqa*, que é única, mas vista a partir da multiplicidade das demais entidades. Disto resulta uma teia de relacionamentos que constituem as potencialidades de *wujūd*. Cada entidade, como uma determinação específica de *wujūd*, ou seja, como um aspecto da identidade de *wujūd*, busca a expressão de sua própria realidade como condição básica da existência e consciência de *wujūd*.

No entanto, enquanto entidades, elas são vazias, tanto quanto a imagem do espelho é vazia e sua realidade só se estabelece através do reconhecimento da identidade do Real. Ibn 'Arabī afirma que o mundo e todas as criaturas possuem duas faces (sing. *wajh*)¹⁴⁴, uma voltada para o Real e outra para elas mesmas e que este é modo de auto-conhecimento do Real:

O mundo existe somente como habilidade de ser um *locus* para Sua auto-manifestação, mas, por outro lado, somos seres independentes existindo por nós mesmos como coisas determinadas. Portanto, tenho duas faces, Ele e Eu. Mas Ele não possui um Eu através de meu eu. Eu, como ser individual concreto, possuo duas faces opostas. Uma é o Absoluto enquanto minha essência interior, i.e, minha “Ele(idade)”. A outra face volta-se para o mundo e é meu eu exterior, através do qual sou uma criatura diferente do Absoluto. Então, cada criatura adquire, através do Absoluto, tanto ele(idade) quanto eu, enquanto o Absoluto não adquire eu a partir do mundo, porque o eu de qualquer criatura não se constitui, em si mesmo, como o Eu do Absoluto.

Mas Ele encontra em mim um *locus* no qual manifesta a Si mesmo, e somos para Ele como um recipiente. Manifestando-Se em meu eu Ele estabelece Seu próprio Eu Nele mesmo (*Fuṣūṣ*, trad. Izutsu, 1984, p. 147).

Este olhar simultâneo do Real para a imagem e da imagem para o Real, que, de fato, constitui a consciência, implica, do ponto de vista da imagem, em realização de si mesma, em constituição e existência. É, para Ibn 'Arabī, o ponto máximo da plenitude humana, *tahqīq*, realização enquanto reconhecimento de si e *tahaqquq*, realização enquanto manifestação

¹⁴⁴ Segundo Qaṣānī, sufi da escola de Ibn 'Arabī e Suharwardī, “As pessoas possuem um *Ẓāhir* (Aspecto Manifesto) chamado *Baṣariyat* (o fato e ser mortal, Humanidade) e um *Bāṭin* (Interior, profundo) chamado *Ādamiyat* (Humanidade). *Ḥalq* (Criação) é a forma do *Baṣariyat* e *ḥulq* (comportamento) é a forma de *Ādamiyat*” - *The Lantern of Guidance*, escrito em torno do ano de 1.300 DC. Podemos entender, portanto, que a palavra *baṣariyat*, de *baṣar*, mortal, refere-se à forma orgânica humana, enquanto que *Ādamiyat*, de “Adão”, ao Humano como forma espiritual correspondente à “alma do mundo”. Na doutrina de Ibn 'Arabī Adão é o portador do influxo dos Nomes divinos ao mundo, e sem ele, o universo seria um corpo inconsciente. Assim, considerando-se um indivíduo humano, seu corpo bem como suas faculdades voltadas ao aspecto mortal, exterior, fazem parte de seu eu “*baṣarico*”, enquanto sua realidade espiritual é sua contraparte adâmica.

plena de si e que, portanto, inclui os atos da vida que reconhece a própria verdade e a verdade de todos os demais, que entrega a cada criatura, *ḥalq*, sua *ḥaqīqa*. Neste sentido, *ḥalq* e *ḥaqq* se equivalem pela vinculação entre ser e imagem através de *aḥlāq*, o traço de caráter¹⁴⁵, a identidade do Nome divino que se reflete.

Taḥaqquq implica então, em agir de acordo com os *ḥuluq* (plural de *aḥlāq*), traços de caráter, atualizar a própria realidade, a condição essencial de *ḥaqq*. É esta presença de uma identidade essencial que nos individua e torna únicos. Para Ibn 'Arabī esta presença é o nível do Senhor, a divindade que podemos contactar e que é igualmente único em cada um de nós. No *Fuṣūṣ*, na palavra da sabedoria da Elevação de Isma'il (Ismael), o *Šaiḥ* escreve:

Saiba que aquele chamado *Allāh* é Único (*Aḥād*) pela Essência e por Seus Nomes, e cada coisa existente está ligada a *Allāh* exclusivamente através de seu Senhor, pois é impossível para um existente possuir o todo. Para a Unidade Divina (*aḥādīyya*), nenhum existente participa dela, pois é impossível se ter uma parte (da unidade) enquanto outro tem outra parte. A Unidade não admite divisibilidade. Sua Unidade integra potencialmente Sua totalidade.

A ligação de cada criatura com seu Senhor traz igualmente o perigo da idolatria. Para Ibn 'Arabī, toda criatura, enquanto istmo, intervalo entre a imagem e o Real, está suspensa entre estes dois extremos; sua face volta-se ou para o vazio da própria imagem ou para a face do Real enquanto Senhor. Isto constitui o Deus-criado-nas-crenças, que, por um lado é o caminho para o Real e, por outro, fonte de toda discórdia, já que cada indivíduo necessariamente terá um “ponto de visão” específico que, transformado em Absoluto, gera tanto a diversidade das religiões como também a idolatria e a intolerância religiosa:

O deus dos credos é produto e fabricação daquele que olha para ele; quando ele o louva, é a si mesmo que louva. Por isto condena a crença de outrem. Se fosse justo não faria isto. De fato, aquele que possui um objeto particular de adoração certamente é ignorante quando rejeita outra crença além da sua própria. Se ele reconhecesse o que al-Junayd disse, “A cor da água é a cor de seu recipiente”, teria concedido a todo aquele que possui uma crença, aquilo que ele mesmo crê, e teria reconhecido *Allāh* em toda forma de adoração. O que ele possui é só uma opinião e não conhecimento. Por isto *Allāh* diz, “Estou na opinião que Meu servo tem de mim”¹⁴⁶, isto é, só Apareço a ele na forma de seu credo. Se ele quer, generaliza ou limita. O deus das crenças surge de uma determinação, e, portanto, Ele é o Deus que o coração de Seu servo abrange¹⁴⁷. A Divindade Absoluta não é abrangida por coisa alguma porque Ele é a fonte de todas as coisas e a fonte de Si mesmo¹⁴⁸.

¹⁴⁵ A palavra *ḥuluq* e a palavra *ḥalq* são diferenciadas somente pela pronúncia e não pela escrita. Para Ibn 'Arabī esta conexão mostra como os traços de caráter estão fundamentados na criação, e caracterizam ontologicamente todo existente.

¹⁴⁶ *Ḥaḍīṭ* in Muslim and al-Buḥārī, “Estou na opinião que Meu servo tem de Mim e estou com ele quando ele se lembra de Mim...”

¹⁴⁷ *Ḥaḍīṭ qūdsī*, “Nem Meu céu nem Minha terra Me contém, mas o coração de Meu servo crente Me contém”.

¹⁴⁸ *Fuṣūṣ*, Verbo de Muḥammad (tradução de Austin, p. 283, trad. de Caner Dagli, p. 294). Esta citação será retomada (p.238), sob um outro ponto de vista.

Como qualquer modo de adoração e qualquer modo de conhecimento só pode ocorrer dentro de cada indivíduo, o Real nele mesmo não pode ser conhecido mas sim o Real-através-do-qual-a-criação-acontece enquanto auto-desvelamento ou seja, teofanias que podem ser percebidas e experienciadas quando o indivíduo conhece seu Senhor e reconhece a si mesmo como uma das formas do auto-desvelamento divino. O sujeito percebe que não é outro senão seu próprio objeto e, portanto, a alma não percebe nada além do auto-desvelamento divino e seu próprio ato de perceber é, em suma, o próprio ato de desvelamento do divino diante da própria imagem ou da própria consciência de si. Diz o *Šaiḥ*, numa de suas orações: “Peço-Te, pelo mistério através do qual unes os opostos complementares, que unifiques tudo o que está disperso do meu ser, e que, nesta união, eu possa contemplar e testemunhar a Unidade de Teu Ser” (*Wird*, p. 57).

Um outro modo de entender esta questão é a condição adâmica de todo ser humano: como Adão é o espírito da forma do cosmos, o ser humano é a síntese do cosmos: sua interioridade remete a *al-Insān al-Kāmil* e sua exterioridade à síntese cósmica. Adão, tendo recebido todos os Nomes, guarda a potencialidade do conhecimento abrangente (Alcorão, 2:30 - Deus ensinou a Adão todos os nomes). Então, toda e qualquer forma de conhecimento só ocorre através do conhecimento de si mesmo.

Este nível de consciência, o estado de *al-Insān al-kāmil*, é conhecido como o lugar do não-lugar, *makān la-makān*¹⁴⁹, a condição que se abre ao Real pela via do Senhor e é igualmente a realização plena do potencial humano: através do si mesmo chega-se ao Senhor, e, através do Senhor, a *al-Ḥaqq*. Uma vez reconhecido o sujeito por detrás dos aspectos de sua identidade, toda forma e determinação ou seja, todo ponto de visão pessoal, dissolve-se no real de *wujūd*. Este ponto que une e plenifica a realidade, é, como diz William Chittick, “O Ponto no centro do Círculo do Ser-Consciência-Bem-Aventura (nuqt al-wasat da ‘irat al-wujūd). Este ponto último é não-específico e indefinível e abrange todo e qualquer ponto de vista específico e definível. Mas, para alcançar este ponto de vista do ‘não-ponto-de-vista’,

¹⁴⁹ Ou ainda *maqām la-maqām*, a estação da não-estação; Ibn 'Arabī emprega com mais frequência o termo *maqām* do que *makān*: de um modo geral *makān* é usado quando se prioriza a noção de ‘lugar’ em relação ao meio exterior, já *maqām*, que denota *ranking*, nível, mais próximo do sentido de hierarquia, enfatiza a dimensão interior. Estação, na terminologia *sūfī* designa também “planos” de realidade espiritual ou estágios da jornada espiritual, ou ainda uma referência a um “de onde” ou a partir de qual abordagem se fala. Neste sentido, *makān la makān* e *maqām la maqām* se correspondem enquanto exterior-interior e indicam a condição do ser humano perfeito, já não determinado por uma característica exclusiva. Chittick em *Ibn 'Arabī: heir to the prophets*, p. assinala que *makān* é o correspondente a ‘espaço’, como na expressão ‘tempo-espaço’, *zaman wa makan*, que Ibn 'Arabī considera apenas como “relações” - *nisab* - ou inter-relações entre as coisas, em contraste com as entidades ou as coisas reais (existentes ou não).

deve-se reunir as várias dimensões que tornam possível a manifestação externa da realidade do eu - corpo, alma, mente, pensamento, imaginação - e prendê-los ao movimento centrípeto de volta ao centro”. (*Science of the Cosmos, Science of the Soul*, p. 144). Ou, ainda, como relata Thomas Merton, *le point vierge*, o ponto virgem:

No centro de nosso ser há um ponto vazio que é intocado pelo pecado ou pela ilusão, um ponto de pura verdade, um ponto ou centelha que pertence inteiramente a Deus, que é inacessível às fantasias de nossa própria mente ou às brutalidades de nossa própria vontade. Este pequeno ponto de vacuidade e pobreza absolutas é a pura Glória de Deus em nós. É, por assim dizer, Seu nome escrito em nós, como nossa pobreza, nossa indigência, nossa dependência, nossa filiação. É como um diamante puro, resplandecendo com a luz invisível do paraíso. Existe em cada um de nós, e, se pudéssemos vê-lo, veríamos bilhões de pontos de luz numa luz brilhante como o sol e que faria toda a escuridão e crueldade da vida desaparecer completamente... não há um método para vê-lo. É uma dádiva. Mas os portões do paraíso estão por todo lado (MERTON, 1966, p. 142).

Este ponto, no centro do “circulo do ser-consciência-êxtase” é aquele ponto negro no centro do coração ao qual o *Šaiḥ* se referiu, passagem para o si mesmo. Uma vez aberta esta passagem, diz ele, o auto-conhecimento não tem fim, pois é como um imenso oceano sem praia alguma, nem sujeito nem objeto, o si-mesmo enquanto “presença”.

3 NOMINAÇÃO E IDENTIDADE

Quando tu te perguntas quem és, colocas a mão sobre o lado esquerdo do peito e dizes: “Eu sou”. Sem que te dê conta, apontas com o dedo em direção ao Si...O Si é o Coração e o Coração é luminoso por ele mesmo. (Ramana Maharshi)

3.1 Presença e Ausência

De si para si e em si mesmo o Real é, apresenta-se ou ausenta-se, revela-se ou vela-se. Quando se mostra, é a si mesmo que se mostra e quando se recolhe, é em si mesmo que se acolhe. Esta alternância é o ritmo do alento Todo-Misericordioso, a polaridade da presença (*ḥuḍūr*) e ausência (*ḡiyāb*), o visto, o testemunho (*šahāda*) e o invisível (*ḡāyb*). Presença e ausência que não se determinam pelo aparente, pois até mesmo o não-manifesto, e, portanto, oculto, possui um modo de presença. A presença ordena os diferentes planos do ser e da consciência, o interior e o exterior em reciprocidade de relacionamento, ou seja, a noção de presença e ausência referem-se antes a justaposições do Real em sua *ḥaqīqa*, estendendo-se a uma confluência de realidades físicas, mentais e espirituais interconectadas. Algo só possui presença enquanto capaz de impactar ou influenciar outras presenças. Se a realidade ausenta-se de algo, mesmo que este algo exista, física, mental ou espiritualmente, esvazia-se de significados, indisponibiliza-se. A presença possibilita a consciência, a ausência, inibe-a.

Ibn 'Arabī utiliza duas palavras para Presença, *ḥaḍra* e *ḥuḍūr*. Normalmente usa *ḥaḍra* referindo-se à presença divina através de um de Seus Nomes e *ḥuḍūr* para designar nossa experiência da presença de Deus. *Ḥaḍra* também carrega o sentido de “domínio”, esfera de influência, como, por exemplo, no capítulo 558, dedicado aos Nomes Divinos, fala-se na presença da Paz, na presença da Misericórdia, da Exaltação, etc. Ibn 'Arabī escreve: “Para cada Nome Divino há uma presença” (*wa kull ism ilāhi fa-Huwa ḥaḍra*)¹⁵⁰. Neste caso, usa a palavra acompanhada de um Nome. Para se referir simplesmente à presença divina como um todo, como no nome Allāh, usa *al-ḥaḍrat al-ilāhīyya*. Neste caso, *ḥaḍrat* refere-se à Presença conforme o uso comum aos conhecedores, ou seja, sinônimo para a Essência, Atributos e Atos.

¹⁵⁰ *Futūḥāt*, Bulaq, 1911, IV, 318.18 (Chittick, *Presence with God*, MIAS: disponível online em <http://www.ibnarabisociety.org/articles/presence.html>).

“Presença” também se refere aos “planos do ser”¹⁵¹: para cada Presença Divina há um correspondente “criado” que estabelece reciprocidade entre *Ḥaqq* e *ḥalq*, e, nesse sentido, refere-se ao Criador-Criatura, polaridade ativo-passiva (*fi 'l-infi 'āl*) de uma mesma unidade. A cada “descenso” a Presença replica uma imagem da presença anterior, e estabelece uma tipificação (*miṭāl*) daquilo que existe no mundo espiritual a partir da Essência. Estes pares de opostos interdependentes, ou de co-relações, se reportam à mesma derivação *Ḥaqq-ḥaqīqa*, o Real e sua Realidade, estrutura “dual” que se repete nos diferentes níveis ou planos de existência.

Posteriormente, de acordo com as diversas ordens sufis, surgiram várias outras formulações para esta questão. No entanto, Ibn 'Arabī não se atém a esquemas demasiadamente fixos, já que, do ponto de vista de *wahdat al-wujūd*, há uma única presença que é a Presença Divina, *al-ḥarat al-ilāhīyya*, que compreende tudo o que existe e que implica na Essência (*dāt*), Atributos (*ṣifāt*), também chamados de Nomes (*asmā'*) e os Atos (*af'āl*) de Deus, que são as criaturas do cosmos. O mais frequente, em seus escritos, são referências a dois grandes planos de existência: o mundo invisível da soberania (*malakūt*) ou espiritual e o mundo visível, material, *mūlk* (reino), com um istmo (*barzaḥ*) intermediário entre estas realidades. No contexto intermediário do istmo, temos o mundo do domínio (*jabarūt*), o intra-mundo ou o *mundus imaginalis*:

O cosmos é dois mundos e a Presença duas Presenças, apesar de uma terceira Presença surgir entre os dois a partir da totalidade. A primeira Presença é a Presença do ausente e possui um mundo chamado “o mundo do ausente”. A segunda Presença é a da sensação e do que é testemunhado; seu mundo é “o mundo do que é testemunhado”; é percebido pelo olhar enquanto o mundo do ausente é percebido pelo olhar interior (intuição). Aquilo que surge da união dos dois é uma Presença e um mundo. A Presença é a presença da imaginação e o mundo é o mundo da imaginação...A Presença da imaginação é a mais

¹⁵¹ Um de seus discípulos mais influentes, Sadr al-Din Qunawi, cunhou a expressão “as cinco presenças” referindo-se a cinco grandes domínios do nome *Allāh*: o primeiro seria a Presença Divina, (*ḡayb*, invisível); A segunda, o mundo espiritual (*jabarūt*) enquanto expressão das propriedades do nome *Allāh*; a terceira, (*malakūt*) o mundo imaginal; a quarta, *ṣuhūd*, (testemunho), o mundo corpóreo, e a quinta presença seria *al-Insān al-Kāmil*, a criatura abrangente (*al-kawn al-jāmi*) que experiencia os quatro níveis anteriores de modo integrado.

Abd al-Razzaq al-Qāshānī (falecido em 730/1330, autor do *tafsīr al-qur'ān* atribuído a Ibn 'Arabī, fala igualmente de cinco presenças às quais se refere, literalmente, como os Cinco Descendentes (*tanazzulāt*) - no sentido de “descidos” - teofanias, determinações ou condições da Ipseidade divina na forma de Seus Nomes. A primeira é *Ḥaḍrat al-ḡat*, Presença da Essência - que chama igualmente de Eu. É o mundo do Mistério Absoluto (*'ālam al-ḡayb al-mutlaq*). A segunda, *Ḥaḍrat al-Ṣifāt wa'l-Asmā'*, presença dos Atributos e Nomes, ou ainda *Ḥaḍrat al-Ulūhiya*, Presença da Divindade que corresponde ao mundo das individuações (dos espíritos) ou *ta'ayyunāt rūhiya*. A terceira, *Ḥaḍrat al-Af'āl*, presença dos Atos, operações ou “Energias”, também chamada de *Ḥaḍrat al-Rubūbiya*, Presença da Suzerania, que corresponde ao mundo das almas, *ta'ayyunāt nafsīya*. A quarta, *Ḥaḍrat al-Miṭāl wa'l ḥayāl*, presença da imagem e da imaginação criativa, individuações que possuem formas e imagens em estado de matéria sutil. E a quinta, *Ḥaḍrat Al-hiss wa'l-Mušāhada*, Presença do sensível e visível concretamente, o “testemunho”, correspondente ao mundo físico.

abrangente das Presenças pois unifica os dois mundos - o mundo do ausente e o do que é testemunhado (SDG, p. 258, F. III 42.5).

Ibn 'Arabī fala, portanto, a partir de um modo experiencial, fenomenológico de consciência e não de modo conceitual racional: o invisível é o ausente, além do domínio imediato dos olhos, e o visível é o que testemunhamos diretamente, de modo imediato. No entanto, ao longo de seus textos, estas mesmas expressões vão adquirir novos sentidos: o invisível também pode ser testemunhado diretamente a partir do coração, da consciência que resulta da presença espiritual. (Estas variações e progressões de sentido vão ser trabalhadas à medida em que as conceituações exigirem).

O vocabulário técnico de Ibn 'Arabī é fruto basicamente do Alcorão. Seus discípulos (das mais diversas gerações), na tentativa de traduzir os textos do mestre ou de comentá-los, fazem aproximações com tradições filosóficas distintas, em que, na maioria dos casos, ocorrem, sim, semelhanças e que justificam seu uso, mas que, ao mesmo tempo, encobrem a especificidade (e a beleza) da linguagem do *Šaiḥ*, que é sempre polissêmica.

É o caso, por exemplo, das expressões *mūlk* e *malakūt* derivadas da raiz m.l.k. (ainda que *malakūt* seja considerada uma palavra de origem aramaica). A raiz transmite o sentido de posse, mas quando os termos são justapostos *mūlk* sugere algo mais concreto e externo, conforme seu uso no Alcorão, “em Sua mão está a soberania de todas as coisas” (23:88). Quanto a *jabarūt*, associa-se à *jabr*, compulsão ou domínio e ao Nome *Jabbār* (o Dominador). Segundo Chittick, o sentido básico é o de poder e Ibn 'Arabī segue, provavelmente, Al-Gazzali, que também empregava o termo para designar a realidade intermediária (*barzah*):

O Mundo da Soberania é o mundo dos significados e do ausente. Chega-se até ele a partir do mundo do reino. Se tu perguntares: “o que é o mundo do reino?”, responderemos: o mundo da letra e do que é testemunhado. Entre os dois mundos está o mundo de *barzah*. Se tu perguntares: “o que é o mundo de *barzah*?”, responderemos: o mundo da imaginação. Alguns, dentre o Povo do Caminho¹⁵², chamam-no de “mundo do domínio”, assim como eu. (F. II, 129.16, SDG, 260)

Barzah, o maior dos mundos¹⁵³, entre o Real e Sua imagem (o cosmos), conecta e transmite os significados do auto-desvelamento divino. Ibn 'Arabī fala, por exemplo, do

¹⁵² Povo do Caminho: os sufis, gnósticos, místicos, os “conhecedores”.

¹⁵³ Escreve Ibn 'Arabī: ‘O *Barzah* é a maior das presenças e o Ponto de Encontro dos Dois Mares (Alcorão 18:60) - o Mar dos Significados e o Mar das coisas sensoriais. A coisa sensorial não pode ser um significado, nem um significado ser uma coisa sensorial, mas a Presença da Imaginação incorpora significados e sutaliza as coisas sensoriais. Ela transforma a entidade de cada objeto de conhecimento no olhar daquele que vê. assim é o regente-que-se-rege-a-si-mesmo (*al-ḥākim al-mutahakkkin*), aquilo que rege e que não é regido (por outro senão ele mesmo), ainda que seja em si mesma uma criação. (F.III, 361.5 - SPK, p. 123).

conhecimento que assume a forma do leite, ou do Islã na forma de um pilar, do anjo Gabriel na forma de um beduíno conforme a tradição do Profeta; ou ainda conforme a aparição de Gabriel a Maria, segundo o Alcorão, em “ele tornou-se ‘imaginalizado’ a Maria, na forma de um mortal bem-proporcionado” (19:17). *Barzah* é, então, o que constrói o sentido da aparição, mas também o local onde ela aparece e a aparição ela mesma. *Barzah* é o “mais perfeito dos mundos pois une a ambos”, torna-os distintos tanto quando os separa em direcionamentos diferentes (acima/abaixo) e quando os une, pois preserva suas realidades específicas. No entanto, os significados eles mesmos pertencem ao mundo da soberania e vestem-se de imagens à medida em que se tornam manifestos. *Barzah*, como a abertura do campo da consciência recebe os sentidos do conhecimento ou da consciência divina envoltos em formas:

Os significados são a raiz das coisas. Neles mesmos são ausentes e inteligíveis. Tornam-se manifestos enquanto sensoriais na Presença da sensação e enquanto imaginais na Presença da imaginação, mas ainda assim continuam a ser eles mesmos. No entanto, atravessam flutuações a cada Presença, como um camaleão que assume as cores do local onde se assenta. (F, II677.12 - SDG, 259)

Neste sentido, a Presença é sempre um desvelamento de uma Realidade Divina, de um modo de auto-conhecimento do Real, é *Wujūd* em todas as suas dimensões. *Huḍūr*, no entanto, implica na presença que demanda por uma *ḥaqīqa*, ou seja, que estabelece um relacionamento com outra presença, a presença divina testemunhada entre as formas em desvelamento. É o entendimento de que estar presente com algo ou em algo é estar ausente de outro. A palavra implica em correlação, pares de opostos que necessariamente operam juntos. O complemento de *ḥuḍūr*; e seu oposto, é ausência, *ḡayba*, palavra cujo sentido é frequentemente traduzido por invisível, oculto, que não pode ser percebido. Contrasta com *ṣahāda*, aquilo que é testemunhado porque está presente, existe, é visível. Ibn 'Arabī define *ḡayba* como: “Ausência, para os sufis, é a ausência do coração dos estados que ocorrem às criaturas, pois o coração está ocupado com aquilo que chega nele. Neste caso, a ausência deriva tão somente de um auto-desvelamento divino” (F, II, 543.22). Ou seja, o coração se ausenta, se esvazia do mundo exterior e se faz presente à revelação divina que ocorre nele. O *Ṣaiḥ* descreve vários níveis de ausência e presença, dependendo do nível de realização que o gnóstico tenha alcançado, mas lembra que o Real está sempre presente pois as entidades necessariamente dependem do Ser para existir e, portanto, todo conhecedor se ausenta

somente do criado através do criado, deixando uma forma do Real para testemunhar outra. Escreve ele:

Não há entidade, entre todas as entidades, cuja propriedade seja testemunhar todas as coisas e que não possa ser descrita pela ausência. Como não existe entidade alguma que possua a descrição de abranger o todo através da presença com o todo - pois esta é uma característica específica de Deus - o cosmos não escapa nem da presença, nem da ausência (F, II, 543.30).

Portanto, a presença enquanto *ḥudūr* é sempre acompanhada da ausência: toda entidade é simultaneamente presente e ausente de Deus, pois a presença absoluta com Deus exigiria a ausência do universo e a ausência absoluta do universo implica na não existência de tal entidade. Assim, diz o *Šaiḥ*, a presença é sempre com as unidades da totalidade (*āḥad al-majmū*) e, em função disto, as propriedades dos nomes divinos são distintas e só pertencem à presença. A presença com Deus, deste modo, torna-se presença consigo mesmo, pois “*Allāh* é independente dos mundos” (3:97). A única totalidade realizável é a totalidade de si mesmo:

As realidades exigem que não estejas presente exceto em ti mesmo. De fato, quando estás presente através da “presença” com Aquele que está presente, não podes estar presente com Ele exceto dentro dos limites de teu próprio nível; portanto, tu te fazes presente contigo mesmo e não com Ele, pois Ele não se desvela a ti senão na medida em que teu nível permite. Então entenda! Isto te trará proveito. Tenha consciência disto ao retornares a Ele - distante daquilo ao qual retornas - a menos que imagines que retornas a algo superior a ti. Não retornas exceto de ti a ti mesmo. O Real não retorna a ti exceto através de ti, pois não é da capacidade da criatura suportá-Lo. É por isto que Seus retornos atravessam variação (*tanawwu*), Seus desvelamentos são diversos, e Seus *loci* de manifestação são múltiplos e nunca se repetem. Mas Nele mesmo, Ele é incomparável à multiplicidade e à mudança. “Nada é como Ele” (42:11) no que se refere à Sua Essência (F. II, 589.28 - SPK, p.105).

A “presença” consigo mesmo torna-se, assim, a única condição necessária tanto de existência quanto de consciência e de felicidade. Como diz o *Šaiḥ*, podemos nos enganar julgando que o caminho está fora do si mesmo, mas, neste caso, teremos de retornar e atravessar as “variações” do desvelamento e chegar à presença que permeia todas as ausências. E, como diz Nisargadatta, “se o mental cria o abismo, o coração o atravessa” (2000, p.21).

“Ele está mais perto de ti do que tua veia jugular” (50:16)¹⁵⁴, lembra o Alcorão. A jugular, a ponte que atravessa e conecta o abismo do coração ao sujeito. Mas, se a presença se dá a partir das unidades da totalidade (*āḥad al-mujmū*), o quê são estas, quem é Ele, quem sou eu, quem está presente? Para Ibn 'Arabī, a presença da proximidade se revela pelo local que ocupa e este local é a *'aynīyya*. A palavra vai de encontro a um dos conceitos básicos para o

¹⁵⁴ Literalmente: “Estamos mais próximos dele que sua veia jugular”.

entendimento tanto das experiências pessoais de Ibn 'Arabī quanto de seus ensinamentos: trata-se do termo *'ayn t̄ābita*. William Chittick, pioneiro na tradução de Ibn 'Arabī, afirma que em seu sentido técnico, *'ayn* refere-se à especificidade, particularização, designação: o que separa uma coisa da outra? As *'ayns* de uma e de outra coisa. Escreve Chittick:

As entidades são, por um lado, as coisas possíveis tal como existem no cosmos, e, por outro, as coisas não-existentes no cosmos, mas existentes no conhecimento de Deus. Se muitos tradutores traduziram *'ayn* por “arquetipo”, é porque Deus cria de acordo com o conhecimento eterno que destas possui. Portanto, dá existência no universo a cada coisa por Ele conhecida, a cada entidade “imutavelmente fixa” (*t̄ābit*) em Seu conhecimento... Não há diferença entre a entidade existente no conhecimento divino e aquela existente no cosmos exceto que no primeiro caso, é não existente e no segundo é existente. A entidade imutável (*'ayn t̄ābita*) e a entidade existente (*'ayn mawjūdah*) são a mesma realidade, mas uma existe no cosmos enquanto a outra não.¹⁵⁵

No entanto, se entendermos que Ibn 'Arabī se refere ao termo como o fundamento da noção de eu¹⁵⁶, o mesmo princípio que se aplica ao Real e à Realidade, aplica-se aqui: cada coisa (*šay'*) existente no universo tem sua *'ayn*. A relação é a mesma que ocorre na experiência da subjetividade e do si mesmo: há um algo e simultaneamente um alguém. O algo é experienciado visivelmente, o alguém é experienciado invisivelmente. A língua inglesa aqui tem uma particularidade interessante: *sight* e *in-sight*, a visão e a visão interior (*insight*, intuição, percepção, discernimento). A coisa e sua realidade são, por um lado, a mesma, mudando apenas o modo de apreensão.

Já as traduções que aproximam o termo ao conceito de arquetipo criam muita confusão pois toda doutrina de Ibn 'Arabī fica descaracterizada em função da dualidade e da hierarquização entre os domínios da realidade. A questão é a mesma tratada no capítulo anterior em referência ao termo *fayaḍ* se traduzido por emanção. Além do que, arquetipo implica num modelo básico que serve de referência a inumeráveis indivíduos. *'Ayn t̄ābita*, ao contrário, implica na singularidade extrema de cada coisa ou indivíduo, aquilo que a coisa, a entidade, o existente é. O conceito aproxima-se de *Ḥaqq* e *ḥaqīqa*: o indivíduo e sua individualidade, o sujeito e sua identidade. Como lembra o Professor Pablo Beneito,

¹⁵⁵ SPK, p.83-84. O conceito de fixidade (*tubūt*), segundo Andrey Smirnov, foi introduzido no pensamento Islâmico na época mu'tazalita e é interpretado de diversos modos, ora equivalente à existência ou distinta desta. Ibn 'Arabī conjuga os dois sentidos. Smirnov traduz *'ayn t̄ābita* por “individualidade encarnada”, associando, assim os dois sentidos, enquanto a criatura entificada pela especificidade de um nome divino. Veja-se *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zāhir-bātin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn 'Arabī*.

¹⁵⁶ Esta afirmativa vai ser desenvolvida ao longo deste trabalho como um todo. Portanto, prefiro não justificá-la num único momento.

Ao investigar um termo, uma raiz léxica ou um campo semântico na obra de Ibn 'Arabī encontramos o que poderíamos chamar - empregando um jargão - de *tajdīd al-ma'na bi-l-astār*, uma incessante renovação de sentido que aflora em cada nova formulação, análoga à renovação¹⁵⁷ da criação a cada instante, ou ainda, a partir de outra perspectiva, uma progressão do significado (*taraqqī-l-ma'āni*) que, como degraus de uma escada, vincula e reúne todos os planos do sentido¹⁵⁸.

Daí minha opção pelo encaminhamento dado ao termo por Caner Dagli em sua tradução do *Fuṣūṣ al-Ḥikam*: identidade. Segundo ele, em primeiro lugar, 'ayns são formas (*ṣūrah*) no conhecimento divino. A palavra forma, neste caso, implica em essência (*dāt*), aquilo que uma coisa “é”. Em função disto o próprio Ibn 'Arabī frequentemente usa as duas palavras como intercambiáveis: o conceito de essência transposto para *ṣūrah* e 'ayn remetem ao conceito básico de “identidade”, que, conforme o Dicionário Aurélio, significa “o mesmo, a identidade de algo em todas as circunstâncias, a condição ou fato de que uma coisa é ela mesma e não outra, é idêntica a si mesma, de acordo com sua ‘realidade’ ”. Dagli afirma que o uso da palavra identidade como *self-samething*, implica o sentido que traduz a relação entre uma entidade existente no mundo e seu “não-existente”, 'ayn, interior, invisível, além do sentido de “existência pessoal ou individual”:

Ser um 'ayn, na linguagem corrente, é ter existência concreta externa à mente. 'Ter identidade' pode ser lido apropriadamente como *fi'l-'ayn* (em 'ayn), que também pode ser traduzido por “concreto”. Em geral a identidade carrega consigo uma certa dimensão de interioridade e transcendência, encapsulando os sentidos de essência, natureza individual, o si mesmo, expressões que são inerentes ao uso que Ibn 'Arabī's faz de 'ayn.¹⁵⁹

Quando Ibn 'Arabī se refere, por exemplo, à proximidade da Presença como a presença revelada pelo local que ocupa e este local é a 'ayniyya, trata-se do substantivo abstrato de 'ayn. Podemos entender melhor se compararmos com o mesmo termo enquanto adjetivo. Ainda segundo Dagli, 'aynī é um termo filosófico Islâmico que se refere tanto àquilo que existe em si mesmo, quanto aquilo que existe fora da mente, sua manifestação externa: “no primeiro caso 'aynī significa uma demarcação entre sujeito e objeto, e é comumente contrastada com *dihnī*, ou mental. No segundo caso significa uma demarcação entre o intelectual ou não-manifesto e os objetos do mundo manifestos exteriormente, e é comumente contrastada com 'aqlī ou intelectual”.

Esta distinção leva ao questionamento da relação entre consciência, identidade, sujeito, entidade a partir dos indivíduos existentes no mundo da “geração e da morte”, 'ālam al-kawn

¹⁵⁷ A renovação da criação a cada instante (*taydīd al-ḥalq bi-l-ānāt*) ou a cada alento (do Todo Misericordioso) - *bi-l-anfās* - ponto fundamental da doutrina akbariana, conforme mencionado no capítulo anterior.

¹⁵⁸ Pablo Beneito, *Los nombres de Dios en la obra de Muḥyī-l-dīn Ibn Al-'Arabī*, Tese de Doutorado, p. 72.

¹⁵⁹ *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, p. xix - Introdução do tradutor, Caner Dagli.

wa'l-fasād, sua constante transformação interior e exterior. No caso de Ibn 'Arabī, toda aparente dualidade ou contraposição é uma distinção relativa, relacional. A identidade, ainda que simplesmente um modo de conhecimento na consciência divina, e, portanto, “permanente”, “fixa”, recebe *wujūd* exatamente a partir do próprio conhecimento: a identidade é um estado de conhecimento ou consciência cuja presença atravessa os vários domínios ou planos do ser e chega, portanto, ao próprio “corpo” do ser humano. Daí que *‘ayn tābita* também é um grande *barzaḥ* um intervalo, um “entre”, e uma realidade que intercepta os mundos.

Tendo isto em mente, voltamos, então, à abertura do *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, conforme mencionado no capítulo anterior, em que o *Šaiḥ* escreve que o Real quiz ver as “identidades” de Seus Mais belos Nomes. Implícitos nesta sentença aparecem dois sentidos: o primeiro em que o Real quer ver a realidade de Seus próprios Nomes, de Sua Identidade; o segundo, a partir de um distanciamento ontológico, em que o Real quer ver as identidades de cada um de Seus Nomes a partir da realidade essencial de cada nome. O que vincula as duas abordagens é o fato da nomação se referir ao mesmo nomeado, ou seja, nas duas circunstâncias trata-se do Real, que, em si mesmo é a Identidade.

De um modo geral, Ibn 'Arabī define os Nomes divinos a partir da incomparabilidade, *tanzīh*, (correspondente a “transcendência”) e da similitude, *tasbīh*, (correspondente a “imanência”): “Os nomes são de dois tipos: são luzes (*anwār*) e denotam qualidades ontológicas, imanentes; e são escuridão (*zulam*), os nomes da incomparabilidade”. (F,II, 110.30). As luzes só aparecem em contraposição à escuridão. E continua:

Os nomes que exigem incomparabilidade são os nomes que a Essência demanda em si mesma, enquanto os nomes da similitude são os nomes que a Essência demanda enquanto divindade. Os nomes da incomparabilidade são, por exemplo, o Independente (*al-ġani*), o Um (*al-aḥad*) e aqueles que somente Ele pode possuir, enquanto os nomes da similitude são, por exemplo, o Compassivo, o Perdoador, e todos aqueles com os quais o servo pode ser qualificado enquanto locus de manifestação (e não em relação à sua própria entidade). (F, II 57.30 - SPK, p.58).

Portanto, cada Nome demonstra e expressa uma qualidade ou atributo do Nominado, ou ainda aspectos que lhe são inerentes, como os atributos da Essência e outros ainda que qualificam seus Atos, ou seja, constituem os nomes da similitude, com função ontológica e que existencializam as criaturas. Cada nome da Identidade possui também um tipo específico de domínio, como por exemplo, o nome *al-Quddūs*, (o Santo), *al-Ḥaqq*, (o Real, o Verdadeiro), o Todo Misericordioso (*al-Raḥmān*) denotam a Essência em si, enquanto nomes

como *al-Ḥalim* (o Clemente), *al-Latif* (o Sutil) afirmam Qualidades e nomes como *al-Ḥaliq* (o Criador), *al-Mumīt* (o Doador da Morte), exemplificam Seus Atos. No entanto, todos os Nomes são igualmente nomes da Essência pois nominam a mesma Identidade. No *Fuṣūṣ*, Ibn 'Arabī, citando o sufi Abul'ī-Qāsim ibn Qasi, afirma:

Abul'ī-Qāsim alude a este ponto em seu *Ḥal' al-na'layan* (O descalçar as Sandálias) quando diz: “Cada nome divino é nomeado e descrito por todos os nomes divinos”. Assim é porque cada nome denota a Essência bem como o sentido que lhe é próprio, do qual demanda reconhecimento. Em relação à Essência, possui todos os nomes mas em relação a seu significado particular é distinto de todos os outros nomes...Portanto o nome é o Nominado no que diz respeito à Essência, mas é diferente do Nominado em respeito a seu sentido particular. (*Fuṣūṣ*, trad. Caner Dagli, p.58)

Por um outro lado, alguns nomes, como os nomes da Essência, são condições para a expressão de outros, condicionam a atuação ou a qualificação de outros, como por exemplo, o Poderoso, o Voluntarioso (dotado de vontade, de desejo), o Conhecedor, que se vinculam, por exemplo, num determinado ato: o Conhecimento é necessário para estimular a Vontade, que por sua vez, depende do Poder (não necessariamente nesta ordem e combinação). Outros nomes estão associados a relações entre os próprios nomes, a exemplo do Primeiro e do Último, do Interior e do Exterior.

Ibn 'Arabī afirma que entre dois nomes que podemos articular existem infinitos outros que desconhecemos. No *kitāb Inṣā' ad-dawā'ir* (p.32) Ibn 'Arabī esquematiza os nomes divinos numa tabela, de modo simplificado, para que seus discípulos pudessem entender o que diferencia um nome da Essência daquele das Qualidades e dos Atos, mas avisa que muitos podem ser incluídos em mais de uma categoria:

Por exemplo, o nome O Senhor (*Rabb*), que significa O Imutável (*Tābit*), se refere à Essência; mas quando significa O Retificador (*Muṣliḥ*) relaciona-se aos Nomes dos Atos; e quando ainda significa O Possessor (*Malik*), integra a categoria dos Nomes das Qualidades...quando vires um dos Nomes excelentes de Deus, aplique-o à categoria mais óbvia e inscreve-o na coluna correspondente desta tabela, pois os nomes são em número considerável em razão da diversidade de significados que são suscetíveis de assumir. Nós só estabelecemos esta lista com o fim de te dar acesso aos Nomes que te convêm e que podem te beneficiar (*Produção dos círculos*, p. 33.)

Assim, de modo geral, podemos resumir, como Chittick:

O que são os Nomes de Deus? Vários pontos devem ser elucidados: 1. Os nomes são diferentes das palavras que empregamos para nos referirmos a eles. 2. Os nomes são relações, não entidades ou coisas existentes. 3. Cada nome denota simultaneamente a Essência e significados específicos peculiares a cada um. 4. O significado específico de cada nome é sua “realidade” ou “raiz”. 5. A realidade do nome determina os “efeitos” ou “propriedades” do nome no cosmos. (SPK, p.34)

O termo “realidade” aplicado à característica de cada nome, explica uma das citações anteriores: “Portanto o nome é o Nominado no que diz respeito à Essência, mas é diferente do Nominado em respeito a seu sentido particular”.

3.2 Identidade essencial: o eu nasce deles

A realidade demanda a presença de *al-Ḥaqq*, daí qualificar a Essência, mas a expressão da realidade específica de cada nome abre a consciência de uma determinação¹⁶⁰ (*ḥukm*) particular, igualmente única, que gera um existente em particular, ou seja, um indivíduo, e, neste sentido, é outro que o Real. Surge aqui o conceito de ‘*ayn tābita* enquanto formas que denotam a consciência que o Real possui da realidade de Seus nomes. Mas, para Ibn ‘Arabī, todo conhecimento ou toda consciência necessariamente implicam num “local”: o conhecimento não se instala no vazio, mas assume uma forma no Ser Conhecedor. Esta forma é chamada de ‘*ayn tābita*, identidade imutável, que se desvela ao conhecimento como *tajallī*, expressão teofânica do ser/consciência divino.

Na medida em que permanece oculta no conhecimento divino não possui manifestação enquanto entidade no mundo, está ausente deste; mas, na medida em que responde ao chamado divino, que responde ao fato do Real querer ver Seus Mais Belos Nomes, entra em *wujūd*, em “presença”, que é simultaneamente uma presença do Senhor, sua Identidade, auto-desevelamento divino, e indivíduo singular, um “ato de identidade”, um “local” da presença de seu Senhor. Henry Corbin, por exemplo, traduz ‘*ayn tābita* por individualidades eternas¹⁶¹ e resume:

¹⁶⁰A palavra determinação, *ḥukm*, também comporta o sentido de status, julgamento, decisão, regulamentação, decreto ou controle. A dependência ontológica das coisas, especialmente das qualidades das coisas é o sentido da determinação, ou seja, para que um nome qualifique ou determine uma coisa em particular, esta coisa necessariamente deve permitir a qualificação que lhe é associada. Há uma reciprocidade entre a realidade e a dependência do Real.

¹⁶¹ Conforme Corbin em *Alone with the alone*, p. 307 - nota 40, capítulo I - Por outro lado, William Chittick traduz *tābitā* por fixa ou imutável. Daí minha interpretação do conceito como Identidade essencial, ou seja, um núcleo essencial ‘fixo’, idêntico a si mesmo, que significa o que aquele sujeito em específico é. Ibn ‘Arabī escreve: “Os atributos encontrados na disposição original do homem não mudam, pois são essenciais à configuração deste mundo e à constituição específica do homem”. F, II, 687, 12 - SPK, p. 306 - Ibn ‘Arabī usa igualmente o termo *isti’dād*, preparo, predisposição, constituição, que se refere à habilidade de cada existência “receber” ser/existência de acordo com aquilo que é. Isto significa que cada ‘*ayn tābita* possui uma organização delimitada, um preparo ou predisposição peculiar que recebe o influxo de *wujūd* segundo esta constituição específica. Deste modo, as identidades essenciais são “fixas” não somente porque constituem um conhecimento específico em *Al-Ḥaqq*, mas também porque cada entidade é marcada por uma identidade própria. O conceito de “identidade” passa, portanto, tanto pelo auto-conhecimento do Real em si mesmo quanto pela ipseidade de cada existente. Assim, um existente possui um preparo próprio que implica na própria identidade que recebe ‘ser’ de acordo com o conhecimento que o Real possui daquela entidade em específico, ou seja, daquele aspecto particular da própria Identidade. Ver por ex, *The Tao of Islam*, Sachiko Murata, p. 107; ou *The Routledge companion to islamic philosophy* (ed. Richard Taylor).

Os Nomes, que são os nomes da Essência - porque, ainda que não sejam a Essência em si, os atributos que eles designam não são diferentes dela - existem eternamente: estes nomes são chamados “Senhores” (*arbāb*) que frequentemente têm a aparência de hipóstases ainda que não possam ser assim definidos. Nós os conhecemos somente pelo conhecimento que temos de nós mesmos. Deus se descreve através de nós mesmos, o que significa que os Nomes Divinos são essencialmente relativos aos seres a quem nomeiam, já que estes seres os descobrem e experienciam em seu próprio modo de ser. Estes Nomes são também chamados de Presenças (*ḥaḍarāt*), isto é, os níveis nos quais o Divino se auto-revela a seu crente na forma de um ou outro de Seus infinitos Nomes. Então os nomes têm significado e realidade plena somente *através e para* os seres que são suas formas epifânicas (*mazāhir*), isto é, as formas nas quais estão manifestos. Estas formas são, eternamente, substratos dos nomes divinos, existindo na essência divina (são as *‘ayn tābita*). São estas individualidades latentes que, desde a eternidade, anseiam por tornarem-se seres concretos *in actu*.

Neste sentido, *‘ayn tābita* pode ser entendida como a “Identidade Essencial” de cada um de nós porque é o núcleo espiritual, cuja raiz se reporta à *dāt*, essência, a partir do qual todos os demais níveis de presença adquirem realidade *in actu*, ou seja, a presença ocorre nos três mundos: o espiritual, o imaginal e o físico. Corbin cita ‘Abd al-Razzāq Qāshānī¹⁶² e comenta:

Na pré-eternidade, antes que Ele nos trouxesse à existência, éramos seres em Sua Essência, (Sua Ipseidade), isto é, nossas essências eram individuações dos estados ou condições essenciais da divindade. O Ser Divino era então nossa forma epifânica (*mazhar*, *majlā*), a forma de nossas múltiplas individualidades, o que significa que aparecíamos Nele. Éramos Seus seres pré-eternos; não estávamos *com* Ele, já que éramos Seu próprio ser, o ser que Ele era. Éramos Seus órgãos, Sua audição, Sua visão, Sua língua, em resumo, as individuações virtuais de Seus Nomes. Éramos também “tempos” Nele, em virtude da anterioridade e da posterioridade de nossa condição teofânica (*mazharīya*), isto é, da ordem em que éramos chamados a ser Seus *mazāhir* (formas epifânicas). Inversamente, em nosso estado de existência concreta, exalados pelo Alento de Sua Compaixão existenciadora (*Nafas Raḥmānī*) somos Sua forma aparicional, e Ele é nossa visão, nossa audição, etc. A Criação não é a separação ou a projeção de um ser extra-divino, nem a emanação no sentido Neoplatônico, mas teofania, diferenciação pela crescente incandescência dentro do ser.

Esta passagem do latente¹⁶³ ao manifesto implica novamente no ato de consciência¹⁶⁴ divina, de auto-conhecimento. A identidade entre o sujeito divino que se contempla a si

¹⁶² A citação de Qāshānī - “Nós o tornamos capaz de manifestar-Se em nós, ao passo que Ele nos concedeu Ser” - refere-se à uma frase do *Fuṣūṣ*:(I,143). Apud Corbin, *Alone with the alone*, p.296.

¹⁶³ Frequentemente nos deparamos, ao tentar entender os conceitos de Ibn 'Arabī com as limitações de sentido das línguas ocidentais. Uma consequência quase que inevitável ao se falar da transição “latente-manifesto” é a aproximação de conceitos, com, por exemplo, com o de “potência” em Aristóteles.

¹⁶⁴ Falar de “consciência” divina implica no significado da palavra *wujūd*, conforme já visto no primeiro capítulo. Mas também se relaciona com a especificidade de cada Nome, pois, cada nome é igualmente um modo de ser e conhecer. Assim, por exemplo, o Justo informa sobre a Justiça, o Tolerante, sobre a Tolerância, o Perdoador, sobre o Perdão, etc. No entanto, há também um nome, *al-'Allām*, o Omnisapiente, que denota a consciência exclusivamente. Segundo tradução de Pablo Beneito, do capítulo 558 do *Futūḥāt al-Makkiyya* que trata dos Nomes Divinos: “O nome *al-'Allām*, é também o Conhecedor do oculto (*al-gayb*), que é um vínculo específico privativo (*ta'alluq ḥāss*) deste nome. O reino invisível do oculto é infinito, enquanto que o reino do manifesto (*ṣahada*) é finito, já que a existência (*wujūd*), segundo o parecer de alguns pensadores especulativos, é a causa do testemunho presencial (*ṣuhūd*) e da visão (*ru'ya*). Seja como for, o mundo do testemunho (*ṣahada*) tem um carácter particular (*jusūs*). Assim, pois, quem postula que a causa da visão é a predisposição (*isti'dād*) do visível, é o objeto da visão (*mar'ī*), tenha em conta que não se pode contemplar (*mašūḍ*) senão a Realidade divina (*al-Haqq*), os possíveis existenciados e os que ainda não tenham sido existenciados, ficando de lado o impossível (*muḥal*) que, enquanto conhecimento omissivo não manifesto, não entra no domínio da visão e do testemunho”. *Il segreto dei 99 nomi di Dio*, p. 23-24 (tradução italiana de Alberto De Luca).

mesmo e o conhecimento resultante acontece a nível de *'ayn t̄ābita*, daí a percepção do processo contemplativo como auto-desvelamento e teofania. Os termos que se referem à eternidade ou pré-eternidade voltam a significar presença e ausência: *'ayn t̄ābita*, enquanto aspecto da consciência de si do Real, ou seja, enquanto uma de suas realidades existe fixamente, “cristalizada” como um modo de auto-conhecimento divino. Quando Corbin fala de pré-eternidade, refere-se ao que Ibn 'Arabī chama de “ausência”, ou seja, o conhecimento de si existe, mas está “oculto” em *wujūd*. Na medida em que o conhecimento se apresenta, ou seja, é contemplado, adquire presença conforme a potencialidade dos nomes que nominam aquela identidade, pois o ser, *wujūd*, é simultaneamente consciência e realidade. Enquanto presença, *'ayn t̄ābita* pertence, então, à eternidade. Portanto, a identidade essencial é um nível de significação do Real, em que as realidades são contempladas dinamicamente, em relacionamento entre si. A questão de anterioridade e posterioridade é, antes, um ponto de vista do todo para o particular e do particular para o todo. Como afirma Ibn 'Arabī:

Ele não é conhecido até que nós sejamos conhecidos...Sim, a Essência é eternamente conhecida e sem princípio, mas não é conhecida como divindade até que o objeto relativo à divindade seja conhecido (conheça)...O Real é a indicação de Si mesmo e de sua divindade e o mundo não é outro mas Seu auto-desvelamento nas formas das identidades imutáveis, cuja existência seria de outro modo impossível; Ele assume formas de acordo com as realidades e os estados das identidades. Então surge o desvelamento final e nossas formas são, Nele, manifestas para ti, e cada um de nós aparece manifesto ao outro no Real, e cada um de nós conhece um ao outro e cada um de nós torna-se distinto uns dos outros. (*Fuṣūṣ*, Dagli, p.61).

Conhecer, a nível da identidade essencial, a realidade de cada um de nós, exige este plano de consciência experiencial onde toda diferença é reconhecida no Real, onde nos vemos uns aos outros no Real. A multiplicidade dos Nomes Divinos determina um ponto de vista onde coisa alguma é igual à outra porque ‘nada se repete no mundo’. Até mesmo a singularidade de *'ayn t̄ābita* nunca é a mesma, no sentido manifesto, pois sua realidade nunca se expressa sucessivamente na mesma ordem de configuração ou no mesmo “estado”. Cada identidade específica é uma “combinação” de nomes e, por sua vez, esta combinação ou “agrupamento” é, em si mesma, um nome em específico, de modo que a multiplicidade de possibilidades constitui uma singularidade cuja realidade constitui ela mesma, um “novo” nome divino.

Ibn 'Arabī esclarece que, a princípio, trata da questão dos Nomes conforme estes aparecem no texto do Alcorão, mas que, de certo modo, há tantos nomes quantos indivíduos a serem nominados:

Os nomes de Deus são sem limite pois tornam-se conhecidos a partir daquilo que deles surge e o que surge é ilimitado. No entanto, eles são redutíveis a um número limitado que são as raízes (*usūl*) ou as “Mães” dos Nomes, ou, poderíamos ainda dizer, as “Presenças” de todos os Nomes. Na verdade, há somente uma realidade que recebe todas estas relações e aspectos relativos que são chamados de Nomes Divinos. Esta mesma realidade exige que cada um dos nomes que surgem ilimitadamente tenha sua própria realidade que o distingue dos demais. O Nome, é portanto, aquilo que distingue cada indivíduo e cada nome individual, e não a realidade que é comum a todos...É evidente que uma coisa é diferente de outra e a razão para esta diferença está na distinção de cada Nome. Assim, no mundo divino, não importa quão amplo seja, nada se repete. Isto é um fato fundamental. (Izutsu, p. 104, *Fuṣūṣ*, 38-39/65.

Uma consequência deste estado de coisas é que, quanto mais um indivíduo torne-se consciente de sua Identidade Essencial, ou seja, quanto melhor reconheça a presença de seu Senhor, mais único e específico se torna em sua singularidade. O caminho de realização pessoal em Ibn 'Arabī é o oposto da grande maioria das religiões que postulam a dissolução da individualidade numa totalidade amorfa ou totalizante. Ainda que a condição de *al-Insān al-Kāmil*, de ser humano perfeito, implique numa dimensão de confluência dos nomes divinos e, deste ponto de vista, numa aparente dissolução da singularidade, para Ibn 'Arabī, a condição de *al-Insān al-Kāmil* é basicamente a consciência plena, a presença essencial do Senhor pessoal que, uma vez reconhecido como a identidade pessoal e única realidade possível, encontra o fato de que este mesmo Senhor é uma “abertura” do Real, um de Seus desvelamentos. Poderíamos exemplificar, por exemplo, que o Nome O Justo nomina o Real tanto quanto o nome o Tolerante, mas ambos referem-se a aspectos absolutamente diferentes da mesma realidade. Deste modo o nome *Allāh*, enquanto nome totalizante, contem tanto o universal quanto o particular.

'Ayn tābita, por sua vez, a identidade essencial, é um locus de desvelamento, com uma “determinação” ou inclinação específica, com um “preparo” (*isti'dāt*)¹⁶⁵ apropriado para receber estes e não outros nomes, em função da própria identidade, já que uma identidade implica num modo de consciência e um modo de ser. Caner Dagli entende que qualquer qualidade, possuída por uma identidade, pode ser pensada como uma determinação, ou seja, a influência (ou ainda *sultān*, o domínio, a primazia) de uma Qualidade particular sobre o modo de ser de uma identidade específica:

¹⁶⁵ *'ayn tābita*, enquanto local de manifestação dos nomes divinos, apresenta um preparo, *isti'dād*, um modo em que este local se apresenta e este preparo exige, por sua vez, determinados nomes e não outros. Podemos entender como uma ‘inclinação’ da identidade para ser de um determinado modo e podemos igualmente entender como o modo que o Divino se contempla e que determina a forma que vê. Esta forma é então caracterizada ou conhecida por determinados nomes específicos.

Esta relação vertical também se expressa na linguagem do “efeito” (*atār*)¹⁶⁶. Qualquer qualidade possuída por uma identidade é um efeito de um Nome ou Qualidade Divina. A questão em *ḥukm* (determinação) é: quem ou o quê faz com que uma qualidade seja aquilo que é? Em função de quê, ou em relação a quê uma qualidade é possuída por uma identidade? Em si mesma uma identidade pode, por exemplo, possuir a qualidade da piedade. De um certo ponto de vista, esta piedade é vista como uma determinação pois é assim, simultaneamente, em função daquilo que a determina e também porque nós determinamos, enquanto ato conceitual, que esta qualidade está presente no indivíduo. (*Fuṣūṣ*, Dagli, p. xxii).

Dito de outro modo, para que os Nomes apareçam enquanto especificidades e não somente atributos ou qualificações, necessitam de “individualidades”, sujeitos que, como *locus*, “portem” suas realidades. Isto é simultaneamente um ato de auto-conhecimento divino e de auto-desvelamento do Si mesmo. O si mesmo sendo o Conhecedor, o “Eu que sabe”, se reconhece “sendo” deste ou daquele modo, com estas e aquelas qualidades. O ser é em ato. E um ato de discriminação, de conhecimento, chama pelo *fātir*, aquele que separa, fende e traz à tona. O nome *fātir al-samāwāt wa’l-ard*, “o separador dos céus e da terra” também carrega a noção daquele que faz surgir, que traz à tona a partir de um estado de unidade. Podemos falar, então, do ato discriminativo da consciência que faz surgir a especificidade de cada *‘ayn tābita*. Segundo Chittick, a palavra *Fiṭra*, traduzida geralmente por “disposição inata”, natureza primordial, ficou especialmente marcada pelo *ḥadīṭ* do Profeta: “Toda criança nasce de acordo com *Fiṭra* ; então seus pais fazem dela um Judeu, um Cristão ou um Zoroastra”. Ibn ‘Arabī, responde a “O que é *Fiṭra*?”, uma das 157 perguntas formuladas por Tirmidī¹⁶⁷, dizendo:

(*Fiṭra*) é a luz que fende a escuridão, ou as coisas possíveis, e faz com que a separação ocorra entre as formas. Então se diz: ‘isto não é aquilo’ onde antes se dizia: ‘isto é o mesmo que aquilo’ em relação ao que tinham em comum. Portanto ‘Todo Louvor pertence a Deus, o Separador dos céus e da terra’ (35:1) é equivalente a “Deus é a luz dos céus e da terra” (24:35).

O cosmos, todo ele, é tão somente céu e terra, nada mais. Através da luz tornou-se manifesto, como afirmam as palavras divinas: “com o Real nós o fizemos descer e com o Real ele desceu” (14:05). Deus tornou céus e terra manifestos, assim Ele é a luz dos céus e da terra. A manifestação que pertence ao locus da manifestação é Deus, logo Ele é o Separador dos céus e da terra. Ele separou os céus da terra através Dele mesmo, logo Ele é a *Fiṭra* dos céus e da terra, e a *Fiṭra* de acordo com a qual Ele separou os povos (30:30), pois “Toda criança nasce segundo a *Fiṭra*”. “Não sou Eu seu Senhor?” Eles responderam: “sim” (7:172). Portanto Ele os separou de acordo com Ele mesmo, e os separou somente através de Si mesmo. Através Dele as coisas tornaram-se distintas, diferenciadas e entificadas. Mas, em sua manifestação divina as coisas nada são, pois o ser é o Ser Dele e os servos são os servos Dele. Portanto eles são servos em relação a suas entidades, e são o Real em relação a seu *wujūd* que se faz distinto de

¹⁶⁶ *ātār*, perfume, efeito sutil; A palavra efeito, *ātār*, resulta no mesmo sentido de ‘causa’ (*‘ila*) e causado (*ma’lul*)

¹⁶⁷ Al-Ḥaqīm al-Tirmidī (f.1021) - Um dos mais autores de maior produção do período clássico do misticismo Islâmico. No *Sīrat al-awaliyā* elaborou 157 perguntas a serem respondidas pelo “selo dos santos” ou selo dos amigos (próximos) de Deus’. Ibn ‘Arabī escreve um tratado com as respostas, *al-jawāb al-mustaqīm ‘amma sa’ala ‘anhu al-Tirmidī al-Ḥaqīm*. Este tratado foi em grande parte (154 perguntas) incorporado ao *Futūḥāt*, cap. 73 e recentemente traduzido por Eric Winkel (2016) sob o título simplificado de *The Questions*, onde “O que é *Fiṭra*” corresponde à questão 43, p. 131.

suas entidades somente através da *Fiṭra* que diferenciou entre a entidade e seu *wujūd*. Esta é uma das coisas mais obtusas às quais se liga o conhecimento dos conhecedores de Deus. Seu desvelamento é difícil, mas seu tempo é curto. (F, II, 70.7 - SDG, 255-6).

Entre as várias possibilidades de interpretação desta resposta de Ibn 'Arabī está a luz da consciência, a luz do conhecimento que distingue o indistinto, que fende o oculto, o sem forma, revelando as riquezas do “tesouro oculto”. A luz que revela é a mesma luz de “cada lâmpada”¹⁶⁸, de cada identidade do Ser que se conhece em todas as suas potencialidades e que, por identificar o Ser, é por ele existenciada: cada *'ayn ṭābita* possui um “preparo” para receber uma individualidade. A *Fiṭra*, a distinção de cada uma destas individualidades é, então, a habilidade para, através da própria individualidade que, em outros termos é seu Senhor, reconhecer a unicidade de *wujūd*. Através de *Fiṭra* atualizamos igualmente a unidade, a singularidade, a harmonia com o ser em todas as suas possibilidades, a luminosidade e a consciência diante da expressão do ser em ato. Esta habilidade é chamada de *jam'īyya*, “abrangência”, reunião, a atualização contínua da consciência em *wujūd*. Ibn 'Arabī afirma, no *Futūḥāt* (II 690.30): “Quando Deus criou o espírito humano, criou-o perfeito, completamente desenvolvido, racional, consciente, com fé no *tawḥīd* divino, aceitando seu Senhorio. Esta é a *Fiṭra*, a capacidade inata de acordo com a qual Deus criou os seres humanos”.¹⁶⁹

É interessante notar como a atualização da consciência aparece na vida cotidiana: Chittick é, sem dúvida, o maior tradutor da obra de Ibn 'Arabī, um dos poucos que percorreu a maior parte da obra do *Šaiḥ* do ponto de vista da tradução, como mostram, por exemplo, SPK e SDG. Escreve ele:

Como todos os Muçulmanos, em geral, Ibn 'Arabī frequentemente emprega o termo *Fiṭra*, que no passado traduzi como “natureza primordial” ou “disposição inata”, mas que fico contente em traduzir por “capacidade inata”. A raiz do termo é fender, quebrar, trazer à tona, criar, fazer. O Alcorão emprega várias formas da raiz em vinte instâncias diferentes. A mais significativa é o verso em que a palavra *Fiṭra* é usada junto com um verbo da mesma raiz: “Assim, volta sua face à religião como alguém com fé primordial - a capacidade inata de Deus em se ater àquilo que Ele trouxe à tona (*faṭara*): os seres humanos. Não há mudança na criação divina. Esta é a verdadeira religião, mas a maioria das pessoas desconhece” (30:30)...Em suma, tanto no Alcorão quanto no *ḥadīṭ* encontramos a noção de que os seres humanos são criados com uma capacidade inata que lhes permite entender as coisas tais como elas realmente são, mas esta capacidade é encoberta pelo ambiente humano¹⁷⁰.

¹⁶⁸ *Alcorão* (24:35) - “Deus é a luz dos céus e da terra; Sua luz é como um nicho onde há uma lâmpada...”

¹⁶⁹ Segundo tradução de William Chittick no artigo *Between the yes and the no - Ibn 'Arabī on wujūd and the innate capacity*. - p.95 do livro *The Innate capacity: mysticism, psychology, and philosophy*, editado por Robert K.C. Forman, 1998, Oxford University Press.

¹⁷⁰ Idem nota 234.

Recuperar a *Fitra* ou viver de acordo com ela é, então, viver em unicidade, em *tawhīd* tanto consigo mesmo, em todos os planos do próprio ser, quanto em relação ao cosmo¹⁷¹. A perspectiva da consciência, mesmo diante da discriminação, é sempre a da abrangência. Se, por um lado, temos a especificidade de *‘ayn tābita* e esta especificidade é o Real sob a forma do Senhor, a perspectiva singular e discriminativa de um Nome, por outro, aquilo que propicia a discriminação é o conjunto, a luz da unicidade que, ao se revelar, estabelece o conhecimento, a consciência de *wujūd*, pois, do ponto de vista do Si mesmo, não existem entidades isoladas e o conhecimento da especificidade não limita nem fragmenta o Si mesmo. O que existe é a “abertura”, a “fenda” da *Fitra* que separa o invisível e o visível, os céus e a terra na abertura ela mesma

Esta realidade replica, por exemplo, a relação entre a presença da Unidade, *āhadiyyah*, indiferenciada, a condição de Eu, e a presença da unicidade, *wahidiyyah*, a condição de “Deus”, onde a polaridade da imagem aparece e aparecem igualmente Suas identidades. Portanto, o Divino, consciente de si, se auto-nomeia: o Ser expressa aquilo que é, a consciência identifica, “formata” suas realidades. O auto-nomear-se divino é o próprio ato de manifestação do ser em suas infinitas determinações - individualidades que, em si mesmas, dependem do Ser e reafirmam o Ser.

De outro ponto de vista, auto-identificação ou auto-nominação é uma potencialidade da realidade do Real, ou seja, é exatamente pelo Real implicar na “realidade” que evolue em “realidade”. A auto-identificação ou a auto-nominação, enquanto ato de consciência, de conhecimento, é a diferença entre Eu e Eu sou, e ambos como uma única realidade¹⁷², o “Eu sou o que sou”, que, na linguagem de Ibn 'Arabī, abrange a realidade em *tawhīd*, ou seja, interior e exterior, o primeiro e o último.

No Eu todas as qualidades estão em equilíbrio e, deste modo, sem manifestação nem distinção, enquanto no “Eu sou”, ocorre uma dinâmica entre o eu e o “eu mesmo”, de onde derivam as ‘presenças’ do eu como tal e tal, qualificado deste ou daquele modo, cuja atualização ontológica estabelece a realidade e a diversificação que vemos no mundo. A

¹⁷¹ Esta perspectiva implica no sentido de que o ato criativo é bilateral: se, por um lado, é um desvelamento do Real, por outro, as criaturas, enquanto desvelamento, participam do ato criador pelo próprio agir humano, pelo seu modo de estar no mundo.

¹⁷² Aqui, portanto, consideramos a condição de ‘Eu’ como equivalente ao ausente/transcendente “Ele” enquanto o si mesmo ‘dele’. O “Eu sou” implica na imaginalização, na imanência e, portanto, no interior-exterior; e o “eu sou o que sou” explicita a interceptação destes planos.

relação, por outro lado, é a de interioridade e exterioridade: o eu é o interior e o eu mesmo o exterior, ou seja, instâncias de reflexão. O eu instantaneamente “encontra” o eu mesmo como seu próprio *wujūd*. No entanto, a exterioridade do eu mesmo não existe fora do eu, ou seja, o eu mesmo nunca é “objeto” de si, mas o “testemunho” de si. O eu mesmo, o “eu sou”, é antes um “ato” de si, um “eu em ato”, na mesma interdependência entre a Unidade e a Divindade, divindade esta que se desvela no cosmo, cosmo este que testemunha a divindade através da alma do homem.

Philippe Moulinet, em *Les clefs d'Ibn 'Arabī*, aborda a mesma questão por uma outra perspectiva: a da contínua abertura do tesouro escondido (eu) que quis ver seus mais belos nomes e, portanto, parte do espaço aberto da interrogação:

Como a visão da visão nos vê? Como ela se vê? Dissemos que o Si mesmo, o Eu divino, é uma Personalidade que não se constitui pelo modo de afirmação objetiva (Eu Sou o Todo, Aquele, o Exterior), nem por via de negação subjetiva (Eu não sou nada, Interiormente) mas através da pergunta: Quem sou eu? Ele existe sob a forma de interrogação e espera uma resposta de nossa parte. (“Não sou Eu vosso Senhor? Sim, o testemunhamos”¹⁷³). Nosso ser existe em resposta à questão divina: Quem sou eu? O Si mesmo divino se questiona. Isto não significa que Ele reflita sobre Si mesmo, que se debruce sobre Si mesmo para se assegurar de um ego, antes de se voltar a outras realidades, como pensa a consciência dual do homem “refletido”. A questão permanece aberta. O questionamento libera, abre um horizonte de onde espera uma resposta. Não é retorno a si mesmo por reflexão. É espera de revelação a partir do horizonte que abre o questionamento. O Vidente Oculto não pode se ver enquanto vidente se não encontrar seu próprio olhar... O fato de ir diante do espelho para se reconhecer e o retorno da imagem não são dois atos que se produzem em dois tempos distintos, sucessivamente, de modo alternado. Eles se produzem ao mesmo tempo. É o agora existencial do Coração do mundo. É uma pulsação, um ritmo que nos olha no ser. (Clefs, p.658)

Tudo o que existe é uma forma do olhar do Testemunho Oculto na Sua forma Manifesta. Tudo nasce desta troca de olhares comigo mesmo. Nós somos as formas da Sua visão “Um enviado veio à vós de vós mesmos”(12:108), “o ser de vosso olhar vem dele”. (MOULINET, 2010. p.660)

A “abertura” (*Fiṭra*) do eu é um espaço de espera, uma suspensão no vazio, uma passagem onde surge a resposta, o eu sou, presença do ritmo, do alento do Todo Misericordioso: inspiração e expiração. O Vidente Oculto, um dos nomes da essência¹⁷⁴, não se reconhece enquanto não encontre seu próprio olhar. Assim também *Al-Mūrid*, o Desejoso, só se reconhece na presença do anelo; *Al-Mutakallim* na presença da fala, da eloquência, a articulação viva do ser; *Al-Qadr*, no “empoderamento”, na habilidade de constituir a Realidade. E assim com cada um dos sete atributos da essência, o tesouro escondido do eu que inerentemente exige o eu sou. É o que Ibn 'Arabī comenta sobre a “contra-parte”, a

¹⁷³ Refere-se a *Alcorão* 7:172

¹⁷⁴ Conforme já comentamos no primeiro capítulo, Ibn 'Arabī considera sete nomes para a essência: *Al-Hayy* (o Vivo), *Al-'Alim* (o Conhecedor, Sabedor), *Al-Mūrid* (o Desejoso), *Al-Qadir* (o Poderoso), *Al-Mutakallim* ou *Al-Qa'il* (o Locutor), *Al-Samī* (o Ouvinte) e *Al-Baṣīr* (o Vidente).

exigência de reciprocidade que vincula a Vida e o Vivo, o Divino e o ser humano a partir do qual a divindade é Identidade.

Se a Identidade existe, existe igualmente todo seu poder de existir, toda potencialidade de expressão em ato aberto, de interrogação que constantemente se plenifica. Aquilo que um Nome nomina ou qualifica é *wujūd* e, portanto, todo ser atrai sua vida: se o nome é O Generoso, a vida deste indivíduo se dá como expressão de Generosidade, ou seja, os fatos e circunstâncias experienciados pelo sujeito derivam da potencialidade da Generosidade. Se o nome é o Justo, a vida do indivíduo gera questões e atos de Justiça. O nome, então, não define somente uma identidade, mas o como, por quê, onde, quando e quanto um determinado sujeito vive. Para Ibn 'Arabī “quem conhece a si mesmo é como se conhecesse seu Senhor”, o núcleo de uma presença divina que confere tanto identidade, quanto o modo como a vida de um indivíduo se desvela, acontece no mundo. A identidade do si mesmo e a identidade do Senhor resultam do eu sou, do qual somos o ato, a teofania, a personificação, o sujeito do plano da história. No ato de ser está toda a vida, as experiências, o tempo do ser.

Como os nomes são “relações” na qualificação e nominação do Um que se entificam no ato de ser na medida em que refletem os atributos - o “caráter” da Identidade - cada nome se associa a um ou mais nomes determinando uma infinidade de “sujeitos”, donde cada um de nós também replica o Real: o “Um-Muitos”. O sujeito é, então, múltiplo¹⁷⁵, sua singularidade é intrinsecamente plural e relacional em si mesma¹⁷⁶, uma condição que Ibn 'Arabī se refere por “Intérpretes”, *Tarjumān*: por um lado, o “eu sou” é multifacetado, agrupando diversos Nomes, com diversas características, e, por outro, como estes nomes pertencem, de fato, à Identidade, cada nome, conforme expresso no ser humano, é um intérprete da Realidade. O *Šaiḥ* inclusive escreveu algumas obras onde cada um de seus nomes se apresenta como um “Ibn ‘Arabī” singular, como, por exemplo, no *Tarjumān al-Ašwaq* (O Intérprete dos Desejos). Já, na introdução do *Kitāb al-'Abādila*¹⁷⁷ (O Livro dos servos de Deus), onde descreve 117

¹⁷⁵ *Fuṣūṣ*, trad. Austin, p. 210: O homem é múltiplo e não singular em sua essência, enquanto Deus é singular na essência mas múltiplo em relação aos Nomes divinos.

¹⁷⁶ O conceito lembra os heterônimos, onde cada aspecto do si mesmo se expressa por uma característica específica.

¹⁷⁷ O livro reúne 117 tipologias espirituais representadas por profetas e *walis* (amigos de Deus); cada um destes indivíduos é chamado servo pela habilidade de expressar plenamente, sem vestígio de ego, a presença divina de suas identidades essenciais. Assim, cada um destes também tipifica um Nome divino, uma modalidade específica de conhecimento espiritual. Assim, cada um é também um intérprete e um heterônimo do nome totalizador *Allāh*. Veja-se artigo de Pablo Beneito, *Invocai-me e vos responderei - a resposta divina no sufismo*, em *O Islã clássico*, p.649.

tipologias espirituais na forma de profetas ou *walis* (indivíduos que atingiram a proximidade divina), o modo como denomina estes indivíduos sintetiza sua doutrina de nominação. Cada um dos personagens é descrito segundo três gerações de parentesco, três níveis de Presença. Escreve ele:

Como *'Abd Allāh* é um nome que integra todos os níveis de elevação espiritual, nós o colocamos no início de cada genealogia e no título de cada capítulo. Nós o fizemos um intérprete por excelência, pois um intérprete é aquele que une várias linguagens. Então o associamos com a estação de um servo a quem foi dado um dos graus do Nome Divino. E também o associamos um indivíduo perfeito, um dos profetas ou dos *walis*. E assim definimos o que é indefinível...os tesouros aparecem quando os cadeados são rompidos e os graus diferenciados e quando o estado de síntese desaparece.

Um destes *abādilas*¹⁷⁸ é, por exemplo, *'Abd Allāh bin Alayasa'* bin *'Abd al-Mujid*. Isto significa que, a partir do nome *al-Mujid* (o que responde) surge o profeta *Alayasa'*, identificado com Elias, que, atingindo a condição de *al-Insān al-Kāmil*, de homem perfeito, torna-se um servo perfeito de *Allāh*. Podemos observar estas relações tanto do nome específico em direção ao nome totalizador quando do nome totalizador ao específico. São muitas as correspondências entre estes 117 indivíduos e os conhecimentos que representam. Para efeito do que tratamos, neste momento, cabe entender que cada grupamento de nomes, ou seja, cada indivíduo existente, torna-se, enquanto “eu sou”, um indivíduo específico em função do nome O Senhor. É o que o Profeta se referia quando disse: “existem tantos caminhos a Deus quanto os alentos das criaturas” (F. III, 411.22). Como a realidade do sujeito é a do um-múltiplo, a influência simultânea dos nomes sobre *'ayn t̄ābita* resultaria no caos, onde cada aspecto da identidade busca sua auto-expressão. O Senhor, no entanto, é aquele caracterizado pelo atributo de *islāh*, que significa tornar completo, integral, conciliar, remediar, estabelecer a paz. O oposto de *islāh* é *ifsād*, corromper. O Senhor é aquele que unifica os aspectos da Identidade, o sentido de eu, busca o propósito da existência e concede a oportunidade da melhor situação de vida possível para a plenitude do si mesmo. Escreve o *Šaiḥ*:

Se tu olhares para as essências das coisas possíveis verás que não há nada que determine o predomínio tanto da existência quanto da não-existência. O Senhor é quem dá preferência ou à existência ou à não-existência, à vinda à existência num tempo, lugar e posição determinados; é Ele quem estabelece as relações entre as coisas e seu tempo, lugar e circunstâncias de vida. Ele assume o que é mais adequado para as coisas possíveis e faz com que elas apareçam naquilo, pois Ele só faz com que apareçam para que O glorifiquem e que O conheçam de acordo com sua capacidade. Isto é tudo. E é por isso que tu verás algumas coisas possíveis antecederem outras no tempo, alguns seres inferiores e outros elevados. Eles passam por variações através de diversos estados e níveis, tais como comando e inutilidade, habilidade

¹⁷⁸ *'abādila* literalmente é um plural irregular para *'Adb Allāh*, “servo de Deus”.

manual e comércio, movimento e repouso, união e separação, etc. Assim as coisas possíveis passam por mudança e flutuação em meio a outras coisas possíveis e nada mais. (F, IV 199.15, Chittick, 1994 . 128)

O Senhor é aquele que mantém a unidade e a estabilidade de cada indivíduo através das contínuas mudanças de estados que esse atravessa em função da preponderância de um ou outro nome que se estabelece através das relações entre as criaturas. O Senhor, portanto, funciona como um “polo”, um “regente” do núcleo da identidade de um sujeito determinado, que, nesta condição, é o “servo” de seu Senhor. Por outro lado, os nomes não nominam somente sujeitos singulares, mas podem estar presentes, nas combinações mais diversas, em inúmeros outros sujeitos. Caner Dagli exemplifica:

Muitos seres são bondosos, mas existe somente um O Bondoso cuja presença nestes seres é a realidade mesma de sua Bondade. É em função disto que a presença da Unidade tem somente uma instância, desde que não entendamos isto puramente enquanto uma unidade numérica; a Unidade deve ser Única. No mundo, é a presença dos Nomes que torna possível a aproximação entre os seres, o que permite cada identidade formar laços com outros sem destruir seu sentido próprio de si mesmo. Por aproximação queremos dizer que duas identidades podem estabelecer uma interação que não é outra senão a presença da identidade de um no outro através de alguma qualidade ou aspecto que tenham em comum. Quando percebo algo no mundo, este ato de consciência não é senão a presença de determinada qualidade que se faz presente à mesma qualidade que carrego em minha própria alma. Aqui ocorre uma união ou reunião entre o sujeito e objeto em relação a, e, em função da mesma qualidade da qual compartilham. A qualidade no objeto e a qualidade no sujeito derivam da presença do Nome divino que é o Senhor daquela qualidade. Um martelo golpeia uma rocha em virtude de se fazer presente à rocha. Ambos ocupam o mesmo reino de modo a interagir em função de seus aspectos comuns, o que, neste caso, são as qualidades divinas que participam da feitura da realidade física tal qual conhecemos. O homem também possui estes aspectos, através dos quais pode não somente estar consciente da rocha, mas também empunhar o martelo. Sua mão também tem a mesma presença do martelo, ou, pode-se dizer que, de determinado modo, mão e martelo são partes da mesma presença. Existem tantas presenças quanto existem Nomes, e é por isto que há uma hierarquia de modos pelos quais uma identidade pode estar presente a outra, da consciência das essências da alma humana ao esmigalhar da rocha pelo martelo.

A “co-participação” numa determinada realidade presencial torna tanto a interação possível quanto amplia a “extensão” do sujeito além das fronteiras de uma entidade específica. Este movimento se repete sucessivamente resultando no *tawhīd* a vários níveis de presença, o que, de um modo abrangente, leva à unicidade da existência.

Por outro lado, a sincronização do eu e eu sou também se dá pela ausência: uma qualidade se faz necessária por estar ausente de uma determinada situação, onde clama pela existência, tal qual os Nomes anseiam por expressão, por um lado e, por outro, pela dependência, pela necessidade que as criaturas têm de seu Senhor. Assim, por exemplo, o Pacífico ou o Pacificador é necessário onde não haja a Paz.

As circunstâncias do mundo acontecem, portanto, de acordo com as presenças e ausências geradas pela consciência vivente em auto-desvelamento. Isto se aplica tanto a nível cósmico quanto a nível das interações humanas. E são estas relações que estabelecem, na

linguagem da escola akbariana, como as presenças divinas se estabelecem enquanto níveis fundamentais da realidade. Assim, os níveis ou planos de realidade não são extratificações da realidade, nem tão pouco *containers* pré-existentes onde os seres se manifestam, mas uma atualização da teofania de acordo com os Nomes comuns àquela realidade. Poderíamos falar, a grosso modo, que os Nomes são a matriz básica da realidade em todos os níveis de manifestação: pelo Nome o Exterior vemos as coisas materialmente, pelo nome Interior, elas se apresentam de forma imaginal. As características de cada presença são um aspecto intrínseco de toda identidade numa determinada presença, desde a singularidade de cada existente à coletividade de um determinado modo de existência.

Esta mesma intrinsicabilidade de relações entre os Nomes Divinos leva Ibn 'Arabī a afirmar a simultaneidade da incomparabilidade¹⁷⁹ ou transcendência e da similaridade ou imanência divinas. São “as duas mãos de Deus”, os “dois olhos divinos”. O sujeito se faz objeto quando em proximidade, quando em interação com um ‘outro’ do qual participa seja em função de estabelecer com este uma relação de presença ou de ausência. Por outro lado, é incomparável na sua singularidade, onde nenhum outro participa ou nem mesmo é capaz de conhecer. Esta “via” da singularidade é o que Ibn 'Arabī chama do oceano sem praia alguma, onde eternamente viajamos sem esgotar sua potencialidade. Estes conceitos e relações vão ser explorados a partir do terceiro capítulo, constituindo o ponto central de pesquisa desta tese. Por ora, é importante termos em mente uma noção de sujeito marcada pelo desvelamento da Realidade do “eu sou” inerente a toda identidade específica.

É frequente Ibn 'Arabī citar, em seus escritos, que “Deus era e nada estava com Ele”, conforme a tradição Profética, à qual acrescenta: “Deus é agora como sempre foi”. A afirmação normalmente se refere à transcendência, à incomparabilidade¹⁸⁰, ao distanciamento ou à independência divina. pronome na terceira pessoa, Ele, *Huwa*¹⁸¹, denota a relação de

¹⁷⁹ O par *tanzīh-tasbīh*; *tanzīh*, incomparabilidade, o ser em absoluto; *tasbīh*: proximidade, similaridade.

¹⁸⁰ Ibn 'Arabī também se refere com frequência à surata *Al-Ihlās* (112), que afirma a Unidade e Incomparabilidade Divinas bem como a ausência de criador ou criação. Ver *Fuṣūṣ*, trad. Austin, p. 126.

¹⁸¹ É importante salientar que, apesar da palavra ser um pronome pessoal masculino, não é “adjetivada” enquanto gênero masculino e, em algumas ordens sufis, aparece em sua abreviação, *Hu*, que denota exatamente a isenção de “gênero”. *Hu* é o ausente, ou a ausente. Segundo Chittick, ‘é um pronome que designa uma ausência e, portanto, uma não manifestação. O termo *Huwa* é mencionado em muitos versos do Alcorão - como o Primeiro e o Último, o Manifesto e o Imanifesto. Frequentemente o termo pode ser melhor traduzido como ‘*it-ness*’, pois a palavra *Huwa* pode designar tudo o que é ausente ou qualquer coisa a que se possa aludir e, portanto, é bem mais abrangente que o ‘ele’, enquanto gênero específico, pode sugerir’ (SPK, p. 394). E, como escreve o *Ṣaiḥ*, “A palavra ‘*Huwa*’ é mais inclusiva que *Allāh*, pois designa *Allāh*, toda e qualquer coisa ausente e tudo o que possua um ‘*it-ness*’. E não há nada que não possua um ‘*it-ness*’. Não faz diferença se a coisa mencionada ou conhecida seja existente ou não-existente”. (F. III,514.22). O pronome ‘*it*’ e seu derivativo ‘*itmess*’, em inglês, não possui tradução direta em português, que, como a língua árabe, qualifica todas as coisas em termos de gênero. ‘*Itmess*’ é entendido aqui como ‘ipseidade’, independente de qualificativo de gênero.

afastamento, ausência, a não-associação do divino com nenhum existente, sua independência do mundo criado. Diz o *Šaiḥ*:

O Alcorão afirma que Deus é independente dos mundos. Nós o tornamos independente de significação. É como se Ele dissesse: “Não trouxe o cosmos à existência para Me definir nem o manifestei como um sinal de Meu *wujūd*. Manifestei-o somente para que as propriedades das realidades dos Meus nomes pudessem se manifestar. Não tenho sinal algum senão Eu mesmo. Meu desvelamento faz-Me conhecido. O cosmos é um sinal das realidades dos nomes, não Meu. Também é um sinal de que Sou Eu quem o sustenta”. Portanto, o cosmos possui uma intimidade com Deus... O servo sente repulsa pela mesma coisa pela qual se sente atraído, mas não sabe disto em função da diversidade das formas. Portanto, todos possuem intimidade com Deus, e ninguém sente temor senão de Deus. Intimidade é uma expansão, enquanto o temor é uma contração.

A intimidade dos que conhecem a Deus é a intimidade consigo mesmo, pois eles não têm intimidade senão com aquilo que vêem. Aqueles que não são conhecedores vêem a intimidade somente com os outros e são tomados pelo terror quando ficam a sós consigo mesmos. (F, II, 541.11, SDG, 12).

A independência dos mundos indica um desvinculamento absoluto de tudo aquilo que qualifique a existência. *Huwa* é não-manifestação absoluta (*al-ġayb al-mutlaq*), princípio de Si mesmo (*‘aynu-hū*), sem qualquer determinação, ausente de qualquer relação. Por outro lado, *Huwa* também representa a essência (*dāt*) inerente a *Allāh* enquanto representação do conjunto dos Nomes ou Identidades divinas. *Huwa* é o sujeito (*al-fā’il*), o que realiza a ação, o Agente Único, a Ipseidade do Absoluto (*huwiyyat al-mutlaq*), o grau cognitivo supremo onde ser e consciência são equivalentes, ou seja, Ele é Ele mesmo (*‘aynuhū*). Como escreve o *Šaiḥ*, “a palavra *Huwa* é mais abrangente que a palavra *Allāh* pois designa *Allāh*, toda coisa não-manifesta (ou ausente, *ġā’ib*) e toda coisa que possua uma natureza própria (*Huwiyya*). E não há nada que possua uma natureza própria que seja conhecida ou mencionada ou ao menos existente”¹⁸². No Livro do Si Divino (*Kitāb al-Yā’ wa Huwa kitāb al-Huwa*), Ibn ‘Arabī escreve:

Saiba - que Deus te assista - que *Huwa* é uma metonímia (*kināya*)¹⁸³ da Unidade essencial (*aḥadiyya*); por isso se diz, a propósito da linhagem divina (*al-nasab al-ilāhi*): “Dize: Ele é *Allāh*, o Único (*aḥad*)!” (112:1). E a Unidade essencial é a Essência incondicionada (*al-dāt al-mutlaqa*) que não pode ser percebida nem através do olhar, nem através do intelecto ou dos pensamentos, pois aquele que pode ser alcançado (*mudrak*) pelo discernimento¹⁸⁴ é a Essência da transmutação e das formas¹⁸⁵. Não há estação espiritual alguma em que haja uma teofania (*tajallī*), como a teofania de *anā*, ‘Eu’, de *Innī* (em

¹⁸² F. III, P.514,22. - neste parágrafo o *Šaiḥ* comenta o versículo 59:22 - ‘Ele é *Allāh*, não há Deus senão Ele (*Huwa*).

¹⁸³ *Kināya* designa normalmente a metáfora, mas identifica o uso de um termo no lugar de um outro, que é o significado etimológico da metonímia (no caso, o pronome pessoal é usado no lugar de um “outro” que é o “sujeito”).

¹⁸⁴ *Al-Idrākāt* - também significa “percepção”.

¹⁸⁵ *dāt al-tahawwul wa-l-suwar* - a Essência da transmutação e das formas - indica o modo que cada indivíduo percebe ou ‘vê’ o divino de acordo com a própria pré-disposição individual, ou seja, de acordo com a teofania correspondente a cada identidade em particular.

verdade, de fato, Eu)¹⁸⁶, diz *Anta*, ‘Tu’, diz ‘*Ka*’, Te, sem os quais *Huwa* esteja latente¹⁸⁷ (oculto) no interior da teofania. Deste modo, por um lado verifica-se a comunicação¹⁸⁸ de tudo quanto se manifesta nesta Estação, e, de outro, através de *Huwa* se verifica a transcendência (*tanzīh*) pela Essência Incondicionada.

Somente o Discurso divino direto (*fahwāniyya*)¹⁸⁹ nunca se separa do Si (*Huwa*), enquanto aquilo que não é o Discurso divino direto não conhece o Si, mas apenas Eu, Em verdade Eu, o Tu, e o Ti. Os conhecedores de Deus não deixam de estar ligados (*marbūtin*) ao Si, quando dizem: não posso medir Teus louvores (*tanā’ ‘alay-ka*)¹⁹⁰ - neste caso, o Si está oculto no Ti/teus. (E quando dizem) “Tu louvaste a Ti mesmo” (*‘ala nafsi-ka*), neste caso o Si está oculto no Tu e no Ti¹⁹¹.

Huwa, ausente do momento presente, tal qual o pronome ele, representa a essência incondicionada (*al-dāt al-mutlaq*), é o “Si mesmo” divino, Onipresente (*sarayān*), enquanto *Ana*, Eu, aplicado ao Real, representa o imanente. *Huwa* comporta um sujeito do discurso de si, da sua própria realidade, o discurso divino (*fahwāniyya*) do *Kun!*, o ato de ser que abriga a realidade. Assim, o *Huwa*, independente dos mundos, declarado inacessível, também atravessa a função ou o plano da divindade (*ulūhiyya*).

Ibn 'Arabī desenvolve, a partir daí, uma intrincada relação entre os pronomes pessoais e as funções gramaticais da língua Árabe¹⁹². Estabelecendo que o pronome Ele se remete ao transcendente, *Huwa* permanece incognoscível, mas, no entanto, é “relação” de conhecimento, pois “tudo o que se pode compreender é somente aquilo que é outro que o Si por meio do Si” (*Kitāb al-Huwa*, p. 115). E tudo o que é outro senão o Si é o Eu, o Tu e os

¹⁸⁶ Alcorão 7:158; 20:12 - indica *Al-Muntahā* (o Limite Último) de todas as entidades, a Presença Divina, o Senhor do *Ka* (seu/seus). - ver F. cap. 198 (traduzido por M.Valsan e A.C.Gili como *Les trente-six attestations coraniques de l'Unité*; e Ibn 'Arabī, *Les Parure des Abdal* (trad. Michel Valsan).

¹⁸⁷ *Mabtūn* - latente, implícito. A raiz b.t.n. da qual deriva o verbo *batana*, significa “penetrar no íntimo” e também “permanecer oculto, esconder-se”; da mesma raiz temos *bāṭin* (interno, íntimo) e *bān* (ventre).

¹⁸⁸ *Al-iḥbār* - trata-se do aspecto catafático, suscetível de expressão.

¹⁸⁹ *Fahwāniyya* - deriva da raiz de “boca” f.a.h. - f.a.m. - termo técnico que indica o Verbo proferido, a palavra existenciadora *Kun!* Sê, que impulsiona as identidades essenciais (*‘ayn tābita*) da condição de possibilidade de manifestação (*mumkin*) à de atualização do ser. Do ponto de vista iniciático, Ibn 'Arabī define o termo como “O discurso direto do Verdadeiro” (*ḥitāb al-ḥaqq*) por meio do encontro face a face (*mukāfaha*) no mundo imaginal (*‘ālam al-mīṭal*) - ver *Kitāb istilāh al-sufiyya*, p. 17. M.Gloton traduz *fahwāniyya* como contemplação ou presença face à face, que, literalmente seria “boca a boca” (*L'Interprète des désirs*, 1966, p.255). A noção de encontro “boca a boca” nos faz lembrar a presença do alento do Todo Misericordioso que, insuflado em Adão, lhe concede vida, donde também o sentido de espírito, presença, sujeito, eu. Ocorre também a noção de *mukāhafa* (beijar sobre a boca) que se relaciona a *munāzala*, “o encontro no meio da rua” entre o Real e o viajante espiritual, indicando o discurso divino direto (*al-munāzalāt al-ḥitābiyya*) - F.III, 524.14.

¹⁹⁰ - *Ḥadīṭ* - Muslim, salāt, 222; Tirmidī, da`wāt, 75; Ibn Māja, iqāma, 117.

¹⁹¹ - O Si mesmo divino, simbolizado pelo Pronome *Huwa*, terceira pessoa singular, também está presente quando o sujeito gramatical da frase é um tu, segunda pessoa singular. - Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Yā' wa Huwa kitāb al-Huwa*, trad. Chiara Casseler, Torino, 2004, p. 132.

¹⁹² - Trata-se de uma “linguística sacra” dos pronomes pessoais (*mudmarāt* ou *damā'ir*), onde cada pessoa pronominal corresponde a uma modalidade epifânica e um grau dos planos do Ser. Esta abordagem constitui o que o *Ṣaiḥ* chama de “ciência das letras”, onde cada um dos vinte e oito sons da língua Árabe constitui um plano cósmico e uma realidade epifânica. Uma análise cuidadosa do *Kitāb al-Huwa*, dedicado exclusivamente aos pronomes, exigiria, de per se, inúmeras páginas, além de problemas lingüísticos específicos da Língua Árabe. O *Ṣaiḥ* trabalha a Ciência das Letras no *Futūḥāt al-Makkiyya*, (capítulo 2). Veja-se estudo de Carnela Crescenti, *‘Ilm al hurūf, métaphysique de la langue et des lettres selon la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Éditions universitaires européennes, Sarrebruck, 2011.

demais pronomes, que são “substitutos” (*badal*)¹⁹³ de *Huwa*: na análise gramatical *badal* tem significado permutativo, e, de modo geral, função de oposição e ilustra os ‘graus’ ou níveis de *Huwa*, mas que, em si mesmos, não são *Huwa*.

Por outro lado, aquilo que ilustra o Si são seus Nomes, seu discurso direto que existencializa a Si mesmo no *locus* de Suas criaturas: os Nomes possuem “a função de manifestar, em relação a *Huwa*, cada aspecto da contingência (*ihdāth*)... Todos os Nomes são intérpretes do Si, enquanto o Si permanece encoberto através do véu da inacessibilidade, guardiã suprema, na Sua Unidade (*aḥadiyya*) e na Sua Ipseidade (*Huwiyya*). Por isso consideramos que tudo o que vem após *Huwa* é uma oposição explicativa do grau ou até mesmo um substituto do grau” (*Kitab al-huwa*, p. 115).

Para o *Šaiḥ*, nada é mais próximo de *Huwa*, que a letra *yā*, especialmente quando unida à *lām*, como na partícula *lī* - “a mim” e em *inna*, “em verdade”, ou *innī*, “em verdade eu” (Alcorão, 20:14) - com função reflexiva, como no exemplo dado pelo próprio Ibn 'Arabī: no verbo *yukrimunī* (honra-me) ou *akrama-nī* (honrou-me). Esta relação retorna ao Si divino na presença do *Kūn*, que se estabelece através do si mesmo como influxo de realidade e realização. A abertura do *Fuṣūṣ*, com o capítulo de Adão, já mostra esta ‘auto-reflexão’ do Real que quer ver Seus mais belos Nomes. É o *Huwa*, o Si, que vê a Si mesmo.

Os demais pronomes, como *anā*, Eu, e *Anta*, Tu, e *Nahnu*, Nós, decorrem desta reflexibilidade do Si. Temos que ter em mente que estas relações são equivalentes tanto ao nível da divindade em si, quanto do macrocosmo (todo o “outro” que Deus) e o microcosmo humano, a noção de sujeito individual: todas estas instâncias pronominais correspondem a

¹⁹³ *Badal*, (plural *abdal*), a função de substituto, é um tema bastante complexo em Ibn 'Arabī (como em alguns sufis). O *Šaiḥ* escreveu um tratado chamado *Hilyatu al Abdal*, traduzido por Michel Valsan como *La parure des Abdal* (O adorno dos *Abdal*), onde trata da disciplina de ascese por meio da qual um indivíduo atinge a condição de “substituto”, a estação da proximidade com o Senhor:

“Em Marchena, no país andaluz, tínhamos um companheiro, dentre os homens santos, cuja ocupação era ensinar o Alcorão. Era um excelente jurista, conhecia o Alcorão e os *Haḍīṭ* de cor, sendo homem de grande mérito e piedade, sempre a serviço dos *fuqarā'*: seu nome era Abdu-l-Majīd bin Selmah. Ele me contou- que Allāh lhe seja propício - um fato que lhe ocorreu: “Uma noite, disse ele, quando estava no meu quarto, onde tinha o hábito de fazer minhas orações, estava acabando de orar e havia colocado minha testa entre meus joelhos para começar a invocação (*dīkr*) de *Allāh*; então me dei conta que uma pessoa retirou o tapete sobre o qual eu orava e o trocou por outro muito grosseiro. Em seguida me disse: “Faz suas orações sobre esta esteira!”. Ora, eu havia trancado a porta do meu quarto, de modo que estava sozinho. Fiquei aterrorizado. O homem disse: “Aquele que vive na intimidade de *Allāh* não se aterroriza jamais!” E disse ainda: “E teme *Allāh* em todos os seus estados!”. Então tive uma inspiração e lhe perguntei: “O, *Sīdī*, como os *Abdal* tornam-se *Abdal*”? Ele me respondeu: “Pelos quatro mencionados por Abū Tālib (al-Makkī) no *Nutrição* (*dos Corações*): silêncio, solidão, fome e vigília”. Então desapareceu sem que eu soubesse como havia entrado ou saído de meu quarto, pois a porta permanecia trancada. No entanto, ainda tenho o tapete que me deu”. Este homem era um dos *Abdal*; seu nome é Mu'adh Ibn Ašras - que *Allāh* esteja satisfeito com ele! As quatro coisas que mencionou são o pilar e o suporte desta nobre via” (o jejum, a vigília, o silêncio e a solidude).

planos que constituem os níveis de *wujūd*. Considerando-se os pronomes pessoais, todos se referem ao “Ele” que permanece o ausente interior a todos. Podemos entender, portanto, o eu como associado ao plano do corpo, o tu ao plano da alma e o Ele ao plano do espírito. O nós se refere à identidade essencial do Senhor, a associação dos Nomes que compõe o sujeito do “Eu” (entendido quanto ao Senhor, a Identidade do *Huwa*, do Real).

No *Kitāb al-Huwa*, Ibn 'Arabī escreve um relato do diálogo íntimo de *Anta*, o Tu, que também aparece em primeira pessoa pois é o intermediário entre o eu e o ele, por um lado, e por outro, todo “tu”, o você que está presente no mesmo plano do eu, também possui um “eu”:

Oh, *Anta*! É verdade, no aspecto da realidade essencial, não no aspecto da circunstância (contingente) que tu me chamas “Tu” (*Anta*)?

Ele responde: “Oh maravilha! Por acaso tu não existes quando me chamas *Anta*? Por acaso não é a tua parte mais íntima (*bāṭinu-hā*), que diz, a respeito de ti, ‘eu’ (*anā*), a partir de ti (*an-ka*)? O fato de falares na primeira pessoa (*ananiyyatu-ka*) é o interior da manifestação da Minha *innīyya*. É absolutamente obrigatório que Eu te diga *Anta*, no aspecto da realidade essencial, do mesmo modo que, quando digo a ti *Anta*, não é o Meu falar em primeira pessoa (*ananiyyatī*) interior à manifestação do teu falar em primeira pessoa? E o teu falar em primeira pessoa ocorre, em relação a Mim (*wa-ananiyyatu-ka minnī*), quando tu Me dizes *Anta*. Tal caráter (*al-ša'n*) não permanece se não em *fa'altu*, ‘eu fiz’.

Quanto a *Anta*, a existência, o ser (*wujūd*) o exige, pois o teu falar em primeira pessoa é legítimo (*sahīha*), tanto quanto o Meu falar em primeira pessoa é absolutamente obrigatório. O problema é somente no que se refere àquilo que é anexo (*yudāf*) ao falar em primeira pessoa. Quanto à anexação do Eu (*idāfat al-'anā*), pertence a *inna*, pois é legítimo, como ela. Quanto a todo o resto, descubra tu mesmo, pois em verdade Eu (*innī*) não te farei saber.” (*Kitāb al-Huwa*, p. 168).

O Eu e o Nós se manifestam diante da estação da proximidade, da similaridade, ou seja, na função divina de divindade, o que implica no par de correlativos humanidade-divindade e na presença da Imaginação tanto como desvelamento do Real quanto instrumento de auto-conhecimento. Para o *Šaiḥ*, o conhecimento se dá via imagem, via imanência (pois o Absoluto em si não é passível de ser conhecido). Estes dois pronomes indicam unificação (*itihād*), não no sentido de fusão de opostos, mas de coincidência¹⁹⁴ de Identidade entre Nome e Nominado. *Huwa* atravessa todas as pessoas pronominais e, portanto, trata-se de uma Única Presença que permeia Suas representações.

A condição de *Nahnu*, Nós, advém da reciprocidade entre divindade e humanidade, ou seja, do ponto de vista da unicidade, entre *Huwa* e Seus Nomes, entre o divino e o humano (como *locus* de manifestação dos Nomes) e, do ponto de vista do ser humano, entre a identidade essencial, com o conjunto de Nomes que caracteriza *'ayn tābita*. Por um lado,

¹⁹⁴ Estas relações vão ser estudadas no próximo capítulo pois conduzem a um conceito fundamental para Ibn 'Arabī que é o conceito de “terceira coisa”. Por ora basta entender que todo sujeito e toda Identidade se refere ao Real, a Ele.

Nahnu refere-se à síntese das Identidades de *Huwa* dada pelo Nome Allāh (*al-jāmi' li-'l-asmā'*). Do mesmo modo que, a nível de *Huwa*, a síntese de Seus Nomes é representada por Allāh, ou seja, a “realidade imanente do transcendente”, a existência do Ele, o nós, a nível da identidade essencial do sujeito humano corresponde ao Senhor, o nome totalizador que descreve cada *'ayn tābita* particular.

O Senhor é quem, com propriedade, fala na primeira pessoa. É o Senhor, o Ator divino, que reclama para Si o pronome Eu, que, em si mesmo, é apenas uma função aparente (exterior, *zāhir*) de *Huwa*, ou seja, um nível epifânico inserido na contingência (em *al-insān al-kāmil*) por um lado, e, por outro, pertencente ao nível da divindade (*Allā*) enquanto contraponto imanente de *Huwa*. O Senhor, a Identidade, é o *tawhīd* do eu que corresponde à “descida” divina e igualmente o ponto de “retorno” do sujeito humano, a raiz da “realidade humana”.

O Eu nasce, como escreve o *Šaiḥ*, de dois “eles”, que, de fato, são apenas um: o *Huwa* e o *Hiya*, ela.¹⁹⁵ A distinção masculino/feminino aqui não se dá por função de gênero sexual, mas pela presença dos Nomes da Majestade (*Jalāl*) e da Beleza (*Jamāl*) na condição de imanência, ou seja, na “palavra divina” *Kūn*, já que ao *Huwa*, não se pode atribuir similaridade, ou seja, o transcendente não é semelhante nem ao masculino nem ao feminino. Ibn 'Arabī escreve que a relação entre o masculino e o feminino, tal como a relação entre os Nomes da Majestade e da Beleza, se dá através da letra *Hā*, que representa o *Kūn*, o Sê! Escreve ele:

Anā é gerado através de dois, *Hiya* e aquele que concede *anā*, e então encontra o vil¹⁹⁶ que se deifica. A *yā'* de *innī* não é outra senão a *wāw* de *Huwa*, ainda que não em essência (*dātu-hu*) segundo a realidade

¹⁹⁵ Aqui se apresenta a questão do gênero como “qualificação espiritual” e não como função sexual. O estatuto do feminino é equivalente ao masculino e até mesmo o supera, pois, como escreve o *Šaiḥ Ar-Raḥman*, o Nome existenciador por excelência, o Sopro do Todo-Misericordioso, abrange a tudo, transcendente incluído, quanto entendemos que o transcendente também é Vivo, existe (pois a “essência”, feminina, é entendida igualmente como o transcendente). *Huwa*, Ele, aparece com tanta ênfase como um Deus transcendente masculino unicamente em função da gramática da maioria das linguagens humanas onde prepondera o uso do masculino sobre o feminino. A questão é um tópico profundo e extenso que não caberia no escopo deste trabalho. Aqui o que importa é a reciprocidade do status masculino e feminino inerentes a *wujūd* e representados pelos Nomes da Majestade (*Jalāl*) e da Beleza (*Jamāl*). Uma referência é o *Kitāb al-jalāl wa-l jamāl*, traduzido por Rabia Terri Harri. O assunto vai ser abordado novamente a partir do capítulo III, já que masculino e feminino também constituem um par de correlatos e, como tal, é a terceira coisa que permite o sentido de traduzibilidade da correlação e que esclarece o ponto de vista de Ibn 'Arabī.

¹⁹⁶ O “eu” enquanto “ego”. Ibn 'Arabī usa diversos termos para se referir a este plano, conforme a necessidade da argumentação ou das progressões de sentido que se fazem necessárias. Estes desdobramentos vão ser apresentados nesta tese seguindo esta mesma metodologia.

sutil (*latā'if*) e a compreensão intelectual (*nuhān*). Em verdade os limites extremos são inteligíveis em si mesmos e assim os alentos aparecem por meio de *Huwa*, *Hiya* e *Hā'*.¹⁹⁷

Hā' representa a Esfera da Vida¹⁹⁸, da qual trata no *Kitāb inša' ad-dawa'ir*, associada ao conceito de “terceira coisa” (que vamos tratar no próximo capítulo). No *kitāb al-Huwa* Ibn 'Arabī escreve a partir da ciência das letras, onde a letra *Hā'*, a primeira letra da palavra *Huwa*, é referência à Ipseidade, *Huwiyya*, e , através desta, refere-se a *Hū'*¹⁹⁹, termo muito usado pelos sufis como uma metáfora para a Essência divina²⁰⁰. Por um outro lado, a *hā'* se aproxima ao alento do Todo Misericordioso, não vocalizado, a condição mais indiferenciada (o local não-local) e símbolo da alma presente em todas as coisas, a imagem do fundamento divino (*mustanad ilāhī*) em todos os seres. É a letra mais profunda, pronunciada a partir da garganta, ou, como diz Ibn 'Arabī, “do peito” (*harf al-sadr*)²⁰¹, o sopro, o alento indiferenciado, o não-manifesto. Escreve o *Šaiḥ*;

Quanto a *Huwa*, é evidente que, sendo *Huwa*, é *Hū* (*hā* + *wāw*). Quanto àquilo que, de *Huwa*, é *Huwa*, é *Hā'*, ou seja, *Hiya*, não é assim. *Huwa* é *Hiya* quando o confronto da existencialização ocorre através da

¹⁹⁷ O texto está originalmente escrito como um poema, com versos de métrica *kāmil*; as muitas traduções limitam-se a uma interpretação. Maiores detalhes nas notas de tradução, p. 44 do *Il Libro del Sé Divino (kitāb al-Huwa)*; o poema consta na p. 122.

¹⁹⁸ Escrevendo a partir do Alcorão, a analogia de *hā* coma esfera da vida está no versículo 11:7 - E o Seu Trono (*'arṣu-Hū*) estava sobre as águas - . O Trono é considerado como símbolo do centro, e o centro é o local não local, a Ipseidade, sem limite de tempo ou espaço e sem relação de Identidade com um Nome em específico.

¹⁹⁹ No Alcorão a palavra aparece apenas uma vez, associada ao versículo da criação de Adão (32:9) - Depois o formou harmoniosamente e lhe insuflou de Seu Espírito (*min rūhi-hi*). Os versos são seguidos de outros dois (15:29 e 38:72) por meio de um discurso divino direto, na primeira pessoa, e que Ibn 'Arabī chama, no capítulo 268 do *Futūḥāt*, do espírito da *yā'* (*rūh al-yā'*); a *yā'* constitui um pronome sufixo associado à primeira pessoa singular: “O Espírito da *yā'* se relaciona (*ja'ala*) a *wujūd* do Espírito (*'ayn al-rūh*), que é a Palavra insuflada na natureza” (F.III, p. 125). No F.II, p. 272, a *yā'* aparece associada aos versículos Alcorânicos 4:1, 6:98, 39:6 como o alento do qual deriva o ser humano. Tanto a palavra *Huwa* quanto *Hū* são escritas do mesmo modo, diferentes apenas quanto à vocalização. A relação com *yā'* advém do valor numérico, que, segundo a ciência das letras, é o mesmo: tanto *yā'* quanto *hū* equivalem a 11. - Ver também *Mystical Astrology according to Ibn 'Arabī*, p. 35: ‘Se considerarmos o fato que o hiato inicial não é propriamente um som, mas um instante transitório entre o silêncio e a locução, a série de sons atribuída às mansões lunares começa com o *hā* e termina com o *waw*, e estas duas letras formam o nome Divino *Huwa*, ‘Ele’, símbolo da Essência e idêntico a si mesmo’ p. 35. Deste modo, *Hu* seria igualmente um símbolo para o ‘princípio e o fim’ enquanto circularidade infinita, mas não um apelativo de gênero, já que o transcendente não pode ser caracterizado.

²⁰⁰ Como escreve Eric Winkle, ao traduzir o *Futūḥāt*: “O alento que confere ser é um suspirar. Aquilo que respira é *Hu* e *Hu* anuncia a si mesma (pois em Árabe, *huwīyat* - a condição de *hu* - é feminino) audivelmente à medida em que emerge visivelmente com seu nome único: *Hu*. A palavra que descreve *huwīyat*, a essência (*dāt*), também é feminina”. *The Youth*, p.xi (primeiro livro do *Futūḥāt*).

²⁰¹ A relação é a mesma encontrada na tradição Védica e o som de AUM, associado ao coração, daí o sentido transcendente de *Hu*, considerado um nome “natural” de Deus pois acompanha o som interior da respiração humana. Como escreve Hazrat Inayat Khan: “Este som *Hu* é o começo e o fim de todos os sons, sejam eles do homem, dos pássaros, dos animais ou de qualquer coisa. Um estudo cuidadoso provaria este fato, que pode ser realizado ouvindo-se o som de um engenho a vapor ou de um moinho, enquanto o eco dos sinos e gongos ilustram o som *Hu*. Este som se abre em dez aspectos diferentes pois sua manifestação passa por dez tubos diferentes no organismo; soa como um trovão, como o barulho do mar, o tilintar dos sinos, o correr das águas, o zumbido das abelhas, o cantar dos pardais, a Vina, o assobio, e o som do *Šanḥa* até que se transforma finalmente em *Hu*, o mais sagrado dos sons”. *The mysticism of music, sound and word*, cap. VIII.

similaridade, por conseguinte, *Huwa* é um esposo (*ba'lan*) e *Hiya* é uma esposa (*ahlan*), enquanto a *Hā'* é aquilo que une *Huwa* e *Hiya*, como o termo médio que liga duas premissas que conduzem a uma conclusão, pois são compostos de três elementos²⁰². Por isso o termo intermediário é indispensável, pois *Huwa* era e nada era com ele. *Huwa*, enquanto *Huwa*, com ele não há *wujūd* algum. *Hiya*, enquanto *Hiya*, com ela não há *wujūd* algum. A ciência que se encontra na *yā'* de *innī* precede a existencialização, para que sejam manifestas as verdades essenciais dos Nomes: por isso a *Hā'* move *Huwa* e *Hiya*. *Huwa* se encontra com *Hiya* na *Hā'*, e eis que ocorre a existência contingente (*al-wujūd al-muḥdat*). Por isso se fala, metonimicamente, deste encontro através de duas letras, vale dizer, *Kun*, “Sé”. (*Kitāb al-Huwa*, p. 148)

Em relação à ciência das letras, as palavras *Huwa* e *Hiya* possuem valor numérico duplo: *Huwa* é escrita como *Hū* (*ha + waw*) e *Hiya* como *Hī* (*ha+yā'*). Conforme Chiara Casseler, tradutora do *Kitāb al-Huwa* para o italiano, de um certo ponto de vista, devemos ler: o Si, no caso nominativo, caracterizado pela vogal “u” é escrito *Huwa*; no caso acusativo, caracterizado por “a”, assume a forma de *Hā'*; e por fim, no caso oblíquo, marcado pela vogal “i”, é *Hiya*. Retornando à citação anterior, diz o *Šaiḥ*: “A *yā'* de *innī* não é outra senão a *wāw* de *Huwa*, ainda que não em essência (*dātu-hu*) segundo a realidade sutil (*latā'if*) e a compreensão intelectual (*nuhān*)”. *Innī*, “em verdade eu”, é, portanto, simultaneamente masculino e feminino: a *ya'* de *Hiya* é equivalente à *waw* de *Huwa*. Considerando-se que *Huwa*, enquanto transcendente, não é semelhante a nada (ou seja, nem masculino nem feminino), o *ana*, o Eu, é seu oposto: é semelhante tanto ao masculino quanto ao feminino, pois surge do encontro do par *Huwa-Hiya* na esfera da vida (*hā'*), par que, em si mesmo corresponde à esfera da vida pois articula o “seja!”, *Kūn!*

“O segredo da existência”, diz o *Šaiḥ*, é reciprocidade - *sirr al-wujūd murtabit* - e, “portanto, como pode haver algo que O vele senão o hábito, além da *mušāraka* (comunhão) no grau inferior da forma?” (*kitāb al-Huwa*, p.122). A falta de atenção, a força do hábito rotineiro impede a consciência da renovação contínua da teofania. É preciso “rasgar o hábito” (*ḥarq al-'awā'id*) tanto a nível de experiência perceptiva cotidiana quanto no rompimento da soberania do ego. As formas exteriores, igualmente, velam o sujeito.

Assim como a similaridade é recíproca à transcendência, os Nomes são recíprocos à Identidade, a humanidade é recíproca à Divindade. Os níveis de significação, em relação à reciprocidade dos correlatos, tanto no sentido ascendente quanto descendente, interior e exterior, se aprofundam continuamente e são aplicados às mais diversas ordens de realidade, metafísica, cosmológica, natural e epistemológica, incluindo até mesmo a lógica do silogismo (como na citação acima). Esta condição fundamenta o princípio básico do pensamento de Ibn

²⁰² Trata-se de uma referência ao silogismo.

'Arabī que é a necessidade de conhecer-se a si mesmo como caminho de ascese espiritual fundamentada na vida cotidiana.

3.3 As duas faces do sujeito

A reciprocidade em si, que vincula os mais diversos pares metafísicos, entre o sentido do Nome e sua potencialidade geradora, é a própria “esfera da vida”, simbolizada pela letra *hā'*, que permeia e une tanto *Huwa* quanto *Hiya*. A unificação é aparente, daí que o eu também é igualmente “aparência”, na esfera da vida. Diz o *Šaiḥ*: “O significado daquilo que tu entendes como ‘unificação’ é quem diz ‘eu’ ”. Quando se diz “eu”, fala-se a partir da egoidade (*bi-ananiyya*) e, portanto, é “ele” quem fala, a referência de singularidade: “Se conheces *Huwa*, o teu dizer ‘eu’, com lucidez, não é lícito” (*Kitāb al Huwa*, p. 145), ou seja, a noção de “eu” pessoal está ancorada no *wujūd* existenciador e este é exclusivamente o Real, que passa pela Identidade pessoal do Senhor e chega ao Nominado transcendente, *Huwa*. Há, portanto, uma simultaneidade entre transcendência e imanência, entre o que pode ser conhecido e o que não pode ser conhecido. O além de si mesmo não se separa do si mesmo, assim como quando se aponta para o si mesmo se aponta para o interior, para dentro, para cima, sem que estas relações sejam “locais”: se o transcendente, o ausente, o *Huwa* (ele, o eu) não pode ser conhecido, como está presente? Se o transcendente é independente dos mundos, como pode permear o mundo? Isto significa que há algo além de mim mas que também é “eu”. Isto implica que, quanto mais um indivíduo realiza a si mesmo mais transcendente se torna, mas, igualmente, quanto mais transcendente um indivíduo se torna, mais adquire uma forma própria, única e singular.

Em função disso Ibn 'Arabī diz que quanto mais espiritualizado, ou seja, quando mais ao encontro do Senhor um indivíduo “viaje”, ao invés de se dissolver, permanece, adquire a forma própria. O “mistério” seria então como o transcendente permeia o imanente. Por um outro lado, o imanente pode permear o transcendente? Sim, somente na medida em que é continuamente superado: por mais transcendente, mais distante, mais inigualável que o transcendente seja, existe; por mais concreto, singular, pessoal que o imanente seja, possui o potencial de se superar. O que separa estes valores é uma outra dinâmica de eu, tanto de sentido de eu quanto de realidade de eu. Não posso chamar este sujeito independente dos mundos de sujeito, nem de objeto, nem de sujeito-objeto, nem de totalidade, porque nunca se

totaliza. Então é um sentido de ser aberto, em continua expansão, inigualável, que não se experiêcia com o sentido de eu, mas com o sentido de ele, ou seja, o pronome que está adiante, longe, que pode ser encontrado mas não pode ser possuído. No entanto o “ele” tem um eu, e este eu é capaz de experienciar-se a si mesmo na medida em que se volta para si mesmo.

O Real então comporta igualmente uma condição de ambiguidade que não admite exclusões, mas associa extremos opostos. A ambiguidade é, antes, um fato ontológico inerente ao cosmos que se estende até mesmo a *wujūd*, o Ser, a singularidade da coincidência de opostos (*jam' al-addād*), tal o que encontra e é encontrado. O ambíguo é delimitado pelo istmo, o intervalo, o entre, a fenda da *Fiṭra*:

Um *barzah* é algo que separa (*fāsil*) duas coisas sem tender nem para um lado (*mutatarrif*) nem para outro, como, por exemplo, a linha que separa a sombra da luz. Deus diz: “Ele libertou os dois mares para que se encontrassem, e entre eles um *barzah* que não ultrapassam” (55:19); em outras palavras, os mares não se misturam...*barzah* é aquilo que separa o conhecido do desconhecido, um existente de um não-existente, uma negação de uma afirmação, um inteligível de um não-inteligível... (F I, 304.16)

O mesmo se dá na condição de divindade que se abre na Identidade divina, a consciência que, olhando para si mesma, vê seu desvelamento em imagens que são e não são o Eu, tal como acontece com as imagens refletidas no espelho, que são idênticas a quem se olha, mas que são vazias de ser. O independente dos mundos, o *Huwa*²⁰³, Ele, mais do que a terceira pessoa, é a condição de Identidade em Si mesma, ausente da condicionalidade do Eu sou dada por *'anā*, o Eu que implica em presença. Disto entende-se que a noção de si mesmo não se restringe à primeira pessoa, já que a primeira implicaria numa segunda, numa terceira e na multiplicidade, mas está além da relação sujeito-objeto e encontra seu centro mais amplo na ambiguidade. Daí que a ambiguidade é também um espaço de perplexidade (*hayra*): Ele/ Não Ele, *Huwa/La-Huwa*:

Quisera eu saber quem está no meio, aquele que fica entre a negação - conforme as palavras Dele: “tu não atirastes” - e a afirmação - “Mas Ele atirou”²⁰⁴. Ele está dizendo que “tu não és tu quando tu és, mas Deus é”. Este é o sentido de nossas palavras a respeito do Manifesto e o locus de manifestação e o fato que Ele é idêntico a ambos, ainda que as formas do *locus* de manifestação sejam diversas. Do mesmo modo dizemos em relação a Zayd que ele é um, apesar da diversidade das suas partes corporais. Seus pés não são suas mãos, mas são Zayd quando dizemos “Zayd”. O mesmo acontece com todas as suas partes

²⁰³ *Huwa*, enquanto vocabulário técnico da maioria das ordens sufis, Ibn 'Arabī inclusive, é usado para designar a essência incondicionada, além da relação eu-tu, e, como tal refere-se à essência, *Dāt*, que é, linguística e filosoficamente, a coisa ela mesma. No entanto, faz-se uma distinção no uso das expressões: *Al-dāt* é usada mais para expressar um conceito filosófico enquanto *Huwa* expressa o mistério que não pode ser conhecido.

²⁰⁴ A Passagem se refere à 8:17 do Alcorão - O versículo foi revelado após a batalha de Badr, onde o Profeta atirou um punhado de areia contra seus inimigos.

corporais. Seu não-manifesto e seu manifesto, seu visível e seu invisível são diversos em forma, mas cada um é idêntico a Zayd e não diferente dele. (F, II 444.13)

“Tu não és tu quando tu és, mas Deus é”. Ibn 'Arabī se pergunta: “Então, o que é esta coisa através da qual tu afirmas uma concretude ontológica e da qual negas esta mesma concretude no momento em que a afirmas?” (F, I, 304.16). Podemos entender de alguns modos possíveis: por um lado, refere-se à unicidade, a condição única de *wujūd* que engloba todo sujeito e todo objeto numa mesma realidade; por outro, o sujeito humano é apenas um locus de manifestação da Identidade divina, e, portanto, da condição Ele/não-Ele. Os nomes que existencializam o Profeta, na circunstância do “tu não atiraste, mas Ele atirou” são nomes da Presença da Identidade Divina. O sujeito humano é constituído por esta Identidade, e só atualiza a realidade desta identidade na medida em que a condição de imagem, a ambiguidade da imagem do eu, fica suspensa, livre de relacionalidade, e atualiza a presença do Real. Por outro lado, a ambiguidade de *barzah* também caracteriza o sujeito humano que se estabelece “entre” duas realidades, o eu do Senhor e o si mesmo humano.

Somos para Ele conforme marcam os sinais,
e somos à nós mesmos;
Ele não é para Ele senão minha existência,
De modo que somos para Ele como somos a nós mesmos.
Tenho duas faces: Ele e eu;
E Ele não tem Seu Eu em mim,
mas encontra Seu local de manifestação em mim.
Para Ele somos recipientes²⁰⁵.

A noção de “duas faces do sujeito” gera vários contra-pontos conceituais, começando pela ambiguidade de *barzah*, a inter-face que delimita a coincidência de opostos (*jam' al-addād*) em níveis²⁰⁶ sucessivos de presença/ausência. Primeiramente, para Ibn 'Arabī, a existência em si não é uma realidade, mas um estado intermediário entre o Real e o não-existente, “imaginação”, não no sentido de fantasia, mas no sentido de “projeção de imagem”, de função de consciência: ‘Não há nada na existência senão *barzah*, já que um *barzah* é a formação de uma coisa entre outras duas...e a existência não possui margens (*taraf*)’ (F. III156.27). O que aparece é sempre delimitado e todo delimitado se estabelece por

²⁰⁵ *Fuṣūṣ*, trad. Titus Burckhardt, p. 76. “Conforme marcam os sinais”, isto é, uma referência de si mesmo. O termo se remete igualmente ao discurso do Alcorão que fala dos “sinais” divinos no horizonte e nas almas. A ambiguidade característica da vida enquanto imanência se resolve como dualidade no Vivo.

²⁰⁶ A condição de *Barzah* o istmo (entre a divindade e o cosmo) é atribuída a diferentes níveis de realidade e marca o limite entre duas realidades, independentemente do grau a que se refiram. Significa também a alma humana, as realidades imaginais ou o *mundus imaginalis*, o mundo das formas associado ao pós-vida física e também com toda realidade intermediária entre o mundo sensível e a realidade espiritual.

um “entre” dois, algo que não é nem espiritual nem corporal, nem real nem irreal, nem luminoso nem denso, mas *barzahī*, que não é soma do primeiro mais o segundo, mas um intervalo entre o primeiro e o segundo, uma linha de separação cuja existência só se estabelece porque co-incide, ajusta-se sobre a realidade, fundindo-a em si mesma. Em relação ao mundo corporal é sutil e em relação ao mundo espiritual é densa, luminosa em relação às coisas visíveis e escura em relação às invisíveis.

Ibn 'Arabī frequentemente usa as expressões “corporização dos espíritos”, *tajassud al-arwāh* e “espiritualização dos corpos físicos”, *tarawhum al-ajsām*, em vários níveis de referência, como por exemplo, o cosmos como um todo, a alma, os sonhos, a consciência e o conhecimento, a revelação, etc, incluindo o estado de “sujeito”: o sujeito se corporifica enquanto o corpo se espiritualiza, ou seja, reporta ao domínio sutil ou invisível do eu. Isto equivale a dizer que o divino possui dois modos de auto-desvelamento: um interior e um exterior, ou seja, de “dentro para fora” e um “de fora para dentro”, um visível e um invisível, o que gera uma inter-realidade, um modo de consciência “relativa” que caracteriza o si mesmo humano. Como diz Nisargadatta (2006,p.3), o eu surge com o mundo: “Com o surgimento do ‘Eu sou’, a manifestação como um todo acontece; estes dois são inseparáveis, são um. ‘Eu sou’ é a testemunha; todo o mundo manifesto existe em função disto”.

A relação é aquela entre a unidade de *wujūd*, a unidade de seu nome, Allāh, e a especificação de sua Identidade no Senhor, por um lado, e em *'ayn t̄ābita*, por outro. Neste nível ou “esfera” de presença podemos dizer que o Senhor é interior e *'ayn t̄ābita*, exterior; o Senhor é o “eu” e *'ayn t̄ābita*, o “eu mesmo”. Estes níveis de identidade vão se sucedendo, ou melhor, integrando, até a percepção do sujeito individual, onde *'ayn t̄ābita* é o interior; o ego, por sua vez, é o sentido fragmentado de eu, o exterior, o eu cuja face se volta para o mundo da corrupção, ou seja, da matéria que decai. Portanto, para todo exterior há um correlato interior de realidade. Como escreve Corbin, a imagem é o exterior do Eu, o olho do mundo, o olhar sem o qual o mundo não existiria:

Aqueles que atingem a condição de testemunhos são os olhos pelos quais Deus olha o mundo e, deste modo, isso ainda acontece. Eles podem ser ignorados por todos, mas é graças a eles que o mundo persiste. Mais do que um papel social, estes místicos exercem uma função de saúde cósmica...Assim, é através desses seres, ignorados pela massa inconsciente dos homens, que Deus olha o mundo: enquanto sua criação, são os olhos através dos quais Deus se contempla, ou seja, os olhos pelas quais sua criação o contempla. Eles são os olhos de sua época (Adão, por exemplo, foi os olhos de sua época, a teofania de seu tempo). No interior desta doutrina podemos constatar a permanência marcante da mesma intuição fundamental recorrente entre todos os místicos, tanto em Rūzbehan como em mestre Eckhart, na célebre fórmula deste último: o olhar pelo qual conheço a Deus é o mesmo olhar pelo qual Deus me conhece.

Isto significa que o ser, como criatura, o olho de Deus, é o segredo das teofanias... Tendo consciência de seu ser como o olhar através do qual Deus se contempla a si mesmo, seu ser torna-se o órgão com o qual Deus olha o mundo a qualquer hora do dia e da noite. É por isso que, se este olhar se fecha, se não houverem mais estes seres que são o olhar pelo qual Deus conhece o mundo, seria o colapso do mundo, a catástrofe. É o que todos os teósofos sufis querem dizer: sem o pleroma destes seres ignorados pela massa (subsistente por seu polo, que é o imam oculto) a vida na terra não duraria nem mais um instante. (CORBIN, *En Islam iranien*, v. III, p.37).

Se o mundo existe através do eu, e o eu é a alma do mundo, implícito nesta assertiva está: o “outro”, *al-ġayr*, existe em função do eu, o que é um segundo modo de entender “as duas faces do sujeito”. Segundo Ibn 'Arabī, o outro é o afirmado/não afirmado, Ele/Não-Ele (F.II, 501.4), ou seja, é tudo o que “não é Deus”, mas Sua Imagem, a consciência de Si, *barzah*. Esta abordagem retoma o mesmo princípio já discutido, de que todos os nomes nominam o mesmo, mas onde a singularidade de cada nome, ou seja, o ‘outro’ também nomina o mesmo. Assim, o “eu sou”, o “eu em ato” inaugura o sujeito; o “ato” inaugura o “outro” como “limite”, *barzah* do eu. O “eu em ato” é o “eu no outro”, a “presença” Dele em *al-Insān al-Kāmil*. Da alma humana se desprega o sujeito divino: *Al-Baṣīr*, O Vidente, se vê a si mesmo, o tesouro oculto que permite resplandecer suas riquezas. Como escreve o *Šaiḥ*:

O outro é aquilo pelo qual um Nome se separa e distingue de outro. O que é o Perdoador em relação ao Manifesto e o Oculto, e o que é o Primeiro em relação ao Último? Tu és consciente do sentido em que um nome é essencialmente todos os outros e em que sentido não o é. O Real é aquilo que os faz idênticos e aquilo que os torna outro é a Realidade imaginalizada. Glória a Ele que não possui indicação alguma senão em Si mesmo e cujo ser se afirma tão somente através de Si mesmo. No Ser há tão somente aquilo que a unidade indica e na imaginação há tudo aquilo que a multiplicidade indica. Aquele que fica do lado da multiplicidade está com o mundo, com os Nomes Divinos e com os nomes do mundo. Aquele que está do lado da unidade, está com o Real em relação à Sua Essência, que é independente dos mundos. (*Fuṣūṣ*, trad. Dagli, p. 102; trad. Burckhardt, p. 104; trad. Austin, p. 125)

Ibn 'Arabī trata desta distinção no *Fuṣūṣ*, não por acaso, no capítulo referente à sabedoria de José, que se distinguia pela precisão com que interpretava toda imagem, tanto as sensíveis, conforme entificadas nos indivíduos do mundo concreto quanto as imaginais que surgem durante os sonhos. Através de José o *Šaiḥ* entende a determinação divina, ou seja, suas especificidades, no Real como uma única realidade, e, na projeção das imagens desta mesma determinação, como multiplicidade imaginada. O outro, portanto, é uma realidade intermediária e limítrofe. E, como afirma Al-Jīlānī²⁰⁷, o conhecimento real é um estado de

²⁰⁷ ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (1077-1166), natural de al-Jīl, região do atual Irã e falecido um ano antes do nascimento de Ibn 'Arabī. É o fundador da ordem ou *ṭarīqa* sufi *Qadiriya* (em função do nome *Qādir*), que perdura até hoje. Frequentemente citado por Ibn 'Arabī, uma suas obras mais significativas foi traduzida como *The secret of the Secrets*, por Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Ḥalveti, 1992.

unidade, a visão integrada, onde o Real e Realidade se fazem presença. Segundo ele, o Profeta teria dito:

Existe um estado no qual tudo e todas as coisas estão unidas e este estado é a sabedoria divina. Neste estado aprende-se a verdade que unifica dentro de si todas as causas e todo bem. Então devemos agir de acordo com esta verdade. Devemos conhecer também a falsidade e agir sobre ela, abandonando tudo que dela vir"... "Aquele que conhece seu eu e se opõe a seus falsos desejos deseja verdadeiramente, e vem a conhecer seu Senhor, e segue Seus desejos". (JĪLĀNĪ, 1992, p.14)

Quem se opõe a seus falsos desejos deseja verdadeiramente, ou seja, o alinhamento do sujeito com a presença do Nome unifica todas as causas e todo bem, encontra a realidade de *wujūd.*, o que significa dizer que o ser humano não possui ipseidade, mas identidade:

O homem não possui uma essência, uma ipseidade própria. Possui tão somente existência: O Todo-Misericordioso é a essência do que aparece e que é chamado de criatura. Então, os Nomes "O Aparente" e o "O Último" pertencem ao servidor, pelo fato que ele não estava existenciado e passa à existência; o mesmo com os nomes "O Interior" e "O Primeiro", pelo fato que dependem de Deus tanto em relação à sua manifestação quanto de suas obras. Se consideres a criatura, tu verás "O Primeiro, o Último, o Interior, o Exterior". (*Fuṣūṣ*, trad. Charles-André Gilis. T2, p. 441)

Por outro lado, o Senhor, personificado pela singularidade dos inúmeros Nomes da Identidade que eternamente se Auto-Nomina, só se reconhece pelo "outro" (Senhor), pelo contraste entre os diversos aspectos da Identidade: o Justo não se manifesta como o Generoso, mas desvela a mesma Identidade sob um "matiz" diferenciado. Como todos os nomes nominam o mesmo, o "outro" está presente em cada um: a reciprocidade da realidade continuamente desvela o Real sob novas possibilidades, estabelece a Presença no "tempo presente"²⁰⁸, no "relacionamento" com o "outro". Devemos lembrar que os nomes são "relações" na qualificação e nominação do Um que se individualizam no ato de ser na medida em que refletem os atributos, o "caráter" da Identidade. Enquanto "relações", não possuem *wujūd*, ou seja, o "outro" não existe; mas, enquanto "determinações" do Real, a singularidade de cada um é afirmada:

Ainda que os Nomes sejam infinitos quanto ao seu número - pois são conhecidos por aquilo onde aparecem e isto é igualmente infinito - podem ser reduzidos a um número finito de "raízes", que são as mães dos Nomes divinos ou as Presenças Integrantes dos Nomes. Em verdade, não há senão uma e a mesma Realidade essencial (*ḥaqīqa*) que assume todas as relações designadas por 'Os Nomes Divinos'. Ou seja, esta Realidade essencial fez com que cada um destes Nomes que se manifestam indefinidamente, comporte uma verdade essencial pela qual se distingue de outros Nomes; é esta verdade singular, e não o que possui de comum com os demais, que é a determinação própria do Nome. Assim como os dons divinos se distinguem uns dos outros por sua natureza pessoal, embora decorram todos de uma só fonte - e é evidente que este não é aquele - a razão disto é precisamente a diferença entre cada um deles. Em função de Sua infinitude, não há Presença divina alguma que se repita - e esta é uma verdade fundamental. (*Fuṣūṣ*, trad. Titus, p. 53).

²⁰⁸ A noção de tempo em Ibn 'Arabī equivale à noção de Presença e, portanto, dos níveis e graus cósmicos. Por outro lado, também é entendida como uma relação, e, portanto, sem realidade em si mesma.

A realidade dos Nomes faz, por um lado, a singularidade de cada um de nós, mas, por outro, implica na interdependência: a singularidade só se estabelece pela reciprocidade da diferença entre os nomes e da condição de dependência da Identidade. Ibn 'Arabī denomina a individualidade de cada um de nós de “sombra”, a projeção da luz divina sobre a determinação do locus onde aparece a imagem, o véu que esconde o divino e que também vela ou desvela a interdependência entre os Nomes. Diz ele:

Deus criou as sombras que se projetam à direita ou à esquerda para que te conheças a si mesmo e a Ele, para que saibas quem és, qual sua relação com Ele e Dele contigo de modo que conheças, de acordo com qual verdade divina, que todo outro que não Deus é descrito como completamente dependente Dele e mutuamente interdependente...Sabemos com certeza que somos interdependentes e, portanto, nossos nomes verdadeiros são os Nomes divinos, pois tudo depende Dele. Ao mesmo tempo nosso eu essencial são Suas sombras. Ele é simultaneamente nossa identidade e não é nossa identidade.

A interdependência ocorre pelo estabelecimento das relações entre os Nomes, pois “não há efeito no cosmos que ocorra sem o suporte de uma realidade divina” (F. III,94.16). Por exemplo, o nome O Generoso, sem o cosmos, não teria função, portanto, o Generoso implica necessariamente numa situação que necessita de generosidade e esta situação é o cosmos. A nível de auto-conhecimento o mesmo é verdadeiro: conhecer-se como generoso exige a oportunização da generosidade ou, por um outro lado, a generosidade só é conhecida em ato. Isto demanda um relacionamento. Escreve o *Šaiḥ*: “Ele é o Compassivo, o Perdoador, o Generoso, o Vingador. É impossível que os efeitos dos nomes se encontrem dentro Dele ou que Ele seja um locus (*maḥall*) para seus efeitos. Assim, para quem ele é Compassivo? A quem Ele perdoa? Para quem Ele é Generoso? A quem Ele perdoa? De quem Ele se vinga? Portanto temos de dizer que o Criador demanda pelo criado e o criado exige o Criador” (F.III, 616.27)

O mesmo ocorre na interdependência de relação entre os nomes em pares de opostos, como, por exemplo, o Clemente e o Vingador. A polarização, conhecida como os nomes da Majestade (*Jalāl*) e da Beleza (*Jamāl*), origina um “conflito” entre as potencialidades que resulta numa contínua recorrência e atualização do cosmos:

O que O vingador, O Terrível e O Poderoso têm em comum com O Compassivo, O Perdoador, O Gentil? O Vingador exige a ocorrência da vingança sobre seu objeto enquanto O Compassivo demanda a remoção da vingança sobre o mesmo objeto...Assim, quem olha para os Nomes divinos assegura que há um Conflito Divino...Um Nome divino clama por aquele que é governado pela propriedade de um segundo nome divino quando sabe que o efeito das propriedades do segundo nome chegaram a um termo. Então aquele nome assume, e isto continua, neste mundo e no próximo. Todo outro que Deus é chamado, por um nome divino, a um estado engendrado (*ḥal ḥawni*) ao qual o nome se associa. Se o objeto do chamado

responde, é denominado “obediente” e torna-se “feliz” (*sa'id*). Se não responde, é denominado “desobediente” e torna-se “miserável” (*šaqi*). (F.II 93.19 e II, 592.32. - SPK, 55)

Estas relações de complementariedade dos pares de opostos se expressam, portanto, no cosmos como um todo e na interdependência entre os indivíduos. Se, por um lado a realidade de todo sujeito humano é dada pela presença de um ou mais nomes divinos, por outro, todos os nomes se referem à mesma Identidade, e, portanto, o outro é uma extensão de relações dentro das atribuições que formam o sujeito. Daí que a realidade do sujeito inclui o outro. Além do que, conforme já comentado, os mesmos nomes podem se apresentar em combinações diferentes em indivíduos diferentes, o que significa que o sujeito partilha aspectos de sua identidade com o outro, ou seja, o sujeito é um compartilhamento relacional de si mesmo.

Disto resulta que o si mesmo não possui um campo delimitado exclusivamente pela individualidade e pela especificidade de *'ayn t̄ābita*: se a realidade do eu inclui o outro e a realidade do outro me inclui, o “eu” não está nem em mim nem no outro, mas na relação que permite que o Nome se expresse, ou seja, na realidade *Huwa/La-Huwa*. Dito de outro modo, o “eu” não se situa nem no indivíduo que se denomina “eu” nem no indivíduo denominado “outro”, mas no *barzah* entre dois “outros”: o que se chama “eu” é um “outro” tanto quanto o outro é um outro. O eu ocorre a ambos pela intercessão, pelo intervalo, pelo istmo de eu/não-eu. E o istmo é onde as imagens se formam e as imagens precisam ser “interpretadas”, remetidas à face, à realidade que nelas se desvela. Como escreve Moulinet:

Não é um objeto exterior que vemos, mas uma forma de nós mesmos que reconhecemos pelo olho do coração, pelo olho de Deus. Não há separação entre o que conhece e o que é conhecido. Há uma distinção sem separação, relação sem dualidade, visão sem divisão. O conhecimento é reconhecimento, identificação, abertura à Si. É por isso que nos reconhecemos num espelho. A forma que se apresenta é a forma de nosso ser. Não podemos chamá-la de “minha”, mesmo se nossa primeira impressão, sensível, nos incline a isto. (2010, p. 209)

A presença de um “outro” diante do sujeito é a presença de uma imagem da Identidade, e as imagens são como “sombras” projetadas pelo sujeito verdadeiro, luminoso. Diz o *Šaiḥ* que as sombras só aparecem pelo nome divino A Luz projetado sobre *'ayn t̄ābita*, as identidades essenciais que, por sua vez são a “imagem” do Mistério. Assim, não conhecemos do mundo senão suas sombras, que, apesar de irrealis, existem no istmo e apontam para a luz que as projeta. E, a identidade da luz é uma só. Assim, escreve Ibn 'Arabī: “saiba que tu és imaginação e que tudo aquilo que percebes e designas como ‘meu eu’ é imaginação, uma

imaginação ‘subjativa’ ou microcós mica projetada numa imaginação ‘objetiva’, coletiva ou macrocós mica” (*Fuṣūṣ*, Burckhardt, p. 104). E a imaginação não é “nem existente nem não existente, nem conhecida nem desconhecida, nem negada nem afirmada”.

Por ser “sombra”, imaginação projetada na realidade intermediária e ambígua do istmo, tanto sujeito quanto o outro, que poderíamos denominar o “si mesmo” e o “si outro” são “infirmes”: oscilam conforme a projeção da luz, ou seja, conforme as relações que os nomes divinos estabelecem entre si. Como estas relações são continuamente novas, o eu, ainda que articule uma identidade, sempre oscila em estados²⁰⁹ continuamente diferenciados:

Tudo o mais, à parte a Essência do Real, está na estação da transmutação, rápida e lenta e é imaginação criativa e sombra que se esvai. Nenhuma criatura permanece, neste mundo, ou no próximo, e nem aquilo que está entre estes dois, - seja espírito, alma ou qualquer outro, senão Deus ou seja, a essência divina - num único estado, ao contrário, passa por contínua mudança de forma, constante e eternamente. E a imaginação não é nada além disso...e o cosmo só se torna manifesto em imaginação; em si mesmo é imaginado. Assim existe e não existe, é e não é. (F, II 313.12,SPK, p. 118)

Uma outra característica de todo existente, além da ambiguidade, é a paixão. Ibn 'Arabī usa a palavra *hawā*, que no senso comum denota impulso, paixão, desejo de qualquer espécie, mas que, quando observamos suas raízes, também encontramos sentidos como vento, abismo, espaço, ar, soprar, abrir profundamente, morrer. O conjunto destes sentidos remete a um estado de amor arrebatador, tal qual a imagem do vento que se precipita no abismo. O *Šaiḥ* associa esta paixão ao amor divino, *mahabbab* - o desejo de auto-manifestação divina - o mesmo conceito que conflui no Alento do Todo Misericordioso e na paixão inerente à determinação de cada Nome divino. No *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, no verbo de Araão, trata da paixão como elemento fundamental na adoração e no louvor e afirma que todo aquele que adora está sob o domínio da paixão e que, em realidade, toda crença religiosa é um modo específico de adoração cuja realidade fundamental está no Nome divino que prevalece em cada indivíduo, que, deste modo, não adora senão a si mesmo.

Esta mesma realidade se traduz na interação entre os indivíduos: o ignorante que adora uma forma divina específica à exclusão de todas as outras é o mesmo sujeito que defende o separatismo de sua individualidade. Ibn 'Arabī analisa a situação de dois modos: por um lado

²⁰⁹ *Hal* - a oscilação ocorre nos diversos estados físicos, emocionais, psíquicos ou mentais e espirituais que ocorrem no indivíduo todo o tempo, ou seja, sob este ponto de vista o sujeito é inconstante e novo a cada momento, apesar de sua identidade essencial permanecer fixa.

é ignorância, mas, por outro, ainda que ignorância, também é louvor ao Senhor específico de cada um que, de modo último, se refere ao mesmo Real. Escreve ele:

Nada no cosmos é adorado se não assumir, para o adorador, uma certa sublimidade e possuir ascendência sobre seu coração...O maior e mais sublime (dos estados de ascendência) é a paixão, como diz Ele: Não consideras aquele que toma sua paixão por um deus? (45:23). É, de fato este o maior dos objetos de adoração, já que nada pode ser adorado sem ele, nem sem Sua Essência...cada adorador está sob o domínio da paixão...O verdadeiro conhecedor é aquele que olha cada objeto de adoração como uma manifestação de Deus no qual Ele é adorado...em realidade, este é o nível de Auto-manifestação de Deus à consciência do adorador daquele objeto, naquele modo particular de manifestação. (*Fuṣūṣ*, Austin, p. 247- 248)

O mesmo se dá na distinção si mesmo-outro. Se o sujeito humano é ignorante da presença dos nomes divinos na constituição de sua identidade essencial, tende a um separatismo apaixonado entre si mesmo e o outro, e não percebe as formas externas como formações imagéticas múltiplas de uma mesma realidade. O conflito é inevitável. Por outro lado, este é o “nível” em que seu senhor se desvela à sua percepção: há uma reciprocidade inerente à existência, ao limiar entre o desvelamento da Identidade e o “retorno”, a identidade deste mesmo desvelamento para com o sujeito que se desvela. Este limiar funciona como um filtro onde a realidade é experienciada de acordo com a habilidade e o preparo do sujeito que a contempla, como no dizer de al-Junayd²¹⁰, que, quando indagado sobre a relação entre o gnóstico e o conhecimento que este possui, responde que “a cor da água é a cor do recipiente que a contem”. O outro é visto a partir daquilo que o sujeito é em si mesmo. Porém, no fenômeno da reflexão, há sempre uma contra-partida, uma reciprocidade de “inversão”:

Cada vez que um gnóstico contemple uma forma que lhe comunica um novo conhecimento que não possuía antes, esta forma será a expressão de sua própria identidade (*'ayn*) e em nada estranha a ele. É da árvore de sua própria alma que ele colhe os frutos de sua cultura, do mesmo modo que sua imagem refletida sobre uma superfície polida não é outra que ele mesmo, ainda que o local da reflexão - a Presença Divina - que lhe confere forma, provoque as inversões segundo a Verdade essencial inerente a tal Presença. (*Fuṣūṣ*, trad. Burckhardt. p. 53)

Daí a importância do “polimento do espelho do coração”, a prática da consciência capaz de conduzir a imagem à sua realidade. Diz o *Šaiḥ* que, conforme a determinação do espelho, este pode refletir a imagem desde seu modo mais perfeito até todo tipo de distorção, mas não deixa de mostrar uma certa inversão: a direita do real surge à esquerda da imagem. Isto implica, para Ibn 'Arabī, que a realidade demanda reciprocidade tanto do sujeito humano para

²¹⁰ Al-Junayd (835-910), sufi de origem persa que ensinou em Bagdad. Ibn 'Arabī frequentemente se refere a esta frase. *Fuṣūṣ* (Burckhardt), p. 204.

com seu Senhor quanto do desvelamento do Senhor a seu servidor.²¹¹ Como a reciprocidade Eu e Si mesmo a nível de Presença divina se reproduz tanto na subjetividade humana como na inter-relacionalidade entre as criaturas, o outro aparece na inversão daquilo que torna sua presença necessária diante do sujeito: se o nome presente no sujeito é o Pacificador, o sujeito do outro se apresenta com um nome “inverso” a este atributo.

Portanto, a reciprocidade volta a implicar em ambiguidade: por um lado, o Eu é o Eu do Real. Por outro, a Realidade inerente ao auto-desvelamento divino é Si Mesmo, o que significa que o sujeito humano responde pela “imaginação”, pela sua forma imaginal da Identidade: a reciprocidade se dá no espaço imaginal, no *barzah* entre o Eu e o Si mesmo divinos. Como escreve o *Šaiḥ*, “A realidade é o Criador criado - ou, ainda, a Realidade é a criatura criadora” (*Fuṣūṣ*, Burckhardt, p. 64). O Criador criado refere-se ao desvelamento de *wujūd*, o estado de divindade que surge com o desvelamento. A criatura criadora implica no desvelamento que exige a divindade para a própria existência. Num certo sentido, diz Ibn 'Arabī, “Ele não é Ele e tu não és tu”, pois as identidades são formas no auto-conhecimento divino e não existência manifesta própria: “a Essência é a unicidade do todo no todo”.

Os sujeitos humanos passam, então, à condição de espelho e testemunho uns dos outros. Como escreve Moulinet, ‘Este mundo, visto pelo olho do Si que é o Exterior e o Interior não me é exterior no sentido da exterioridade espacial. Ele está incluído em minha visão, no olhar que o Si troca comigo, com meu ato de ser absoluto, meu ato de reconhecê-Lo como meu Testemunho absoluto (2010, p.639).

O movimento contínuo do desvelamento divino através das identidades essenciais associa, na imensa realidade intermediária de *barzah*, tanto a plenitude da latência essencial quanto a atualização cotidiana das formas assumidas pelo sujeito. Estas formas, a exemplo da infinitude de possibilidades da presença divina constantemente interagem, testemunhando a Identidade do desvelamento. Ibn 'Arabī escreve, no *al-Tarjumān al- Ašwaq*²¹²:

²¹¹ Esta mesma questão vai nortear a defesa, por parte de Ibn 'Arabī, das necessidades relativas enquanto categoria ontológica. Seus opositores defendiam somente a necessidade absoluta como fundamento da existência ver em SPK, procurar.

²¹² *Ašwāq* é o plural de *šawq*, paixão, desejo. *Tarjumān* significa o tradutor, intérprete. “O Intérprete dos Desejos” é uma coletânea de 61 poemas escritos no estilo tradicional pré-islâmico da *qaṣīda*, provavelmente no ano de 611/1213 durante a segunda visita de Ibn 'Arabī a Mecca. No prefácio ele explica que os poemas retratam a experiência que teve, treze anos antes, em sua primeira visita a Mecca enquanto circundava a Caaba. Os poemas foram dedicados a uma jovem chamada Nizam (Harmonia). Estudos quanto à identidade deste jovem não são conclusivos.

Que maravilha! um jardim entre chamas!
 Meu coração se tornou capaz de assumir todas as formas,
 é uma campina para as gazelas e um convento para os monges
 um templo para os ídolos e a Caaba do peregrino
 as tábuas da Torá e as folhas do Alcorão.
 Sigo a religião do Amor, por onde quer que vaguem suas caravanas!
 Esta é minha religião e minha fé.

Quando o coração assume todas as formas assume também a Identidade “real”. O próprio título, O intérprete dos Desejos, segundo Ibn 'Arabī, refere-se a si mesmo enquanto “intérprete” da Identidade essencial de seus diversos nomes. O encontro com o “outro” no *Tarjumān* é movido pela paixão divina inerente ao auto-desvelamento de *wujūd*. O *Šaiḥ* afirma que o movimento é consequência da qualidade amorosa inerente a *wujūd*²¹³ e só através da paixão divina a consciência/ser, a Identidade, se desvela. Michael Sells, um dos tradutores do *Tarjumān* afirma:

Para Ibn 'Arabī, a tradução não é uma transposição mecânica, palavra por palavra, de um sistema a outro. É simultaneamente uma ligação e uma transformação. A cada momento o coração deve mudar para receber a nova forma de um amado em constante mudança. Um antigo significado do termo inglês “*translation*” e do Latim “*translatio*” era o ritual de transporte das relíquias de um santuário a outro. O novo santuário ou local sagrado não se torna santo antes da relíquia chegar. Nos poemas de Ibn 'Arabī, quando a amada e seu companheiro passam por uma estação, ambos a habitam e vivificam... Similarmente, na filosofia de Ibn 'Arabī, quando um estado de consciência passa por uma pessoa, toma a pessoa completamente, e, quando parte, deixa-a vazia até a chegada de um novo estado de consciência. (2000, p. 42)

A ampliação contínua dos significados faz a travessia das formas do sujeito que progressivamente se “reconhece” e se aproxima do “amado”, o núcleo de sua identidade. Na “tradução” do *Tarjumān* que circunda a Caaba, Ibn 'Arabī conta que recitava um poema quanto sentiu o toque suave de uma jovem que lhe interroga sobre os versos cujas últimas estrofes são:

Ah, se eu soubesse se eles conhecem
 aqueles cujos corações tomaram
 Ou se meu coração soubesse
 que caminho seguem.
 Tu crês que se salvaram ou pereceram?
 Os senhores do amor, apaixonados,
 estão perplexos e hipnotizados!

Ela protesta e diz:

Incrível! Como pode aquele cujo coração foi transpassado pelo amor reter algo de si mesmo com que se tornar perplexo? O caráter do amor é a tudo consumir. Amortece os sentidos, extingue o intelecto,

²¹³ Conforme já tratamos no primeiro capítulo em que *wujūd* equivale ao sânscrito *sat-chit-ananda*. A qualidade amorosa, o desejo do Todo Misericordioso em se revelar reflete *ananda*, a bem-aventurança, a *baraka*.

surpreende os pensamentos, e expulsa o apaixonado juntamente com aqueles que já se foram. Onde fica a perplexidade e quem resta para se tornar perplexo? (SELLS, 2000, p.42)

Os 60 poemas do *Tarjumān* são uma resposta a este questionamento: quem? O encontro com o outro é, seja pela repulsa ou pela atração, sempre um encontro de paixão onde os sujeitos se refazem. As “estações” do amor refletem o processo progressivo de reconhecimento de si mesmo e inclusão de todas as suas formas. A experiência da integração dos opostos eu-outro, deus-cosmo, espírito-corpo, leva o sujeito ao estado de perplexidade, *ḥayra*, no qual o sujeito se dissolve para em seguida se reafirmar e subsistir como *Huwa-La-Huwa*, Ele-não-Ele, a condição plena de Identidade dada pelo estado de Yea, indeed²¹⁴, o estado primordial do testemunho, do reconhecimento da Realidade.

3.4 Identidade, evento e destino

O entendimento do sujeito ou da singularidade do eu sou como o um-múltiplo em vários níveis dimensionais, ou seja, presença estabelecida através das relações entre vários nomes da realidade - tanto aqueles que constituem sua determinação particular quanto aqueles nos quais se constitui como “o outro” - leva à compreensão da identidade essencial de *‘ayn ṭābita* simultaneamente como “evento” e “destino”.

Na medida em que o “sou” é o verbo potencial que atualiza a potencialidade dos Nomes, e na medida em que o “eu sou” se estende ao “outro”, não existe um sujeito como “parte” do mundo: o mundo existe como interior ao homem, o mundo é o reflexo do espelho da consciência humana. A presença do Nome que nos constitui se estende às relações que este Nome estabelece com a Identidade e, a partir dela o desvelamento do Real expressa sua consciência, sua realidade. A presença do Nome leva tanto à entificação, o estabelecimento das entidades em níveis multi-dimensionais de presença, quanto à transcendência de suas relações. Escreve Ibn 'Arabī:

Ele o estabeleceu como um espírito para o mundo e a ele submeteu ‘o alto’ e o ‘baixo’ em função da perfeição da Forma. Do mesmo modo não há coisa alguma no mundo que não celebre a transcendência de Allāh por Seu próprio Louvor, assim também não há o que não esteja submisso a este Homem pois é ele quem confere a realidade principal de suas formas. Disse o Todo Misericordioso: Ele vos submeteu o que há nos Céus e sobre a Terra como um conjunto vindo Dele. Tudo aquilo que está no mundo está

²¹⁴ *Alcorão*, 7:172 - “Sim, de fato”. O versículo diz: ‘E de quanto o teu Senhor extraiu das entranhas dos filhos de Adão os seus descendentes e os fez testemunhar contra si próprios, dizendo: “Não é verdade que sou vosso Senhor?” Disseram “Sim, (de fato) o testemunhamos”. Fizemos isto com o fim de que no Dia da Ressurreição não dissésseis: “não estávamos cientes”’.

submetido a este Homem; saiba quem o saiba, ou seja, o Homem Perfeito; ignore quem o ignore, ou seja, o homem animal. (*Fuṣūṣ* trad. Charles-André Gilis, T2 p, 637-638, 1998).

Para Ibn 'Arabī, o homem animal faz parte do mundo, e *al-Insān al-Kāmil*, a alma do mundo, carrega em si o mundo: a atualização dos nomes divinos faz com que a realidade de todos os seres exista em sua alma. Por um lado, é pela presença de *al-Insān al-Kāmil* que o mundo se perpetua. Por outro, os signos do mundo se remetem à sua própria consciência de si: as circunstâncias e os fatos de sua vida e sua experiência de si mesmo através destes fatos são a expressão dos Nomes que compõem sua identidade. Portanto, o “caminho de realização” é através da vida cotidiana, da “concretude” do mundo, pois o Real não governa o mundo senão a partir de si mesmo²¹⁵.

A leitura dos sinais internos e externos e o desvelamento consciente da realidade dos Nomes é o caminho para o auto-conhecimento e o conhecimento do Senhor, e é igualmente o caminho para a vivência teofânica ou essencial do sujeito, ou seja, a vivência e experiência do cotidiano enquanto desvelamento divino²¹⁶. A efemeridade do dia-a-dia, por outro lado, faz parte da perfeição da teofania:

A forma da perfeição aparece tanto para a ciência do efêmero quanto do eterno; o grau da ciência atinge a perfeição pela conjunção destes dois aspectos. Do mesmo modo ocorre a perfeição dos graus da realidade. Eternas ou não eternas, ou seja, “produzidas”. A realidade eterna é aquela de Deus em si mesmo; a realidade não-eterna é aquela de Deus nas formas do mundo, e é chamada “efêmera”, pois seus elementos se manifestam uns aos outros e a ela mesma aparece através das formas do mundo. É assim que a realidade se torna perfeita. (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T2, p. 645-646)

As identidades dos Nomes aparecem umas às outras na realidade do mundo manifesto e através deste movimento, que é um movimento de consciência discriminativa, mas também da integração de realidades, a vida dos seres todos se constitui em inter-dependência amorosa, pois resulta do desejo amoroso do Todo Misericordioso de revelar seus tesouros. Além disso, trata-se de um ser único, de *wujūd*, do Real: “Todas estas formas são como os membros são para Zayd. É evidente que Zayd é uma pessoa única e que a forma de sua mão não é a forma

²¹⁵ “É assim igualmente que Deus governa o mundo: Ele não o governa senão por si mesmo ou por sua forma. Ele não o governa senão por si mesmo (segundo a lei que implica que) o engendrado depende do genitor para sua existencialização, os resultados dos meios, os seres condicionados das condições a que são submetidos, os efeitos de suas causas, as conclusões de suas provas, as verdades dos aspectos principais que lhes regem; tudo isto faz parte do mundo e testemunha o modo que Deus governa: Ele não governa senão por Ele mesmo.” *Fuṣūṣ*, T2, p.636-637 -trad. Gilis.

²¹⁶ Vivência teofânica é um dos conceitos que propomos para o desenvolvimento desta tese: a vivência cotidiana que procura estar consciente da Identidade Essencial tanto como desvelamento da presença divina no mundo quanto do processo de individuação humana. A expressão caracteriza a interceptação da singularidade de cada indivíduo com as circunstâncias de sua vida diária a partir de uma mesma realidade. Vamos tratar do assunto mais diretamente no capítulo V.

de seu pé, nem de sua cabeça, ou de sua orelha nem de sua sobrancelha. Ele é, portanto, único e múltiplo; múltiplo pelas suas formas e único pelo seu ser”. (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T2 p.577).

Assim como a multiplicidade das formas expõe um único ser, a multiplicidade dos nomes em um indivíduo expõe os atributos do ser que se expõe através dele: “Do mesmo modo para o homem: seu ser específico é único, sem dúvida alguma; e, portanto, é indubitável que ‘Umar não seja Zayd, nem Ḥālīd nem Ja’far; as pessoas que pertencem a este ser único são inumeráveis na existência”. (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T2.p577-8).

A individualidade de cada criatura reflete a mesma relação de *tawḥīd*: se *wujūd* é um através das inúmeras formas de suas criaturas, cada criatura é única apesar da multiplicidade dos nomes que compõe sua identidade. A interdependência dos nomes em relação ao Único nominado gera igualmente a dinâmica da interação entre os indivíduos. Como explica Michel Valsan:

A unidade entre o ser relativo e o Ser absoluto existe desde toda eternidade, pois a essência de todos os seres é uma só, a essência do Ser ele mesmo. Há, virtualmente, uma Identidade Suprema entre cada ser e o Ser Supremo, do qual nunca se separam do ponto de vista essencial. A realização metafísica não é senão a Visão efetiva desta realidade esquecida e oculta no mistério profundo do ser.²¹⁷

Por um lado, o desvelamento divino diante da realidade de *wujūd* como ser/consciência implica na multiplicidade das formas, o que significa, de imediato, uma “ordem” (*’amr*) necessária que se reflete no “comando” *kūn!* Esta ordem necessária é entendida, pela criatura, como seu “destino”. Neste sentido, a configuração ontológica assumida pelo cosmos em contínuo estado de transformação já deriva desta interação “consciencial” de *wujūd*, do desvelamento de suas realidades, de suas Presenças. É a “pro-vidência” divina em Sua visão de Si mesmo. Neste sentido, os eventos entendidos como sequência no tempo, dependem, como assinala Christian Jambet, da simultaneidade espaço-tempo inerente aos graus de Presença divina: “É a pluralidade necessária dos graus ontológicos que permite pensar na pluralização do tempo. Mundo Sensível, Mundo Imaginal, Mundo dos Puros Inteligíveis: eis os principais graus do Ser. Devemos distinguir, quando dizemos de um acontecimento, que ele é produzido *em certo tempo*, o mundo no qual ele é produzido”.²¹⁸ A realidade como um todo obedece, então, à precisão da revelação divina, o desvelamento segue a potencialidade do ser.

²¹⁷ Ibn 'Arabī, *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, tradução de Michel Valsan. Paris, Les éditions de l'œuvre, 1984, p.11

²¹⁸ Christian Jambet, *A lógica dos orientais*, p. 119. Para um estudo detalhado sobre o tempo em Ibn 'Arabī, veja-se *Time and cosmology*, de Muḥammad Haj Yousef.

Destino aqui significa direcionamento, a liberação da expressão dos nomes e fundamenta a interação entre todas as criaturas.

Por outro lado, o mesmo acontece no indivíduo, que, como imagem do Real, expressa a auto-reflexão do Real. A interação dos vários nomes que compõem sua identidade essencial ocorre em resposta ao movimento de interação das criaturas como resposta à ordem em que o ser/consciência se auto-contempla. A palavra “destino” assume então o sentido de fixar, determinar, formar um desenho, fixar uma destinação, que, longe de implicar numa rigidez de eventos, expressa a “qualidade” potencial de “retorno” ao Si mesmo da Identidade, a “reflexão” que volta do espelho ao observador, a expressão da liberdade inerente a cada nome em manifestar aquilo que é. Como escreve Ibn 'Arabī: “A ciência perfeita reside unicamente nas teofanias e no desvelamento que Deus proporciona ao olhar sutil e ao olhar sensível de modo que as coisas são percebidas: imutáveis e efêmeras, não-manifestas e dotadas de realidade atual, impossíveis, necessárias e possíveis, segundo as verdades essenciais e as determinações que comportem”. (*Fuṣūṣ*, trad. M.Gilis, T1 , p. 359-360)

A identidade essencial de cada criatura corresponde, a nível de sujeito humano, ao olhar sutil enquanto a “especulação” voltada para o exterior, para as formas do mundo, corresponde ao olhar sensível. Se estes olhares se encontram, seu “destino” se cumpre, ou seja, o sujeito expressa a vontade de seu Senhor. Destino então assume, para o *Šaiḥ*, um “dom”, o sentido de “poder”²¹⁹, uma habilidade de “tradução” onde cada individualidade contém em si a expressão de sua vida. A identidade, ao mesmo tempo em que qualifica, define as potencialidades do ser que qualifica: “cada um traz seu destino pendurado em seu pescoço” (A.17:13), de modo que, quem conhece a si mesmo é como se conhecesse seu destino. Escreve Ibn 'Arabī:

Todo dom, no universo inteiro, se manifesta segundo esta lei: nenhuma pessoa recebe qualquer coisa que não venha de si mesma, qualquer que seja a variação das formas... Cada vez que um gnóstico contemple uma forma que lhe comunique um conhecimento que não possuía antes, esta forma será a expressão de sua própria essência (*'ayn*) e em nada estranha a ele. É da árvore de sua própria alma que recolhe os frutos de sua cultura, do mesmo modo que uma imagem refletida sobre uma superfície polida não é outra senão ele mesmo, ainda que o local da reflexão - a Presença divina - que lhe confere sua própria forma, provoque as inversões segundo a Verdade essencial inerente a tal Presença. (*Fuṣūṣ*, trad. Burckhardt, p. 53)

²¹⁹ No pensamento Islâmico existe uma distinção entre *al-qaḍā'* (decreto) e *al-qadar* (destino, medida, poder). *Qaḍā'* se refere à determinação, enquanto *qadar* evoca a manifestação ou o poder de expressão daquilo que foi decretado, determinado. *'Ayn tābita*, neste sentido, é um “decreto” divino que obedece à a ordem existencializadora *Kun!*, sê! (aquilo que se é).

Esta abordagem não diminui nem exclui a Vontade Divina, ao contrário, se é o Ser que nomeia cada identidade é igualmente o Ser a fonte de sua vida e existência. Cada identidade sendo absolutamente singular, o conhecimento entre elas e os relacionamentos que surgem deste conhecimento só são possíveis no ponto em que todas se referem ao mesmo Nominado. Podemos pensar, por exemplo, nos pontos de uma circunferência que estabelecem raios específicos que se encontram no centro da circunferência. Estes raios indicam a presença do “Eu sou”, do si mesmo, do sujeito em todas as coisas, vinculados pelo centro da realidade. Assim, por mais que *‘ayn tābita* possua em si mesma uma “rota” de expressão na circunferência, está ligada por via de associação e relacionamentos a todos os demais pontos que formam o círculo da circunferência. Esta interdependência estabelece o poder de cada vida numa determinada direção, mas também depende das relações entre todos os pontos.

Uma outra metáfora para compreensão deste conceito seria, por exemplo, um caroço²²⁰ ou uma semente, que contem em si a potencialidade de uma árvore ou de uma planta em específico. Esta potencialidade é seu destino e seu poder: uma semente de maçã resulta numa macieira, a da rosa, numa roseira. Aquilo que ela é e aquilo que ela expressa só podem ser decorrentes. A relação é similar à da consciência de Eu e de Eu sou. No entanto, por mais singular que esta semente seja, ela não existe isoladamente, é dependente de *wujūd* e *wujūd* abrange todas as demais realidades, de modo que o destino ou o poder desta semente também está vinculado aos relacionamentos que se estabelecem no contexto em que se manifesta. Seu potencial é atualizado ou não dependendo de seu relacionamento com o solo, a água, o sol, o oxigênio, etc. Assim, o destino ou o poder de todas as coisas estão interligados numa teia de relacionamentos que constitui *Wujūd*, ou, melhor, a consciência inerente à *wujūd* que, em seu modo de auto-conhecimento e afirmação, interior e exterior, relaciona todos os aspectos de sua identidade em uma realidade abrangente, interconectada, onde estes aspectos interagem atualizando tanto o auto-conhecimento quanto o próprio Ser. Escreve Ibn 'Arabī:

Saiba que *Qadā'* é o Decreto de *Allāh* sobre as coisas. O Decreto de *Allāh* se define pela ciência exterior e interior que Ele possui e a ciência que *Allāh* possui das coisas se define pelo que as coisas são nelas

²²⁰ “Caroço” é o termo empregado por James Hillman, psicólogo da escola Junguiana que associou os ensinamentos de Henry Corbin, especialmente na questão do Imaginal (derivado dos filósofos e místicos sufis e iranianos). Deste encontro surgiu o que se chama hoje de Psicologia Imaginal ou Profunda. Poderíamos construir esta tese a partir dos aspectos comparativos entre esta escola da Psicologia e os ensinamentos de Ibn 'Arabī. No entanto, a profundidade dos textos de Ibn 'Arabī, por si só, são de uma riqueza imensa e conduzem a uma ciência específica que ainda não se delineou totalmente. Um dos objetivos desta tese é exatamente explorar, a partir de Ibn 'Arabī, uma abordagem para o conhecimento (e vivência) da Identidade Essencial por uma via diferenciada tanto da Psicologia quanto da religiosidade tradicional.

mesmas. O *Qadar* é a determinação do momento de existencialização de acordo com o que suas essências imutáveis as condiciona, sem tirar nem por. O decreto não decide sobre o que elas são nelas mesmas: tal é o Segredo da predestinação para aquele que é dotado de coração ou para aquele que ouve e que é testemunho; e à *Allāh* pertence a prova decisiva. “Aquele que decide” segue o caso que lhe é submetido em função daquilo que implica a essência deste último, de modo que o objeto da decisão é, para aquele que o encerra, o juiz de seu juiz, que o julga segundo aquele. Todo juiz, qualquer que seja, é, portanto, julgado pela decisão que toma: simultaneamente pela natureza e pelo objeto desta decisão. (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T1, p.358)

Dito de outro modo, do ponto de vista interior, o “destino” é a natureza mesma de cada um, sua identidade essencial, as qualidades inerentes aos nomes que individualizam cada criatura. É imutável porque aquilo que uma coisa é em si mesma é sua realidade: ninguém foge de si mesmo. Para Ibn 'Arabī, o “mistério do ato de medir”, *sirr al-qadar*, segue necessariamente o modo como algo se apresenta ao conhecimento ou à consciência divina, à consciência de *wujūd* que lhe confere ser. Assim, o divino não “cria” a realidade, simplesmente torna a realidade conhecida, ou seja, a consciência testemunha aquilo que algo é. Ibn 'Arabī escreve no *Fuṣūṣ*: “Aquele que conhece sua predisposição, conhece, através desta, o que receberá. Ao contrário, aquele que conhece o que receberá não conhece necessariamente sua predisposição”. (*Fuṣūṣ*, Burckhardt, p. 55)

A predisposição ou “preparo”, *isti'dād*, implica num modo específico de receber “existência”, ou seja, conhecer a “pré-disposição” significa conhecer *'ayn tābita*, a configuração pessoal dos Nomes divinos. A partir dela, conhecendo-se o sentido de um Nome sabe-se o sentido de sua atuação e expressão. Este conteúdo, de habilidade ontológica, necessariamente vai provocar determinados eventos no mundo e não outros. No entanto, conhecer tão somente o evento não significa conhecer a Identidade Essencial.

Do ponto de vista exterior, o destino é, portanto, a habilidade ontológica de configuração das respostas que cada indivíduo dá às circunstâncias geradas pelo seu modo de ser, pela sua Identidade Essencial²²¹. Para Ibn 'Arabī, o si mesmo, como imenso *barzah*, possui uma face voltada para seu Senhor, sua identidade essencial, e outra voltada para o

²²¹ Note-se aqui uma proximidade-distanciamento das teorias modernas do sujeito: a Identidade Essencial, do ponto de vista da falta de consciência que o sujeito tem de si mesmo, possui um efeito “compulsivo” sobre o indivíduo e é associada a conteúdos “inconscientes”. No entanto, para Ibn 'Arabī, a Identidade Essencial é, na verdade, a própria consciência, o Eu Real do sujeito verdadeiro.

mundo. É a ambiguidade de *barzah* que propicia a habilidade de escolha inerente a toda criatura, sua própria dualidade²²². Diz o *Šaiḥ*:

A escolha contradiz a unidade da vontade, assim, quando é atribuída ao Real, relaciona-se à situação das coisas possíveis e não em relação à situação do Real. Diz Ele: ‘ Se quiséssemos, teríamos dado a cada alma sua direção. No entanto, Minha Palavra é realizada (32:13)...isto significa que cada coisa possível é receptiva ao direcionamento ou extravio segundo sua própria realidade; assim, é o ponto de divisão e se divide. Mas, de fato, Deus nada tem a ver com isso, salvo um comando e este comando é conhecido por Deus a partir da direção do estado da coisa possível.²²³

Como entidades possíveis, dependentes de *wujūd* para sua existencialização, e, portanto, enquanto *barzah*, o indivíduo pode deixar-se guiar pelo seu Senhor, ou não. Porém, o fato de seguir ou não sua identidade, não altera sua realidade. Quer o sujeito corresponda ou não àquilo que é, ou seja, caso aja no mundo de acordo com sua identidade essencial ou de acordo com seus interesses voltados para o mundo, sua realidade não muda, mas tão somente seus estados, que são característicos não de sua identidade essencial, mas de seu suporte psíquico, seu ego, por um lado, e, por outro, do próprio auto-conhecimento e nível de individuação.

Os eventos para Ibn 'Arabī são, de um modo ou de outro, quer resultem em felicidade ou sofrimento, um movimento de amor e é através do movimento do amor que a perfeição se realiza. Segundo ele, tanto o efêmero quanto o eterno, o erro e o acerto, são necessários para a expressão da perfeição. “O eterno é o ser de Deus para Ele mesmo enquanto o efêmero é o ser de Deus nas formas latentes do Cosmo. É chamado efêmero porque partes dele são manifestas a outras, cujo ser se manifesta a si mesmo nas formas do Cosmos”. O efêmero adquire o caráter de parcial, ambíguo, *barzah*. Os eventos são, portanto, visões parciais da realidade. Como o ser humano pertence tanto ao cosmos quanto ao divino, possui uma face voltada ao Real, que não possui forma e outra voltada para a imagem do Real, que possui múltiplas formas. Se o indivíduo se volta para imagem sem o conhecimento do sentido que esta possui, necessariamente volta-se para o vazio, pois a imagem depende do Real e não se sustenta em si

²²² Dualidade é um termo empregado nas escolas herméticas e na alquimia e difundido por Henry Corbin para caracterizar os pares de opostos sem conotação dualista. Nesse sentido, toda criatura tem uma face voltada para seu Senhor e uma face voltada para o mundo, a polaridade *rabb-abd*, senhor-servo, identidade essencial-ego. Todo imanente participa da dualidade pela própria condição de aparecência, ou seja, do aparecimento de *tajallī* como diferenciação, do funcionamento da consciência como expressão de conhecimento em ato de ser. O aparecimento implica numa imagem e a imagem só aparece por contraste, por polaridade. Especificamente sobre o sentido de dualidade em Corbin ver: *Iran and Philosophy; L'Homme et son ange: Initiation et chevalerie spirituelle; Face de Dieu, Face de l'homme*. - Outro estudo importante na conceituação do termo é *Access do western esoterism*, de Antoine Faivre. Veja-se p. 44-47.

²²³ F, I, 162.35 - SDG p. 187. Ibn 'Arabī compara a situação com um exemplo: se um senhor ordena a seu servo que se levante e o servo, ao se levantar, cai, o ato de cair é atribuído ao servo e não à ordem dada pelo senhor. Assim, diz ele, as criaturas são chamadas à existência, mas o fazem de acordo consigo mesmas.

mesma. Esta “ilusão” significa falta de ser e falta de consciência, o que vai implicar em dor, sofrimento e “mal”. Diz o *Šaiḥ*:

O mundo é criado segundo a forma de Deus (portanto, segundo o amor e a recusa); quanto ao homem, este é segundo duas formas (a de Deus e a do mundo). Portanto não pode haver uma constituição que perceba somente um aspecto da realidade; ao contrário, pode bem existir uma constituição que distinga o bem do mal (ou o cheiroso do fétido) embora sabendo, por outro lado, que aquilo que possui um paladar ruim é bom em si mesmo, independente de seu sabor.

Que o ser seja desatento, por sua concentração sobre o bem, da sensação do ruim, é possível; mas, quanto a dizer que o mal possa desaparecer do mundo, ou do cosmos, é impossível. A Misericórdia divina, é verdade, se manifesta tanto no mal quanto no bem; (pois não há mal absoluto e todo mal, portanto, apresenta algo de bom, mesmo que ínfimo); um ser ruim é bom em si mesmo (na homogeneidade do sistema que ele representa) e é a ele que o bom aparece como ruim; não existe nada de bom que não seja ruim sob algum aspecto e por uma certa constituição e vice-versa. (*Fuṣūṣ*, trad. Burckhardt. p. 197)

No entanto, a falta absoluta de ser não existe e assim o mal absoluto também não existe. Um evento testemunhado pelo nome O Corajoso pode parecer mal para o nome O Manso e vice-versa, de modo que o destino, para Ibn 'Arabī, não possui um caráter fatídico. O indivíduo assim o entende por ver apenas fragmentos da realidade, eventos efêmeros, partes isoladas do Ser, que, de fato, respondem apenas pela individualidade de cada um. Como escreve Moulinet:

O testemunho é aquele que está presente no evento. O evento existe para mim sob a forma de minha presença. Assume a forma de minha imagem. Conheço o que sou no momento que o evento me toca, quando recebo a informação. Não é o evento que acontece; o que acontece, o que é conhecido, é a forma de meu ser. A imagem no espelho é a imagem do ser que a contempla, e, portanto, tudo o que ela testemunha é o ser que lhe dá forma. (2010, p. 379)

Isto equivale a dizer que os eventos do mundo, ou seja, os desvelamentos divinos, a partir da especificidade de cada nome da Identidade, assumem forma de acordo com o testemunho inerente a cada criatura - a diferença entre os atributos testemunha a especificidade de cada um. Os eventos, no entanto, pertencem à realidade tanto interior quanto exterior de cada criatura que os testemunha de modo que nada existe de modo independente e absoluto.

Escreve Ibn 'Arabī:

Sem dúvida, o efêmero não é concebível como tal, ou seja, em sua natureza passageira e relativa, senão em relação a um princípio no qual encontra sua própria possibilidade, de modo que não possui ser em si mesmo, mas o adquire de um outro ao qual está ligado por sua dependência. E é certo que este princípio seja em si mesmo necessário, subsistente e independente, em seu ser, de todas as outras coisas. Este princípio, pela sua própria essência, confere ser ao efêmero que depende dele. (*Fuṣūṣ*, Burckhardt, p. 30)

A realidade do evento adquire tantas formas quantos testemunhos exigirem sua “eventualidade”, ou seja, há uma correspondência “sizigica” entre os Nomes que encontra *wujūd/šuhūd*. Assim, “o mundo existe na alma”, os eventos ocorrem em cada indivíduo de um

modo diferente, e há uma “compulsividade” inerente a cada criatura, que, de fato, corresponde à ação ou atualização de suas identidades essenciais. No entanto, o indivíduo, enquanto *barzaḥ*, pode ou não ter consciência disto, dependendo da *qibla*, da orientação de seu olhar: se o olhar se dirige ao Senhor, o caminho de sua vida e consciência é ampliado; se seu olhar se dirige ao mundo, sua vida e consciência se limitam pela mediação do ego. Esta polaridade também é causa da oscilação nos estados físicos e psíquicos do cotidiano, bem como da experiência dos eventos como positivos ou negativos. Diz Ibn ‘Arabī:

A humanidade consiste de dois grupos: aqueles que estão num caminho no qual conhecem o final, este é, para eles, um caminho reto; e aqueles que estão num caminho ignorando que estão e em ignorância de seu final e, no entanto, é o mesmo caminho que os primeiros conhecem. O conhecedor chama por Deus com discernimento (12:108). O ignorante chama por Deus por meio da imitação e da ignorância. Este é um tipo especial de conhecimento que vem do mais baixo dos baixos (95:5), pois os pés são a parte mais inferior de um indivíduo. O que está abaixo deles e lhes é ainda mais inferior não é outro senão o caminho. Aquele que sabe que o Real é idêntico com o caminho conhece a coisa tal qual ela é. É Nele, majestoso e exaltado seja, que tu resides e viajas, pois não há nada conhecido além Dele. Ele é idêntico à existência, ao residente e ao viajante. Não há conhecedor senão Ele, então, quem és tu? Assim, conheça tua realidade e tua estrada. (*Fuṣūṣ*, Dagi, p. 109)

A realidade, para o *Ṣaiḥ*, é uma só, o caminho, somente um. Quer a experiência do caminho seja prazerosa ou dolorosa, a estrada leva a um mesmo ‘destino’, de modo que o caminho é a própria “realidade” de cada um, a presença da identidade essencial entre o ser e o ato. Mesmo quando o sujeito está em ignorância e se volta exclusivamente para a imagem vazia do mundo, ainda assim este caminho acaba por conduzi-lo à sua própria realidade. Deste modo,

Em verdade, eles mesmos afetam a si mesmos até quando vêm a ser eles mesmos (em obediência ao Comando Divino). Deus é o argumento final (6:149). Aquele que verdadeiramente entender esta Sabedoria e nela se estabelecer, livra-se da dependência de outros, e sabe que tanto o bem quanto o mal chegam até ele por meio de si mesmo. Por bem quero dizer aquilo que está em consonância com sua meta, em harmonia com sua natureza e disposição; por mal, aquilo que é contrário à sua meta, e em conflito com sua natureza e disposição. Aquele que tem tal conhecimento (visão) desculpa todas as criaturas independente do que manifestem, mesmo que elas mesmas não se desculpem, pois sabe que tudo o que sofre vem dele mesmo. (*Fuṣūṣ*, Austin, p.143-144)

Diz o *Ṣaiḥ* que aqueles que reclamam, sentindo-se injustiçados com os eventos da própria vida, não vêem que o infortúnio resulta deles mesmos, já que tudo o que o Real conhece deles é suas *‘ayn t̄ābita*, o que eles são em realidade, “aquilo que eles são em sua latência eterna de acordo com a qual são manifestos em existência, se, de fato, suas realidades incluem a possibilidade de serem manifestos” (*Fuṣūṣ*, Austin, p. 94.)...No entanto, tu és chamado aquele que sofre a exigência, mas Ele somente exige de ti conforme sua realidade essencial O

informa” (idem, p. 95). De modo que, prossegue o *Šaiḥ*, a Vontade Divina existe em consonância com o conhecimento ou consciência da identidade essencial de cada um e sua esfera de atuação é o Comando divino *kūn!* e todos os seres obedecem a este comando com sua própria existência. “De fato”, diz Ibn 'Arabī, “a Vontade Divina se ocupa em criar o ato em si sem se preocupar com o agente. Para ela, seria absurdo não vir a ser” (Idem, p. 204). Como cada nome divino é uma “senda da retidão”, aquilo que aparentemente causa dor inevitavelmente encontra aquilo que o indivíduo é em si mesmo: a manifestação de *‘ayn tābīta* implica na manifestação não enquanto criação *ex-nihilo* divina, mas de acordo com o que são nelas mesmas, ou seja, a vida de um indivíduo é expressão do modo como ele se vê a si próprio. Como escreve Moulinet:

Esta idéia revolucionária segundo a qual Deus toma os homens como eles são implica que Ele não os criou conforme quis, mas segundo o modo que eles se vêem a si mesmos. Isto significa que se os seres e as coisas pre-existem em Deus, Ele os descobre, surpreende-Se por sua manifestação temporal e sua decisão atribuidora eterna. Ele os vê conforme eles mesmos decidem se manifestar e não faz senão responder aos seus pedidos. (2010, p.189)

A orientação do olhar, a qualidade do coração que se traduz na vida, pre-dispõe a subjetividade humana a uma resposta diante das circunstâncias o que significa que, por mais que *‘ayn tābīta* constitua um modo específico de identidade, a manifestação das potencialidades desta identidade depende da conformidade com que o sujeito a manifeste. O destino, portanto, embora tenha um direcionamento - que é a identidade essencial de cada indivíduo - é sempre dinâmico em seus eventos, pois depende do modo como o indivíduo responde a uma determinada circunstância. Assim, diz Ibn 'Arabī, o mistério do Destino traz tanto tranquilidade quanto tormento pois unifica os extremos pelos quais se dá a polarização dos nomes divinos: “Por este segredo Deus se descreve pela Cólera e pela Satisfação. A oposição entre os nomes divinos acontece através Dele. É um princípio que rege tanto a realidade absoluta quanto a condicionada. Nada consegue superá-Lo em perfeição , em força e imensidão, pois Seu poder é universal, limitado e ilimitado” (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T1, p.35).

Se, por um lado, a polarização dos nomes desvela a realidade com a diferenciação de suas identidades, por outro, os conflitos de aceitação do diferente polarizam a diferenciação no *locus* da teofania, ou seja, o sujeito humano se entende como medida de todas as coisas e julga todas as coisas a partir de si mesmo, a partir da própria singularidade. A diferenciação exige um limite, uma demarcação de formas, que resulta num jogo de ação e reação, num ato

de ser em contraposição ao outro, quando na realidade o que se abre é o caminho, a direção do Senhor. Se o tesouro escondido, ao ver seus próprios nomes pergunta: não sou Eu seu Senhor? A imagem responde com o mesmo desejo ao ver a imagem do outro: a estranheza de quem se desconhece. Esta relação de reconhecimento implica no destino, suspenso entre o indivíduo e o outro e entre servo e senhor. De acordo com Moulinet,

O questionamento humano sobre a predestinação não deve ser racional, científico, psicológico. A razão busca um consenso social, uma compreensão nos moldes matemáticos, de valores aceitos por todos. A fórmula sagrada diz: quem se conhece a si mesmo conhece seu Senhor. Não diz aquele que conhece aquilo que está nele como as emoções, os pensamentos, os fenômenos psicológicos, os raciocínios intelectuais, a bagagem mental. Aquele que conhece a si mesmo (e não o conteúdo de seu pensamento e emoção) diretamente, por intuição, realiza que Deus é sua própria ipseidade. Este não está mais submetido à lei...O questionamento existencial conduz a Si, a nos descobirmos como o Mesmo do Si. É o olhar da providência que nos libera de todo destino. (2010, p.191)

O destino aparece, então, como nível de divindade que se auto-revela. É da ordem do “necessário” e se estabelece pela exposição das relações de consciência diante das potencialidades do “necessitado”. A palavra, do latim *destinare*, significa fixar, determinar, desenhar, enviar, fixar uma destinação. Quem envia ou desenha uma direção? Os Nomes, quando se apresentam uns diante dos outros em relação de Identidade, necessariamente produzem o jogo de imagens da realidade; os Nomes, enquanto denominação de potencialidades do ser, explicitam relações de consciência. A imagem que assim surge é o imenso *barzah*, o si mesmo em suas múltiplas formas, “a senda reta” que leva o eu à imagem, ao si mesmo e retorna, circular, de volta ao eu. O destino é, portanto, próprio sujeito que se expõe no si mesmo que se desvela na “viagem” de si para si mesmo, em si mesmo. No indivíduo, o destino é o eu, o intervalo entre o ego e a identidade, sua verdade suspensa entre o absoluto e o contingente, uma rota rumo ao senhor onde o sujeito, enquanto evento, desaparece e, enquanto destino, nunca chega. O sujeito, locus do trajeto dado pela potencialidade do Nome, vazio de si mesmo e pleno de suas imagens possíveis, segue seu destino, sua viagem de retorno à identidade que nele se apresenta. Enquanto ponto de partida é teofania, sempre novo, e, enquanto ponto de chegada, é sempre o “destino”, a direção, a determinação, a singularidade. Como diz o *Šaiḥ*: “O si mesmo é um oceano sem praias. Contemplá-lo não tem fim, nem neste mundo nem no próximo” (F, IV 68.9).

Esta noção de sujeito como destino e viagem, implica, para Ibn 'Arabī, no sentido da potencialidade dos nomes divinos que se expõem em *'ayn t̄ābita* e resulta num desvelamento contínuo. No evento cada instante é novo e final até a dissolução das potencialidades de

relação entre os nomes num determinado nível de presença. Enquanto destino, a realização do si mesmo é inesgotável: quando se chega a um determinado ponto, outro caminho se abre. Diz o *Šaiḥ*:

Em realidade, nós nunca cessamos de viajar desde o instante de nossa constituição original e de nosso princípio físico, ao infinito. Quando uma morada te aparece, tu dizes a ti mesmo: aqui está, é o fim! Mas, a partir dela surge uma outra via que abre caminho para uma nova partida. Desde que percebas uma morada tu te dizes: aqui está o fim. Mas mal acabas de chegar e já partes para retomar a estrada. (*Kitāb al-Isfar*; trad. Gril, cap.3, p. 5)

O si mesmo, em toda sua “extensão” não se totaliza, é um istmo suspenso entre o eterno do conhecimento divino, o aspecto fundamental da identidade, o que se é, e o efêmero do evento que se estabelece ontologicamente em cada ato da existência. É o grande espaço da vida desde a presença do nome até a concretude dos ossos. Se, entre estes dois extremos o infinito, isto significa que, de fato, os dois extremos são inerentes um ao outro: sujeito e corpo, espírito e matéria não são dissociados, mas igualmente não se reduzem um ao outro. Através da identidade os nomes entificam as entidades, e, igualmente, adquirir *wujūd* significa adquirir identidade. Como diz Nisargadatta, “Quando o ‘eu sou’ surge, toda a manifestação acontece; estes dois não são distintos, são um; ‘Eu sou’ é o testemunho; todo o mundo manifesto existe em função dele’... “O ‘eu sou’ contem a coisa toda, o mundo inteiro da sua experiência” (Nisargadatta, 2006, p. 3 e 38).

O par de extremos replica a situação do Real que só pode ser conhecido pela união²²⁴ de opostos, O Interior e o Exterior, o Oculto e o Manifesto, o Transcendente e o Imanente, o Incomparável e o Similar. O vínculo do movimento de opostos é a Identidade, que pode ser entendida, portanto, como uma dualidade: a identidade implica na relação senhor-servo, espírito-corpo, eu-vida cotidiana. Da condição unívoca desta dualidade, “o homem descobre, ao redor de si mesmo, uma presença que é simultaneamente ele e outra que ele, um jato de luz que precede e torna possível todos os pensamentos de seu pensamento, e que se manifesta em cada um deles” (Suzuki, 1, 183, apud Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, p.30).

Esta mesma luz, para Ibn 'Arabī, confere entidade a tudo o que se manifesta na existência. Qualquer que seja o estado do corpo, a face exterior da identidade ou da alma, a face interior da alma, ou, ainda, qualquer que seja a transformação do corpo, da mente, dos

²²⁴ Vamos ver, a partir do conceito de terceira coisa, que, de fato, não podemos falar em ‘união’, no sentido de síntese ou fusão, mas em traduzibilidade e receptividade.

estados emocionais, a identidade, a luz da existência,²²⁵ permanece como o sentido do eu mesmo do qual não se escapa. No entanto, continuidade e identidade não são sinônimos, e mudança, tal qual a recriação do cosmos a cada instante, não interfere no sentido do eu, mas acrescenta, numa atualização contínua de suas potencialidades.

Quando uma entidade adquire *wujūd*, atravessa todos os planos do ser, sua existência é uma viagem sem fim, viaja em si mesmo e em direção a si mesmo e ainda mais: o si mesmo é a própria viagem²²⁶. Assim, o que dizer das formas concretas do mundo ou das formas imaginais do mundo intermediário? Ibn 'Arabī escreve: “Não se pode dizer de uma coisa que ela se contém nela mesma, nem que ela não se contém” (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T2, p.713). As formas dependem da presença que as anima e, em si mesmas, são apenas sinais que precisam ser interpretados ou desvelados em sua alusão. As diferenças de determinação entre os nomes modulam diferenciações de desvelamento e a experiência cotidiana mostra que o eu circula livremente entre o interior e o exterior, na consciência de se estar presente à própria presença. O testemunho interior Se vê em sua forma exterior paralela a todas as formas do mundo, de modo que o eu integra o exterior em si mesmo tanto quanto valida sua própria imagem. Escreve Moulinet:

Quando vejo o mundo, vejo-me vidente, vejo-me nele. Não mais estou em contato com os elementos exteriores, os objetos de consciência. Vejo-me em presença de formas que me reenviam a mim mesmo. Meu ser, meu ato de presença à minha própria presença, nunca é alienado, expatriado de sua permanência no mundo... Não tomo consciência de objetos exteriores. Para além de todos os objetos, vejo meu olho, meu ser. O mundo cabe em minha visão, entre o Si interior e o Mesmo exterior. Quando olho uma árvore no campo, esta árvore é exterior a meu corpo. Está situada num espaço separado de minha forma física. Mas, em realidade, nunca separada de minha visão. Quando a vejo, vejo-a através de minha presença, jamais fora desta presença. E esta presença a Si é aquela do Testemunho divino que se re-encontra sob minha forma Forma exterior. Quem vê e como vejo o mundo? Pelo olho do Testemunho interior que me olha. Que vejo do mundo? As formas de Sua presença. Assim, os que são vistos são os verbos, as palavras que o Interior se diz quando Se volta ao Exterior (2010, p. 587).

Ibn 'Arabī explica que esta relação ontológica de extremos pertence a *Barzaḥ* e escreve, no primeiro verso do poema que abre o capítulo 382 do *Futūḥāt*: “A ciência de *barāziḥ!* Os

²²⁵ Uma outra abordagem que o *Šaiḥ* faz dos Nomes Divinos é através da imagem das infinitas cores que formam a luz: cada tom implica num nome específico. Ver Chittick, *Imaginal Words*, p. 46.

²²⁶ A Identidade Essencial de cada um, a essência dos Nomes que determinam um indivíduo como um aspecto da Realidade, em si mesma é entendida como uma ‘viagem’, pois implica num contínuo desvelamento de possibilidades. Note-se a correspondência entre os termos *sura* (forma), *sara* (alegria, aquela que traz alegria), *sirr* (segredo, mistério) e *sira* (o percurso da vida, biografia), todos da mesma raiz SRR, com o sentido básico de alegria. Um dos aspectos da raiz de *wujūd* é êxtase, alegria e, interconexão léxica, associado a viagem, *safar*. *Sirr* também possui relação com a luz, pois se remete a algo que permeia tal como a luz (de *asrar*, segredo e *surur*, cheio de alegria) e destes temos *sarayan*, permeação, influxo do segredo, o constante fluxo da vida. O segredo entendido a partir da Identidade faz desta um sinônimo de influxo de alegria e vida. -

únicos a atingi-la são aqueles que unem as extremidades com o centro”. Deste conselho podemos entender que o centro, o coração, especialmente o mistério, o “ponto escuro no centro do coração”, é o *locus* onde estas realidades coincidem, a ponte onde a realidade é atravessada, onde os opostos se reconhecem.²²⁷

3.5 Entificação, alento, sutileza

O coração é também o primeiro órgão a se formar (e funcionar) completamente no embrião humano. Podemos ouvi-lo batendo, na percussão de seu ritmo apressado, já nas suas tenras quatro semanas. E seu ritmo também é alternado, sístole e diástole, contração e dilatação, fechamento e abertura, como o alento do Todo Misericordioso, morre e nasce a cada instante e a cada instante se renova. Seu ritmo é a expressão da passagem onde se atravessa a realidade, onde, por um momento - o movimento - fica em suspensão. É o instante do “retorno”, onde o espírito “se concretiza e o corpo se espiritualiza”, o instante onde se é e não é, o ritmo de *barzah*. Como escreve Ibn 'Arabī: “Nenhuma pessoa possui a ciência deste poder divino; o homem nem mesmo tem consciência de que, a cada alento, ele é e não é. E não digas que ‘depois’ implica necessariamente num intervalo temporal, pois isto é falso” (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T2, p.448).

É interessante notar que a raiz da palavra *qalb* (coração) - q.l.b. - se reporta à sentidos como: rotacionar, flutuar, virar de cima para baixo ou de dentro para fora, virar ao avesso, à exemplo da infusão do nome sobre o indivíduo, ou seja, a “descida” da influência da identidade essencial sobre a psiquê; colocar um em frente ao outro, como na orientação da *qibla*, o direcionamento ritual da oração; girar sobre si mesmo, como na oscilação tanto de estados emocionais quanto da renovação contínua da criação através da contínua atualização das potencialidades do nome; e também o sentido de moldar, como o molde (*qalab*) negativo feito para uma escultura, que carrega o sentido ontológico de formação da realidade da existência, tanto em seu aspecto manifesto, visível, corporal, quanto no imanifesto e invisível. Todos estes significados são usados por Ibn 'Arabī para afirmar que “cada servo possui um Nome que é seu Senhor. Ele (o servo) é um corpo cujo coração é este Nome”²²⁸.

²²⁷ Conforme afirma Mansur Ḥalajj: “Eu ví meu Senhor com o olho de meu coração. Perguntei-lhe: Quem é você? E Ele respondeu-me: “Você!”. Ver Frithjof Schuon, *L'Oeil du Cœur*, p. 19.

²²⁸ *Futūḥāt*, Introdução, trad. Victor Palleja de Bustinza, p. 36.

Estas relações de identidade e correspondência entre planos ou níveis de existência seguem o ritmo do alento do Todo-Misericordioso, a contração e expansão dos movimentos da respiração e do coração, que têm sua origem no Real, ou seja, a Vida é a pulsação que estabelece *barzah* o istmo e a ponte que separa e une a realidade. Titus Burkhardt compara este processo a um prisma ‘que separa a luz dos mundos superiores em cores variadas nos mundos inferiores’ ou a uma lente que concentra os raios de luz e os filtra através de um único ponto de inversão (1987, p. 194). Ibn 'Arabī usa o mesmo simbolismo da inversão no *Fuṣūṣ*, quando fala da reflexão da imagem no espelho, que surge “invertida”, ou seja, “polarizada” (*Fuṣūṣ* trad. Burckhardt. p. 44 a 55).

Burckhardt cita o *Šaiḥ* Sri Mohammad Tadili, de Jadida (Rabat, n.1880), que afirma: “Todos os *barāziḥ* do homem dependem do seu *barzah* central, que é o coração (*qalb*), mediador entre o domínio do Espírito (*rūh*) e aquele da alma individual (*nafs*)” (1987, p. 194). O “coração” aqui é uma única realidade que compreende desde o órgão físico até *‘ayn t̄ābita*. Escreve *Šaiḥ* Tadili:

Estes *barāziḥ* da hierarquia humana podem ser simbolicamente representados como minúsculos pontos imperceptíveis, dos quais emana uma vibração luminosa, que se alternam entre concentração e expansão, de modo contínuo e espontâneo. Cada pulsação de *barzah* produz uma transformação da luz vital. Para que esta transformação não seja desarmônica e, por uma negligência da pessoa, tenda fatalmente a um direcionamento inferior, deve ser determinada pela orientação espiritual e sustentada por meio da respiração.

O ritmo que percorre a relação desvelamento/imagem, ritmo da pulsação da luz, não implica na sucessão de dois movimentos como passagem que alterna interior e exterior, já que se trata de uma totalidade. O ritmo é antes a Presença do desvelamento que é novo a cada instante, a vida teofânica expressa no coração do indivíduo no “agora”, eterno presente. Como escreve Moulinet, este ritmo é “A realização da contração interior na dilatação exterior que é, ao mesmo instante, reintegração e enraizamento, aspiração do exterior pelo interior...É sempre no agora (*Clefs*, p. 668.) A presença da Identidade, a identificação (*ta'ayyum*), o desvelamento, revela a “hierarquia humana” como diversos níveis de manifestação da luz, “luz sobre luz”. Cada nível é, em si, um *barzah*, com uma dinâmica de relações única. Cada *barzah*, um véu de luz que encobre e revela a identidade. Cada véu, um “corpo” que vela o sujeito:

A raiz dos corpos naturais é a luz. Assim, quando um ser humano vem a saber como corpos densos e escuros tornam-se límpidos, faz com que apareçam translúcidos à luminosidade que é sua raiz. É como o vidro - quando o aspecto turvo da areia é purificado, torna-se translúcido -... assim é porque a raiz de

todas as coisas existentes é Deus em relação a Seu nome A Luz dos céus, que é tudo o que está acima, e da terra (24:35), que é o que está abaixo... Não fosse pela luminosidade nos corpos densos, não seria correto que as coisas que se encontram atrás de paredes, abaixo da terra e acima dos céus fossem desveladas pelo desvelador. Não fosse pelo sutil²²⁹, que é a raiz dos corpos, não seria correto que alguns dos amigos de Deus passassem através das paredes, nem que o morto se levante em seu túmulo quando a terra o cobre... É em função disto que nunca verás um corpo criado por Deus que tenha permanecido em sua natureza de modo retilíneo: este sempre tende à circularidade, quer seja algo inanimado, ou uma planta, um animal, o céu, a terra, uma montanha, uma folha, uma pedra. A razão disto é sua inclinação à sua raiz, a luz... O primeiro existente é o Cálamo: é a luz divina inovada. Dele Deus trouxe à existência a Alma - a Tábua preservada que é inferior, em luminosidade, ao Intelecto, intermediário entre ela e Deus. As coisas nunca deixam de se tornarem densas até atingirem o pilar da progenitura. Na medida em que cada coisa em específico tem uma face voltada para seu Criador, permeada pela luz, mas, na medida em que também tem uma face voltada para seu ocaso, a escuridão e a densidade surgem nela (F, II 647.4, SDG, 284).

A forma²³⁰ humana, segundo o *Šaiḥ* é o último existente a aparecer na manifestação, o que significa que *al-Insān al-Kāmil* é O Exterior, em relação à presença teofânica universal. “Dentro dele”, diz o *Šaiḥ*, “existem luzes supra-sensoriais, sensoriais e cristalinas que não verás em nenhuma outra criatura” (*Futūḥāt* III, 186.28, SDG, p.282). E, assim como a luz permeia tudo o que há, assim também a vida está presente em tudo, e, com a vida, o espírito, o Interior. O corpo, o exterior, é o locus, aquilo que carrega o sentido de suporte, de ponto de assentamento ou de aparição de algo. Portanto, passível de vários níveis de sentido, dependendo da relação que se estabelece entre dois polos de realidade. Por exemplo, os espíritos são considerados “corpos” em relação à sua receptividade à atividade divina; e, assim como, por outro lado, o cosmos como um todo é considerado como imagem, mas também um “corpo” enquanto suporte de uma realidade mais sutil²³¹.

A palavra “corpo”, *jism*, quando usada sem complemento, designa aquilo que gera “volume”, dimensão, como escreve Ibn 'Arabī:

A superfície é composta de linhas, e, portanto, de pontos, e o corpo é composto de superfícies e, portanto, de pontos. O limite máximo da composição é o corpo, e o corpo é oito pontos.

²²⁹ Sutil ou sutileza que traduz a palavra *laṭa'if*. Este conceito vai ser abordado no final deste capítulo.

²³⁰ A palavra corpo designa um *locus* e Ibn 'Arabī usa os termos *jīsm*, *jasad*, *badan* que são traduzidos por “corpo”, mas usa também *ḥaykal* (moldura), *ṣabah* (aparição), *markab* (montaria) e *qālab* ou molde. E menciona, no F.II, 282.8 - “as formas manifestas no cosmos e denominadas *jīsm*, *jasad*, or *ḥaykal*, quer sejam luminosos ou não-luminosos”. Também diferencia entre corpos físicos (*jism*) que são aqueles onde os espíritos (leia-se identidades, sujeitos, criaturas) se manifestam e os ‘corpóreos’ ou formas corporais (*jasad*) aqueles que os espíritos assumem no mundo espiritual ou imaginal ou as formas vistas em visões e sonhos. Ver *Futūḥāt* III, 186.28, SDG, p.282

²³¹ No capítulo sete do *Futūḥāt* Ibn 'Arabī se refere a quatro tipos de “corpos humanos” *al-jusūm al-insāniyah*) que são representados pelos corpos de Adão, de Eva (*Hawwā*), dos filhos de Adão, e o corpo de Jesus (*‘Īsā*). Estes quatro tipos de corpos estão presentes na “hierarquia” da constituição humana, e seguem o mesmo princípio de “densificação” da luz, cada qual um véu e um *barzah*. Este capítulo sete é intitulado Conhecimento da geração (*bad'*) dos Corpos Humanos. Tradução de Gerald Elmore, publicado no *Journal of the Muhyiddin ibn 'Arabī Society*, Vol. XXXVII, 2005.

Do Real nada se sabe, exceto a Essência e os sete atributos. Estes não são nem Ele nem outro que Ele, assim o corpo não é outro senão pontos e os pontos não são outro senão o corpo, nem são idênticos ao corpo.

Digo que os corpos são pelo menos oito pontos pois uma linha surge de pelo menos dois ou mais pontos. A raiz da “superfície” surge de duas ou mais linhas, assim a superfície pode surgir de quatro pontos. E a raiz do “corpo” surge de duas ou mais superfícies e o corpo pode surgir de oito pontos. Assim o nome altura chega ao corpo a partir da linha, o nome largura a partir da superfície e o nome profundidade a partir da composição de duas superfícies. Deste modo o corpo está na triplicidade²³², como a configuração das provas está na triplicidade. Do mesmo modo, a raiz de *wujūd* - o Real - torna-se manifesto ao trazer à existência a partir de três realidades: Sua Eleidade, Seu Voltar a Face e Sua palavra.²³³

Esta abordagem surge do entendimento do Real como o ponto no interior de uma circunferência, e o espaço externo a não-existência. Ibn 'Arabī usa esta metáfora em várias passagens e chega a fazer um desenho ilustrativo, como no *Kitāb Inšā' ad-dawā'i*, (p.26). A imagem do centro implica em raiz, aquilo que confere realidade a algo. Cada linha entre o ponto e a circunferência é comparada a um nome do Real: “A linha que emerge do ponto central em direção a um ponto do círculo da circunferência é a face específica que todo existente tem de seu Criador...É o voltar da face que entifica o ponto da circunferência, concedendo-lhe existência”(F. I, 260.1, SDG 229). Assim, cada linha é a expressão de um Nome e o corpo surge do relacionamento entre estes Nomes. O mesmo se repete a cada ponto da circunferência, pois cada ponto espelha o ponto central do qual depende: “Então, a mesma propriedade se torna manifesta na segunda circunferência, tal como havia se manifestado na primeira e assim *ad infinitum*” (F,III, 361.16, SDG, 231). Tanto ponto quanto linha, ou raio, são entendidos a partir da luz, que tanto entifica cada ponto individual quanto ilumina a diferença na relação com os demais pontos. Como explica Dagli,

No mundo, esta luz que nos ilumina mutuamente não é outra senão as realidades da duração e distância. Aquilo a que damos o nome “espaço” é um estado onde as formas das coisas existem em um tipo de relacionalidade umas para com as outras, separadas e ainda assim existindo no mesmo domínio e, portanto conectadas numa espécie de continuum. Aquilo a que damos o nome “tempo” é um estado onde as formas existem em um tipo diferente de relacionalidade, onde até mesmo uma coisa específica é capaz de estar separada de seu estado próprio estado prévio e ainda assim estar conectada àqueles estados em função de ser uma única coisa. Portanto, seus estados também existem em um tipo de continuum. A luz divina em modo estático é o espaço e no modo dinâmico é o tempo. As identidades elas mesmas não são nem o espaço nem o tempo, pois são puras formas do conhecimento divino, mas quando Deus lança Sua luz sobre elas isto faz com que entrem na dança da interação espacial e temporal que chamamos mundo. Esta luz habilita as realidades do som, da cor, forma, cheiro, sentimento, número, massa e energia a se conectarem e manifestarem as formas. A luz é o recipiente, tanto no modo estático quanto dinâmico, no

²³² Ou seja, na expressão da “terceira coisa”, a singularidade. Quando Ibn 'Arabī escreve sobre a “triplicidade” das provas se refere ao silogismo como fórmula de conhecimento, conceito que aplica à singularidade do número três e que corresponde igualmente aos processos associados ao amor, ao êxtase, conforme já estudamos em relação a *wujūd*.

²³³ F. III 275.9 - SDG p.229 - “Eleidade” é empregada aqui com o sentido de “condição de eu”, ipseidade, a partir de “ele”, *huwa*. O “voltar a face” indica a condição de “testemunho” que se abre na consciência como processo de conhecimento; e Sua palavra indica Sua presença, o ato de ser inerente ao Ser, conforme o imperativo *Kun*, seja!.

qual as identidades viajam entre a escuridão do conhecimento divino e a escuridão inabitável do puro nada.²³⁴

Cada “etapa”, ou seja, ponto, linha, superfície e corpo correspondem a um “tipo” de corpo, aqui entendido como veículo portador do sentido da “forma” que constitui a “hierarquia humana”. Segundo o *Šaiḥ*, cada um destes quatro tipos de corpos diferem em seu desenvolvimento (*nash'*) em relação a suas causas formais²³⁵ (*al-sababīyah*) apesar de participarem, em relação à sua natureza essencial, da forma corporal e espiritual (*al-surāh al-jismāniyah wa-l-rūhāniyah*) do ser humano. O corpo não é o contrário do espírito, mas seu aspecto formal e revelador, assim como a humanidade não é o oposto da divindade, mas polos de uma mesma realidade e necessários um ao outro e que isoladamente não existiriam: a unicidade não pode ser conhecida senão através da polaridade. Escreve o *Šaiḥ*: esta particularização da vida universal nas coisas é chamada “divindade” enquanto seu termo correlativo “humanidade” se aplica ao receptáculo onde reside este espírito. A humanidade é ela mesma chamada “espírito” pelo fato daquilo que nela reside (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T2 p.399).

Ibn 'Arabī afirma que todo outro que o Real é “polarizado”, ou seja, como *barzaḥ*, imagem, possui dois extremos, sem que isto constitua uma divisão; constitui a realidade implícita no sentido do termo “duas mãos de Deus”:

Em seguida o Altíssimo amassou a argila com Suas duas Mãos e fez o ser humano. Trata-se de uma polarização, ainda que sejam, para alguns, “duas direitas benignas”, a distinção entre elas é evidente, não fosse o fato de que são duas. Isto porque não se pode agir sobre a natureza senão em conformidade com a polarização (sua lei fundamental); daí a questão das duas Mãos. E, tendo existenciado com as duas Mãos, chamou-o *bašar*²³⁶, para indicar o “contato direto” com o grau que é o Seu, através das duas Mãos que lhe são atribuídas. (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T2, P. 410)

Esta polarização ocorre em todos os níveis de Presença, de modo que a cada corpo também corresponde um plano cósmico que lhe é específico. Entre esses planos, um *barzaḥ*. Portanto, *barzaḥ* é entendido tanto no sentido de outro que Deus, toda a existência manifesta, quer seja visível ou invisível e, de modo específico, como um plano intermediário entre duas realidades. No *La production des cercles*, Ibn 'Arabī expõe o assunto num esquema gráfico,

²³⁴ Caner Dagli, *The time of science and the sufi science of time*, artigo publicado no site da Ibn 'Arabī Society: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/timeofscience.html>.

²³⁵ Acidentes. O conceito de acidente em Ibn 'Arabī é complexo e envolve a discussão entre causa e efeito, que, para o *Šaiḥ* são relações de mútua traduzibilidade e analogia. Vamos nos referir a isto na terceira parte desta tese.

²³⁶ *Bašar*: mortal, da raiz b.sh.r da qual também deriva a palavra *mubaširah* que significa “contato” usada na mesma sentença.

onde demonstra que, entre cada plano do ser ou dimensão cósmica (chamadas de esfera ou círculo, daí o nome do livro) há um *barzah*. A cada um destes planos ou esferas cósmicas também corresponde um nível da hierarquia humana, que é a síntese cósmica. Assim, estabelecendo-se um paralelo, o imenso *barzah* que é o sujeito humano, também compreende vários níveis de presença que se manifestam em diferentes modos de corpos²³⁷. Entre cada um destes corpos há um *barzah*, de modo que cada corpo pode ser visto como duplo, dependendo da perspectiva do ponto-de-vista que se queira enfatizar: ora estes intermediários são vistos como um plano em si e ora como o interior/exterior de um mesmo plano, sua linha divisória. Portanto, não há uma definição rígida, mas a compreensão de uma tessitura da realidade que é necessariamente vinculada e integrada, como Ibn 'Arabī escreve em relação aos planos cósmicos:

A partir do último ponto onde a linha atinge o final em uma circunferência, surge outra circunferência, metade dela dentro da anterior e metade fora em função da propriedade do manifesto e do não-manifesto. Seus dois lados se encontram, como no encontro da primeira circunferência, de modo que a segunda surge na forma da primeira... Quando os círculos se tornam manifestos... o primeiro deles, que deu início a estes círculos, torna-se oculto. Não é nem conhecido nem percebido, pois cada círculo, quer estejam perto ou longe dele, possuem a mesma forma deste primeiro. Assim, diz-se de cada um deles que “é testemunhado e não-testemunhado”. É um ausente num testemunhado.

Lembremos que Ibn 'Arabī considera o Ser manifesto como duas grandes presenças que correspondem ao domínio físico e o do espírito. Entre cada um destes, um *barzah*, correspondente ao istmo da alma, do *mundus imaginalis*. O sujeito compreende, portanto, estes mesmos domínios como uma unidade. O “corpo do eu”, em sua realidade mais central, é a presença do Senhor, a Identidade essencial correspondente à uma caracterização específica da divindade, que se traduz no espírito, a luz adâmica pessoal. No entanto, esta presença ou luz se estende a vários níveis de entificação, chegando ao sentido de eu que permeia igualmente o corpo físico.

A noção de ascese, conforme o relato do *Šaiḥ*, por exemplo, no *Alquimia da Felicidade Perfeita*²³⁸, implica na relação entre a presença da identidade e o plano cosmológico externo. A cada plano o indivíduo deixa para trás o corpo correspondente ao plano inferior e assume o “corpo” característico do plano em que “entra” (ou assume consciência, centra a consciência).

²³⁷ Estes níveis ou planos do si mesmo são entendidos segundo várias referências e realidades: primeiramente, segundo a manifestação, de fora para dentro temos o corpo físico, o corpo sutil (e seus planos) e o espírito (a identidade essencial); estes planos correspondem igualmente aos pronomes pessoais: o eu (egóico) comparado à realidade do corpo, o tu, comparado à alma, o nós comparado à identidade essencial do Senhor que se remete ao Ele, do *Huwa*, do Real.

²³⁸ E nas demais obras já citadas. A diferença é o ponto de vista alquímico.

Então o viajante espiritual deixa para traz, a cada mundo, aquela parte de si mesmo que corresponde a cada mundo: o modo como isto acontece é que Deus envia uma barreira entre o indivíduo e aquela parte dele mesmo que deixou para traz naquele mundo, de modo que ele não tem consciência disto. Mas ainda conserva a consciência do que permanece consigo, até que, eventualmente, permanece a sós com o Mistério Divino, que é o “aspecto individual particular” que se estende de Deus a ele. Então, quando somente ele permanece (sem nenhum daqueles vínculos com o mundo) Deus remove a barreira do véu e ele permanece com Deus, do mesmo modo que tudo o que lhe era próprio permanece com o mundo correspondente. (F. III 342.34, trad. James Morris, *Meccan revelations*, vol. 1, p.212)

O processo inverso ocorre na “entrada” do espírito no corpo físico tanto na “volta” da viagem quanto no nascimento, no momento da primeira inspiração. A expressão mais comum usada pelo *Šaiḥ* neste sentido é *naš'ati al-badaniyya*: *naš'a* literalmente significa surgir, “aparecer” na existência, tornar-se visível, assumir um corpo ou uma forma, entrar em *wujūd*, o que implica inerentemente em *šuhūd*, a condição de testemunhar, centrar a consciência naquele plano²³⁹.

Assim, o polo da Identidade, dito o sujeito verdadeiro, é sempre o Real Ele mesmo que “viaja” com o adepto, conforme narra o *Šaiḥ*: quando o Real quiz ver seus nomes (os de Ibn 'Arabī) num objeto global, que neste caso é o Adão específico²⁴⁰ de Ibn 'Arabī. Este Adão específico, chamado de *ḥilāfa soḡrā*, o “Califa menor”, é o sentido individual de sujeito, o eu espiritual, o califa que governa e permeia todos os níveis de realidade do *wujūd* de cada indivíduo. O sentido do “destino” da viagem espiritual é, por um lado, a travessia por todos os níveis de *wujūd* correspondentes à identidade de cada um; e, por outro, a manifestação do Senhor, da Identidade Essencial no plano da realidade cotidiana conforme seus vários Nomes sejam exigidos como “necessários”.

De um modo geral, independente de extratificação, o plano invisível tanto da realidade cósmica quanto do sujeito, corresponde ao que Ibn 'Arabī chama de a “grande terra de Deus”, o nível imaginal, onde ocorre a viagem e é, assim, tanto símbolo da alma individual quanto o

²³⁹ Se, por um lado, aparecer significa tornar-se visível, por outro, do ponto de vista da ascensão, a aparição também é inerente ao plano, ou seja, a identidade essencial possui *ḥukm*, autoridade, para se tornar manifesta em vários níveis do ser, e, por extensão, fazer aparecer, influenciar a circunstância de seu aparecimento em um determinado plano. Por outro lado, o indivíduo, ao aparecer, é recebido por aqueles com os quais sua Identidade possui afinidade ou com os quais a exigência da Realidade assim o necessite. Ver *Alquimia da Felicidade*, p. 90.

²⁴⁰ Assim como, do ponto de vista cósmico, Adão é o espírito do universo e o Califa Maior (*Ḥilāfa Kubrā*) e corresponde a *al-Insān al-Kāmil*, assim também a identidade essencial correspondente a cada indivíduo em específico, enquanto sopro ou presença divina que atualiza um indivíduo é chamado de o Adão individual ou o Califa menor. Como Adão recebeu todos os nomes, sendo a epifania do Real, o Adão individual ensina ao adepto somente aqueles nomes que podem ser recebidos por sua identidade essencial. É através destes nomes que se atinge *al-Insān al-Kāmil*.

grande plano da existência supra sensível como um todo²⁴¹. Nesta “terra” (nível, realidade), a imensidão de seus inúmeros universos são constituídos nela e através dela:

Naquela Terra que Deus criou em cada alma (e correspondente a cada alma) manifestam-se, noite e dia sem cessar, cânticos em louvor à Sua magnificência e Seu poder criativo encanta os olhos daquele que a contempla. Uma multidão de coisas que são racionalmente impossíveis existem nela, isto é, uma multidão de coisas que a razão estabeleceu, por provas decisivas, que são incompatíveis com o ser real. E ainda assim existem, de fato, naquela terra. É nesta imensa pradaria que o místico deleita os olhos; movem-se aí, vão e voltam conforme desejem. Na totalidade de todos os universos que compõem aquela Terra, Deus criou um universo em especial de acordo com nossa imagem (um universo correspondente a cada um de nós). Quando o místico contempla aquele universo, é a si mesmo, sua própria alma que contempla. ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbas aludiu a algo semelhante em relação a um *ḥadīṭ*: “em cada uma daquelas sete Terras há uma criatura como nós (homóloga a nós), de modo que em cada uma delas há um Ibn ‘Abbas que é meu homólogo”. (CORBIN, 1997, p. 137)

Na sequência Ibn 'Arabī continua citando Ibn ‘Abbas e narra uma experiência em que este participa de uma “Assembléia”. Ibn ‘Abbas teria afirmado: “Nesta assembléia, que mencionei há pouco, passei por experiências e conheci segredos dos quais não consigo nem mesmo falar, devido à profundidade das coisas que significam, e também porque não é possível atingir a percepção e entendimento destes antes de vê-los pessoalmente tal qual vistos por aqueles que os vêem diretamente”. Para Ibn 'Arabī isto implica, por um lado, que todo conhecimento só é possível através do conhecimento de si mesmo e, ao mesmo tempo, todo conhecimento é um auto-conhecimento porque depende daquele que conhece, ou seja, as coisas se apresentam de modo diferente a cada conhecedor pois o nome característico em cada um apreende a realidade a partir de um ponto e vista particular. Por outro, cada nível de presença tem seu modo próprio de desvelamento e de consciência, ou seja, cada nível possui um modo específico de apreensão da realidade que nem sempre é “traduzido” de forma inteligível a outro nível: os modos da sensação e da racionalidade que denotam nossa experiência direta da realidade física não são meios suficientes para a apreensão das realidades sutis e o viajante (*sālik*) que atravessa estes planos deixa para traz o corpo correspondente ao plano inferior, que é o reflexo “invertido” da reflexão de *wujūd*. Igualmente, no processo inverso, de descenso, o sujeito gradualmente se reveste da realidade daquele plano. Diz o *Šaiḥ* Ahmad:

²⁴¹ Esta aparente contradição conceitual é apenas aparente: Ibn 'Arabī sempre trabalha com vários níveis sobrepostos de significação, ou, como explica o Prof. Pablo Beneito, com planos crescentes de significação, a exemplo dos degraus de uma escada, conforme já mencionado no capítulo anterior. Se, num momento, “a grande Terra de Deus” é todo o manifesto, o cosmos, por outro é igualmente a identidade essencial de cada indivíduo, cada “si mesmo”. E ainda: como todo o manifesto possui a condição de imagem do Real, todo plano de manifestação é igualmente imaginal, incluindo o aspecto material. A leitura segue, portanto, uma progressão de sentidos “circular”, que continuamente intercepta real e imagem, interior e exterior, o primeiro e o último, etc.

À medida em que o ser humano descende, passa, gradualmente, de um plano a outro e a cada passo adquire uma certa mistura correspondente à aquela etapa ou plano... Quando, ao final do descenso, atinge este mundo inferior, então o corpo material, elemental, de carne, composto dos Elementos do mundo sublunar, liga-se a ele. Em relação à realidade do ser humano, isto é um acidente e não um constituinte de sua essência. Seu corpo de carne pertence ao este nosso mundo da corrupção. (CORBIN, 1997, p.194)

Cada corpo possui, então, um modo de existência e consciência de acordo com o plano ou nível da realidade do qual participa. Quando Ibn 'Arabī descreve os quatro tipos de corpos possíveis, usando a linguagem do Alcorão, começa pelo corpo de Adão²⁴², que, neste caso, significa o corpo espiritual. Em algumas passagens o corpo adâmico também é identificado com a realidade do corpo físico, já que o nome Adão tem origem na palavra *adamā*, que significa terra. No entanto, a palavra terra implica primeiramente no pó da natureza primordial, a grande terra de Deus, e na simbologia do “barro” do qual o corpo de Adão, enquanto o corpo da humanidade, é formado. Devemos ter em mente, portanto, que a presença da palavra espírito conduz, igualmente, à presença do seu oposto necessário, o “pó” que abriga, concede forma, aparição e realidade. Assim, do corpo de Adão, ou seja, deste estado de relação, surge Eva, a alma, retirada de uma de suas “costelas”. A correspondência é entre o Primeiro intelecto e a Tábua ou Alma universal, com referência à realidade individual, que, a partir do estado de não manifestação da *'ayn tābita*, é chamada à existência. Adão constitui, no caso de cada indivíduo, o espírito, o sopro do todo-misericordioso conforme a designação ou determinação específica de cada identidade essencial, ou seja, o alento que transfere *'ayn tābita* do estado de não manifestação à manifestação, do ocultamento ao desvelamento, da inconsciência de si ao estado de “eu”. Podemos então dizer que cada um de nós possui um “corpo adâmico” enquanto *rūh* (espírito), realidade espiritual, núcleo ontológico e intelectual que se refletem na razão e no coração.

O corpo de Adão, como teofania da divindade, contem toda possibilidade daquela identidade: “(Deus) Se descreve como dotado do “Alento Raḥmaniano”. Ora, a atribuição de uma qualidade implica necessariamente na atribuição de tudo o que ela implica. Tu sabes o que significa o alento naquele que respira: é por isso que o Alento divino é o recipiente das formas do mundo; é como a matéria prima, que não é outra senão a Natureza universal (*Fuṣūṣ*, Gilis, T2, p. 409). Este corpo é masculino e feminino, pois o sopro divino abriga tanto os nomes da Majestade (*Jalāl*), do rigor, polo ativo, ditos masculinos, quanto os nomes da Beleza (*Jamāl*), ditos femininos, o polo passivo. O corpo do Adão universal é o da síntese de todas as

²⁴² Veja-se capítulo 7 do *Futuḥāt* (ou a tradução de Winkel em *The Alphabet*, p.196).

qualidades cósmicas, a imagem em equilíbrio da nomenclatura, pois Adão recebeu todos o conhecimento de todos os Nomes. O corpo Adâmico individual é, portanto, a síntese dos nomes presentes num indivíduo a partir de sua identidade essencial, o corpo real, *jism haqīqī*, luminoso e numinoso, associado com o sujeito, o eu espiritual, suporte da alma e do intelecto. Conforme resume Michel Valsan:

Este homem, diz Ibn 'Arabī, sendo a síntese do universo (*majmū'u-l-āimn*), reúne em sua natureza todas as naturezas do mundo. A *Fiṭra* de Adão é a *Fiṭra* de todo universo. Aquele que reconheceu seu Senhor segundo a ciência própria à cada espécie, incluiu-as em sua própria *Fiṭra*. E esta *Fiṭra* é a causa de Adão ter aparecido logo que recebeu existência através do ato teofânico (*al-tajallī-l-ilāhī*) que lhe coube. Nele se encontram a predisposição (*isti'dād*) correspondentes a todos os seres do mundo, e ele é, assim o adorador segundo todas as leis religiosas, o glorificador em todas as línguas e o receptáculo de toda teofania, quando cumpre com tudo aquilo que exige a realidade de sua 'Humanidade' e se conhece a si mesmo, pois, não conhece seu Senhor (e não possui, portanto, epifania) senão aquele que conhece a si mesmo.²⁴³

O corpo adâmico individual, que porta o sentido de eu, sendo uma expressão singular da Identidade Divina, contém em si o potencial não só de sua própria especificidade, que é expressa em todos os níveis do ser, mas também a possibilidade de *al-Insān al-Kāmil*, do Adão cósmico que reflete a divindade, já que cada nome em particular nomeia o mesmo Real, e, chegar ao Real pela via estreita, pela *ṭarīqa* do si mesmo, é igualmente realizar a plenitude da Realidade. Este corpo, portanto, é o corpo que abriga o Senhor, daí seu sentido de eu e possui quatro características básicas. A primeira é vida, que é sua essência, ou seja, espírito e vida são inseparáveis: o alento divino é sinônimo de vida; a segunda, a habilidade de assumir a forma humana; a terceira, só aparecer através de um corpo físico, sua polaridade; e a quarta, o controle que exerce sobre o corpo, do qual é o regente.

Já o relato sobre o corpo de Eva, que surge a partir da costela de Adão, segue a tradição Bíblica. Segundo Fabre d'Olivet, em *La Langue Hébraïque restituée*²⁴⁴, o termo costela significa “aquilo que se liga à toda inflexão, à toda forma circunferencial, à toda superfície exterior das coisas... Portanto, a palavra significa exatamente um envoltório, um véu exterior, um abrigo protetor..., um ser que envolve, cobre, envelopa”²⁴⁵. Ibn 'Arabī escreve: “ Em seguida, Deus retirou dele, e para ele, aquela que denominou “mulher”. Ela

²⁴³ Michel Valsan, *Le triangle de l'androgynie et le monosyllabe 'Om*, Etudes traditionnelles n.387, Éditions traditionnelles p. 39 e 40.

²⁴⁴ Lausanne: Éd. L'Age d'Homme, 1999, p. 703 - aquilo que se une à qualquer inflexão, à toda forma circunferencial, à toda superfície exterior das coisas...Portanto, a palavra significa exatamente um envelope, um envoltório exterior, um abrigo protetor...estar coberto, envelopado, envolto.

²⁴⁵ Eva, a alma, é, então, uma expressão externa da realidade adâmica, surge desta e a envolve. Lembremos uma expressão de Ibn 'Arabī: ‘todo *locus* que não aceite o feminino é inócuo’.

apareceu segundo a forma do homem e este sentiu por ela uma atração viva que uma coisa sente por si mesma; de sua parte ela sente por ele a atração que alguém sente por seu país natal” (*Fuṣūṣ*, Gilis, T2, P. 692). Eva é, então, o próprio aspecto de “identidade” do espírito enquanto “ligação”, a costela que polariza o espírito em suas potencialidades, sua habilidade imaginal (no sentido de formação de imagens), de recepção das realidades inerentes ao espírito, da abertura para as possibilidades da forma. O corpo de Eva sofre, portanto, a flutuação e a ambiguidade das possibilidades da consciência, de opção entre o real e o irreal, eu-não-eu. Enquanto princípio, já estava no espírito, no corpo de Adão, donde abre a possibilidade de atualização de *‘ayn tābita*, de ligação entre o universal e o pessoal. Estende-se entre a forma imaginal pessoal, polo psico-físico, por um lado, e, por outro, as luzes dos significados da presença dos Nomes da Identidade: entre o corpo físico e o espiritual.

Assim, Eva, a Alma, é o aspecto que mobiliza a consciência do ser, ou seja, aciona a polaridade inerente a *wujūd* enquanto ser consciente de si, o princípio de discriminação e auto-reflexão do espírito, seu vir-a-ser, que lhe abre as portas de si mesmo, ou seja, as formas de sua constituição, as imagens de sua atualização, a passagem para a história. É, em função disto, que al-Darqawī²⁴⁶, afirma: “O Espírito não é outro senão a alma (*nafs*), que não se confunde ainda que se apoie no mundo da corrupção; se ela deixasse este mundo e dele se separasse, voltaria à pátria de onde surgiu, isto é a Presença senhorial”²⁴⁷. Na alma se revela a totalidade do ser, o *barzah* que reúne os extremos de alento e sensibilidade. No dizer de Corbin:

A totalidade de nosso ser não é somente aquela parte que chamamos presentemente de nossa pessoa, pois esta totalidade inclui igualmente uma outra pessoa, uma contra-parte transcendente que nos habita de modo invisível, aquela que Ibn 'Arabī designava por ‘individualidade eterna’ - nosso “Nome divino” - que no antigo Irã era designado por *Fravarti*. Para experimentar sua presença, não é necessário nem outro lugar nem outra prova senão sentir a atração, uma simpatia que a oração do heliotropo expressa tão perfeitamente. Não esperemos, efetivamente que este invisível nos seja provado dialogando com ele. É nosso diálogo que é, para ele, a prova de seu ser, pois ele é o *apriori* de nosso ser. E é isto que procuramos explicitar sobre o “segredo da divindade”, o segredo que tu és, considerando este diálogo como uma *unio sympathetica*.²⁴⁸

²⁴⁶ Abu Abdullah Muḥammad al-Arabī al-Darqawī (1760–1823) foi um Líder sufi marroquino (*ṭarīqa Ṣādhili*) e autor de *Lettres d'un maître soufi*, obra traduzida por Titus Burckhardt - The Fons Vitae, 1998. Edição brasileira, *Cartas de um mestre sufi*, traduzida por Murillo Nunes de Azevedo e publicada em São Paulo, ed. Pensamento, 1991.

²⁴⁷ Ṣaiḥ al'Arabī ad-Darwaqī, *Lettres d'un maître soufi*, Archè, Milano, p. 87 .

²⁴⁸ Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. éd. Flammarion 1956, p.125. Edição inglesa: *Alone with the Alone - Creative Imagination in the sūfism of Ibn 'Arabī*. New Jersey: Princeton University, 1998.

Phillipe Moulinet, em seu comentário ao *Fuṣūṣ*, afirma que a imagem, e, portanto, a alma, nos fornece o sentido da palavra fenômeno. Segundo ele, o fenômeno é uma imagem que nos reenvia ao numênico, ao núcleo do real. “A realidade não é nem a exterioridade dos sentidos nem a interioridade da consciência, mas o movimento da imaginação. É nesta “Dignidade Imaginatriz”, domínio imaginal, que o Oculto torna-se o Evidente e que a Evidência encontra seus Sentidos na Obscuridade”²⁴⁹. O corpo da alma é então, o *locus* onde as relações entre os nomes da identidade se confrontam, o espaço, a abertura às estações da consciência, da discriminação que individua e reconhece a si mesma. Enquanto o corpo de Adão expressa ‘*ayn tābita* em espírito, a consciência de si, em Eva assume os conteúdos desta consciência em imagens de si, suas potencialidades. Daí que o conhecimento que o ser humano possui de sua própria alma precede o conhecimento de seu Senhor: é através das imagens desveladas na alma que a Presença do Senhor, no corpo de Adão é desvendada. Escreve Ibn 'Arabī: “O conhecimento que o homem tem de si mesmo precede o conhecimento que tem de seu Senhor, pois este é uma consequência do primeiro; é por isso que ele (o Profeta) - sobre ele a Paz - disse: “aquele que conhece a si mesmo conhece seu Senhor” (*Fuṣūṣ*, Gilis, T.2, p. 689).

Segundo Qāṣānī, o espaço da alma é onde o mundo do espírito é corporizado e os corpos físicos são espiritualizados pois a alma toca estes dois extremos. Afirma ele:

Por um lado simboliza, juntamente com a substância material, um objeto de percepção, dotado de extensão e que pode se manifestar no espaço e no tempo. Por outro lado, simboliza, com a substância inteligível, aquilo que é formado de pura luz e que é independente do espaço e do tempo. Portanto, não é nem um corpo material composto, nem uma substância inteligível pura separada da matéria. Pode-se descrevê-la como um universo de dimensões duais apesar de cada um corresponder ao universo ao qual aquela dimensão pertence... abrange um aspecto de percepção dependente das faculdades que têm lugar no cérebro, chamadas tecnicamente de imaginação contígua. Mas também compreende um outro aspecto, não sujeito a esta condição, e que é chamado de imaginação autônoma.²⁵⁰

É através da alma que o espírito governa o corpo físico: a imagem que, por um lado, compreende o numênico e, por outro, o fenômeno. Ibn 'Arabī distingue a habilidade imaginal com dois termos distintos: imaginação contígua²⁵¹ ou *muttasil* e a descontígua, *munfasil*. A primeira depende das faculdades associadas à experiência física, enquanto a segunda é autônoma, ou seja, responde pelas teofanias. O corpo da alma possui a habilidade de assumir

²⁴⁹ Obscuridade aqui não possui conotação negativa, mas simplesmente dimensiona a condição de oculto, latente, invisível, secreto.

²⁵⁰ Muhsin Fayṣ Qāṣānī (f.1091/1680), *Kalīmat makmūna (Sayings kept secret)* citado por Henry Corbin, *Spiritual body and celestial earth*, p. 176-7.

²⁵¹ No sentido de próxima, associada, ligada, que se refere, portanto, à imaginação no sentido de faculdade imaginativa. A descontígua, desvinculada é aquela onde uma realidade espiritual assume uma forma, portanto, autônoma, dissociada de um agente imaginador.

uma forma simbólica, imaginal, que transmite significados. Através deste corpo o modo de ser do sujeito e seu comportamento são personalizados e suas realidades supra-sensíveis, advindas do corpo espiritual, são manifestos em formas e figuras simbólicas. Assim, escreve Qāṣānī, “é um mundo imenso, que contém não somente as Formas das substâncias imateriais acima dele como também as realidades materiais abaixo dele. É o intermediário, o meio através do qual se estabelece a conexão. Os sentidos e as percepções sensoriais sobem até ele e as realidades supra-sensoriais descem até ele” (CORBIN, 1997, p.177).

O terceiro tipo de corpo que integra a hierarquia humana é o corpo de Jesus. No *Fuṣūṣ al-Hikam* Ibn 'Arabī dedica um capítulo sobre o Verbo ou a Sabedoria que Jesus representa e segue, igualmente, a narrativa do Alcorão: o corpo de Jesus surge do sopro do espírito do anjo na receptividade da alma de Maria. Segundo ele, Jesus foi o único indivíduo a receber este tipo de encarnação.

No entanto, do ponto de vista da interpretação destas imagens, o sopro do anjo tem a mesma simbologia do sopro do Todo Misericordioso, do qual é portador. É a relação da individuação direta, a ipseidade do indivíduo segundo a especificidade de seu Senhor. O corpo de Jesus é o corpo que porta a identidade, o “ponto negro no interior do coração” (como já comentamos no primeiro capítulo). É comparado ao coração e à Caaba, a morada da Presença Divina. Logo na abertura do *Futūḥāt al-Makkiyya*, Ibn 'Arabī escreve, sob o ponto de vista do divino: “Esta, a minha Caaba, é o coração da existência. Meu trono²⁵² é um corpo limitado para este coração. Sem dúvida, nenhum dos dois (tanto trono quanto Caaba) me comporta; nem Me fiz conhecer através do que tu entendes destes. Minha casa, aquela que me abriga, é teu coração que busca, aquele depositado no teu corpo visível”²⁵³.

A abrangência do coração é comparada à Caaba e Trono de dois modos: como o corpo físico depende do coração para viver, o Trono, a existência, depende da Caaba. Assim, diz o *Šaiḥ*, aqueles que circundam ao redor da Caaba são os que circundam ao redor do coração, pois tanto Caaba quanto coração participam da capacidade de acolhida (*qālabiliyya*). E os que circundam ao redor do corpo, enquanto morada do coração, são os que circundam ao redor do Trono, pois tanto o corpo quanto a existência compartilham da capacidade de envolver (*ṣifat*

²⁵² Trono é metáfora para existência.

²⁵³ Referência ao *ḥadīth* “Nem Minha terra nem meu Céu Me comportam, mas sim o coração de Meu servo crente”. Segundo Victor P. de Bustinza, tradutor do texto de introdução do *Futūḥāt* para o espanhol, este *ḥadīth* foi recolhido em *Ihya* (III, 1, 5-7; III, P.12). Ibn 'Arabī, no entanto, cita com frequência, por ex, no *Šajarat al-kawn*, p. 121: “Meus céus e terras não Me contém, mas o o coração amoroso de Meu servo Me contém”. Citação no *Las Iluminaciones de la Mecca*, do referido tradutor, p. 99, ed. Siruela.

ihātiyya). Assim, aconselha o *Šaiḥ*, presta atenção no atributo do “compartilhamento” (*ištirāk*), o limite da proximidade entre o transcendente e o manifesto, o aspecto da Identidade que é compartilhada entre servo e Senhor.

Esta habilidade do coração de abrigar, envolver, abranger a totalidade, mais perfeitamente do que qualquer outra realidade faz com que este receba o espírito divino no momento da primeira respiração, do mesmo modo que o Alento do Todo Misericordioso insufla Sua Realidade no cosmos. O alento divino, a Realidade, é a forma de Adão, insuflada no cosmos. O corpo Crístico torna-se aquele que acolhe a ipseidade divina e que sintetiza a realidade a partir da polaridade individuo-senhor (servo-senhor). Sua gênese é a abertura e receptividade da alma à presença da identidade essencial, semelhante ao estado de Maria que se abre ao espírito divino:

Quando o Espírito Fiel, Jibrīl, apareceu para Maryam - que a paz esteja sobre eles - sob a forma sensível de um homem bem feito, ela imaginou que se tratasse de um homem que quisesse abusar dela e, sabendo que isto era algo interdito, ‘busca refúgio’ em Allāh contra ele por meio de uma concentração de todo seu ser, pelo qual se liberta. Ela obtém, assim, um estado de presença com Allāh, que representa o nível do Espírito ele mesmo. (*Fuṣūṣ*, Gilis, T2, p.399)

O *Šaiḥ* escreve que quando o anjo, na forma de um homem, se identifica e sopra o espírito da identidade de Jesus em Maria, a humidade presente no sopro se une à humidade de Maria e se expressa numa forma humana. Se o anjo tivesse se apresentado sob outra forma, Jesus não teria um corpo humano. Esta mesma situação é responsável pela habilidade de Jesus em ressuscitar os mortos e soprar em formas inertes, como uma estatueta de um pássaro, e conceder-lhe vida. O corpo de Jesus é então um corpo essencial, diretamente portador da presença do Senhor. É aquele corpo que transporta os atributos da essência (vida, consciência, poder, vontade, audição, visão, fala) para a forma humana.

Enquanto o corpo de Adão é o espírito, o corpo de Eva, a alma, as imagens potenciais desta presença, o corpo crístico é o vínculo destes com o corpo físico, o núcleo da presença divina que transmite identidade à forma humana, à presença física do sujeito. É deste modo que o corpo de Jesus é uma “encarnação”, a polaridade onde a realidade se torna “sensível”. Esta realidade é aquela que habita o coração, a Caaba individual que abriga a epifania da identidade essencial.

O corpo crístico é tanto semelhante quanto distinto daquele de Adão: semelhante porque ambos surgem a partir do sopro, do espírito divino; no entanto, Adão não possui uma “mãe”, é moldado somente por seu “pai”, o intelecto (conhecimento) divino a partir da

“substância” da consciência divina. Já o corpo de Jesus recebe da substância de sua mãe, Maria, que, por um lado, significa a abertura à encarnação e, por outro, a condição feminina, teofânica ou imanente da alma. Isto significa que o corpo de Jesus associa a identidade essencial (os Nomes divinos individuais) com a geração das imagens, característica herdada de sua “mãe” enquanto alma, Eva.

Em relação ao corpo de Eva, Jesus também é semelhante e diferente: o corpo imaginal de Eva, simbolizado pelo fato de Maria ser uma mulher, contém as imagens que surgem das informações advindas tanto da realidade física quanto espiritual. Estas informações são “misturadas” e, portanto, passíveis de “corrupção” ou fragmentação, enquanto o corpo de Jesus recebe as imagens somente a partir do polo espiritual, o desvelamento dos nomes em “estado puro”, sem a contaminação das estruturas psico-físicas de Maria. As imagens psico-físicas, no corpo de Eva, produzem obscuridade, inconsciência, como o medo que se abateu sobre Maria na presença do anjo: se Gabriel houvesse insuflado nela, naquele momento, o espírito de Jesus, este seria manifesto “com um tal nível de misantropia que pessoa alguma suportaria, em função do estado em que se encontrava sua mãe” (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T2, p. 399-400)

Outra característica do corpo de Eva é que abriga as imagens advindas das relações com corpos psico-espirituais de outros indivíduos, e que, sob o ponto de vista da identidade, geram confusão de identidade, inconsciência, afastamento de si. O corpo crístico, enquanto teofania pura, conserva a presença ou a luz da identidade de modo íntegro. Por um outro lado, Jesus é também semelhante à Maria porque é formado no útero desta, compartilha da condição fenomênica humana. Assim, o corpo crístico é o portador da síntese divindade-humanidade e a síntese ela mesma. Como o coração²⁵⁴, o Corpo crístico engloba toda a realidade, tanto o manifesto quanto o não-manifesto. Como escreve Ibn 'Arabī, (citando al-Bistāmī): “Se o Trono, e um milhão de vezes tudo que o circunda, estivessem em um canto do coração do gnóstico, ele ainda assim não notaria”. O coração abrange a realidade como um

²⁵⁴ O coração, para Ibn 'Arabī não se refere a uma condição emocional ou afetiva, mas ao centro da consciência e da inteligência que sintetiza conhecimento racional e revelação, intuição. É o ‘olho’ espiritual capaz da visão espiritual. Esta habilidade é conhecida como *hīmna*, o ato de meditar, a energia vital, a força criativa, a aspiração, o poder, a habilidade de percepção e formação de imagens ou formas espirituais. O coração é aquele centro que dá expressão à força ontológica da Identidade.

todo, é o ‘jardim entre as chamas’²⁵⁵, a *Raḥma* divina, o espelho onde o Real se vê a si mesmo, o centro que abriga a força ontológica da expressão da Identidade.

A partir desta condição do corpo crístico, a identidade se infunde aos elementos que constituem o corpo humano: “O mundo foi existenciado à imagem de seu existenciador que não é outro senão o Alento divino: o calor que ele contem eleva; o frio e a humidade rebaixam; a secura assegura a estabilidade do mundo e impede a terra de se desequilibrar; a sedimentação é provocada pelo frio e pela humidade”²⁵⁶. Quando o *Šaiḥ* fala aqui de “terra”, dois símbolos estão implícitos: tanto a concretude do cosmos de um modo geral quanto o corpo humano em específico. Daí que o corpo físico é tido como uma “terra” e recebe o nome de Adão, e constitui a polaridade adâmica por excelência, e, deste ponto de vista, abre lugar para o quarto tipo de corpos, aqueles dos filhos de Adão, o corpo físico que surge pela reprodução sexuada e que, novamente implica na polaridade e união de opostos. Este corpo, segundo o *Šaiḥ*, possui sete estágios embriônicos e afirma, no capítulo VII do *Futūḥāt*, que escreveria sobre isto, mas seu objetivo é simplesmente ensinar sobre os tipos de corpos:

Nossa intenção tem sido ensinar sobre os vários tipos de corpos humanos, apesar destes serem, por definição, um, na realidade de suas formas sensorial e supra-sensorial; no entanto são diferentes nas causas secundárias de suas composições (*ta’līfu-hā*), de modo que não se imagine que aquela composição particular e imperfeita seja atribuída à Primeira Causa divina - Deus seja exaltado acima disso! - ao contrário, aquela forma particular se refere a um ou outro livre agente (*fā’il mutā’ir*) que faz o que bem pretende sem restrições rígidas e sem qualquer deficiência nem para uma nem para outra coisa²⁵⁷.

A forma humana recebe, a cada nível ou plano cósmico, a constituição inerente àqueles domínios de acordo com as leis próprias de cada domínio: o corpo físico, polo “oposto” da identidade essencial, recebe dos elementos físico-químicos sua constituição orgânica como uma circunstância de realidade que, por um lado corresponde à influência da identidade e, por outro, dela necessita, ou seja, a própria realidade física do corpo demanda a

²⁵⁵ Do poema de Ibn ‘Arabī: Marvel, a garden among the flames! (Que maravilha, um jardim entre chamas!) my heart has become able of every form. (meu coração se tornou capaz de assumir todas as formas) . - *The Tarjumān al-Ashwāq, A Collection of Mystical Odes*, trad. e ed. Reynold Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911), pp. 19, 66-70. - ver também a tradução de Michel Sells em *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society*, Vol. X, 1991.

²⁵⁶ *Fuṣūṣ*, Gilis, T2, p. 410. Note-se, por um lado, literalmente a presença da tradição alquímica no texto de Ibn ‘Arabī. Por outro, estes termos faziam parte do conhecimento médico da época.

²⁵⁷ *Futūḥāt*, IV, 369-70, tradução de Gerald Elmore, em *The Génesis of Man in chapter seven of the Futūḥāt al-Makkiyyah*, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society*, v. XXXVII, 2005. Veja-se também em Winkel, *The Alphabet*, p. 198: “Se não fosse pela extensão desse assunto, nós explicaríamos o processo criativo que ocorre no útero estágio por estágio e quem cuida disso entre os anjos que são responsáveis pela configuração das formas no útero até o momento do nascimento”.

atividade da identidade, implica no exercício, por parte do sujeito presente neste corpo, dos atributos de *'ayn tābīta*.

Conforme escreve o *Šaiḥ*: “A ordem divina, logo que descende, reveste o estatuto dos níveis da existência os quais atravessa: por isso, tudo o que é manifesto num determinado nível assume o revestimento próprio daquilo que confere realidade a este nível” (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T2, p. 416). Seus elementos se arranjam segundo a necessidade da *'ayn tābīta* do indivíduo e segundo as interações com os demais Nomes presentes na realidade onde um indivíduo nasce, de modo que os indivíduos refletem, uns aos outros, a mesma dinâmica de relação que os Nomes exercem uns sobre os outros a nível de divindade. E, por outro, a própria realidade de cada plano, ou seja, a realidade de cada corpo, como constituinte de uma polaridade em relação à identidade essencial, assume tanto o sentido de conformidade com os Nomes que o definem, como também o confronto necessário para que cada aspecto desta identidade possa se expressar. Isto implica que o corpo físico, bem como a dimensão material onde este corpo vive, respondem pela realidade do sujeito, pois, como diz Ibn 'Arabī, o corpo informa, através de seus órgãos, as relações dos nomes da identidade tal como que se apresentam ao conhecimento do corpo. Ibn 'Arabī afirma que se Adão, o espírito, é o regente, as percepções sensoriais são o vice-regente do Real na terra. Diz ele:

Estas são as faculdades mais completas pois a elas pertence o nome O que Concede, aquele que provê as faculdades espirituais de tudo o necessário para sua vida cognitiva, seja a faculdade da imaginação, da reflexão, da memória, a que constrói imagens ou a razão. Tudo isto deriva dos vários tipos de matéria que pertencem a estas faculdades sensoriais. É em função disso que Deus diz, a respeito dos servos os quais ama: “Eu sou a audição com a qual ele ouve, a visão com a qual ele vê”... Em verdade as faculdades sensoriais são, desta configuração, os ‘vice-regentes de Deus na terra’ (27:62). Tu não vês como Ele Se descreveu como audição, visão, fala, vida, conhecimento, poder, desejo? Todos estes atributos possuem traços nos objetos sensoriais, e os seres humanos sabem, a partir deles mesmos, que estes atributos habitam dentro deles (F III, 189.2, SDG, p. 290).

No entanto, os órgãos físicos responsáveis pelas sensações são apenas instrumentos para a percepção dos inteligíveis e estão na mesma relação de correspondência que o corpo físico na acolhida do espírito: o corpo físico é uma “montaria” inerte que o espírito vivifica. Assim, “dentro desta montaria o ser humano recebe os instrumentos sensoriais e espirituais para a percepção de conhecimentos que não seriam conhecidos senão através destes instrumentos. Isto também deriva do fato de que ele é sutil”. (SDG, 292).

O termo se refere ao nome divino O Sutil, *Laṭīfa*. Ibn 'Arabī afirma que “uma das propriedades deste nome é entregar ao ser humano provisões sensoriais e supra-sensoriais sem que o ser humano perceba” e, por isto, é chamado de O Sutil. Outra propriedade são os

instrumentos de percepção, não no sentido físico, mas na sua função, como por exemplo, a visualidade e não os olhos, pois, diz o *Šaiḥ*, “consideramos por instrumentos somente os significados que permanecem no *locus*. Assim, nos referimos à audição, à visão e ao olfato, e não ao ouvido, os olhos e o nariz” (F, II, 503.5 SDG, p.292). Em função disto, a realidade do ser humano é chamada de “sutileza” pois se manifesta por ocasião do nascimento, na primeira respiração, quando o alento do Todo Misericordioso, através do espírito, é soprado para dentro do corpo.

Entre os sufis, de modo geral, o termo *Laṭīfa* (plural *laṭa'if*) significa gentil, sensitivo, sutil e se refere a um componente não-material do indivíduo que deve ser ativado ou “desperto” através de práticas espirituais. Neste sentido assemelha-se ao termo sânscrito *chakra* (literalmente “roda”) das doutrinas do Yoga²⁵⁸. A expressão, segundo Louis Massignon²⁵⁹, desenvolveu-se no terceiro século do Islã, associada ao conceito de corpo sutil (*jism laṭīf*). A partir daí foi se tornando cada vez mais complexa, com várias abordagens possíveis, dependendo da orientação de cada *ṭarīqa* sūfi. De um modo geral se relaciona às transformações psicológicas e espirituais que ocorrem durante as práticas espirituais. Sob este ponto de vista, *Laṭīfa* significa sutileza, ponto sutil ou centro espiritual sutil, conforme, por exemplo, Simnani e Shah Wali Allāh.

Aos *laṭa'if* são associados cores, formas, qualidades, funções, elementos, profetas e seus atributos espirituais. No entanto, seu número e localização diferem conforme a ênfase e a abordagem espiritual adotada por distintas *ṭarīqas*. Normalmente são associados a partes corporais ou a determinadas faculdades de percepção, apesar de não localizados no corpo. Os mesmos *laṭa'if* se aplicam também aos demais corpos, ou seja, aos domínios da alma, o domínio crístico e do espírito.

Ibn 'Arabī nem sempre se refere aos *laṭa'if* de modo direto. No *Futūḥāt al-Makkiyya* relaciona o termo a basicamente dois significados. O primeiro é a realidade da “hierarquia”

²⁵⁸ São muitos os estudos comparativos entre as práticas do Yoga e as práticas sufis, entre eles, os vários estudos de Carl Ernest. Ver: *India as a sacred islamic land; Accounts of Yoguis in Arabic and Persian historical and travel texts* (JSAI, 33, 2007 - The Hebrew University of Jeruzalém); *Yoga, the art of transformation*, tradução do texto *Bahr al-Hayat*, de Muḥammad G. Gwalyari que descreve as práticas do Yoga entre os Sufis do século XVI e incorpora o *AmritaKunda; Muslims interprets of Yoga; A Fourteenth-century persian account of breath control and meditation; Situating Sufism and Yoga; Two versions of a persian text of Yoga and cosmology* (atribuído a Šaiḥ Mu'in al-Din Chisti). Ver também Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence* - e, Malika Moḥammada, *The Foundations of the composite culture in India*.

²⁵⁹ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1968), p. 423; idem, *The Passion of Al- Hallaj: mystic and martyr of Islam*, vol. 3 (Princeton 1982), p. 16.

humana da qual o corpo é a “montaria”²⁶⁰, ou seja o sutil é tudo aquilo associado com a governância ou a regência do corpo e os instrumentos que efetivam a consciência (os significados) tanto supra-sensorial quanto sensorial dos objetos de conhecimento. O segundo se refere a toda alusão que não pode ser expressa em palavras mas é, de algum modo, experienciada. O *latīf*, então, é aquele instrumento através do qual o olho vê, o ouvido escuta, etc:

Ninguém percebe o objeto da audição senão pelo fato de que possui audição - e não pelo fato de que possui ouvidos... Quando a entidade desta sutileza, que é a realidade do ser humano, torna-se manifesta, é idêntica com o governo do corpo e isto também fica sob o título de ‘sutilezas’, já que não se sabe como a vida, através do *wujūd* de seu espírito sutil, mistura-se ao corpo; pois a natureza, assim como o espírito, reclama para si o *wujūd* da vida - que é o espírito animal no corpo. Portanto ocorre um tipo de compartilhamento.²⁶¹

Porém, continua o *Šaiḥ*, os conhecedores sabem por experiência de desvelamento que não existe nada no cosmos que não possua vida e as sutilezas só se manifestam “através do governo, da diferenciação, e de um centro que é a raiz de seu *wujūd* como regente; assim, o sutil nunca se separa desta realidade” (SDG 293). São os instrumentos de transmissão e recepção de realidades e de conhecimento tanto descendentes, ou seja, do espírito ao corpo, quanto ascendentes, do corpo ao espírito²⁶²: “O governo do corpo pelo sutil ocorre para a subsistência do companheirismo das ciências gnósticas e dos conhecimentos que o sutil adquire através da companhia com este centro. Assim é especialmente para o povo dos centros luminosos” (F. 216, SDG p. 292).

No *At-tadbirat al-ilāhiyyah*²⁶³ o *Šaiḥ* compara os *laṭa'if* a jóias ou gemas (esmeralda, rubi, safira, topázio, diamante, o sulfúrio vermelho e a pedra negra da Caaba - o ponto escuro no centro do coração); e, no *Alquimia da felicidade perfeita*, além de fazer uso de terminologia alquímica também os associa às funções espirituais de alguns profetas (Adão, Jesus, José, Idris (Enoch), Araão, Moisés e Abraão). Esta abordagem se repete em outras obras, como no *Kitāb al-Isrā'* e no capítulo 367 do *Futūḥāt* onde relata sua experiência pessoal através dos diferentes planos do Ser. Este percurso, segundo ele, começa com o nascimento: “Estamos em

²⁶⁰ O corpo é visto como uma “montaria” basicamente em função da condição de “suporte” das realidades espirituais, mas também como uma alusão a *Būraq*, a montaria que carrega o Profeta em sua ascensão.

²⁶¹ F. Capítulo 216 - “Sobre o verdadeiro conhecimento da sutileza e seus mistérios”, II, 503.5- SDG, p. 292.

²⁶² Ibn 'Arabī também diz que o conhecimento adquirido no mundo físico através dos séculos (“eras”) é progressivo e contínuo e é portanto, incessante; as duas vias, de dentro para fora e de fora para dentro são inerentes à consciência ou ao conhecimento do Real.

²⁶³ *At-tadbirat al-ilāhiyyah fī islah al-mamlakat al-insāniyyah - Divine governance of the human kingdom - segundo tradução de Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Ḥalveti. Fons Vitae, 1997.*

ascensão perpétua e numa ampliação de conhecimentos tanto neste mundo quanto em *barzah* e no próximo mundo. Os instrumentos nos acompanham, e, nestas estações, moradias e estados, nunca se separam da sutileza humana.”(F, 216, SDG p.293).

É através dos *latā'if* que ocorre a troca de conhecimentos e experiências de expansão da consciência entre o indivíduo e o nível de realidade e presença em que se encontra. Através deles, mesmo um surdo pode ouvir ou um cego enxergar, de modo que “Deus fala na língua de Seu servo”. Isto porque os atributos da Essência, vida, consciência, poder, vontade, audição, visão e palavra são princípios do Real e permeiam todo desvelamento de *wujūd*. Coexistem e cooperam ontologicamente associados aos Nomes Divinos (F, 216, SDG p.293) e fundamentam o sujeito em todos os seus corpos, do físico à identidade essencial. Devemos lembrar que os Nomes são apenas relações de identidade no Real. Sua habilidade ontológica depende do Real, ou seja, o Real se apresenta como essencialmente sete atributos que fundamentam todas as relações de identidade. São os sete “sinais” sem os quais não há vida e é através deles que o espírito governa o corpo. “Se estes atributos, que conectam o homem a seu Criador, fossem retirados do homem, nada restaria - nenhum modo de conhecê-Lo, nenhuma prova de Sua existência, nenhum caminho que levasse a Ele, nenhuma possibilidade de união com Ele” (F, capítulo 216, SDG p.171). Há, portanto, uma correspondência²⁶⁴ entre os *latā'if* e os sete atributos da essência: de modo que, como escreve o *Šaiḥ*, “cada ser humano contém em si sua origem, sua criação e seu Criador”. A tarefa, no entanto, depende do indivíduo: se o Senhor é a presença do Real e o servo, o indivíduo, o portador desta realidade, deve se aproximar de seu Senhor, tanto em consciência quanto em sua vida cotidiana:

Há uma preparação interna para tudo isto, que tu deves fazer tu mesmo. Para alcançar o nível de detectar a conexão entre os atributos do Senhor e os traços destes em ti, tu deves primeiro estabelecer a relação entre ti e o universo ao teu redor, ver as similaridades entre a existência material e ti mesmo, ver que o homem é o microcosmos do macrocosmos. Tu deves traçar a ordem dos céus dentro de ti para buscar a natureza e o caráter de cada reino celestial no homem.²⁶⁵

No sufismo, de modo geral, os *latā'if* são usados nos trabalhos de ascese espiritual, cujo objetivo é a preparação para a consciência plena do estado de *al-Insān al-Kāmil*, que, para Ibn 'Arabī, significa o estado de felicidade perfeita. Estas práticas normalmente associam o *dikr* (lembrança) - a repetição mântica²⁶⁶ dos Nomes de Deus - , à respiração e à concentração

²⁶⁴ No *Alquimia da felicidade* há uma tabela estabelecendo estes níveis de correspondência, p. 32-33.

²⁶⁵ *At-tadbirat al-ilāhiyyah fī islah al-mamlakat al-insāniyyah*, p. 172 .

²⁶⁶ Titus Burckhard associa diretamente esta técnica à do Raja Yoga. Ver p. 81, *Introduction to the sufi doctrines*.

sobre alguns pontos corporais²⁶⁷ correspondentes a estes centros psico-espirituais, que são “despertos” e ampliam sua habilidade de recepção da luz divina através dos Nomes da identidade essencial presente em cada indivíduo. Este processo é associado à prática de “assumir” os traços de caráter divinos, ou seja, a uma vivência ética e moral que procura se moldar às qualidades inerentes aos Nomes num contexto geral. Isto não implica necessariamente no conhecimento da identidade essencial e dos nomes específicos que constituem cada indivíduo. Como consequência, o caminho de ascese é enfaticamente devocional, restrito aos exercícios psico-espirituais desvinculados da consciência da vida teofânica que é vivenciada simplesmente como um aperfeiçoamento ético-moral.

Ibn 'Arabī, no entanto, não enfatiza necessariamente estes exercícios, já que sua própria realização ou iluminação²⁶⁸ ocorreu de imediato, de uma só vez, antes mesmo de atingir a idade adulta, enquanto fazia um retiro espiritual²⁶⁹. Em seus escritos, do ponto de vista do ensinamento prático da contemplação, utiliza antes a linguagem da alquimia associada a uma simbologia derivada de sua interpretação pessoal do Alcorão, mas recomenda o *dīkr* constante, o jejum e o retiro, além da aderência aos princípios da *Šariah*. Escreveu alguns tratados exclusivamente para detalhar este assunto do ponto de vista eminentemente prático, como por exemplo, o *Risālat al-Anwār*, traduzido por *Journey to the Lord of Power*, o *Kitāb kunh ma la budda minhu lil-murid*, (o Livro do que é necessário para o discípulo), o *Kitāb al-f'anā' fi'l-mušāhada*, o Livro da Aniquilação na Contemplação e o *Hilyat al-abdāl*, traduzido por *The Four Pillars of Spiritual Transformation*.

O grande diferencial entre as práticas ascéticas (tanto sufis quanto de um modo geral) e a via escolhida por Ibn 'Arabī é que enquanto as práticas ascéticas enfatizam o caminho de ascensão, superação e integração do indivíduo na realidade divina, Ibn 'Arabī inclui o processo de “descenso” ou seja, a recepção, por parte do indivíduo das realidades divinas. As práticas e exercícios espirituais, como a concentração sobre os *laṭa'if* através da respiração e *dīkr*, não é suficiente para o *Šaiḥ*:

²⁶⁷ Como já mencionado, os *laṭa'if* não estão “situados” no corpo físico; a correspondência com partes do corpo é a nível da forma sutil e não dos órgãos físicos propriamente ditos, mas são mutuamente influenciáveis.

²⁶⁸ A experiência direta da realidade, segundo o *Šaiḥ*, ocorre ou por audição (*samā*), ou pela visão (*ru'yah*) ou pelo saborear (*dawaq*) que é eminentemente intelectual, sendo esta a forma que lhe ocorreu ainda muito jovem.

²⁶⁹ Ibn 'Arabī prioriza o caminho do conhecimento adquirido, “saboreado” via experiência pessoal que leva ao amor e não aos aspectos populares da devoção e do pietismo religioso.

A maioria dos sufis imagina que o Real não demanda nada além de seus espíritos-sutís (*latā'ifu-hum*), pois não realizam o valor dos componentes externos (*al-ẓawāhir*). Estão preocupados em santificar os exaltados *al-latā'if al-'ulwiya* por meio de conhecimento intelectual, mas o Real é bem diferente do que eles acreditam, pois Ele os clama em sua totalidade (*bi-kulliyati-him*), e quando isto acontece, o chamado difere dependendo daquele que é chamado: aqueles que são chamados pela visão não são chamados via da audição e os que são chamados por estes meios não são chamados por outro, mas aquele que responde o chamado de uma única maneira, deixando de lado as demais, sua resposta (*ijābatu-hu*) não é aceita.²⁷⁰

Isto implica na experiência da vida cotidiana como vivência do Real, ou seja, na consciência ontológica do cotidiano como inerente ao desvelamento do “Senhor”, do sujeito real. Ou seja, enquanto no exercício contemplativo o Real torna-se o “objeto” do conhecimento, nesta segunda via ocorre o inverso: o conhecimento de si mesmo é o “objeto”. Como diz Ibn 'Arabī, o Real nunca é o objeto, mas sim o testemunho (*šāhid*) de todo ato cognitivo através do qual (e no qual) todo indivíduo se conhece a si mesmo “em função de um certo conteúdo da identidade essencial daquele ser, conteúdo que ele mesmo reconhecerá tão logo Deus o faça ver”. Isto significa que o conhecimento de si mesmo flui a partir do Si mesmo: “Sempre que um gnóstico receba uma intuição espiritual na qual contemple uma forma que lhe traga graças espirituais, deve saber que a forma que contempla não é outra senão seu próprio eu essencial, pois é somente da árvore de si mesmo que armazena os frutos de seu conhecimento” (*Fuṣūṣ*, Trad. Austin, p. 69). E conclui:

Se experimentastes isto (em seu espírito), experimentaste o máximo do que é possível para um ser criado, assim, não busques nem te canses em tentativas de ir adiante ou além disto, pois não há nada mais elevado, nem nada além do ponto em que alcançaste, a não ser o (Absoluto) puro, indeterminado e imanifesto). Na visão de teu eu verdadeiro, Ele é teu espelho, e tu és o espelho Dele, no qual Ele vê Seus Nomes e suas determinações, que não são outro senão Ele mesmo. (*Fuṣūṣ*, trad. Austin, p. 65)

Estas relações de analogia são uma inversão, uma via dupla em que o todo contem o todo: o ser é em ato e a identidade é o testemunho do ser, o ato de si, que, pelo poder de se exercer explicita o auto-conhecimento e o conhecimento do mundo. O Real que se contempla em Adão é um mistério que se re-vela continuamente, no olhar de Adão para si mesmo através do Real: o mistério do si mesmo não pode ser conhecido enquanto objeto mas somente experienciado enquanto evento. O Exercer-se é a tessitura da realidade. No entanto, o ato de olhar não aparece no espelho, mas tão somente a expressão do olhar, o modo de olhar que a imagem reflete. Deste modo, como diz Moulinet, “*la vrai vie est incomparable*” (a vida verdadeira é incomparável).

²⁷⁰ Ibn 'Arabī, *Tāj al-Tarājim (A Corôa das rubricas)*, capítulo 29, *Hamd al-Malik (O louvor ao Rei Divino)* - tradução de Gerald Elmore, Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, Volume XXIII, 1998.

4 ENTRE O SIM E O NÃO: TERCEIRA COISA E PERCURSO INTERIOR

O ponto intermediário entre atualização e potencialização é um ponto de Antagonismo máximo ou de “contradição” a partir do qual, no caso dos fenômenos complexos, emerge um estado T (de *tiers inclus*, terceiro incluso), que é capaz de resolver a contradição (ou contra-ção) num estado mais elevado de realidade. (Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*)

4.1 A “coisa toda”: ambiguidade e sinergia

“Quando me interrogo sobre eu mesmo, quem é aquele que responde ‘Eu’?” Esta pergunta, perplexidade diante de si mesmo, desafiou a vida de Bassui²⁷¹ e tornou-se o *koan* que era o próprio Bassui: em algum ponto daquilo que se diz Bassui, desvela-se uma abertura, uma passagem que une pergunta e resposta.

O mesmo se perguntou o profeta ‘Uzayr²⁷², a quem Deus lhe responde: “Se não desistires de perguntar sobre a natureza da atribuição existencial, apagarei teu nome do registro da Profecia.” (*Fuṣūṣ*, cap. XIV, T. 1, p.365, trad. Gilis; p. 154, trad. Dagli). A ameaça é real: o ser não é circunscrito pela racionalidade, exige revelação, desvelamento. ‘Uzayr transgride, explica Ibn 'Arabī, pelo fato de que não há uma resposta fora do si mesmo: aquilo que cada um é, determina a natureza da resposta que surge, necessariamente, de ‘*ayn tābita*, da identidade essencial de cada um. Como ‘*ayn tābita* é um aspecto da identidade divina, um “modo” de consciência que se remete diretamente ao auto-conhecimento divino, sua realidade existe só a partir do sujeito divino, ou seja, a consciência da totalidade de si transcende a singularidade de suas identidades.

Ibn 'Arabī escreve que ‘*ayn tābita* é a “chave do invisível”: quando nos perguntamos sobre nós mesmos nos colocamos diante da realidade da identidade essencial que exige uma “abertura” que une pergunta e resposta. Diz ele: “Saiba que são chamadas ‘chaves’ somente em seu estado de abertura, que é o estado no qual o processo de trazer à existência afeta as coisas, ou, se preferires, o estado no qual a capacidade de vir a ser associa-se àquilo destinado a ser, um estado do qual somente Deus possui experiência real” (*Fuṣūṣ*, trad. Austin p. 167). Como

²⁷¹ Bassui (1327-1387) monge zen budista, nascido nos arredores da atual Kanagawa (Japão), fundador de um mosteiro em Enzan, aos pés do monte Fuji. Ver Masumi Shibata: *Les maitres du zen au Japon*. Éd. G.-P. Maisonneuve & Larose, Paris, 1969, pp. 209-244.

²⁷² Nome árabe de Esra, sacerdote e escriba judeu, a quem Ibn 'Arabī dedica um dos capítulos do *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. O nome é provavelmente uma abreviação de Azaryahu - “que Deus ajude” - equivalente ao latim Esdras.

as identidades são aspectos do auto-conhecimento divino, o aparecimento destes aspectos na consciência divina, ou seja, a entrada das identidades em *wujūd*, sua manifestação na existência, é próprio da consciência divina, tal como descrito com o *ḥadīth* do tesouro oculto e depende da relação de “necessidade” e “reciprocidade” que se estabelece entre pares de opostos.

O erro de ‘Uzayr foi perguntar por este estado de consciência ampla que caracteriza *wujūd* e que a racionalidade exclusiva não alcança, mas que somente é acessado pela abertura da identidade essencial. Por outro lado, Ibn ‘Arabī diz que é próprio do ser humano se interrogar sobre si mesmo e a ameaça é, na verdade, a promessa da elevação do nível de consciência que se abre ao “Si”, à “Santidade”: ‘Uzayr deve ultrapassar os apelos da profecia e abrir-se à santidade do desvelamento teofânico. O ‘si’ pertence à santidade, ou seja, à consciência integrativa da realidade.

O conceito de Santidade, *walāya*, em Ibn ‘Arabī, não corresponde às noções da piedade cristã²⁷³. Um estudo bastante esclarecedor encontra-se em Michel Chodkiewicz²⁷⁴. Segundo este, o significado básico da raiz w.l.y. é proximidade ou contiguidade, o que dá origem a outros dois sentidos: o de “ser amigo” e o de “direcionar, governar, responsabilizar-se”. O *walī* (plural *awliyā*) é então o amigo, aquele que é próximo, íntimo, companheiro, aliado, conselheiro, sentidos estes empregados no Alcorão.

Ibn ‘Arabī usa a palavra a partir de Tirmidī²⁷⁵, que distinguia dois modos de santidade: o *walī ḥaqq Allāh* e o *walī Allāh ḥaqqan*. O primeiro é aquele que adquire o estado de proximidade com Deus a partir da prática do *ṣidq* (veracidade, sinceridade), caracterizado pela *‘ibāda*, observância dos deveres ou obrigações religiosas; serve a Deus na esperança de ser recompensado. O segundo é aquele que adquire a condição de proximidade pela graça (*minna*) divina e é caracterizado pela *‘ubūdiyya*, palavra derivada da mesma raiz w.l.y., normalmente traduzida por “servidão” que, tanto para Ibn ‘Arabī quanto para Tirmidī significa

²⁷³ A noção cristã de santidade é melhor expressa pela raiz q.d.s., correspondente ao hebraico *qādōsh*, ao grego *hagios* e ao latim *sanctus*; há também a raiz h.r.m., traduzida pelo grego *hieros* e pelo latim *sacer*. De um modo geral na terminologia árabe cristã, a palavra *qiddīs* é usada para se referir aos santos. Já o *walī*, é antes o amigo de Deus, ou seja, alguém que adquiriu proximidade como o Real, ou seja, o estado de completude característico de *al-insān al-kāmil*. O santo é, portanto, o homem perfeito, que se conhece a si mesmo através do conhecimento que o Real possui Dele mesmo.

²⁷⁴ - *Le Sceau des Saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Gallimard, 1986. - reeditado em 2012. Edição em inglês, *Seal of the saints: prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabī*.

²⁷⁵ Conforme já mencionado no capítulo anterior, al-Hakim al-Tirmidī nascido entre 820 and 830 AD in Termez, Ḥorasan, e falecido em 869.

a “consciência de uma indigência ontológica radical”, ou seja, a completa dependência de Deus. A palavra *servo* não possui conotação negativa, mas implica na habilidade inerente à proximidade intensa onde o sujeito se abre completamente à presença divina. Segundo Chodkiewicz, “esta servidão absoluta constitui o espaço vazio dentro do qual se mostra a Plenitude Absoluta; e é em função disto que uma das características do autêntico *walāya*, ou melhor, a garantia de sua autenticidade, é, de acordo com Tirmidī o descenso da *sakīna*, a Paz, a Presença de Deus... O atributo essencial dos *awliyā'* é a transparência, que faz deles veículos privilegiados da teofania” (2001, p.29).

Sob este ponto de vista, a santidade é aquele estado de proximidade e abertura ou transparência absoluta, que, segundo Ibn 'Arabī, caracteriza os herdeiros do Profeta Muḥammad²⁷⁶, já que, para o *Šaiḥ*, a Luz ou a realidade (*ḥaqīqa*) de Muḥammad, em função da primordialidade de sua função profética, corresponde ao estado de revelação a partir do qual todas as criaturas surgem²⁷⁷, a condição de *al-Insān al-Kāmil* como a receptividade ou a contra-partida necessária para a condição de divindade (conforme já mencionado). Esta relação se estabelece também na *šahāda* islâmica: *lā 'ilāha 'illā-llāh, muḥammad rasūlu-llāh* (لا إله إلا الله محمد رسول الله), não há deus senão Deus e Muḥammad é seu mensageiro. O testemunho, para o *Šaiḥ*, implica em: “não há ser, senão o ser de Deus, e Muḥammad é seu mensageiro”, ou seja, a relação *wūjud-šuhūd*, dada por divindade-humanidade.

Assim, a condição de *walī* implica na abertura da consciência que atravessa a identidade essencial de *'ayn tābīta*, perde seu próprio nome, e se aproxima do Nominado. É o estado de *sukūn*, de vazio, e de *sukūt*, silêncio, que realiza a *'ubūdīyya* em plenitude. Conforme escreve Izutsu:

Walāyah implica, primeiramente, num conhecimento perfeito da realidade última do Absoluto, o mundo e a relação entre o Absoluto e o mundo. Um homem que tenha atingido o nível de santidade tem consciência clara de que é a auto-manifestação do Absoluto, e que, como tal, é essencialmente um com o Absoluto, e, de fato, o Absoluto ele mesmo. Está consciente de que, na analogia de sua estrutura interna, todo o fenomênico “Muitos” são auto-manifestações do Absoluto e, num certo sentido, um com o Absoluto. Esta é, precisamente, a consciência da unicidade do Ser (*waḥdat al-wūjud*) última e essencial. (1984, p. 265).

²⁷⁶ Ibn 'Arabī trata do assunto em várias ocasiões, em especial no capítulo IV do *Futūḥāt* (A Realidade Muḥammadiana).. E, no cap. ILIII do *Futūḥāt* Ibn 'Arabī se reconhece como o Selo da Santidade de Muḥammad. O assunto é por demais extenso para ser tratado aqui.

²⁷⁷ Ver o cap. VI do *Futūḥāt* (Sobre o conhecimento do início da criação espiritual- *al-ḥalq al-rūḥānī*), onde afirma que a primeira realidade mais receptiva à Luz Divina é a realidade de Muḥammad, também chamada de Intelecto, da qual procede o universo.

Há, portanto, uma transformação radical da condição do sujeito na relação de reciprocidade divindade-humanidade: a identidade essencial que entifica o indivíduo humano, enquanto auto-conhecimento divino que responde por um dos aspectos da identidade divina, submerge no Nominado. O indivíduo, entificação e forma “exterior”, visível, deste conhecimento, “realiza” o auto-conhecimento e, deste modo, converte-se em aspecto “interior” do nominado, retorna à não-existência de *‘ayn tābita*. a “aniquilação” do sentido isolado de eu é uma das características básicas da santidade.

Por outro lado, é a realização de que, em realidade, o Nominado voltou-se a si mesmo, e, com isto existenciou Sua identidade, tornou-se consciente dela e, por fim, este conhecimento é novamente interiorizado, mas em sua forma realizada, transformada em realidade. Dito de outro modo, nada ocorreu senão a contemplação do Real através de Si mesmo e em Si mesmo. E, no entanto, o *walī* testemunha este processo em si, vê todas as coisas submergirem no oceano ilimitado da Vida e é consciente da própria experiência, de que a transformação de exterior em interior se deu em si mesmo: “No ponto máximo deste estado espiritual, a consciência do Santo é idêntica à Consciência Divina, que ainda não se dividiu numa infinidade de ‘determinações’ (*ta ‘ayynnāt*). Tal homem é o ‘conhecedor’ mais elevado. E tal homem naturalmente mantém silêncio (*sukūt*), pois o contentamento do conhecimento mais profundo é inefável” (IZUTSO, 1984, P.266).

Este processo retoma um dos pontos fundamentais do pensamento de Ibn 'Arabī que é o auto-conhecimento como caminho de ascese e fundamento de toda realidade. Enquanto tal, é único para cada indivíduo. Conforme afirma no *Hilyatu al-Abdal*:

Enquanto o asceta (*az zāhid*) se compraz em renunciar ao mundo, e aquele que se confia a Deus (*al-mutawakkil*) repousa inteiramente sobre seu Senhor, e o que deseja (*al-murīd*) anseia por cantigas espirituais e pelo entusiasmo aniquilante, e o adorador (*al-‘ābid*) se entrega à devoção e seus sacrifícios, e o sábio conhecedor (*al-ḥaqīm al-‘ārif*) exerce sua força de espírito (*al-hīmma*) e se concentra em sua meta - aqueles que são investidos da Autoridade e possuem a Ciência (*al-hakīmūn al-‘ālimūn*) permanecem ocultos no invisível e não os conhecem nem o conhecedor, nem o desejante, nem o adorador, como não os percebem nem o que confia em Deus, nem o asceta! O asceta renuncia ao mundo para obter um prêmio; o que confia entrega a seu Senhor a realização do que quer; o desejoso busca o entusiasmo para dissipar suas mágoas; o adorador usa o zelo na esperança de acessar à proximidade; o sábio conhecedor tenta chegar à verdade com sua própria força de espírito, mas a Verdade não se desvela senão àquele que elimina toda característica própria até perder seu próprio nome! O conhecimento é um véu sobre o Conhecido, e a sabedoria uma porta diante da qual nos detemos; do mesmo modo todas as outras vias espirituais são meios (*asbāb*) como o são as letras; e todas estas coisas não são senão fraquezas (*‘ilal*) que cegam os olhares e extinguem as luzes. (*Hilyatu al-Abdal*, trad. Michel Valsan, 1992).

Isto significa que até mesmo a busca por si mesmo é marcada, desde o início, exatamente por aquilo que já se é essencialmente: o asceta toma o caminho da renúncia pois a

renúncia o constituiu e através dela sua própria recompensa igualmente o constitui. O devoto se compraz em louvar pois a devoção o constitui e o torna feliz e a felicidade é, portanto, o que busca. E assim com todos os demais. A maturidade espiritual, o domínio de si surge com a transcendência de si e o processo de expansão da consciência aparece, então, como um *tajallī* ao inverso: enquanto o Real se desvela a si mesmo, entifica Sua realidade, se auto-determina (*ta'ayyun*, tornar-se um indivíduo, particularizar-se), ou seja, origina um ser humano; este, quando atinge sua perfeição, o estado de *al-Insān al-Kāmil*, retorna a teofania à sua realidade, entrega à Consciência a realização de Seu conteúdo:

Pois se não fossem os Nomes, o Nominado apareceria, se não fosse o amor, a união permaneceria, se não fossem os destinos diferentes, todos os níveis seriam conquistados, se não fosse a *Huwiyya* (o Si supremo), a *Annīyya* (o Eu supremo) apareceria, se não fosse o *Huwa*, seria o *'anā*, Eu, e se não fosse o Anta, Tu, ver-se-ia a marca da ignorância, se não fosse a compreensão (comum) o poder da Ciência (pura) seria afirmado: então as trevas seriam abolidas, e todas estas bestas pesadas voariam como pássaros imponderáveis na exiguidade da extinção! (*Hilyatu al-Abdal*, trad. Michel Valsan, 1992)

O auto-desvelamento do Real, como processo de consciência, é uma via de mão dupla: Os nomes, ao mesmo tempo em que identificam o Real, também encobrem o Nominado, já que O revelam sob aspectos determinados; do mesmo modo o amor, o desejo de auto-conhecimento, sem o qual a multiplicidade não apareceria; se não fossem os níveis de consciência e presença de *wūjud*, não haveria o testemunho e, portanto, o auto-conhecimento decorrente da experiência nos diversos níveis de manifestação; o transcendente, o Ele desconhecido, esconde o Eu, no sentido interno de referência de si mesmo; o outro, marcado pelo tu, encobre, com a sua existência, a “marca da ignorância”, pois afirma a multiplicidade dos nomes; ao passo que a compreensão do indivíduo que encobre a si mesmo, não consciente de sua identidade, multiplica os pronomes pessoais, comparados a “bestas pesadas”: *Anta*, o Tu, implica num estado de distinção em que em que duas presenças gramaticais, o eu e o tu se situam no mesmo plano individual, distantes do Real, o Si mesmo que ignora qualquer distinção ontológica. As distinções pronominais são, neste sentido, véus, fraquezas (*'ilal*) que velam a consciência e dispersam a luz enquanto o si mesmo é encontrado na santidade, a condição de *walī*, de proximidade com o Real.

Outro modo de expressar o mesmo conceito é o entendimento de que o Real se torna consciente de Si mesmo em Seus infinitos atributos, isto é, potencialmente articulado numa infinitude de existentes. Neste sentido, a multiplicidade dos possíveis (*mawjūdāt mumkinah*), ou dos existentes *in potentia* (*mawjūdāt bi-al-quwwah*), indica as possibilidades de *tajallī*,

auto-desvelamento, que resulta em auto-consciência; por outro lado, o conhecimento que o indivíduo adquire com as experiências vividas no mundo integram o modo de consciência divina. Segundo Izutsu:

Tajallī ou a auto-manifestação Divina não é um fenômeno unilateral do Absoluto permeando a tudo no mundo e se fazendo manifesto nas formas do mundo. *tajallī* envolve, ao mesmo tempo, a permeação do Absoluto pelas coisas do mundo. No entanto, é absurdo até mesmo imaginar as coisas do mundo *qua* substâncias penetrando o Absoluto de tal modo a serem assimiladas por este; devemos entender o processo como algo puramente não-substancial. O mesmo é verdadeiro para o outro lado do processo, ou seja, a penetração do mundo pelo Absoluto e a auto-manifestação do Absoluto nas coisas do mundo. A interpenetração destes dois que acontece no processo de *tajallī* não é algo que ocorre entre o Absoluto enquanto uma Entidade e as coisas como entidades. É um fenômeno de puro Ato de ambos os lados. Este ponto é de importância fundamental para o correto entendimento do conceito de *tajallī* em Ibn 'Arabī, pois, se não entendido deste modo, caímos no mais grosseiro tipo de materialismo. (1984, p. 146)

A reciprocidade entre desvelamento e entificação resulta na realização da consciência, no tornar real, na atualização do auto-conhecimento. Neste sentido, *tajallī* é a consciência divina que se revela, que ‘aparece’. Estes dois movimentos, do interior para o exterior e do exterior para o interior é equivalente ao conceito sufi dos ‘dois arcos’: a partir da experiência da viagem noturna do Profeta (*mi'rāj* ou “escada”)²⁷⁸, onde este teria se aproximado à distância de dois arcos (53:9) do “limite” entre consciência singular, determinada, e Consciência em si. O vocábulo *qaws* ou arco, bem como o Latim *arcus*, também significa os arcos de um círculo. Assim, esta “distância” é antes a reciprocidade Nome-Nominado, descrita como o arco descendente (*al-qaws al-nuzūlī*, onde a consciência, ou a luz, sofre contínua delimitação e se entifica e o arco ascendente (*al-qaws al-su'ūdī*), o desligamento (*tajarrud*) progressivo da obscuridade à luminosidade absoluta, ou seja, retorno do indivíduo a seu senhor. Escreve Ibn 'Arabī:

“Ele esteve a dois arcos de distância.”. Nada torna manifestos os dois arcos do círculo senão a linha imaginada. É suficiente que digas ‘imaginada’, pois o imaginado é aquilo que não tem existência em sua entidade... O cosmos, comparado ao Real, é algo que se imagina ter existência, não um existente. A coisa existente e a existência não são outros senão a Entidade do Real. Estas são Suas palavras, “ou mais próximo”. O “mais próximo” é a remoção da coisa imaginada. Quando removida da imaginação, nada permanece senão o círculo, e os dois arcos não possuem entificação²⁷⁹.

A mesma relação que se estabelece a nível do Real e sua realidade enquanto *wūjud* (ser-consciência), ou seja, o desvelamento do sujeito divino, ocorre também a nível do sujeito humano: a consciência se entifica, assume uma forma física que é seu aspecto exterior -

²⁷⁸ Ibn 'Arabī distinguia dois tipos de viagem espiritual: *isrā'*, cuja tradução direta é viagem, implica na ascensão interior, através de estados espirituais ou em sonho; e o *mi'rāj*, literalmente ‘escada’, mas que se traduz também por viagem; para o *Šaiḥ* esta modalidade implica na ascensão física do Profeta e teria ocorrido somente uma vez.

²⁷⁹Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, edição de 1911, 4:40.9.

realidade do sujeito enquanto entidade egóica²⁸⁰ - e, a partir desta, retorna ao estado de eu, realidade do sujeito enquanto senhor. Do ponto de vista da Consciência, no entanto, o que há é o Um, daí a imagem do círculo como metáfora e completude do ser. O *walī* é então, aquele que, próximo de si mesmo, próximo de seu Senhor, atinge este estado de “consciência circular”, unitiva, e, deste modo, é não apenas o espelho do desvelamento do ser, mas remove a distância imaginal da imagem, supera o istmo de *barzaḥ* e, constitui o sujeito do desvelamento: torna-se “real”. Portanto, o indivíduo humano só atinge a condição de sujeito quando o círculo de *wūjud* se completa e, com sua ação no mundo entrega à consciência divina a expressão da realidade de sua identidade, o auto-conhecimento pelo exercício consciente dos atos da identidade, o “re-conhecimento” de si.

Tajallī, é então desvelamento e reconhecimento de consciência, e assume, através dos arcos descendentes e ascendentes do círculo de *wūjud*, três grandes presenças. Isto não implica em divisão do sujeito divino, mas em modos de aparência (luminosidade), abertura de consciência, e que sujeito, consciência e luz constituem uma única realidade. Os mesmos conceitos tratados, no primeiro capítulo, como níveis de presença, agora se referem a níveis de sujeito, o que implica em níveis de consciência de si. Assim, podemos considerar um primeiro nível de desvelamento como a consciência unitiva em si, o nível da *aḥadiya*, inqualificada e indeterminada; o segundo nível é a presença dos Nomes e, conseqüentemente das Identidades, que, segundo Corbin, “é mais precisamente a totalidade das teofanias nas quais e através das quais a Essência divina se revela a si mesma sob as formas dos Nomes divinos (*asmā’ ilāhiya*), isto é, na forma dos seres enquanto existência no segredo do mistério absoluto (*fi bāṭin al-ḡayb al-mutlaq*)”(1998, p. 295). Ou seja, a teofania inerente ao conhecimento divino de sua própria realidade representado pelas Identidades Essenciais de *‘ayn tābita*.

O terceiro modo teofânico é a entificação (*ta’ayyun*), que epifaniza as identidades na forma de indivíduos concretos. É o *tajallī šuhudī*, o desvelamento que testemunha, aquele aspecto da consciência que se reconhece. Num primeiro momento, o sujeito é, portanto, uma unidade vista sob três aspectos²⁸¹: o nível da Consciência unitiva, o nível intermediário da

²⁸⁰ Por ora vamos usar a palavra ego enquanto a noção comum de “eu”; progressivamente as distinções serão estabelecidas.

²⁸¹ Note-se que este entendimento tanto se refere ao Real em si quanto ao ser humano e constitui um processo de auto-conhecimento em três etapas: o entendimento do “eu”, a multiplicidade dos aspectos da identidade e a presença no mundo.

consciência múltipla das identidades e o nível experiencial mediado pela realidade externa. Ibn 'Arabī resume este conceito dizendo que o eu tem duas faces: uma voltada para o Real, o estado de *rabb* senhor, caracterizado pela Identidade Essencial; e outra para o mundo, o estado de servo, *'abd*, o ego. Entre elas, o intermediário que participa destes dois níveis, a alma, o imaginal.

Assim, todo o processo ontológico, para Ibn 'Arabī, é, em suma, um processo de auto-consciência divina, um reconhecimento de si constituído por um único movimento e uma única realidade, a exemplo do círculo, onde cada ponto dos arcos descendente e ascendente implica num “estado de consciência”, num “modo” de ser, que, vistos sob o ponto de vista do indivíduo, constituem “estações”, etapas de auto-conhecimento cuja “substância” é a luz²⁸².

Se considerarmos, por exemplo, as teorias contemporâneas dos estudos da consciência, teremos, por um lado, aquelas centradas no funcionamento do cérebro e, por outro, as derivadas das pesquisas da Física. Entre elas, uma série de abordagens, desde a negação absoluta da existência da consciência às que afirmam que a consciência é, de fato, tudo o que há. Como diria Ibn 'Arabī, o segredo está entre o sim e o não.

Para o *Šaiḥ*, o si mesmo, a realidade experiencial da primeira pessoa, é inerente à consciência do mesmo modo que a consciência é inerente à Vida, a vida é inerente a *wūdud* e *wūjud* é inerente ao Real. A Vida, portanto, é sempre Vida Consciente. De fato, *wūjud* (ser/consciência), Vida e o Real são sinônimos cuja aplicação na linguagem depende da ênfase que se queira priorizar. Lembremos que o significado da palavra *wūjud*, ser, não é dissociado do conceito de consciência. Esta realidade é uma existência não manifesta.

Quando a Vida Consciente se volta para si mesma, temos o que Ibn 'Arabī chama de “O Real quis ver a realidade de seus mais Belos Nomes” (conforme a abertura do *Fuṣūṣ*), ou seja, o processo de manifestação do Ser, o que equivale ao nível da Divindade. No entanto, é preciso ter em mente que *wūjud*, o ser/consciência não possui um “quando”, não é uma realidade nem local nem temporalmente constituída, ao contrário, espaço e tempo são valores relativos à linguagem humana, à reflexão mental. Quando nos referimos a um “quando”

²⁸² Como ser e consciência são simultaneidades em *wūjud*, e a manifestação de *wūjud* é luz, consciência e sujeito também são luz: “Se não fosse pela luz, nada seria percebido (*idrāk*), nem o conhecido nem o sentido, nem o imaginado. Os nomes da luz são diversos de acordo com os nomes das faculdades... Olfato, gosto, imaginação, memória, razão, reflexão, conceitualização e tudo aquilo através do qual a percepção acontece são luz. Quanto aos objetos da percepção... primeiro possuem manifestação ao observador, depois são percebidos; e manifestação é luz... Assim, cada coisa conhecida tem uma relação com o Real, pois o Real é Luz. Segue-se que nada é conhecido senão Deus” (Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, 1911, 3:276–77).

falamos numa ordem sequencial simplesmente em função das possibilidades de expressão lingüística, que necessariamente implica numa ordem. Para o *Šaiḥ*, a abordagem mais correta para o entendimento desta situação é o *kašf*, a experiência direta, sem mediação da linguagem, mas através da ascensão da consciência a partir do coração, do núcleo da presença essencial do si mesmo. *Kašf* é etimologicamente relacionada a *mukašafa*, desvelamento, auto-manifestação de *wūjud*, *tajallī*.

A nível, portanto, do que Ibn 'Arabī entende por *wūjud*, a realidade da vida consciente denota igualmente a existência. A existência pode ser tanto manifesta quanto imanifesta; mesmo quanto fala, por exemplo, de *'ayn tābita*, considerada um “não-existente”, esta não-existência não se trata de uma irrealidade ou de uma impossibilidade, mas simplesmente de uma ausência de “movimento” - *tābita* significa “fixo” - ou expressão do ser: *'ayn tābita*, um dos conceitos básicos de auto-desvelamento do real, é basicamente consciência de si, conhecimento que é atualizado com a expressão de *tajallī*. Portanto, a palavra “quando”, subentendida em “o Real quis ver a ‘realidade’ de Seus mais Belos Nomes” - implica no entendimento que *wūjud* não possui um “quando”, mas a habilidade de se voltar para si mesmo, e este “movimento” significa que a consciência é sempre consciência de si mesmo, o ser, uma realidade única.

O “quando” equivale então ao “instante” da consciência, de modo que sobre a realidade única, este campo de consciência/ser, podemos falar em dois momentos que existem simultaneamente: o manifesto e o não-manifesto, chamados de realidade adventícia e realidade eterna. Assim, o nível de “voltar-se para si mesmo” implica em desvelar o que está oculto, invisível, não-manifesto. O voltar-se para si mesmo de *wūjud*, implica em exteriorização, em ontologia, em discriminação e determinação, ou seja, a abertura do campo de consciência, o “furo” na folha de papel, a *Fiṭra* de Adão, a fenda que especifica e delimita a singularidade. Este momento significa um “ato do sujeito”, a “visão direta” (e não reflexão mental) da multiplicidade das identidades do ser, suas possibilidades; e visão direta, em si mesmo, significa o nível da Divindade, que, em sua globalidade, recebe o nome de *Allāh* e implica no sentido de primeira pessoa, do Eu sou.

A Consciência/Vida (ou a vida consciente) volta-se para si mesma e observa suas possibilidades, suas identidades; este ato concede ser, existencializa sua auto-consciência, ou seja, o ser atualiza o conhecimento de si mesmo (como um ato inerente ao próprio fato de

existir). Isto é o auto-desvelamento, o estado manifesto de *wūjud* na determinação de suas identidades. As identidades, portanto, significam conhecimentos específicos que *wūjud* reconhece a seu próprio respeito (daí que os seres por elas existenciados só conhecem do Real suas próprias especificidades).

O voltar-se para si mesmo, o estado da Divindade, que estabelece o Eu Sou, estabelece também o sujeito humano. É a relação²⁸³ divindade-humanidade, de simultânea abertura e reciprocidade, uma sinergia ou seja, uma relação onde uma coisa necessariamente exige a outra: o Divino surge com o Eu e o Eu surge com o mundo.

Divindade/ser humano, portanto, não são dois opostos, nem dois complementares, mas dois arcos do círculo, ou seja, uma diferenciação na realidade, uma fenda, *Fiṭra*, na realidade que pede ou necessita uma determinada existência: o conhecimento decorrente da consciência só se estabelece numa relação de sinergia. É o princípio de si mesmo: a paz só existe em uma situação onde é necessária, ou seja, no estado de conflito que demanda pela paz; presença e ausência são reciprocidades. O estado de conflito não é o oposto da paz, mas um locus onde a paz se instala, o chamado à existência, *kūn!*

A identidade só existe no mesmo: o locus do nome, o *locus* da identidade é o sujeito. Esta é uma relação de sinergia. O sujeito em conflito é o locus onde o sujeito da paz se instala. Há uma reciprocidade, uma demanda mútua, e isto significa existência; a aparição de algo implica na necessidade, no apelo à existência, na exigência de manifestação e na abertura do espaço da possibilidade de aparição. A contraparte da existência, o chamado, a demanda, a eclosão de um inexistente que necessariamente implica na falta, na ausência daquilo que pede pela presença. Esta é a sinergia divindade- ser humano, a abertura, a passagem do ser à existência.

Quando pensamos esta situação, a nível de consciência, temos que a consciência é um estado de sinergia, um reconhecimento da ausência e da presença. Na pergunta de Bassui: quando me pergunto por mim mesmo, quem é aquele que responde “eu”? A ambiguidade da sinergia já está presente: há um sujeito que busca pelo sujeito que na sua busca se torna objeto, mas cujo objeto responde como sujeito: a relação de sinergia implícita na existência.

²⁸³ Isto dá origem à problemática da analogia entre ser divino e ser humano, que, no contexto da história da Filosofia Islâmica implica no confronto entre Ibn 'Arabī e o neo-platonismo representado especialmente por Ibn Sina e o aristotelismo de Ibn Rušd. Apesar de, a princípio, aceitar as categorias do Ser tal como proposta por Ibn Sina duzentos anos antes, Ibn 'Arabī interpreta de modo distinto, conforme já comentamos no primeiro capítulo. Isto tem consequências significativas no desdobramento de sua doutrina. Vamos nos referir a isto na sequência.

Daí que, para Ibn 'Arabī, a existência já implica em consciência, *wūjud*, o ser, é necessariamente consciente, necessariamente sujeito, com o “eu” surge o mundo. Portanto, *wūjud* não conduz a algo externo a si mesmo, mas simplesmente desvela-se. A vida não existencializa algo externo, mas aparece, vive, se encontra (*wūjud*) em si mesma.

A relação de sinergia não se dá, então, fora de si mesmo nem fora da vida, a consciência não é um atributo reflexivo, não precisa da linguagem para se afirmar, mas do apelo à existência. A demanda, a exigência da existência, é como investigar os mecanismos da consciência, ou como ela acontece: um estado de ambiguidade sinérgica própria da vida, própria do ser. A consciência não demanda o não-ser, mas demanda a não-existência de um ser que exige sua existência. Paradoxo? Como um ser que não existe exige existência? Na consciência tudo “existe”, mas não possui necessariamente uma relação de manifestação. Tomar consciência é próprio da consciência: tomar consciência implica em algo que não era conhecido e passa a ser. É deste modo que um inexistente exige sua existência, tal a relação entre os nomes da identidade: em si são inexistentes, mas, pela sua própria inexistência, exigem a manifestação, e isto implica em entrar em relação de sinergia, entrar em existência. A situação que exige uma determinada existência já está presente na consciência como desejo: o tesouro oculto que “deseja” ser conhecido, a potencialidade do ser, a habilidade de ser que é necessariamente amorosa, vivificante, o estado de reciprocidade e de ambigüidade. O ser/consciência que se volta a si mesmo é a aparição amorosa, um princípio de identidade: eu só me vejo com aquilo que sou, sem este princípio de identidade não há um sujeito. Sempre que eu conheço a mim mesma ou a qualquer outro (estado do ser), é através de mim mesma que conheço, através da sinergia da consciência que produz a relação de conhecimento, que é a aparição da consciência. Então, o que é a raiz do ser/consciência? Um re-conhecimento, uma resposta ao chamado *Kun!*, uma circunstância de presença/ausência, uma relação sinérgica de reciprocidade entre opostos (como em sujeito e objeto) traduzidos na ambigüidade própria da vida, própria do ser.

Hoje a Física Quântica afirma que todo e qualquer estado de ser possui algum nível de consciência, e todo e qualquer estado de ser resume-se ao estado da luz. A luz, para Ibn 'Arabī é a realidade do Real, ou seja, o intrínseco, a “exigüidade” do Real.

O estudo do comportamento da luz, tanto para a Teoria da Relatividade quanto para a Física Quântica, leva a uma compreensão radicalmente nova da natureza da luz. Mantendo os

limites de uma abordagem filosófica, aprendemos, com a teoria da relatividade, que a velocidade da luz é constante, o que significa que, para a luz, o tempo e espaço não existem de fato: para cada 186.282 milhas de espaço corresponde um segundo de tempo e esta relação é constante²⁸⁴ independentemente da velocidade em que o observador se movimenta. Com a física quântica, aprendemos que a luz possui massa e carga iguais a zero, o que significa que é imaterial. Do ponto de vista de um fóton, não viaja distância alguma nem gasta nisso tempo algum, portanto, não ocorre velocidade alguma. O que se observa é um referencial a partir de nossa percepção da luz: a luz nunca é vista: só a percebemos pelo efeito que produz em nossos olhos e pela energia que libera. A energia é traduzida em imagem visual na mente, o que significa que uma qualidade aparece na consciência. Isto se aproxima de uma consequência radical do pensamento de Ibn 'Arabī: quem “cria” o mundo somos nós:

Deus afirma categoricamente que a “produção” pertence à coisa criada e não a Deus. O que pertence a Deus é somente Seu Comando. Ele faz sua parte (no processo criativo) ao dizer: “Sempre que decidimos (sobre a existência de algo), dizemos apenas ‘seja’ e ela vêm à existência” (16:40). Apesar da “produção” pertencer à coisa, esta só age em obediência ao Comando divino. (*Fuṣūṣ*, trad. Izutsu, 1984, p. 201)

O *Šaiḥ* segue fazendo uma analogia com uma ordem recebida por um subordinado: se o mestre ordena: ‘levante-se!’, o subordinado se levanta, em obediência, mas o ato de levantar-se pertence ao subordinado. Ou seja, *‘ayn tābita*, a identidade essencial, é um modo de existência oculta, interior, um modo de ‘auto-conhecimento’ divino. Ibn 'Arabī afirma que “tudo o que é interior tem em si mesmo o poder de se apresentar à existência exterior pois a Essência designada pelo nome o Interior ou o Oculto (*bāṭin*) é a mesma que é designada pelo nome Exterior (*zāhir*); e o recebedor (*qābil*) é, igualmente, o mesmo que o Agente (*fā'il*)” (*Fuṣūṣ*, trad. Izutsu, 1984, p. 200).

Dito de outro modo, a Identidade responde ao apelo do Sujeito, mas o ato pertence à Identidade. Fazendo um paralelo com a condição de luz, nada ocorre, mas na consciência que observa surge uma forma, uma imagem. Isto se assemelha à segunda constante universal: a chamada constante de Planck²⁸⁵ que afirma que a luz é transmitida como um fluxo de partículas ou fótons onde cada fóton possui o equivalente a um quantum de energia; ainda que

²⁸⁴ Este instante que se mantém constante é chamado de *waqt*, o momento, a abertura entre imanência e transcendência onde a Presença do Real é experienciada. Vamos tratar disso adiante.

²⁸⁵ Equivalente a 6.62618×10^{-27} erg.secs em termos matemáticos. O erg é a unidade de energia ou de trabalho no sistema de unidades centímetro-grama-segundo (CGS), símbolo "erg". Etimologicamente, sua origem vem do Grego *ergon* que significa trabalho.

a quantidade de energia em um fóton varie, cada quantum tem uma quantidade constante de ação. Isto significa que a luz, além de possuir velocidade constante, surge em unidades de ação constantes e idênticas. Assim, por exemplo, não se pode nem mesmo dizer que o fóton existe entre dois pontos, mas apenas dizer que há um ponto de emissão e um ponto correspondente de absorção e a transferência de uma unidade de ação entre os dois. No caso da nossa observação da luz, o ponto de absorção seria o olho ou a pele, o que novamente se reporta à consciência (e à percepção).

Ponto de emissão e ponto de recepção são paralelos tanto para a noção da identidade essencial e o indivíduo dela decorrente, quanto para as “duas faces” do sujeito. De um lado, o emissor, *‘ayn tābita*, de outro, o receptor, o locus de manifestação, o sujeito. No entanto, não há nem distância nem tempo entre eles, apenas o fluxo de consciência: assim como a luz é fundamental para o universo (seus valores são constantes universais), a luz da consciência também é fundamental, sem ela não haveria experiência, não haveria fenômeno.

Nesta situação, a “luz” da presença, do sentido de eu, é dado pela identidade do Nome divino associado ao indivíduo, ou seja, a presença do Senhor pessoal. Esta luz carrega uma característica e uma habilidade fundadora da realidade tanto a nível de existência quanto de consciência, ou seja, funda um sujeito entendido como um indivíduo existente e consciente.

A resultante deste encontro (que, para Ibn 'Arabī são a mesma realidade em dimensões de presença distintas) é o istmo, o *barzah* constituído pelo sujeito, a noção interior de eu subjetivo. Quando estamos a sós conosco mesmo ou em estado de meditação, há a presença pura, sem relação de objeto, que chamamos de eu sou; este estado é o estado de consciência. E a consciência é o núcleo do eu, conforme escreve o *Šaiḥ*:

Se tu perguntas: o que é o Caráter divino (*al-Ilāhīyya*)? Nós responderemos: é todo Nome divino ligado a um ser humano, como (por exemplo na ordem onomástica comum) quando alguém se chama *‘Abdu-Llāh*, “o servidor de *Allāh*” ou *‘Abdu-r-Raḥmān*, “o Servidor do Todo Misericordioso”, etc. São os seres que ficam fora do grosseiro²⁸⁶ (*ru’ūna*). Se tu perguntas: “o que é o grosseiro”? Nós respondemos: é o limitado pela natureza (tab‘) em contraste com o que constitui o Povo do Ser-Eu Supremo (*al-Innīyya*), pois estes são os que se aproximam do Real (*al-Ḥaqq*); se tu perguntas: “mas o que é a *Innīyya*”? Nós respondemos: é a Realidade por excelência (*al-Ḥaqīqa*) enquanto associada à primeira pessoa do discurso. Estes seres se mantêm próximos da Tábua, contemplan o Cálamo, o Incriado, fundamentam-se no Ser Supremo (*al-Huwiyya*), falam através do Eu pessoal (*al-'anāniyya*), expressam-se em termos unitivos (*al-ltīhād*)²⁸⁷.

²⁸⁶ No sentido de ‘denso’, ‘compacto’, ‘material’.

²⁸⁷ Ibn 'Arabī - *Futūḥāt* cap. 73, Terminologia Sufi (na sequência da pergunta 153), citado por Michel Valsan na introdução de sua tradução ao *Le Livre de la Extinction dans la Contemplation*, acesso online em <http://dinul-qayyim.over-blog.com/2014/06/michel-valsan-le-livre-de-l-extinction-dans-la-contemplation-introduction.html> Pode-se comparar à tradução de Eric Winkel em *Questions*, p.362.

Entre o sujeito divino e o sujeito humano existe a mesma analogia: ao estado de divindade corresponde, no ser humano, o eu da consciência unitiva, que implica na singularidade formada pelos nomes que confluem na existência de um indivíduo, o estado “ele”; o intermediário, nos aspectos da identidade, no sentido plural do ser, no eu como multiplicidade, possibilidade e ambiguidade, o estado de “nós”, correspondente aos vários nomes ou aspectos da identidade; e o eu “criado”, exterior, visto a partir do corpo e das situações do mundo, o estado de “tu”, que engloba tanto a noção de ego e corpo quanto as situações de vida em que estes “são encontrados”. Dito de outro modo, a correspondência entre o nível da divindade e humanidade ocorre através do sentido de eu: *al-Ilāhiyya*, o nível da divindade, implica, no sujeito humano, na realidade do Senhor, a identidade essencial, que, em si, é potencialidade vazia de si mesmo, ou seja, o sentido de sujeito da identidade essencial enquanto referência ao sujeito humano é um estado de completa “servidão”, de abertura da consciência de eu (humano) à Presença do Eu (divino) dado por *al-Innīyya*. O sujeito humano nesta condição torna-se real, realiza-se, responde pela realidade da consciência unitiva do eu pessoal *al-'anānīyya*, que, segundo Abdu-l-Karīm al-Jīlī (*Al-Insān al-Kāmil*, cap. 27), é a variante derivada do termo *ana*(eu, mim), o “verdadeiro” (o “real”) segundo um “sujeito”.

Ibn 'Arabī frequentemente se refere ao versículo 50:16 do Alcorão: “E Nós (*Nahnu*) estamos mais próximos dele (o ser humano) que a artéria jugular” - وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - No *kitāb Al-Ya*, o *Šaiḥ* salienta a noção de proximidade dada pela presença do *Na-h-Nu*, o “nós” do Senhor, do grupamento de Nomes que responde pelo espírito humano. A simbologia aqui adquire vários níveis: a identidade essencial aparece como associada ao coração, o centro da existência humana, vinculada ao Senhor por uma “corda”, um dos sentidos da alma e da “artéria jugular”, a conectividade subjetiva que interliga os dois planos da realidade do sujeito: a presença do divino e a presença do humano.

O fluxo da consciência passa, então, através da subjetividade do sujeito, a corda, o vínculo entre o ponto de recepção e ponto de emissão da luz. Isto significa que o sentido subjetivo de si mesmo deriva, de um lado, da experiência externa, onde os sentidos e a mente constroem um “mapa” da realidade²⁸⁸ e, de outro, da “emissão” da luz da presença da Identidade essencial que constrói o modo, a “qualidade” através da qual o cérebro configura o

²⁸⁸ Conforme acredita Antonio Damásio. Ver, por ex, *O Mistério da consciência* (SP, Cia das Letras) e *O Sentimento de si* (Lisboa, 2013).

mapa. Daí que a subjetividade é o plano imaginal da alma. Portanto, nem o mapa das representações mentais, nem a subjetividade isolada do ego são responsáveis pelo sentido de si mesmo, mas são unicamente “estados” de sujeito cuja “realidade” se fundamenta na realidade do Eu pessoal (*al-'anānīyya*).

Emissão e recepção da luz não constituem polaridades, mas planos do si mesmo: a ambiguidade, longe de ser inconsistência, é reciprocidade: quando a consciência se toma por objeto, ou quando a consciência (e a noção de eu) se volta a si mesma, adquirindo o contexto de ele, nós, tu, abre o estado de reciprocidade necessário para a própria presença. Como diz Nisargadatta:

Qual é o centro da consciência? É aquilo que não se pode dar nem forma nem nome pois é sem qualidade e além da consciência. Podes entendê-lo como um ponto de consciência que está além da consciência, como um furo numa folha de papel que está no papel e ao mesmo tempo não está no papel, o estado supremo está no centro da consciência e simultaneamente além da consciência. É como uma abertura no mental por aquele invadido pela luz. No entanto, esta abertura não é a luz, mas apenas uma abertura²⁸⁹. Do ponto de vista do mental, é apenas uma abertura que permite à luz da Consciência pura penetrar no espaço mental. A luz, enquanto tal, não pode ser comparada senão a uma massa de Consciência pura, sólida, densa, cristalina, homogênea e sem alterações, livre das categorias mentais do nome e da forma. (2000, p.94)

A abertura da consciência implica em reciprocidade, transparência, exposição à aparecência²⁹⁰. Quando a consciência se volta para si mesma o que encontra é a presença de si, substância de luz, livre de representações. A consciência que surge do eu pensante, do que representa mentalmente, é reflexão, não consciência.

Convém lembrarmos que, na terminologia técnica de Ibn 'Arabī, há uma diferença entre Ciência (Consciência) e Conhecimento enquanto apreensões do Real: a ciência é associada ao nível da divindade (*ilāhī*) e o conhecimento ao nível do Senhor (*rabbānī*), de onde se estabelece a superioridade do sábio (*al-'ālim*) em relação ao conhecedor (*al-'arīf*)²⁹¹ (Veja-se *Mawāqī' an-Nujūm*, IIº nível, e *Futūhāt* cap. 177). A consciência, a nível de divindade é abrangente enquanto o conhecimento advindo do Senhor é qualificado pela Identidade do Nome. A mesma relação se estabelece entre o conhecimento do Senhor e o do indivíduo humano: o Senhor possui a prioridade da consciência abrangente em relação à subjetividade do indivíduo, caracterizada pelo eu pensante, que, como escreve Moulinet, não

²⁸⁹ Interessante notar aqui a comparação de Nisargadatta com o furo que atravessa a folha de papel e o próprio título da maior das obras de Ibn Arabī: *Al-Futūhāt al-Makkiyya* significa literalmente as “aberturas” no sentido de “iluminações” (ocorridas em Mecca).

²⁹⁰ Condição do que aparece, habilidade de aparecer, surgir através da luminosidade, transparecer, transparência.

²⁹¹ Ver *Mawāqī' an-Nujūm*, IIº nível, e *Futūhāt* cap. 177.

compreende que o Ser possa se introverter e, no mesmo movimento, manifestar as formas externas, pois, para o eu pensante, há uma divisão entre interior e exterior. Assim, quando a consciência se volta para si mesma, o sentimento decorrente não é o de se conhecer, mas o de estar presente consigo mesma em si mesma, de se reconhecer, testemunhar; a consciência não tem uma natureza dual de sujeito e objeto; sua natureza é reciprocidade, abertura diante de uma exigência, como acontece com a manifestação dos Nomes: a paz só é expressa onde há conflito. Trata-se da mesma dinâmica que Ibn 'Arabī identifica para a condição da divindade, que é a reciprocidade da condição do ser humano, mais exatamente a condição de *al-Insān al-Kāmil*. Isto significa que a consciência opera via dualidade, via reciprocidade, interdependência sem mediação, por uma concorrência ou co-ocorrência de circunstâncias, como o convexo exterior de uma bola se faz pelo seu côncavo interior. Então, o *šūhud/wūjud* é presença e relação de identidade. Para o vidente interior, sujeito e objeto aparecem e desaparecem, estão em relação de necessidade, como o côncavo e o convexo aparecem simultaneamente, em decorrência da mesma realidade.

O movimento que permite esta simultaneidade não advém nem de um nem de outro, mas tão somente do desvelamento do ser, a linha ininterrupta da vida, que, móvel e imóvel, provoca a co-ocorrência do ser necessário e do ser necessitado de existência, de modo que consciência e vida são indissociáveis, como escreve Nisargadatta: “ ‘eu sou’ revela o interior; o ‘existe’ revela o exterior. Ambos se fundam sobre o sentimento de ser” (*Je Suis*, p.77). E este movimento é contínuo e recíproco, sem que o voltar-se para si mesmo ou voltar-se para o exterior constituam interrupções ou rupturas no ser. Quando o que vê toma consciência de que vê, automaticamente toma consciência de si mesmo em sua própria presença. Novamente Nisargadatta:

Esta união do vidente e do visto se produz quando o vidente toma consciência de si mesmo como vidente; ele não se interessa unicamente pelo visto, mas também pelo fato de estar interessado, de prestar atenção, de estar presente à sua própria presença. Uma consciência alerta e afetuosa é o fator primordial que conduz a realidade ao centro.

E o centro é como o furo na folha de papel: atravessa, está sem estar, constitui-se pelo vazio: o transcendente atravessa o Ser, a divindade perspassa o senhor, o senhor atravessa o sujeito e este atravessar é a abertura necessária para a presença da consciência. A consciência, portanto, pertence a *wūjud*, ao Real, via presença do Senhor, que, por sua vez, é um aspecto da Identidade divina, da Realidade. Segundo Corbin, não pode ser afrontada dialéticamente,

só pode ser revelada: o Real nunca é um objeto; a relação de opostos existe na reflexão e na representação mental, não na consciência:

Enquanto haja um eu, isolado em sua eguidade (*'anā'īyya*), e, diante dele, um objeto, um Ser divino abstrato isolado em sua incognoscibilidade, não pode haver, não importa quais os nomes e atributos que lhe sejam conferidos, um conhecimento que faça jus a um tal objeto. Não se pode fazer jus senão com a condição de que este objeto não seja afrontado dialéticamente, mas revelado ao sujeito que conhece por este sujeito ele mesmo. Esta epifania substitui, em si mesma, o sujeito primitivo pelo Sujeito Absoluto que aquele buscava intuir como se este fosse o objeto de seu conhecimento. Deus não pode ser conhecido por um outro, como se fosse um objeto; não pode ser conhecido senão por Ele mesmo como sujeito absoluto, ou seja, além de toda objetividade ilusória. É o Sujeito divino que é, de fato, o Sujeito ativo de todo conhecimento divino; é Ele que se vê a Si mesmo na visão que o intelecto humano Dele possui.²⁹²

O Real só é conhecido quando o eu-ego, o servo, abre-se ao eu-senhor: então é o Real que se conhece a Si mesmo, pois o Senhor é um aspecto da Identidade do Real. Esta abertura é o estado de Revelação, "*Futūḥāt*", iluminações desveladas pela teofania, numa contínua atualização do Sujeito divino. Ou seja, tudo o mais são relações de identidades, que se revelam umas às outras e, deste modo, constituem a expressão da Realidade. A consciência que se busca, portanto, é o estado de abertura necessário para a revelação da Presença do Senhor, que se desvela nas imagens da Vida.

4.2 'Face de Deus, face do Homem' - a terceira coisa

A partir desta compreensão podemos buscar pela dinâmica do sujeito individual que se fundamenta na analogia entre o estado de divindade o de *al-insān al kāmīl*, ou seja, a terceira coisa, que possui status análogo ao de *al-wājib al-wūjud*²⁹³. Esta questão diferencia radicalmente o pensamento de Ibn 'Arabī da *Falsafā* e do pensamento Islâmico de um modo

²⁹² Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, p.152 e 153; em inglês: *The voyage and the Messenger, Iran and philosophy*, p. 141.

²⁹³ Esta expressão, já tratada rapidamente no primeiro capítulo, foi utilizada pelos primeiros filósofos e teólogos muçulmanos, em especial Al-Gazzali e Ibn Sina. Traduzida por Ser Necessário, Deus, do qual tudo depende. Recebe duas ortografias:

- *wājibu-l-wūjudi*, uma variante gramatical onde o primeiro termo, um participio ativo, significa aquele do qual se necessita, o ser 'necessitado' (por outros), daí o termo técnico ser necessário.
- *al-wājibu-l-wūjudā*, variante gramatical do participio ativo próprio da língua Árabe, considerado sob a perspectiva verbal e não nominal e, neste caso, significa Aquele que necessita (exige) Existência.

Ibn 'Arabī usa o termo num modo conceitual radicalmente diferente de Ibn Sina, e, ainda que se refira à mesma Realidade, não afirma a estrutura dualista tradicional do pensamento Islâmico.

geral, incluindo o próprio sufismo²⁹⁴. Num primeiro momento, trata-se de uma abordagem unificada (*tawhīd*) de todo par de correlatos: a consciência não-dual da realidade que, mais do que produzir um istmo (*barzah*) e mais do que vincular opostos, não os reconhece como opostos, mas como análogos, ou seja, não se trata do “mesmo”, mas não se trata do “diferente”. Como consequência, toda e qualquer noção de absoluto é relegada à ambiguidade, o que necessariamente descola o próprio conceito de absoluto: os opostos não são, portanto, antagônicos, nem tão pouco complementares e nem mesmo convergem um ao outro como sentido de igualdade, mas implicam em exigência recíproca que fundamenta a Realidade. Assim, a criatura não é o oposto nem a “imagem” do Criador, mas a própria condição do Criador, já que não se pode entender “criador” sem “criatura”, nem Real sem Realidade, nem transcendente sem imanente, nem masculino sem feminino, etc.

Não existe, portanto, uma condição de hierarquia, nem de causa, nem de anterioridade ou posterioridade: ‘a Realidade é simultaneamente o Criador criado e a criatura criadora’ (*Fuṣūṣ*, trad. Austin, p. 87). Lembremos aqui os conceitos de *al-ḥalq*, criatura, e *al-Ḥaqq*, o Real (ou o Verdadeiro), derivados da mesma raiz *ḥqq*, conforme vimos no primeiro capítulo. *Al-ḥalq* já é inerente ao Nome O Criador, *al-Ḥaliq*, conforme o *Šaiḥ* afirma, no verbo de Salomão: *ḥalq Huwiyyat al-ḥaqq* (a criação é a ipseidade do Real). Só há um existente (um *wujūd*) e o que se vê (e não se vê, igualmente) são “graus” da existência (*marātib al-wujūd*), suas auto-determinações (*ta’ayynāt*) expressas em teofanias que nada são senão um “encontro” de *ḥaqq* em si mesmo.

Este conceito permeia a obra de Ibn 'Arabī como um todo, o que torna seus textos permanentemente uma afirmação e negação simultâneas e exige do leitor uma contínua progressão de sentidos que conduz automaticamente à “aberturas”, tanto no sentido já estudado de receptividade, consciência e intercambialidade de posicionamentos, quanto de ‘*kašf*’, o desvelamento enquanto a própria aparição da teofania.

²⁹⁴ Histórica e filosoficamente esta afirmativa é demasiado complexa para ser devidamente justificada aqui. Nosso objetivo não é um estudo comparativo entre o pensamento de Ibn 'Arabī e aquele da *Falsafā*, mas o entendimento do posicionamento radical do *Šaiḥ*. A analogia divindade-humanidade a partir da Identidade e dos processos de Vida tal como se apresentam no cotidiano aparece nos textos de Ibn 'Arabī tanto na ascese como prática espiritual quanto na compreensão do cotidiano como a própria ascese. Enquanto caminho místico o sufismo, em suas práticas religiosas e espirituais, não é homogêneo, ou seja, apesar de possuírem um arcabouço comum, as *ṭāriqas* se distinguem umas das outras, especialmente ao nível da compreensão comum de seus integrantes. De um modo geral, para o sufismo, a vida cotidiana somente se associa à ascese em função do aperfeiçoamento moral e ético, mas não é entendida como a própria ascese, ou seja, como expressão e encontro com o Real na vivência pessoal do indivíduo em relação aos demais.

No entanto, no *Kitāb inšā' ad-dawā'ir* (*La Production des cercles*), Ibn 'Arabī escreve sobre a analogia entre os correlatos como o conceito de terceira coisa, *al-šay' al-tālith*, que já mencionamos brevemente no primeiro capítulo. Começa por pedir ao seu leitor²⁹⁵ que purifique seu pensamento e concentre seu espírito para receber o ensinamento:

Se alguém foi existenciado segundo a forma de uma certa realidade (*šay'*), esta corresponde à forma daquele. Pelo fato mesmo de que ele vê sua forma (aquela de sua realidade), vê aquele que é segundo esta forma; e, pelo fato de que ele se conhece a si mesmo, conhece aquele que é segundo sua forma, sem que nada lhe falte. Quando tiveres entendido e compreendido isto terás entendido e compreendido aquilo que o Espírito Santo te insuflou em teu interior. Presta atenção, faz com que teu coração esteja presente, concentra teu espírito, e purifica tua reflexão para o que vou te ensinar, se Deus quiser! (*Production des cercles*, p. 15)

Historicamente o conceito de *al-šay' al-tālith*, tem origem na doutrina *Mu'tazilita*²⁹⁶ dos Nomes e Atributos de Deus, uma doutrina que procurava explicar a relação entre os Nomes divinos e as criaturas. No *Kitāb Inšā' ad-Dawā'ir* o *Šaiḥ* atenua a intencionalidade iniciática de seus textos e escreve de modo mais direto, onde a terceira coisa é chamada de Realidade das Realidades (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), *summum genus* (*jins al-ajnās*), e Matéria Prima (*madda ūlā*). Introduce o assunto comentando, ao seu modo, as três categorias do Ser, conceitos que já haviam sido discutidos por teólogos da escola mu'tazalita e desenvolvidos especialmente na ontologia de Ibn Sina.

Conforme já comentamos no primeiro capítulo, enquanto para a *Falsafā* os seres se dividem em Ser Necessário (em Si mesmo), a Realidade divina; os possíveis, que podem tanto existir quanto não existir; e os impossíveis, que não possuem existência, Ibn 'Arabī fala das três modalidades de existentes a partir da unicidade. São eles: o Existente em si, *mawjūd bi-Dātihi*, que subsiste de sua própria realidade (*mawjūd bi-dāti-hi fi 'ayni-hi*), o Ser único, Deus, o Real, *wujūd*; os existentes por Deus, aqueles que adquirem ser através do ser divino (*mawjūd bi-llāh*), o cosmos em geral; e a terceira coisa, que não é nem existente nem não-existente.

O conceito de Ser Necessário usado pela *Falsafā*, *wājib al-wujūd*, equivale, para Ibn 'Arabī, ao existente em si (*al-wujūd li-Dāti-hi*), também chamado de O Absoluto da Existência, *mutlaq al-wujūd*, ou ainda *mutliq al-wujūd*, Aquele que universaliza a Existência, incondicionado, e que corresponde ao ser divino a nível de essência, e, portanto, O Vivo, o

²⁹⁵ O livro foi escrito como um ensinamento a um discípulo em específico, 'Abd Allāh Badr al-Ḥabashī, companheiro de Ibn 'Arabī por vinte e três anos. Para maiores detalhes ver Claude Addas, *Ibn 'Arabī*, Gallimard, Paris, 1989 (p.195-197) e Ibn 'Arabī, *Les Soufis d'Andalousie*, Sindbad, Paris, 1979 (p. 179-180).

²⁹⁶ Para estes, a Essência divina, seus atributos e sua existência são idênticos.

Onisciente, o Determinador²⁹⁷. O segundo é tudo o que não é o primeiro, ou seja, tudo o que não é Deus (*mā siwa'llāh*) mas que é existente em função de Deus, *wujūd bi-Llāh*, e que possui existência condicionada e limitada (*wujūd muqayyad*), e se apresenta como o cosmos e tudo o que ele contem. Sobre este modo de existência, Ibn 'Arabī escreve:

Este modo não existia concretamente antes de ser existenciado e há um lapso de tempo entre ele e seu Existenciador pelo qual este modo de existência pode ser avançado ou retardado. Portanto, a seu respeito, falar de anterioridade ou posterioridade é impossível. É anterior somente pela existência, como a anterioridade de ontem em relação ao dia de hoje. Está fora do Tempo, pois é o próprio Tempo. A não-existência do mundo não se situa no tempo mas imaginamos que haja um intervalo entre a Existência do Real e aquela da criação. Este conceito se refere à anterioridade e à posterioridade temporal às quais a percepção sensível está habituada em relação às realidades adventícias. (*Production des cercles*, p. 16)

Ainda que o *Šaiḥ* tenha conhecimento da *Falsafā*, não considera os possíveis como uma categoria distinta do Real, mas como realidades que ‘entram em *wujūd*’, ou seja, a partir da não-existência, e que são chamadas à manifestação pela ordem divina: para o *Šaiḥ*, a “coisa” coincide com sua existência no reino da presença (*ḥādra*) e presença implica no ser cuja existência é necessária. Cabe salientar que a ordem, *amr*, significa igualmente “a coisa toda”, a realidade. Outro modo que Ibn 'Arabī se refere com frequência é o participio passivo *mawjūd*: “*Allāh* é *mawjūd* (encontrado na Existência universal como Existente) e nós somos *mawjūdāt* (seres existenciados)”²⁹⁸.

A terceira coisa, diz ele, é aquela que não é qualificada nem pela existência nem pela não-existência, nem pela eternidade nem pela temporalidade, mas está intimamente ligada à Eternidade divina. Escreve ele:

A seu respeito é igualmente impossível falar de anterioridade ou de posterioridade temporais, tanto em relação ao mundo quanto em relação a Deus, ou de adicionar-lhe qualquer coisa dessa ordem, pois não se trata de um existente, enquanto eternidade e temporalidade entram na categoria de conceitos relativos que comunicam ao intelecto uma certa verdade. Se o cosmos deixasse de existir não poderíamos qualificar o ser que necessita da existência (*al-wājib al-wujūd*) de Eterno. Se considerarmos a Revelação, ela não menciona este nome “eterno”, mas sim o “Primeiro” e o “Último”. Do mesmo modo, se tu deixasses de existir, não poderíamos falar, de Deus em relação a ti, como Primeiro ou Último, pois o intermediário, a tua pessoa, que liga estes dois termos não mais existiria. Não haveria, portanto, nem Primeiro nem Último, e, do mesmo modo, nem Interior nem Exterior, nem nome algum de relação; assim, há um Existente absoluto que não é limitado nem pela noção de Primeiro nem por aquela de Último. Esta terceira modalidade de existência que não é qualificada nem pela existência nem pela não existência possui um estatuto análogo ao do Ser Necessário (*wājib al-wujūd*) - Glória a Ele - se negássemos a noção de Primeiro e de Último o mundo cessaria de existir. Assim ela não é qualificada nem pelo todo, nem pela parte, nem aceita aumento, nem diminuição. (*Production des cercles*, p. 17)

²⁹⁷ Conforme os sete atributos da essência.

²⁹⁸ *Kitāb tadbirāt al-i'lāhīyya fī islah al-mamlakat al-insanīyyah (Divine governance of the human kingdom)*. De modo que, segue o *Šaiḥ*, se não fosse o conhecimento que temos de nós mesmos também não conheceríamos *wujūd* e não poderíamos afirmar *mawjūd*.

Note-se aqui a dificuldade da tradução do termo *wājib al-wujūd*: apesar de se referir à mesma realidade, ou seja, a realidade divina, a unicidade entre as categorias de existente se dá pela mutualidade da necessidade: o ser necessário em si, só existe, no sentido de expressão, manifestação, a partir do que lhe necessita, pois as formas são teofanias dos atos dos nomes divinos. O Absoluto enquanto tal é entendido como o Independente dos mundos, sem relação alguma com qualquer outro senão si mesmo, e, por isso, é incomparável, transcendente, e impossível de ser conhecido, pois não há imagem alguma que lhe sirva de referência para que seja conhecido. Como o conhecimento só é possível pelo contraste, pela diferenciação estabelecida pelos Nomes de Sua Identidade, o mesmo com a coisa: à medida em que *wujūd* é consciência e, em se conhecendo se diferencia, diferenciando-se multiplica-se. Sob este ponto de vista, o divino em si já é o primeiro par de opostos, ou o primeiro par de dualidade: transcendente e imanente. Este plano é o plano da Divindade e a Divindade necessita daquilo que a estabelece enquanto Divindade, ou seja, a criatura criadora.

Portanto, se, por um lado, *wājib al-wujūd* é o ser necessário dos filósofos e teólogos anteriores, o que necessariamente existe por si mesmo, e é igualmente aquele que é necessitado por sua própria auto-expressão: *wujūd*, o Ser, implica em encontrar e ser encontrado, sujeito e objeto, consciência não-dual da realidade, e, enquanto tal, a sincronicidade da necessidade e da reciprocidade.

Se compararmos, por exemplo, a segunda categoria, tradicionalmente associada aos possíveis (singular, *mumkin*), estes são aqueles para os quais tanto a existência quanto a não existência são igualmente prováveis e dependem de um fator externo que lhes confere preponderância ou para a existência ou para a não-existência. Deste modo, para a *Falsafā*, são aqueles cuja existência é “necessária através de outro” (*wājib bi-ġayri-hi*) ou “impossível através de outro” (*mumtani’ bi-ġayri-hi*), e, portanto, realidades separadas e distintas daquele que lhes concede existência. Escreve o *Šaiḥ*:

O Real deu preponderância à existência das coisas possíveis sobre sua não-existência, pois estas buscavam tal preponderância em função de suas próprias essências. Portanto, isto é uma forma de submissão (*inqiyād*) do Real à busca dos possíveis e igualmente uma gentileza gratuita (*imtinān*), pois o Real é independente dos mundos. Mas Ele se descreveu dizendo que amava ser conhecido pelas coisas possíveis, e uma das características do amante é se submeter ao seu amado. Mas em realidade, Ele submete-se somente a Si mesmo. A coisa possível é um véu sobre a busca divina (F.III, 217.7 - SPK, p. 82).

A realidade dos possíveis não é nem posterior nem anterior ao que lhes fundamenta, mas pertinente, ou seja, é inerente a toda “coisa” a possibilidade da recíproca traduzibilidade

entre interior e exterior, manifestação e não-manifestação que, embora procedimento epistemológico, ou seja, associado ao auto-conhecimento divino, corresponde igualmente a uma realidade ontológica, já que *wujūd* implica tanto em consciência quanto em vida, habilidade de existência. Assim, a alteridade, como correlação, é definida a partir do próprio Ser Necessário que concede a todo possível (*mumkin*) sua existência, transformando-o em um *wājib* (necessário). A existência é, portanto, uma circularidade, ser em si e ser outro se interceptam numa relação de necessidade mutuamente inerente.

Esta circularidade da existência implica na sua própria traduzibilidade que “aparece” segundo o Alento do todo Misericordioso, a resposta imanente ou similar do Vivo em relação à Vida, o sopro divino que, expirando e inalando recria permanentemente a Realidade. O alento é um dos nomes que Ibn 'Arabī aplica à terceira coisa, pois reúne simultaneamente Vida e Identidade que, deste modo, também é chamada de Realidade das Realidades. Escreve ele:

Saiba que o Mundo não é nem posterior nem localizável nesta terceira modalidade de existência pois a localização é inerente ao mundo. Ou, esta terceira modalidade de existência é o Substrato do Mundo, o fundamento da Substância indivisível e homogênea e a Esfera da Vida. As coisas criadas dependem dela como tudo aquilo que procede do Existente absoluto (*mawjūd mutlaq*). É dela que o mundo procede. Ela é a Realidade das realidades do Mundo, a Realidade universal inteligível que subsiste no mental. Ela se revela na eternidade como eterna e na temporalidade como temporal. Se tu dizes que esta modalidade de existência é o Mundo, tens razão; e, se dizes que ela é o Real eterno - Glória a Ele- tens razão. E ainda, se dizes que ela não é nem o Real nem o Mundo, mas possui uma outra significação, também tens razão. Tudo isso é válido. Ela é o universal totalizador que engloba o temporal e o eterno, e se diversifica em função da pluralidade dos existentes, sem se subdividir pelo fracionamento destes, ou se multiplicar por compartilhar da multiplicidade das realidades cognoscíveis. (*Production des cercles*, p. 18)

Se o mundo não é posterior nem localizável nesta terceira coisa, tão pouco a terceira coisa é anterior ao cosmos. No *Futūḥāt*, Ibn 'Arabī escreve:

Objeto de conhecimento algum, seja eterno ou originado no tempo, é conhecido até que esta realidade seja conhecida. Mas esta realidade não vêm à existência até que as coisas descritas por ela venham à existência. Se algo existe sem a precedência da não-existência, como o Real e seus atributos, diz-se que esta realidade é um existente eterno, pois o Real é descrito por ela. Se algo existe após a não-existência, como a existência de todo outro senão Deus, então esta realidade é originada no tempo e existente através de outro senão ela mesma. A cada coisa existente ela atribui sua própria realidade (a da coisa), pois não aceita divisão e dentro dela não há nem “parte” nem “todo”. Não é possível conhecê-la sem uma forma, nem através de uma prova ou de uma demonstração lógica. Por meio dela o cosmos veio à existência a partir do Real. Mas esta Realidade não é existente de modo que o Real nos tivesse trazido à existência a partir de uma coisa eternamente existente que nos fizesse eternos.

Do mesmo modo, debes saber que esta Realidade não é descrita como anterior ao cosmos, nem o cosmos como posterior a ela. Mas é a raiz de todo existente, a raiz da substância, a Esfera da Vida (*falak al-ḥayāt*), o Real através do qual a criação acontece...é plural pela pluralidade das coisas do cosmos e é incomparável pela incomparabilidade divina. (F. I, 119.3 - SPK, p. 137)

A interceptação da alteridade divina, ou seja, o plano da analogia entre divindade e humanidade fundamenta, portanto, todo existente, sem que o existente tenha realidade em si,

ou seja sem que haja, de fato, outro senão o Real, pois todo “outro” senão o Real só recebe *wujūd* a partir do Real e enquanto determinação do Real. Como escreve Andrey Smirnov, enquanto para Ibn Sina o possível (*mumkin*) precisa da intervenção de um “outro” ou de um ator externo - chamado *murajji'* ou seja, “aquele que confere preponderância” - para que a coisa “penda” ou para a existência ou para a não existência - o que confere à realidade um caráter dual - para Ibn 'Arabī elas equivalem tão somente a uma “aparência” exterior de *wujūd*:

A noção de possível elaborada por Ibn Sina pressupõe que se possa falar do possível como de uma coisa ou como de um “em si”, anterior à sua existência (ou não-existência). Isto significa que a coisa possui seu próprio si (*dāt*) independentemente de sua existência. Neste modo de pensar é fundamental que tal “si” encontre-se simultaneamente ao exterior e ao interior do reino da existência e da não-existência. Em outras palavras, somar ou subtrair a existência à coisa equivale a não modificá-la em nada, mas tão somente naquilo que concerne ao atributo (*ṣifā*) da existência.

É por esta razão que o ‘possível’ (*mumkin*) não pode ser equiparado nem à potência e nem mesmo à “forma” de Aristóteles e menos ainda à “idéia” de Platão e isto é ainda mais evidente quando falamos do “possível” segundo Ibn Sina. No entanto, a questão fica um pouco menos óbvia quando consideramos a concepção filosófica de Ibn 'Arabī. Ainda que alguns de seus estudiosos tratem de defini-la como neo-platônica, ou de afirmar que, segundo Ibn 'Arabī, Deus contempla em Si mesmo a “idéia” de todo o Si divino (*dāt*), cada um destes (real e idéia) - sustenta sempre Ibn Arabi - coincide exatamente com a coisa que lhe corresponde, exceto que, no que se refere ao atributo da existência, tal afirmação seria impossível no caso da idéia e da sua cópia material.²⁹⁹

Isto porque, para Ibn 'Arabī, “Deus, no que se refere a ser um deus, é aquilo através do qual uma coisa possível se sustenta na sua possibilidade” (F.II,579, SPK, p.59), já que a possibilidade (*inkān*) em si mesma inclui tanto a manifestação, equivalente a *tajallī*, ou a não-manifestação: o possível é associado à expressão de uma determinação específica de um nome divino e só “acontece” ou seja, entra na manifestação como um evento (“existente”) na medida em que é necessário no “ser necessário” enquanto modo de conhecimento. Daí que o possível tem a possibilidade de não entrar em *wujūd*, mas não tem a possibilidade de não existir, pois existe através do Único existente, e, portanto, possui uma “relativa não-existência possível”³⁰⁰. Deste modo, quando nos referimos a um indivíduo ou uma coisa em particular, ela é “originada” porque possui esta possibilidade em si mesma *li-inkāni-hi li-nafsi-hi*, mas não possui ser em si mesma. Como afirma Souad Hakīm, “O que as criaturas ganham quando

²⁹⁹Andrey Smirnov. *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zāhir-bātin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn 'Arabī*. Dialegesthai 2007. Esta afirmativa também toca num outro ponto bastante polêmico: se Ibn 'Arabī se insere ou não na tradição platônica ou neo-platônica. Creio existirem dois argumentos centrais que tendem ao não: primeiro, Ibn 'Arabī parte da sua experiência com o Alcorão e raramente cita outras fontes senão o Alcorão ou relacionadas a este Livro; segundo, a noção de terceira coisa, conforme elaborada pelo *Saiḥ*, é única.

³⁰⁰ Termo atribuído à Souad Hakīm quando interpreta a condição das criaturas segundo Ibn 'Arabī, pois, ainda que não possuam existência em si mesmas, “existem” enquanto identidades essenciais no ser/consciência divina, ou seja, são “necessárias” no Ser Necessário, enquanto o Real é independente dos mundos.

aceitam a existência no mundo exterior é se distinguirem umas das outras. Deus as conhece após a existência tanto quanto as conhecia em seu estado de não-ser e de imutabilidade, diferenciando-as por suas entidades e distinguindo-as umas das outras. Deste modo, a saída das coisas da imutabilidade para o concreto altera nosso conhecimento, mas não altera o Conhecimento Divino”³⁰¹.

Para Ibn 'Arabī o possível pertence ao reino da presença (*ḥaḍrat*) do si mesmo divino e se dá a partir do conteúdo das Identidades divinas, ou seja, a partir do conhecimento ou consciência que o divino possui a respeito das Identidades Essenciais. Enquanto conhecimento são não manifestas, mas podem adquirir existência ou manifestação, constituindo-se, então, nos existentes que vemos no mundo físico ou imaginal. Ibn 'Arabī resume:

O universo inteiro, do primeiro ao último dos seres, é condicionado; um condiciona o outro, um adora o outro; seu conhecimento vai deles a eles mesmos; suas realidades brotam deles mesmos em função de um segredo divino imperceptível, e a eles retornam... Agora que entendestes o sentido de “Palavras totalizantes” e o conhecimento que engloba todas as coisas (*al-‘ilm al-ihātī*) e o sentido da luz divina - saiba que, da perspectiva do mundo das letras, existem três destas Palavras: uma essência independente (*ḡaniyya*) que subsiste em si mesma; uma essência indigente (*faqīra*) em relação à primeira, que não subsiste por si e cuja qualidade (*wasf*) - que é, por essência, buscar a essência independente - retorna à esta essência independente (que a recebe como uma qualidade, sendo que esta qualidade não pertence à essência indigente senão por concomitância (*musāhaba*) e pertence do mesmo modo à essência independente, na perspectiva da necessidade indigente (*faqr*); e uma terceira essência, que vincula estas duas uma à outra, sejam elas independente, indigente ou independente e indigente. A essência que estabelece o vínculo (*al-dāt al-rābita*) é indigente em relação à existência das outras duas. Indigência e necessidade são, portanto, o fato de todas as essências, no sentido de que necessitam umas das outras, ainda que de modos diferentes... Vamos então nos referir à essência independente como “essência” (*dāt*), à essência indigente como “fato adventício” (*ḥaḍrat*, Presença), e à terceira essência como vínculo (*rābita*). As palavras da linguagem (*kalim*) são limitadas a estas realidades - essência, fatos adventícios e vínculo -, que são as Palavras totalizantes³⁰².

Como a presença divina existe e consiste no “necessário em si”, considerado agora a partir da função da divindade, o reino do possível igualmente existe, ainda que não manifesto, associado aos nomes divinos e, portanto, à realidade de *‘ayn tābita*, com a noção de *tubūt*,³⁰³ “fixeidade”, ou o fixo, o permanente. Assim, os seres possíveis são “fixos” no

³⁰¹ *Unity of Being in Ibn 'Arabī - A Humanist Perspective*, artigo de Souad Hakīm em *The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, Volume 36, 2004. - Nesta citação o termo imutabilidade corresponde a *‘ayn tābita*, identidade “fixa”, imutável, essencial.

³⁰² *The Meccan Revelations* vol. II, p. 224, trad. Denis Gril - é o capítulo 420 do *Futūḥāt* (sobre o conhecimento da “parada” onde se é emancipado das estações). O *Šaiḥ* continua afirmando que: “um grande número de espécies entra em cada um destes gêneros, embora não seja necessário tratar disso neste trabalho”. Novamente as três categorias aparecem com nova nomenclatura: o Real (essência), o mundo (fatos adventícios) e o vínculo (terceira-coisa). A nível de sujeito podemos falar então: o Senhor (Identidade Essencial), o sentido de eu-ego e a expressão da Identidade na Vida.

³⁰³ O conceito de *tubūt* foi introduzido no pensamento islâmico na época *mu‘tazalita* e é interpretado de modo diferente por diferentes filósofos, ora correspondendo à existência, ora como distinto de existência e não existência.

conhecimento divino, mas podem ser não-existentes ou não-atualizados na existência manifesta. Enquanto possíveis no Ser Necessário, permanecem indiferenciados, mas quando aparecem, ou seja, adquirem realidade manifesta, entram no reino da alteridade, e, deste modo, aparece o mundo, chamado de “outro que não o Real”. Assim, coisa alguma, enquanto possível, se diferencia uma das outras e nem mesmo do Real, a não ser pelo atributo de “necessidade-de-existência-atraves-do-Si-mesmo”. Quando é atualizada no mundo adquire diferenciação em relação às demais e passa a ser denominada “necessariamente-existente-atraves-de-outro”.

Existe uma diferença fundamental entre o posicionamento de Ibn ‘Arabī e o da Falsafā, bem como da teologia: de fato, ele não considera os possíveis como uma categoria, existindo tão somente o ser e seu desvelamento. Cada criatura existe enquanto aspecto que o Real conhece a Seu próprio respeito. Portanto, a criatura é tão necessária quanto o Ser Necessário. Sem ela o ser não seria o ser pois o Ser Necessário se expressa na medida da necessidade estabelecida pela diferenciação entre Seus Nomes, de modo que os possíveis não possuem existência em si, mas são dois “estados” (*ḥāl*)³⁰⁴ distintos (*tamayyuz*) de *wujūd*, que correspondem ao aspecto *bāṭin* (oculto, interior) e *zāhir* (aparente, exterior). O movimento de transição entre estes estados é contínuo, donde o conceito de recriação a cada instante. O movimento em si equivale ao alento do Todo Misericordioso, o ritmo da inspiração e da expiração que, através da sua circularidade constante, mantém a Vida. Aqui, *wujūd* se apresenta igualmente em dois estados: o de *al-amr al-Ḥaliq al-maḥlūq* e *al-amr al-maḥlūq al-Ḥaliq*, ou seja, ‘a coisa’ (*al-amr*)³⁰⁵, o universo, é o Criador-criatura e a criatura-Criador, termos que podem também ser traduzidos como “o universo é o Criador criado e a criatura criadora”.³⁰⁶ Isto resulta em instabilidade e ambiguidade e “é por isso que dizemos a este

³⁰⁴ *Al-hāl* - estado. Possui diferentes níveis de interpretação, mas, de modo geral significa um estado psíquico ou circunstancial. Para Ibn ‘Arabī trata-se de tudo aquilo que ocorra no coração de natureza descontínua, impermanente. Deste modo, em relação aos possíveis, trata-se da “aparição” de *tajallī* que pode ou não ocorrer, já que o possível diz respeito à imanência. A diferença entre ocorrer e não ocorrer é marcada pelo contraste entre os Nomes divinos: a criatura através da qual o estado ocorre afirma sua continuidade enquanto aquela através da qual o estado desaparece afirma sua descontinuidade. Isto significa: a primeira traduz a identidade ao exterior, está presente no mundo, enquanto a segunda ausentou-se dele.

³⁰⁵ *Al-amr* - conforme já vimos no primeiro capítulo, refere-se à ‘ordem’ universal, a situação da manifestação decorrente do *Kūn*.

³⁰⁶ Ver *Fuṣūṣ*, no capítulo de Idris (Enoch), onde Ibn ‘Arabī discute unicidade e multiplicidade. Em tradução de C.A.Gilis: “ainda que a criação seja distinta do Criador, a realidade existenciada é simultaneamente o ‘Criador criado’ e a ‘criatura criadora’”. T1, p. 156. Ou Dagli, p. 55: ‘The Real, who is deemed incomparable, is creation, which is deemed similar, even though creation is distinguished from the Creator. The affair is the Creator-created, and the affair is the created-Creator. All of this comes from a single identity. No, rather it is the single identity and the many identities’.

respeito: é Ele e não é Ele; é tu e não é tu” (*Fuṣūṣ*, T.1, p. 153). Assim, a alteridade, como vimos no capítulo anterior, é um véu (*ḥijāb*) para o Sujeito tal como cada Identidade é um véu diante das demais. Poderíamos mesmo dizer um “jogo”³⁰⁷ de luz e sombra, *bāṭin-zāhir zāhir-bāṭin* em recíproca tradução: a coisa enquanto *zāhir*, exterior, manifesta, é a mesma que *bāṭin* mais existência e, por conseguinte, a coisa enquanto *bāṭin* é a mesma que *zāhir* menos existência.

Desta condição resulta que o próprio conceito de causalidade não se aplica em Ibn 'Arabī: *al-‘illa ma’lūla li-mā Hiya ‘illa la-hu* - a causa é causada por aquilo do qual é causa, ou seja, a causa é efeito de seu próprio efeito. Isto significa que nenhum dos dois estados, tanto interior quanto exterior, possui prioridade um sobre o outro. Como se pergunta Smirnov, “Por que a causa causou exatamente este efeito e não outro?” A resposta seria a seguinte: ‘porque o efeito era este e fez com que a causa o causasse exatamente assim’. Invertendo os passos, nos achamos novamente no ponto de partida e descobrimos que a causa não é outra senão o efeito de seu próprio efeito (Smirnov, *Il vortice divino*). Portanto, causa e efeito estão num mesmo plano de relação, assim como *bāṭin* e *zāhir*, sem que haja uma relação hierárquica. A resultante desta mútua tradução é contínua, ou seja, a cada momento em que algo é recriado, que o oculto se existencializa, é “novo”, está num estado diferente e causa um “efeito” diferente, assim como a tradução do *zāhir* ao *bāṭin* também devolve ou retorna ao oculto um estado novo. Isto significa que tanto o criador afeta a criatura quanto a criatura afeta o criador. Escreve o *Šaiḥ*:

Quanto ao segredo e à interioridade, manifesta-se no espelho da existência de Allāh, de modo que não se refere às possibilidades de Allāh outras senão àquelas que suas essências em seus estados concordam. Elas possuem uma forma em cada estado, e suas formas diferem de acordo com as diferenças de seus estados. E *tajallī* difere conforme as diferenças do estado. O efeito ocorre no servo de acordo com o que ele é. Ninguém lhe concede o bem senão ele mesmo, e ninguém lhe concede o oposto do bem senão ele mesmo...O segredo deste tipo de coisas é que as possibilidades são baseadas em suas origens na não-existência. A existência da realidade criada ocorre tão somente pelas formas dos estados nos quais as possibilidades são baseadas em si mesmas e em suas fontes. (*Fuṣūṣ*, trad. Bewley, p. 38)

No entanto, a renovação dos estados de *tajallī* ou a renovação da tradução do exterior no interior, não altera a identidade essencial (*‘ayn tābita*), pois a coisa³⁰⁸ (o universo, a manifestação) não é constituída somente destes dois estados, mas da relação de

³⁰⁷ Como na tradição tântrica, “*lalit*”, o “jogo” divino.

³⁰⁸ Entenda-se que, para Ibn 'Arabī, manifestação ou estado visível, exterior, também inclui o mundo espiritual e imaginal, ou seja, as realidades intermediárias. Manifesto significa reciprocidade à determinação, independentemente do nível de existência em que se apresenta.

traduzibilidade recíproca, ou de mútua receptividade, o que significa que a coisa é a possibilidade de que seu *bāṭin* se traduza em seu *zāhir* e seu *zāhir* em seu *bāṭin*. Este movimento é, portanto, ontológico, onde os dois estados “exigem” a realidade recíproca: as possibilidades existem no não manifesto e são atualizadas de acordo com os estados da criatura. Trata-se igualmente de um processo epistemológico, ou um modo de consciência com habilidade de atualização ontológica ou criadora.

Em outras palavras, e, de modo a relacionar o conceito com a vivência cotidiana, o nome o Pacífico inclui toda possibilidade relacionada a este atributo da Identidade, que, em si mesma possui uma determinada realidade. Como esta realidade se atualiza vai depender da receptividade do indivíduo que lhe serve de portador, ou seja, do servo do Pacífico e das relações estabelecidas entre este Nome e os demais que se apresentem à sua realidade (*ḥaqīqa*) e que, portanto, configuram relações de necessidade.

Tanto os estados do servidor quanto as circunstâncias nas quais se expressa (em que vive) demandam a Paz em diferentes níveis ou modos de expressão. Invariavelmente a Paz ocorre onde é necessária, ou seja, implica na existência do conflito; o Perdão só se manifesta onde é necessário o que significa uma situação de ofensa. Há, portanto, uma “correspondência” entre duas realidades que se traduzem uma na outra, que se espelham. Note-se que o conceito de espelhamento se afasta do mito de Narciso: não se trata mais da divindade que projeta e contempla uma imagem de si mesma, mas da habilidade de se expor, de ser, que se traduz, que se reflete, não numa imagem inerte, vazia de si mesma, mas numa atualização de si mesma que, por sua vez, reenvia a reflexão: a causa não é a priori ao efeito, mas simultânea.

Assim, a ordem (*al-amr*) universal, se constitui no movimento contínuo de transição de um ao outro, que só subsistem juntos: *al-Ḥaqq* e *al-ḥalq*, *al-bāṭin* e *al-zāhir* e tantos outros pares que compõem os planos de *wujūd*: “se não fosse por Ele e por nós, aquilo que é não seria” (*Fuṣūṣ*, p. 69, trad. Bewley). Temos então, o conceito de “terceira coisa”, algo que não é exatamente uma união de opostos, ou uma relação intermediária entre pares de opostos, mas que é tratada deste modo em função da dificuldade em se estabelecer, racionalmente, um termo adequado. O conceito mais próximo é o de *ḥayra*, “perplexidade” ou ainda o de “receptividade”, traduzibilidade.

A “perplexidade” é um estado ou modo de ser/consciência. Existem várias interpretações do conceito, tanto entre sufis quanto entre filósofos e teólogos. É comum a associação com um estado de confusão, descaminho, atordoamento ou desencontro. Para Ibn 'Arabī o termo possui conotação positiva e constitui mesmo uma abordagem epistemológica³⁰⁹. Diz ele que “A ordem universal é perplexidade e a perplexidade é agitação e movimento, e o movimento é vida - *al-‘amr hayra wa-hayra qalaq wa haraka wa-l haraka hayāt* ”³¹⁰. Ou seja, a perplexidade é o estado de reciprocidade ou traduzibilidade entre estados correspondentes.

Do ponto de vista da ontologia, implica que tanto divindade quanto mundo estão no mesmo plano de relação e se pressupõem mutuamente. Esta afirmativa possui um efeito crucial, até mesmo herético no pensamento islâmico e, no entanto, poucos estudiosos trataram do assunto. Um destes é o professor Masataka Takeshita (Chicago University) que, em artigo publicado no *Journal of Near East Studies*³¹¹, afirma: “Esta terceira entidade é o conhecimento de Deus a respeito de Si mesmo quando associado a Deus; ao mesmo tempo, é o conhecimento do homem a respeito de si mesmo quando associado ao homem. Portanto, esta terceira entidade é a base da correspondência entre Deus e o homem, e é em função disto que o homem possui supremacia entre todas as criaturas”.

Segundo Takeshita, a doutrina da terceira coisa ou da “terceira entidade”, é a resposta de Ibn 'Arabī ao problema do Um e do Múltiplo, da transcendência e imanência divina, herdado da Filosofia Grega e debatido por teólogos e filósofos Muçulmanos. Para os filósofos Peripatéticos, o conhecimento, o conhecedor e o objeto do conhecimento são um e o mesmo, o que implica na unidade entre essência e existência divinas. O Divino, consciente de Si é transcendente; de seu pensar emana o Primeiro Intelecto que é a base para a multiplicidade no universo. Esta doutrina foi criticada especialmente por al-Ġazzali e Fakir al-Din ar-Razi, que afirmavam que a unidade entre o conhecimento, o conhecedor e o conhecido é logicamente

³⁰⁹ Vamos tratar deste aspecto mais adiante. Para efeito de compreensão, a perplexidade implica em elementos tanto ontológicos quanto epistemológicos. Do ponto de vista da ontologia, a relação uno-múltiplo e a infinitude das atualizações de *tajallī* ou seja, a infinitude da traduzibilidade entre oculto e aparente implica num movimento contínuo de atualização do ser. Do ponto de vista epistemológico fica, portanto, impossível de se estabelecer uma verdade absoluta: a perplexidade como movimento de dualidade é o próprio método akbariano pois o *Šaiḥ* afirma que o conhecimento de si mesmo é condição de qualquer outro conhecimento, ou seja, a identidade essencial de cada um já indica o modo de percepção e apreensão da realidade.

³¹⁰ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 2nd ed. Beirut: Dār al-kitāb al-'Arabi, 1980, p. 199-200; ver também p. 73

³¹¹ JNES 41 (n.4, 1982) -*An Analysis of Ibn'Arabī's inṣā' ad-Dawā'ir with particular reference to the doctrine of the 'third entity'*.

impossível; e, como o conhecimento implica na pluralidade de relações entre sujeito e objeto, a doutrina negaria a absoluta unidade divina.

Para Ibn 'Arabī, o Absoluto é “independente dos mundos”, ou seja, não participa do mundo fenomênico. Takeshita entende, a partir daí, que a “terceira entidade” é a função da imanência divina e, deste modo, Ibn 'Arabī conciliaria tanto as doutrinas *muta'zilitas* quanto as críticas de al-Ġazzali, e, em vez de Deus, teríamos esta terceira coisa, imanente no universo e simultaneamente a raiz dos átomos e a realidade de todos os existentes. Assim, o Existente Absoluto se tornaria o Deus auto-consciente que é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto de seu conhecimento. Escreve Takeshita:

No entanto, como na doutrina dos filósofos Muçulmanos Peripatéticos, no caso do conhecimento de Deus, o conhecimento e o objeto deste conhecimento são, em última análise, idênticos; são três aspectos da mesma coisa. Então, a terceira entidade não é outra senão Deus consciente de si, o Segundo Deus³¹² (*deuterus theos*) do gnosticismo. É a primeira manifestação da Existência Absoluta; o universo fenomênico é sua segunda manifestação. Toda diversidade e multiplicidade dos existentes que este universo contém são a realização perfeita da terceira entidade; por outro lado, a existência concreta que este universo possui é a existência de Deus em seu aspecto mais particular e limitado.

Takeshita centra, então, sua leitura, no conhecimento como o elo de ligação entre as duas primeiras categorias do ser, seguindo uma leitura da doutrina de Ibn 'Arabī a partir da discussão histórica que filósofos e teólogos muçulmanos estabelecem entre os conceitos da Filosofia Grega e a Revelação. O texto do *inšā'* realmente possibilita esta abordagem pois, segundo o próprio *Šaiḥ*, neste tratado usa a linguagem filosófica corrente da época para expor seus ensinamentos.

No entanto, o que nos interessa é a ambiguidade e a receptividade decorrentes do que é existente e não-existente, que também fundamenta vários outros conceitos em Ibn 'Arabī, entre os quais a afirmação de que é através do homem que o divino se constitui como divindade. Esta situação, a princípio, implicaria em dois modos de existência que estão inerentemente ativos em relação de sincronicidade e exigência mútua. A princípio ou aparentemente, teríamos uma noção de dualidade em que duas realidades independentes se comunicam. Mas o que o *Šaiḥ* quer significar é que a Realidade única já demanda, em si mesma, uma realidade análoga que Lhe é inerente e que exige sua Presença: o necessário e o necessitado não são senão fundamentos da Vida que demanda por si mesma.

³¹² Aqui podemos ver uma correspondência com o que Ibn 'Arabī chama de o Alento do Todo Misericordioso que infla de Seu espírito (de Sua Realidade) as criaturas. Portanto, a interpretação de Takeshita não é contrária ao que relata o *Šaiḥ* mas não tem a circularidade que o *Šaiḥ* reclama. No entanto, como também Ibn 'Arabī não se cansa de repetir, tudo depende do “intérprete” (a realidade essencial de cada um) e de sua “estação”, do “ponto de vista” ou do “plano” da realidade (espiritual) a partir do qual observa o mundo.

De modo geral, Ibn 'Arabī aplica o conceito a diversas funções, dependendo do plano de presença e das relações que queira enfatizar. Partimos do entendimento que o Ser Necessário que Ibn 'Arabī coloca em analogia com o ser humano, constitui aquilo que o *Šaiḥ* chama, em outras obras, de nível da divindade e, portanto, não se trata do Real transcendente, já que o transcendente, dissociado dos mundos, não é passível de qualquer tipo de meditação (e mediação), conforme ele mesmo escreve no *Inša'*. Diz ele que, mesmo que alguém tenha a experiência da unicidade divina, não poderá dizer que conheceu a Deus:

Mas, sob a perspectiva da realidade (*ḥaqīqa*), como o conhecimento que temos da Sustância (*jawhār*) que a espacialização suscetível de receber os acidentes não pode dividir, tu podes dizer: “Não a conhecemos”. Por esta razão, a meditação sobre o sujeito de Deus não é possível, pois não é passível de intelecção. Assim, acreditamos que aqueles que meditam sobre Sua Essência chegam apenas à representação (*tamīl*) e ao antropomorfismo (*tasbīḥ*)³¹³. Deus não é apreensível, nem concernível, como também não é definível ou qualificável. A meditação somente se aplica a Seus Atos e Suas criaturas. (*Production des cercles*, p. 31)

Se tudo o que pode ser conhecido do Real são Seus Atos e Atributos, isto equivale à noção de Existente, a contra-parte positiva de *Wujūd* (considerado aqui como ‘o Ser indeterminado’). *Allāh* é o nome abrangente para este estado de Existente Absoluto a partir do qual tudo o mais deriva. Como já comentamos, para Ibn 'Arabī, pode-se aceder ao conhecimento do estado de divindade somente através do Senhor particular a cada indivíduo. As correspondências seriam, a partir do auto-conhecimento, o conhecimento do Senhor que responde por um Nome ou uma Identidade do Real (e este nome se integra ao nome *Allāh*, o nível da Divindade). Sob este ponto de vista o nível da Divindade é contra-ponto para o *wujūd* do Real Transcendente. Daí a definição do *Šaiḥ*: “O *wujūd*, entre os iniciados, é o fato de tomar consciência atrativa do Real (*wijdān al-Ḥaqq* ou de Deus o Real) através do êxtase (*wajd*)”- F. II, P.538 - (2.ed.).

Por outro lado, precisamos lembrar que, para Ibn 'Arabī, não há dualidade no Ser. Se usarmos os termos imanência e transcendência, mesmo quando o *Šaiḥ* fala no Real enquanto divindade ou enquanto independente dos mundos, não está falando de duas realidades ou de uma polaridade divina. O transcendente não se situa, portanto, fora ou além ou dissociado de *Allāh*. Esta abordagem, considerada por alguns estudiosos como monista, tanto em relação a este conceito em particular quanto ao de proximidade ou imanência (o que implica em *wahdat al-wujūd*), também não é adequada pois implica na vinculação de polaridades. Num

³¹³ *Tasbīḥ* é um termo que o *Šaiḥ* usa para designar a aproximação ou similitude, em oposição à *tanzīh*, incomparabilidade. Os termos são algumas vezes traduzidos como semelhantes ao uso de imanente e transcendente.

determinado nível de significação o entendimento de união de opostos é possível, mas não se pode unir a unicidade. O um permanece um.³¹⁴

Já estudamos, rapidamente, sobre esta questão nos capítulos anteriores, incluindo o conceito de terceira coisa, associado, num primeiro momento, a todo modo intermediário de existência, o istmo de *barzah*, uma interface entre o Real e a realidade, ou seja, um processo de atualização da consciência, um domínio intermediário entre existência e não-existência. Nota-se, no entanto, a diferença entre uma abordagem relacional, que estabelece contato entre dois estados diferenciados do Ser que implicam em seres distintos - a noção de união de opostos - e a noção da terceira coisa como uma realidade que implica simultaneamente na necessidade e no necessário. Este conceito indica uma realidade que não se delimita pelo limite entre duas realidades, como a noção de *barzah*, mas determina ambas. Não se trata, portanto, de relação dual, de oposição, entre necessário e necessitado, mas da analogia que determina a necessidade. É bastante difícil estabelecer o conceito, e, talvez por isso mesmo, o *Šaiḥ* use a palavra “coisa”, algo indeterminado.

Fakhr al-Dīn ar-Rāzī³¹⁵, na quarta parte de seu Tratado sobre os Nomes Divinos, inclui o termo *al-šay'*, a coisa, entre os nomes da Essência (*Asmā' al-dāt*), a partir de dois versículos do Alcorão³¹⁶. Segundo seu tradutor, Maurice Gloton, o termo deriva de um substantivo de ação que se aplica tanto a Deus quanto às realidades produzidas e deriva da raiz š.h.y' (*šaya'a*,

³¹⁴ Como afirma no *Fuṣūṣ*, capítulo de Noah (p. 75, trad. Austin):

Se tu insistes somente na transcendência, tu O restringes,
E se insistes na imanência, tu O limitas.

Se manténs a ambos (os aspectos) estás certo

- *Imān* e mestre nas ciências espirituais -.

Aquele que afirma os dois aspectos é um politeísta,

enquanto aquele que O isola tenta regulá-Lo.

Se professas a unidade, fique atento para não compará-lo

e, se professas a unidade, não O faças transcendente.

Tu não és Ele e tu és Ele

e, nas essências das coisas, limitado e ilimitado, tu O vês.

³¹⁵ - Abu Abdullah Muḥammad ibn Umar ibn al-Husayn Ibn Hasan Ibn 'Ali, conhecido por Faḥrad-Dīn, nascido a 24 do Ramadān do ano de 543 ou 544 (1149), em Rāzi, atual Iran e faleceu em 1209 em Herat (atual Afeganistão). Teólogo de orientação sunita, da escola *Ash'ari* e jurista *Shafi'i*, conhecedor de várias disciplinas entre as quais a *Šaria'*, *Fih* (jurisprudência), Literatura, Exegese do Alcorão (*Tafsīr*), *Kalam*, Gramática e História, Filosofia, Ética, Matemática, Astronomia, Medicina e Ciências Naturais. Deixou uma obra escrita considerável, entre as quais, comentários ao *al-Šifā*, de Ibn Sina, *Ilm al-Aḥlāq* (Ciência da Ética) e o *Traité sur les Noms Divins* (trad. de Maurice Gloton).

³¹⁶ Alcorão VI:19 - “Qual coisa é a maior em termos de testemunho? Diz: *Allāh*, Testemunho entre eu e tu...” (*qul ayyu šay'in akbaru šahādatan. Qul Allāh šahīdun baynī wa bayna kum*).

Alcorão XXVIII:88 - Toda coisa perece exceto sua Face - *kullu šay'in ḥālikun illā wajhu hu*.

No texto, ar-Razi apresenta argumentos tanto em favor quanto contra a aplicação do termo a Deus, sem, no entanto, tomar partido. A princípio, o fato de incluir a palavra entre os Nomes divinos já demonstra sua posição no assunto. Ver *Traité sur les Noms Divins*, tradução de Maurice Gloton, p. 611.

šā'a)³¹⁷ que também origina a palavra *mašī'a*, a vontade (divina), a intencionalidade, o desejo primordial da consciência em se auto-conhecer. Escreve Gloton;

A *šay'* é, portanto, o ato primordial da intenção divina, incondicionada e indiferenciada, lugar metafísico de todos os possíveis. A coisa (*šay'*) é entendida, então, em sua significação morfológica e 'anterior' à Função divina (*ulūhīyya*) que sintetiza o conjunto dos Nomes divinos e Seus Atributos. As coisas (*ašyā'*) são, portanto, o Lugar metafísico da intenção divina em suas essências imutáveis. Sob este aspecto, a *Mašī'a* não é um Atributo divino e está além do Deus 'pessoal' ou da Função divina.

A tradição distingue um outro tipo de vontade chamada *Irāda*, termo que advém de uma raiz que significa: ir daqui-para-lá com uma motivação precisa. É um dos sete atributos da Essência divina juntamente com a vida, a ciência, o poder, a palavra, a visão, a audição. Esta vontade confere uma intenção diferenciada e normativa à primeira Vontade. É aquela que, de acordo com a Ciência, o Poder e o Ato de Deus, atualiza, por meio da Ordem existenciadora, as coisas homogêneas e indiferenciadas contidas em Deus, a partir da eternidade. E, portanto, estas coisas não podem senão se manifestarem, nos níveis cósmicos, segundo suas predisposições latentes distinguíveis na Presciência divina. (2009, p.613)

No vocabulário técnico de Ibn 'Arabī, alguns termos possuem significação muito próxima, mas também muito distintas, o que torna a compreensão uma função delicada. É o que ocorre, por exemplo, com os termos *mašī'a*, *amr* e *irada*, onde as três palavras podem ser traduzidas por vontade, intenção, desejo, mas dificilmente no mesmo nível semântico. *Mašī'a* é usada como vontade, intencionalidade ou desejo primordial, associada ao amor divino³¹⁸. Refere-se a um estado de ser absoluto, anterior ao nível da divindade³¹⁹. A abertura do Capítulo de Adão, no *Fuṣūṣ*, implica nesta situação: o divino “ama/amava” ser conhecido, desejava se conhecer. Esta vontade amorosa se refere à *mašī'a*, a vontade ou o impulso volitivo amoroso que fundamenta a vida e que não pode ser dela dissociado³²⁰. No *Book of Questions (Kitāb al-Masā'il)*, Ibn 'Arabī define: “Seu relacionamento (da Essência) com o possível, no que diz respeito à prioridade do conhecimento sobre o vir-a-ser da imanência, é chamado *mašī'a*”. Isto significa que a *mašī'a* é a quididade ou a natureza da Unicidade expressa em termos de volição³²¹.

³¹⁷ A raiz š-y-' = querer sinteticamente; dela derivam: *šay'*, pl. *ašyā'* = coisa ou realidade sintética que é o objeto da vontade divina; *mašī'a* = lugar metafísico onde estão as *ašyā'*, ou seja, o querer ou a vontade divina que, conhecendo a particularidade de cada coisa, determina-as.

³¹⁸ Ver, por exemplo, *Traité de l'Amour* (Capítulo 178 do *Futūḥāt al-Makkiyya*), traduzido por Maurice Gloton, ed. Albin Michel, Paris, 1986. No segundo capítulo o *Šaiḥ* diz que a morada do amor possui quatro nomes: *hubb*, *wadd*, *ishq* e *hawa*, mas o Amor em si não pode ser definido. Na abertura do *Fuṣūṣ*, escreve que o Real amava, desejava ser conhecido e usa a raiz verbal h.b.b. (de *hubb*) - Eu amei, amava *ahbabbtu*. Esta raiz tem dois significados principais: amor (*hubb*) e semente ou grão (*habba*). Estas relações vinculam o amor, o desejo, à *mašī'a*: o movimento, virtude ou força interior de atração que fundamenta a realidade.

³¹⁹ Ismail Ḥaqqi Bursevi, comentando a abertura do *Fuṣūṣ*, escreve: “Quando o *Šaiḥ* diz: ‘Quando o Real ... em virtude de seus mais Belos Nomes... aponta para a prioridade da *mašī'a* da Ipseidade da Unidade na qual a *mašī'a* (a maneira ou o modo de seu ser, o que a coisa é), as essências dos Nomes estão em aniquilação. E esta *mašī'a* da Ipseidade da Unidade é o interior da Primeira Expressão (*ta'ayyun awwal*) que está na singularidade e na Presença da ‘Cegueira’ (*ama*) onde as imagens dos Nomes estão em suspensão”. (trad. inglesa de Bulent Rauf, p. 93).

³²⁰ Este conceito lembra o poeta libanês Kḥalil Gibran (6 de janeiro de 1883 – 10 de abril de 1931) que dizia que a Vida é a ‘ânsia’, o ‘anelo’ da Vida por ela mesma.

³²¹ Questão 51. Segundo tradução de Abraham Abadi do *Kitāb al-Alif*, publicado no MIAS II, 1984, p.39.

Na sequência surge o “comando” divino, a vontade operativa, a ordem divina, *amr*, que, através do imperativo *Kun!* existencializa as entidades que existiam tão somente como conhecimentos, relações de identidade divina. E finalmente a palavra irada, também traduzida por vontade, desejo, e, em algumas situações, denotando o suporte ao amor divino que pertence ao conjunto dos sete atributos da Essência. Conforme define o *Šaiḥ*, “O relacionamento da Essência com uma dimensão em particular entre as que são concebíveis para os possíveis de acordo com a particularização (*ta’ayyun*) é chamada *irada*”³²². Neste caso, por um lado, é a vontade inerente ao impulso da Vida, e, por outro, participa de todos os nomes divinos enquanto função determinante de um Atributo divino específico e, deste modo, é a vontade ou motivação ontológica inerente ao Senhor, a qualificação divina determinada, que também pertence às criaturas.

Estas distinções são importantes para a compreensão da terceira coisa e da analogia deste estado de ser em relação ao Ser Necessário. No *Inšā’ ad-dawā’ir (Production des Cercles)*, Ibn 'Arabī afirma que a *mašī’a* não pode ser desobedecida³²³ pois é inerente ao Existente eterno (*mawjūd qadīm*) e, portanto, está fora do campo do inteligível “segundo a noção habitual do termo inteligível” (*Production des cercles*, p. 11). Neste sentido, a *mašī’a* é o impulso vital mais intrínseco da existência, que impulsiona o desvelamento da consciência das identidades (ou dos Nomes) e está ao nível da realidade, da existência, da natureza primordial indeterminada. Assim, não é um nome divino, mas está além da função de “divindade” e pode, portanto, ser considerada a partir de um “movimento” ou de um “lugar”, entendido como “o lugar metafísico de todas as possibilidades divinas”. E, segundo este conceito, um dos sentidos da palavra *mašī’a* é “vida”. Conforme explica Gloton:

Assim, em função das considerações associadas às possibilidades da língua Árabe Alcorânica, uma das razões pelas quais os mestres do Sufismo, e Ibn 'Arabī em particular, têm o hábito de empregar o termo - *šay’* - para designar, de modo indeterminado, toda realidade primordial, universal etc., e, portanto, não é nem fácil nem produtivo precisar seu sentido. Para definir, do melhor modo possível a palavra *šay’*, encontramos, em Ibn 'Arabī, a seguinte expressão: *ankar al-nakirāt*, a mais indeterminada das indeterminações. (*La Production des cercles*. p. 15, nota 17)

Se o que a coisa é não pode ser desobedecido, ou seja, até mesmo a vontade divina não foge à realidade da “coisa”, a *mašī’a* pode ser entendida ainda como o “vínculo” “entre” transcendente e imanente, ou seja, a transição do Real para a Divindade, aquilo que estabelece

³²² Idem.

³²³ Já *irada*, o impulso volitivo presente em cada identidade, pode ser “desobedecido” quando a criatura existenciada pelo Nome volta sua face em direção a ao mundo, ou seja, afasta-se de sua identidade essencial.

uma “identidade”³²⁴ entre ambos, ainda que o Real seja independente dos mundos, pois, escreve o *Šaiḥ*, o conhecimento que podemos ter deste mistério opera, de certa maneira, “em função da mesma correspondência existente entre nós e Deus, o Real” (*Production des cercles*³²⁵, p. 19), pois o ser humano, enquanto síntese das realidades principiais reflete o mesmo tipo de relação entre imanente e transcendente³²⁶.

Ainda no *kitāb al-Inšā'*, o *Šaiḥ* desenha um diagrama explicativo tendo ao centro *al-jawhar*, a substância primordial e afirma que este centro indica *dāt*, a essência que se mantém por si (*qā'im bi-nafsi-hi*) seja ela eterna ou adventícia, a matriz (*umm*) que engloba a tudo, mas que igualmente confere a cada coisa sua especificidade e chama este diagrama de “diagrama da matéria primordial”, uma circunferência que engloba todas as realidades cognoscíveis, existentes e não-existentes (*al-lā ma'dūma*). “Nela transparece a Vida inteligível que é eterna na eternidade e adventícia na adventicidade³²⁷, conforme o conhecimento e a Vontade” (*Production des cercles*, p. 27):

Saiba que este diagrama da Matéria primordial representa a realidade a partir da Matéria (ou substrato - *mādda*) da qual Deus produz os existentes superiores e inferiores. Ela é, portanto, a matriz (*umm*) que engloba todos os existentes. Pode-se representá-la, em espírito, sem que exista concretamente, ou seja, sem que comporte uma forma substancial, ainda que seja, entre os existentes, uma realidade indivisível não suscetível nem de aumento nem de diminuição. Sua existência torna-se efetiva graças à emergência

³²⁴ Quando Ibn Arabī fala dos Nomes da Essência, refere-se ao Real, independente da condição de correlação (transcendente-imanente). Os Nomes da Essência, como já vimos, são sete e estes sete nomes constituem os protótipos de todos os nomes dos Atos que vão caracterizar o estado de imanência. O *Šaiḥ* afirma que o nome O Vivo é o protótipo dos protótipos, ao contrário da tradição religiosa que considera o nome O Locutor como a raiz principal. Para ele este nome é particularmente identificado ao Espírito Santo e, portanto, aquele que dá abertura a *Nafs ar-rāḥman* o Alento do Todo Misericordioso que funda a imanência. Deste ponto de vista, podemos inferir que o vínculo entre transcendente e imanente, se estabelece na própria condição do Real como Vida e Identidade.

³²⁵ Nesse momento é importante acrescentar outros significados da palavra *ad-dawr*, que aparece no título do livro em questão: *Kitāb inšā' ad-dawā'ir wa -l-jadāwil*, traduzido de modo abreviado por *Production des cercles*, pois nessa obra Ibn 'Arabī apresenta alguns gráficos em forma de círculos e tabelas. No entanto, segundo Jurjānī, a palavra *dawr*, compreende os sentidos de “correlação, encadeamento causal recíproco”, aquilo que faz uma coisa só se definir a partir da existência de outra que, por sua vez depende da primeira, de tal modo que entre elas há simultaneidade e dependência mútua. Veja-se *Le livre des définitions*, termo 744. Nesse sentido, podemos entender o livro como a “produção das correlações”, onde a analogia divindade-humanidade abre um modo de pensar estruturado numa lógica do terceiro incluído, ao contrário da lógica aristotélica predominante na *Falsafā*.

³²⁶ Ibn 'Arabī segue dizendo que podemos fazer uma comparação entre o mundo e a terceira coisa (que não pode ser caracterizada nem pela existência nem pela não existência) com a relação entre a madeira e os diversos objetos feitos de madeira sem que esta modalidade de existência seja diminuída como ocorre com um pedaço de madeira transformado, por exemplo, em uma cadeira. Isto porque o pedaço de madeira é apenas uma forma particular assumida pela “madeiritude”. Mas, continua ele, tão pouco devemos conceber a “madeiritude” senão como uma realidade inteligível e sintética que não sofre nem aumento nem diminuição diante da madeira ou dos objetos feitos de madeira.

³²⁷ Preferimos este termo, tradução direta (literal) do francês, ao invés de temporalidade, porque denota mais facilmente o caráter de evento, no sentido de um acontecimento de existencialização ou manifestação. Para Ibn 'Arabī as noções de tempo e espaço já são próprias do cosmo, ou seja, o cosmo já possui em si mesmo sua própria localização e temporalidade, já que estes dois conceitos se resolvem na renovação contínua da criação ou desvelamento divino.

das realidades concretas dos existentes, sejam elas eternas ou adventícias. Se as realidades concretas dos existentes não tivessem aparecido, não poderíamos inteligir a Matéria primordial e, sem esta, não poderíamos inteligir as realidades essenciais dos existentes; é por isso que a existência da Matéria primordial é constatada em função da existência dos indivíduos. O conhecimento discriminativo que possuímos dos indivíduos é constatado em função do conhecimento que possuímos da Matéria primordial, pois quem não a conhece não pode discernir os existentes. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que o mineral, o anjo, e o Eterno são uma e a mesma coisa uma vez que se ignora as realidades (essenciais) pois é através dela que os existentes se distinguem uns dos outros. (*Production des cercles*, p. 29)

Assim, o conceito de terceira coisa assume o mesmo nível de significação³²⁸ com diferentes modos de aplicação: entre cada par de correlatos existe uma mesma terceira coisa que faz com que este par seja necessariamente vinculado, mas para cada par há uma especificidade, como por exemplo, no par transcendente-imanente há a função da Realidade, entre o par masculino-feminino há a função Humanidade, e assim por diante. A terceira coisa não é, portanto, nem o Real, no primeiro caso, nem a humanidade, no segundo, mas a relação de reciprocidade³²⁹, de tal modo que sempre que o *Šaiḥ* escreve afirmando *tašbih*, a similitude divina, imediatamente afirma *tanzīh*, a incomparabilidade: “Não se pode dizer de Deus - Glória a Ele - o quê Ele é (*mā Huwa*), pois não possui quiddidade (*mahiyya*), nem se pode dizer como é (*keyfa*), pois não está sujeito à modalidade (*kayfiyya* - relação com o ‘como’). Em verdade, o conhecimento que os servos possuem a Seu respeito procede tão somente de uma alusão à *wujūd*” (*Production des cercles* p. 30).

Na sequência Ibn 'Arabī faz outro gráfico, o dos Nomes Divinos, e diz que colocou este gráfico após o da Matéria Primordial porque esta Substância representa o substrato, o fundamento ou a raiz (*aṣl*); e o fundamento ou raiz de todas as coisas é o Real, sem o qual nada seria existenciado. Neste sentido, o conceito de Matéria Primordial aproxima-se ao da “substância da consciência”, conforme vimos no segundo capítulo e como tal, não possui uma existência concreta, externa, tal qual as coisas do mundo, mas sim uma realidade global e principial: trata-se novamente da abertura do *Fuṣūṣ*: quando o Real quis ver Seus mais Belos Nomes e manifestar Seus mistérios, abriu o espaço da consciência, pois “a visão de uma coisa

³²⁸ De tal modo que, além de um conceito (que define uma realidade ontológica), é igualmente uma “lógica” sofisticada que permeia a metodologia do conhecimento em Ibn 'Arabī, de tal modo que não se pode excluir nada nem via alguma na compreensão do Real. É a lógica que permite o *Šaiḥ* afirmar: “Meu coração se tornou capaz de assumir todas as formas”.

³²⁹ Note-se que o termo matéria primordial também é equivalente, no vocabulário de Ibn 'Arabī, aos conceitos de: Nuvem (*al-'Amā'*), o Sopro do Todo Misericordioso (*Nafas al-Rāḥman*), o Real através do qual a criação (ou a criatura) aparece (*al-Haqq al-mahlūq bi-Hi*), o nível dos Nomes Divinos, a Natureza (*al-Tabī'a*), A Substância Primordial (*Mādda ūlā*), a *Hylé* (*al-Hayūlā*), a Realidade das Realidades (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), a Realidade Muḥammadiana, o gênero dos gêneros (*Jins al-ajnās*), etc. A variação de termos depende do contexto em que o conceito é usado e do nível de significação pretendido. O uso de termos associados a filósofos Gregos ou a filósofos e teólogos Muçulmanos anteriores, deve-se, segundo o próprio Ibn 'Arabī, à necessidade de se referir ao uso corrente da linguagem da época, dependendo da audiência a que se dirigia.

em si mesma não é a mesma que a visão de si mesma em outro que lhe serve de espelho” (*Fuṣūṣ*, trad. Bulent Ralf, p. 95). Diz o *Šaiḥ*: “Deus, o Real, a manifesta eternamente (a Matéria Primordial), assim como ela O dissimula e expressa o conhecimento, pois realidade alguma seria conhecida sem ela” (*Production des cercles* p. 35). Ela não é o cosmo, pois este é produzido a partir dela. No entanto, ela se expressa no cosmos. A matéria primordial se apresenta, então, na mesma relação de abertura da consciência divina, que o pulsar da Vida, a *mašī’a* e a Realidade, a Alma do Mundo. Nela estão as *‘ayn tābīta* que, apesar de não existentes em si, constituem o conhecimento da essencialidade de cada existente, de tal modo, escreve o *Šaiḥ* que “esta terceira modalidade de existência não pode ser separada do Ser Necessário (*al-wājib al-wujūd*) pois está ligada a Ele sem ter uma existência em si. É, portanto, desprovida de localização ou de orientação” (*Production des cercles*, p.21).

4.3 A força atrativa do real: convergência universal-particular

Neste plano de entendimento, *al-wājib al-wujūd* já não pode ser entendido como o Ser Necessário da *Falsafā*, ainda que se trate da mesma realidade. Como salienta Chittick (SPK, p. 212), *wājib al-wujūd* também pode ser traduzido por “existência necessária”, tanto quanto “encontro necessário” (*necessary finding*, no sentido de algo que necessariamente é encontrado ou descoberto) e “consciência necessária”. Afirma ele que a terminologia sufi já usava a palavra *wujūd* antes mesmo da tradição filosófica no contexto do *samā* (audição ou escuta espiritual), prática que visa facilitar a abertura de *insights* ou experiências de iluminação mística. Nesse sentido, a definição do termo *wujūd* se dá pelo confronto com *wajd* e *tawajūd*. Conforme já nos referimos anteriormente, *wajd* significa êxtase, e *tawajūd*, indução ao êxtase, de tal modo que *wujūd* implica em “encontrar (*wijdān*) o Real em êxtase”. Ibn ‘Arabī afirma que este “encontrar” é único para cada criatura, pois depende do seu preparo, ou seja, daquilo que ela é, e do seu momento. Escreve o *Šaiḥ*:

Cada alento das criaturas possui um preparo distinto de qualquer outro alento. O “Possuidor dos Alentos” (*šāhib al-nafas*) é aquele que é descrito pelo êxtase. O êxtase acontece mantendo-se em harmonia³³⁰ com seu preparo, enquanto os nomes divinos observam (acompanham). A criatura só possui do Real a atribuição de Seus nomes e Sua Solicitudade (*ināya*). Portanto, o “encontro do Real em êxtase” - *wujūd* - acontece em harmonia com o nome divino que toma conta da criatura, e os nomes divinos se remetem ao Si mesmo do Real. (F. II, 538.1.21 - SPK, p. 212)

³³⁰ Esta harmonia pode ser entendida tanto como o ritmo respiratório quanto o fluxo da presença dos nomes que caracterizam/vivificam a criatura.

Deste modo, para elucidar o conceito de terceira coisa, precisamos ter em mente o sentido de *'ayn t̄ābita*, a relação interior-exterior dada tanto por *nafas* quanto pela presença dos Nomes, e o trânsito entre estes sem que isto implique numa extrapolação da unicidade: a contra-partida do divino é o sentido de identidade através de *al-insān al-kāmil*.

Alguns intérpretes da doutrina de Ibn 'Arabī entendem *'ayn t̄ābita* conforme o conceito grego de arquétipo³³¹, como já mencionado nos capítulos anteriores. Sob esta perspectiva, e, como o *Šaiḥ* descreve a terceira coisa a partir da “linguagem de uso corrente” (*Production des cercles*, p. 11), no caso, a linguagem aristotélica da *Falsafā*, estes intérpretes associam *'ayn t̄ābita* aos Universais, inteligíveis existentes na consciência divina, e afirmam que o problema do auto-desvelamento divino, atualizado no mundo fenomênico através dos arquétipos, é equivalente ao problema da atualização dos Universais.

Ibn 'Arabī, no entanto, afirma a sinergia entre Universal e Particular, ou seja, tanto o universal afeta o particular quanto o particular afeta o universal: “As matérias universais”, por sua vez, “são positivamente afetadas pelos existentes concretos de acordo com o que exijam as realidades individuais destes últimos” (IZUTSO, 1984, p. 165). E continua comparando o Conhecimento (consciência) com o conhecedor (ou consciente) e Vida com o vivente (ou o vivo). Estas relações, segundo o *Šaiḥ* se dão tanto a nível do Real, quanto dos anjos e do ser humano (“Podemos dizer do homem que ele possui ‘conhecimento’ e ‘vida’, e, portanto, que ele é ‘vivo’ e ‘conhecedor’ ” IZUTSO, 1984, p. 165). Apesar de tanto o Conhecimento quanto a Vida possuírem realidades conceituais distintas e específicas, a relação que estabelecem com o conhecedor e o vivente é a mesma:

Veja como os inteligíveis³³² estão conectados com os indivíduos concretos. Assim como o conhecimento afeta o substrato no qual é inerente para fazê-lo merecer o nome conhecedor, o substrato particular ao qual o conhecimento é atribuído afeta o conhecimento de tal modo que torna-se temporal num ser temporal e eterno num ser eterno. Então ambos os lados afetam-se mutuamente (IZUTSO, 1984, p. 165).

³³¹ É o caso de Salman Bashier em *Ibn 'Arab'is Barzakh - the concept of the limit and the relationship between God and the World*. No entanto, conforme resenha crítica de Smirnov para este livro: “A tentativa de Bashier em igualar as formas platônicas e as ‘entidades fixas’ (*a 'yān t̄ābita*) de Ibn 'Arabī, não me é convincente: as formas platônicas são chamadas limites enquanto as entidades fixas não são limites das coisas existenciadas (*a 'yān mawjūda*) - muito menos são concebidas como *ḥaqīqat al-ḥaqā'iq* (realidade das realidades) ou como *al-ṣay' al-t̄ālīḥ* (terceira coisa) pois é a terceira coisa que serve de limite entre o infinito e o finito, Deus e o mundo”. (Andrey Smirnov em *Journal of MIAS*, vol. XI, p. 121, 2006.

³³² A palavra se refere a *'ayn t̄ābita*. Traduzimos aqui segundo o texto de Izutsu, mas, entendemos que se trata da Identidade Essencial. A palavra “Inteligíveis” aponta para um pensamento de cunho hierarquicamente dualista, enquanto Ibn 'Arabī, quando admite a dualidade, é basicamente para afirmar a reciprocidade dos pares correlatos, e, portanto, a partir da unicidade.

A abordagem filosófica de Ibn 'Arabī a partir dos conceitos gregos, mesmo em que pese referências a Plotino, encobre um aspecto fundamental do pensamento do *Šaiḥ*, que exige esta reciprocidade inerente ao Ser e não a dualidade entre conceitos e entes opostos³³³, de modo que podemos entender o movimento de reciprocidade como um movimento de “identidade” e “vida”, pois, como afirma o *Šaiḥ*, a terceira coisa, enquanto reciprocidade, é “O fundamento da Substância indivisível e homogênea, a Esfera da Vida... Ela é a Realidade das Realidades do Mundo, a Realidade universal inteligível que subsiste no mental”. (*Production des cercles*, p.18). Esta correspondência ou reciprocidade entre polos da realidade³³⁴ se dá via totalidade das Identidades Essenciais (*'ayn t̄ābita*) no que se refere às entidades que respondem pelos Nomes divinos e que pode, então, ser entendida como esta Terceira coisa. Isto não significa indiferenciação ou indeterminação nas categorias do Ser: parafraseando a abertura do *Fuṣūṣ*, o conhecimento que uma coisa tem de si mesma em si mesma é diferente do conhecimento que possui quando sua imagem aparece em outro.

Se o Vivo é o protótipo ou a raiz do Real, o nome *Allāh* é o protótipo (*muqaddam*) totalizador (*jāmi'*) e é esta realidade totalizadora que estabelece a imanência pois aglutina todos os Nomes. Afirma Ibn 'Arabī:

Se considerarmos a relação com uma criatura qualquer, esta relação não se estabelece em função daquilo que se expõe, mas sobretudo da relação que esta possui com uma realidade sobre a qual o nome *Allāh* exerce influência. Esta realidade também possui um nome que a designa e que é diferente do nome *Allāh*. Portanto, consideramos a criatura a partir desse nome que não designa nada além dela mesma, e que confere à criatura a possibilidade de aparecer independente do Nome *Allāh* em Seu grau transcendente... de tal modo que cada realidade (outra que o Real) continua a se manifestar e sua virtude própria se realiza perfeitamente. (*Production des cercles*, p. 36.)

Assim, como o que vincula a criatura à divindade é o nome específico de seu Senhor - que por sua vez é um dos nomes da Realidade - a partir de um ponto de vista global a terceira

³³³ Note-se que não se trata aqui da oposição racionalista entre um ideal e uma imagem/cópia ou criatura. Ainda que Ibn 'Arabī claramente distingua entre o Real e o Mundo, esta distinção é da mesma ordem do Interior e Exterior, onde há uma receptividade e traduzibilidade inerente, ou seja, o modo de pensar é característico da dualidade e não da racionalidade que vê os opostos como contrários.

³³⁴ Na realidade não se pode falar em “polos da realidade”, já que a Realidade é Una. Por outro lado, a realidade aceita a diversidade, sem que isto descaracterize a unicidade. Lembremos que o Homem Perfeito é a imagem do Real, conforme escreve Ibn 'Arabī no *Fuṣūṣ*, verbo de Moisés: “Adão sintetiza todas as categorias da Presença divina: a Essência (*dāt*), as qualidades ou Atributos (*aṣ-ṣifāt*) e os Atos (*al-af'āl* - pois o Real ‘criou Adão segundo Sua forma’. Ou, ‘Sua forma’ não é outra senão a Presença divina Ela mesma, de modo que o Real se expressa, nesse ‘resumo’ que é o homem perfeito, todos os Nomes divinos e as Realidades (*ḥaqāiq*) essenciais de tudo aquilo que existe fora dele, no macrocosmo, de modo ‘detalhado’” (*La sagesse des prophètes*, p. 154).

coisa implica no vínculo entre divindade e *al-insān al-kāmil*³³⁵, o estado “humano” que recebe as palavras globalizantes ou as Identidades do Real através do conhecimento de Seus Nomes tanto como modo de consciência quanto vida e realidade.

Quando a realidade assume a expressão de *tajallī* a relação necessário-necessitante aparece em função tanto da *mašī'a*, por um lado, quanto de *irāda*: tal como descreve a abertura do *Fuṣūṣ*, o Real quer ou deseja ou ama ver seus mais belos nomes num objeto global que resuma a coisa toda. Se o desejo de se fazer conhecido (a si mesmo, como inerente à consciência) é uma aspiração indeterminada, necessariamente acolhe a determinação de suas inúmeras possibilidades que passam da inexistência à existência: o desejo implica na submissão do sujeito a seu objeto de desejo. Ainda que as entidades, *a'yān*, sejam vazias de si e em si mesmas apenas locais de emergência de ser, possuem uma determinação específica e só recebem um modo de ser que não pode ser negado pela exposição do Real. Deste modo, o Ser Necessário é igualmente o “Ser que necessita” da existência e Seu desejo é a necessidade das criaturas. Ibn 'Arabī escreve, respondendo a questão 7 de Ṭirmiḏī, que poderia ser interpretada como: “de que modo as coisas se impõem ao Real?”³³⁶:

Se (a imposição se deve) ao local da emergência (*'ayn*) Ele se submete somente em função de Si mesmo (pois Ele é quem de fato ocupa a *'ayn*). Aquilo que se torna obrigatório (necessário) a partir desta qualidade não ocupa a definição de Ser Necessário pois a coisa não se diminui.

Se (a imposição se deve) ao fato da receptividade das *a'yān* como *loci* de Sua emergência, Sua obrigação se refere a outro, pois as *a'yān* são outro que Ele e os locais de emergência são Seu *hu*³³⁷.

Por outro lado, não podemos esquecer que quando falamos de *locus* ou de *'ayn* enquanto identidade, não nos referimos à criatura temporal, mas à Presença de sua Identidade como a Presença do “Vivo”. O *Šaiḥ* explica, ainda no Questions (p. 81), que a Realidade cria o Tempo, ou seja, o Real é *mawjūd* (*locus* de *wujūd*) e “não há nada com Ele” (conforme o *hadīṭ*): a coisa (criatura, ente, ser tornado possível, entificado) aparece como um local da auto-exposição do Real pois uma *'ayn mawjūda*, própria do Ser Necessário em Si, está inserida no

³³⁵ O par divindade-humanidade ou seja, divindade-*al-insān al-kāmil* é entendido por Ibn 'Arabī na relação *Allāh-Muḥammad*, de tal modo que a pessoa do Profeta se remete a um estado de perfeição ou completude chamado Realidade Muḥammadiana. Vamos voltar a este conceito nos capítulos seguintes, pois a “condição muḥammadiana”, do ponto de vista de Ibn 'Arabī, significa a perfeita e completa individuação (singularidade).

³³⁶ Que preferimos manter conforme a tradução inglesa de Eric Winkel: ‘By what thing do they (as criaturas) obligate this on their Lord, blessed is He and exalted beyond?’ - p. 39 do *Questions* (capítulo 73 do *Futūḥāt*).

³³⁷ *Questions*, p. 40. A título de elucidação: a palavra *wajīb* significa igualmente obrigatório, necessário, e, como tal, ‘impõe-se’ como uma necessidade. A questão então é em que medida o ser se impõe à criatura ou em que medida a criatura determina a imposição do ser sobre ela, e igualmente: em que medida a criatura necessita do ser ou o ser necessita da criatura. Como as criaturas portam o alento, caracterizado por *Hu*, sem *Hu* não há existência.

ente enquanto princípio deste, de modo que há nela uma *ḥaqīqa*, uma realidade que necessariamente é e diante da qual o Real se “submete” e assim Ele é aquele que obriga, aquele que é obrigado e a obrigação ela mesma (Winkel, *Questions*, p. 40). Ou seja, aquele que submete (o necessário), aquele que é submetido (o necessitado) e a submissão (a necessidade). Esta “obrigação” ou necessidade auto-infringida, segundo o *Šaiḥ*, é como descreve os versículos da surata 7:156-157, onde o Real afirma que a Misericórdia divina se estende a todas as coisas e inscreve em cada coisa uma bela existência. E, como toda *ḥaqīqa* remete ao Real e nada existe senão a partir da Realidade, o Real exige o *ḥuqūq*, o ente correto, a correta expressão da realidade, de tal modo que o Real é o local da necessidade, o que necessita e o necessário.

Estamos, portanto, diante de uma ambiguidade que dificilmente pode ser traduzida de modo fixo, a exemplo de Ser Necessário, mas que deve espelhar o movimento de *tajallī* que necessariamente implica numa compulsão em um sentido e forma determinados, e, como tal, numa necessidade. Se o Real é independente dos mundos e não está sujeito à compulsão, a especificidade de um modo determinado do Real depende deste modo em específico, que é “outro” diante dos demais nomes ou diante das possibilidades inerentes ao ser. Cada nome está sujeito a um modo determinado de ser que, em última análise é o si mesmo deste nome em particular, lembrando que os nomes são apenas relações de conhecimento do Real diante de si mesmo. Assim, *wājib al-wujūd*, enquanto termo filosófico empregado por Ibn ‘Arabī, implica igualmente na mutualidade ou na ambiguidade inerente à relação necessidade-necessitante-necessário, independente da ordem em que estes termos se apresentem.

Como Ibn ‘Arabī afirma que estas relações só podem se entendidas via conhecimento de si mesmo, podemos inferir a terceira coisa como o nível de “identidade” e “sinergia” entre os diversos planos que constituem as relações de auto-conhecimento operantes no ser humano: se exteriormente temos um corpo com o qual nos identificamos, também temos um núcleo que se relaciona com o mundo exterior e que chamamos “eu” - ego, nafs, eu-mortal - e um terceiro nível de significação interior chamado de “si mesmo”. Ainda que estes planos possuam correspondência entre si, são o mesmo e não são o mesmo, vinculados pela reciprocidade da identidade. O entendimento desta reciprocidade ou estado de sinergia entre Identidade e sujeito humano implica no reconhecimento dos desvelamentos divinos na existência tanto visível, material, quanto invisível ou sutil como igualmente baseados na condição de indigência, necessidade, que caracteriza o vínculo de todo correlato.

Outra consequência fundamental é a possibilidade da realização espiritual, entendida enquanto a singularidade máxima ou a “realização” do sujeito no mundo como atualização da potencialidade inerente ao seu ser ou à sua identidade essencial. Dito de outro modo, a realização espiritual deixa de ser um exercício religioso desvinculado do mundo objetivo, para se plenificar na vivência cotidiana como individuação fundamentada na realidade do sujeito consciente de sua participação no Real: o estado de *Al-Insān al-Kāmil* não implica no afastamento do mundo, mas na vivência da condição de *‘ubūdiyya* como a plenitude do sujeito humano, a mesma analogia estabelecida pelo estado de terceira-coisa que vincula a realidade vivida no mundo e a realidade unitiva do ser.

Conforme escreve Ibn 'Arabī, sem o sujeito humano, sem a intermediação da pessoa, considerada em sua Presença de Identidade, o Real não seria conhecido. Diz ele:

Se o cosmos deixasse de existir, não poderíamos qualificar o Ser Necessário (*al-wājib al-wujūd*) de Eterno. Se considerarmos a Revelação, ela não menciona este nome “eterno” mas sim o “Primeiro” e o “Último”. Do mesmo modo, se tu deixares de existir, não se diria mais “Primeiro” ou “Último”³³⁸ (ao sujeito de Deus no que se refere a ti) pois então o intermediário (tua pessoa) que associa estas duas noções de “Primeiro” e de “Último” não existiria. Não há, portanto, nem “Primeiro” nem “Último” e nem “Exterior”, nem “Interior”, nem nome algum de relação; mas sim um Existente absoluto que não é limitado nem pela noção de “Primeiro”, nem de “Último”. Esta terceira modalidade de existência que não é qualificada nem pela existência nem pela não-existência possui um estatuto análogo ao do Ser Necessário (*wājib al-wujūd*) - Glória à Ele! - se negarmos a noção de “Primeiro” e de “Último” o mundo deixaria de existir.³³⁹

A entificação de *‘ayn t̄ābita*, ou seja, a manifestação da Identidade nos níveis de existência, a partir da sua realidade enquanto consciência determinada do sujeito divino, pela presença dos atributos da Essência nas identidades divinas, constitui o sujeito humano, sem que isto altere a condição da Divindade em si nem a condição de Suas Identidades, ou seja, *‘ayn t̄ābita* permanecem em seu estado atemporal enquanto estados de consciência ou conhecimentos que o Real possui em respeito a Si mesmo. Por outro lado, a determinação inerente a cada uma delas também implica na “coisa” que elas significam:

Depois de ter examinado qual autoridade exerce sua influência sobre este mundo, encontramos que os Nomes excelentes se manifestam em tudo o que o constitui sem que nada seja excluído. Eles aparecem no mundo por seus efeitos e suas propriedades, não em suas essências, mas por suas representações, não por suas realidades mas por suas virtudes sutis (*raqīqa*). Assim confirmamos a inacessibilidade da Essência em Sua Transcendência e em Sua Pureza. (*Production des cercles*, p. 35)

³³⁸ Referência ao Alcorão 57:3 - Ele é o Primeiro e o Último, o Exterior e o Interior.

³³⁹ *Production des cercles*, p. 17-18. Já mencionamos esta citação no primeiro capítulo e retomamos aqui para aprofundar seu sentido.

As coisas presentes no mundo, até mesmo as mais ínfimas (*daqīqa*), segundo o *Šaiḥ*, estão relacionadas por estas virtualidades ou raios sutis - *raqīqa*³⁴⁰. E acrescenta:

Deus fez do Homem a síntese dos raios sutis do Universo. Do Homem procede, em direção a cada coisa do Universo, um raio sutil, que vincula o Homem àquilo que Deus depositou em cada coisa. É por intermédio deste raio que o gnóstico conduz esta coisa ao seu objetivo. Não há nada neste mundo que não exerça uma influência sobre o Homem, ou que o Homem não influencie. (*F*, I, p. 157 ; *Production des cercles*, p. 3)

Em outras palavras, a realidade da Vida implica na existência e na consciência das determinações ou dos seres particulares através dos Nomes da Identidade. Cada Nome ou cada determinação de *wujūd* carrega também seis atributos da Essência³⁴¹, enquanto “Vida” é a condição tanto dos demais atributos quanto da Existência, incluindo a existência do conhecimento (que implica na existência dos Nomes e, portanto, das Identidades). Segue, em ordem hierárquica, o Conhecimento ou Consciência, que distingue o reino das possibilidades, entre o que pode ou não existir (*al-mumkin wa al-muḥāl*). A seguir, a Vontade, que exerce a influência (através do *Kun!*) sobre o possível desejável à existência ou não, seguida pelo Poder que efetiva a existência. Assim, para o *Šaiḥ*, a Vida é condição de conhecimento, a Vontade é condição de Poder.³⁴²

Dos sete atributos, diz o *Šaiḥ*, seis estão presentes no mundo e determinam as seis direções dos corpos físicos (cima e abaixo, direita e esquerda, frente e traz) enquanto o Vivente, pertence ao Real, do qual tudo depende. Intrinsecamente relacionados pelos *raqīqa*, os indivíduos se apresentam a si mesmos diante da realidade da Vida. E, através destes *raqīqa* estabelecem os estados de ser e de consciência, respondem pela sinergia entre Vida e Existência. Tudo está conectado a Tudo.

³⁴⁰ Segundo William Chittick, *raqā'iq*, plural *raqīqa*, denota algo fino, sutil. O termo lembra o sentido de “teia” já que envolve as relações ou laços que integram os diversos níveis de existência. Ele normalmente emprega o termo com o uso de verbos da raiz m.d.d. que implica em estender ou esticar. Ex; “Deus criou o nível (*maqāma*) antes do lugar (*maqām*). Então esticou tenuidades (*raqīqa*) dos níveis aos lugares específicos dentro dos sete céus e da terra. Então trouxe à existência os seres espacialmente determinados de acordo com seus níveis”. (*F*, II, 582.26); “Entre os mundos existem tenuidades (*raqīqa*) estendidas entre cada forma e seu semelhante, de modo que estão conectados. Ascensão e Descenso ocorrem através destas tenuidades, tal como escadas ascendentes e descendentes. Algumas vezes são chamados ‘afinidades’ (*munāsaba*)”. *F*, III, 260.6 - SPK. p. 406. O mesmo termo é usado como o vínculo entre os *laṭīf*, os sutis, que, numa linguagem tântrica, se refere aos planos de energia ou consciência representados pelos ‘*chackras*’ e que implicam em “vórtices” de expressão das potencialidades dos Nomes, ou seja, dos aspectos da Identidade Essencial.

³⁴¹ Conforme já mencionado, Vida, Consciência, Poder, Vontade, Audição, Visão, Fala.

³⁴² “Deus trouxe à existência o primeiro intelecto a partir do atributo da Vida e a Alma a partir do atributo do Conhecimento (Consciência). Assim o intelecto foi a condição para a existência da Alma, assim como a Vida foi a condição para a existência do conhecimento. As duas realidades passivas em relação ao Intelecto e à Alma são a Matéria Universal (*al-habā'*) e o CorpoUniversal. Estes quatro foram a origem de todas as formas no mundo manifesto”. *Cosmology and architecture in premodern Islam*, Samer Akkach, p. 76,

Este estado, “que não é o ser nem é diferente dele, é outro e não é outro” - esta reciprocidade ambígua, estabelece a analogia entre o divino e o humano, ou, como escreve o *Šaiḥ* a terceira modalidade de existência possui um status análogo ao de *wājib al-wujūd* (*Production des cercles*, p.17). A reciprocidade não é dada pelo existente em si, mas pela identidade essencial dos existentes, constituintes que, a partir da não-existência, geram a síntese da existência. Lembremos que o sopro do Todo Misericordioso é que constitui o espírito de Adão: a analogia é, portanto, da ordem do Sujeito e Suas Identidades, o espírito que anima Adão é o alento do Real.

O ser humano, entendido como *al-insān al-kāmil*, enquanto *locus* destas identidades, sintetiza a analogia tanto com o mundo quanto com o Ser Necessário: Segundo Ibn 'Arabī, o ser humano é o *barzah* cuja dimensão externa corresponde ao universo e cuja dimensão interna corresponde à Presença divina (*ḥaḍra ilāhiyya*), capaz de receber o conjunto dos existentes tanto eternos quanto adventícios é, deste modo, depositário da função divina (*ūlūhiyya*). Assim, possui dois níveis de perfeição:

O Homem possui dois aspectos de perfeição. Pelo primeiro, ele acede ao grau da Presença divina e pelo segundo ao grau da presença do mundo da geração (*ḥiyāniyya*). De um lado, diz-se, dele, que é senhor (*rabb*) em função do Califado (*ḥalīfa*), da forma (*sūra*) e da mais bela constituição (*ahsan taqwīm*)³⁴³. Ele é, assim, um Istmo (*barzah*) entre o Mundo e Deus o Real; sintetiza (*jāmi'*) a criatura (*ḥalq*) e Deus o Real (*ḥaqq*). Ele é a linha de separação entre o grau da Presença divina e aquele do mundo da geração (*ḥawniyya*), como a linha imaginária que separa a sombra do sol. Tal é sua realidade. Ele possui a perfeição total no adventício (*hudūt*) e no eterno (*qīdam*), pois Deus o Real possui a Perfeição absoluta na eternidade e não participa do adventício, sendo muito sublime para este; enquanto que o Cosmos possui a perfeição total no adventício e não diz respeito à Eternidade, sendo muito ínfimo para tanto. O Homem representa, portanto, uma síntese - que Deus seja louvado! Assim, na existência, não pode haver realidade mais eminente, nem existente mais puro, nem pode haver uma realidade mais vil e mais desviada, pois, entre estas criaturas encontram-se tanto Muḥammad (O Profeta) quanto Abū Jahl³⁴⁴ e tanto Moisés quanto o Faraó. (*Production des cercles*, p. 25)

A analogia, então, não é entre as criaturas e o Ser necessário, mas sim entre *al-Insān al-kāmil*, síntese da existência, e a função³⁴⁵ de Divindade, que só existe em reciprocidade com o ser humano perfeito que atinge o nível da Identidade divina da qual é depositário. Este é o nível da Santidade, o nível da realização do Ser, da individuação completa ou o nível da

³⁴³ Referência ao *Alcorão* 95:4) - E criamos o homem na mais perfeita proporção.

³⁴⁴ Abū Jahl, tio paterno do Profeta Muḥammad, foi seu inimigo cruel e implacável, morto na batalha de Badr. Pela sua crueldade é comparado ao Faraó, adversário de Moisés. Estas figuras históricas são exemplos da oscilação em extremos (uma característica de todo *barzah* que domina a disposição humana).

³⁴⁵ Segundo Jurjānī, *Le Livre des définitions* (p.83, definição 215, *al-ilāhiyya* ou *al-ilūhiyya*, a função divina, é a função que unifica todas as realidades ontológicas essenciais (*ḥaqq'iq wūjudiyya*), e, de uma maneira análoga, Adão representa a unificação de todas as formas humanas ou mortais (*ṣuwar baṣariyya*). Deste modo, a unidade totalizadora comporta dois aspectos: a tomada de consciência do Real em si, e a tomada de consciência a partir do outro, das formas distintas ou determinadas, ou seja, do espelho de *al-insān al-kāmil*.

perfeição (*rutbat al-kamāl*). Deve-se notar que, para Ibn 'Arabī, só o ser humano que atinge o nível de *al-Insān al -Kāmīl* deve ser chamado de homem. Todos os demais são chamados de *al-insān al-hayawān*, o homem animal, pois, segundo Ibn 'Arabī, definir o homem como animal racional não faz dele um homem:

O discurso racional (*nutq*) permeia o cosmos como um todo. Não é uma característica exclusiva do homem como imaginam aqueles que definem a constituição específica ao homem (*al-fasl al-muqawwim*) pelo fato de que este é um “animal racional”...O homem é definido especificamente pela Forma Divina. Aquele que não possui esta forma não é um homem. Ao contrário, é um animal cuja forma externa lembra a aparência externa de um homem”³⁴⁶.

As criaturas em si, *mawjūdāt*, os seres encontrados na existência, possuem potencial de abertura tanto para a Presença do Real quanto para a presença do ilusório, a imagem destituída de vida real que são as formas do Mundo. A referência ao Profeta Muḥammad e Moisés, por um lado, e Abū Jahl e o Faraó, por outro, simbolizam esta oscilação em extremos que caracteriza o sujeito humano³⁴⁷, oscilação responsável pela felicidade ou infelicidade do cosmos como um todo.

Assim, é a intermediação humana, a nível de ego (a face voltada para o mundo), que gera a dualidade, não a realidade em si. É a presença do homem que polariza a existência entre eterno e evento, sujeito e objeto. A realidade do oposto é apenas o contraste necessário para a imanência, pois realidade alguma aparece sem que seja contrastada “contra” uma outra. Experiências aparentemente opostas são associadas em pares pela percepção da

³⁴⁶ F. III, 154.18 - SPK, p. 276. Quando Ibn 'Arabī afirma que o discurso racional permeia o cosmos isto significa que tudo é “inteligente” enquanto um desvelamento do ser (*tajallī*) e fundamenta esta afirmativa na concepção alcorânica que afirma que “tudo canta louvores” ao Real, ou seja, expressa uma potencialidade que está necessariamente vinculada a uma expressão de *wujūd*. Se está vinculado ao ser está igualmente vinculado à consciência, ao auto-conhecimento divino: toda forma de vida possui um certo “nível” de consciência, até mesmo o plano mineral, aparentemente “inerte”. Ibn 'Arabī afirma: “Não há criatura mais elevada que o mineral e depois dele, as plantas, de acordo com seus planos e ‘medidas’. O animal vem depois do vegetal e cada um deles possui conhecimento de seu Criador pelo desvelamento da prova evidente. Quanto àquele nominado Adão, é limitado pelo intelecto, pelo pensamento e pelas convenções das crenças”. (*Fuṣūṣ*, trad. Bewley, p. 30). Com isso entendemos que toda criatura inerentemente está vinculada à reciprocidade ao ser e à vida e esta reciprocidade é sua “racionalidade”. O ser humano, a “alma do mundo” e a “forma divina”, a “consciência” por excelência, deve ampliar sua “racionalidade” até tornar-se aquilo que ele “necessariamente” é: a alma do mundo, a consciência ampliada que abrange a vida em todas as suas formas.

³⁴⁷ Escreve o *Šaiḥ*: “Realize bem o que é a mais bela constituição e considere-a como a condição central dos obedientes e dos próximos (de Deus). E realize também o que é a realidade dos mais inferiores dos seres vis e considera-a como a condição fundamental dos descrentes e degeneradores”. - Estes qualificativos extremos são referência ao Alcorão 95: 4 e 5. Estas duas constituições também podem ser entendidas como a polaridade *al-insān al-kāmīl* - o homem perfeito- e *al-insān al-hayawān*, o homem animal. Sobre este último, é a condição da maior parte da humanidade, já que o nome ser humano se refere ao ser humano perfeito. Alguns autores associam esta perspectiva com a doutrina *shi'ia* dos quatorze perfeitos (os doze Imãs, o Profeta Muḥammad e sua filha Fátima). Abū Jahl, tio do Profeta Muḥammad, era conhecido pela sua maldade, assim como o Faraó na vida de Moisés. Ibn 'Arabī sutilmente diz que o bem e o mal andam juntos: ao mesmo tempo em que vivia Muḥammad, vivia Abū Jahl. Esta simbologia se estende à polaridade que se abre no sujeito humano.

singularidade de cada uma delas. Há uma diferença, portanto, entre a polarização e os pares de opostos e o estado de reciprocidade ou ambiguidade que caracteriza a analogia com o Ser Real. A totalidade não se faz pela união de contrários, nem pela união de dois distintos, mas pela reciprocidade da necessidade de existência mútua, onde um necessariamente implica no outro. Conforme diz o *Šaiḥ*:

Os dois planos (servo e Senhor) contrastados como similares, são, num certo sentido, opostos, pois duas coisas similares não podem ser unidas, do contrário não haveria distinção. De fato, há somente Aquele que é distinto, sem que haja similaridade alguma com Ele. Na existência não há similaridade ou dissimilaridade, pois existe uma Única Realidade e a coisa não é o oposto de si mesma. (*Fuṣūṣ*, trad. Austin, p. 108)

Sujeito e Identidade são potencialidades inerentes e recíprocas do Vivente, de *wujūd*, que estabelecem e vinculam vida e consciência enquanto realidade. A terceira coisa seria, então, esta reciprocidade de *wujūd* de si para si mesmo, o transcendente e o imanente, uma analogia a partir da hermenêutica do sujeito, entre Eu e eu mesmo (ou entre Eu e o Si mesmo), o Sujeito e suas Identidades: a Identidade, expressa em cada ser humano e sendo um aspecto do Real, nunca atinge a totalidade do Sujeito; no entanto, o Real nunca manifesta Sua totalidade, mas sim constantemente recria a expressão de Suas Identidades através da contínua recriação das teofanias. Assim, o Real permanece “independente dos mundos”. A cada momento de recriação o Sujeito se mantém o mesmo, tanto no que se refere ao Real quanto ao indivíduo humano, mas as formas variam conforme o movimento das Identidades: “apesar das formas apresentarem variação, não afetam o Eu essencial (*‘ayn*) nelas manifesto, assim como a substância (*jawhar*) não deixa de ser substância em função da variação dos acidentes que se manifestam a partir dela”. *Huwa Huwa*, Ele é Ele, como afirma o *Šaiḥ*.

Podemos também entender tanto a reciprocidade quanto a união de opostos a partir do estado de consciência do indivíduo que olha para estas realidades. A Terceira coisa, a analogia entre divino e humano, vista a partir dos Nomes divinos, por um lado, gera individualidades e, portanto, opostos, no sentido em que diferencia cada nome: o Justo é diferente do Compassivo, o Tolerante é diferente do Corajoso. O Justo entende e nomeia a realidade a partir da *Maṣī’a* característica da Justiça e, em função disto, conflita-se com o Tolerante, o Compassivo, etc. Por outro lado, como cada nome nomeia o mesmo Real, gera reciprocidades, o Justo é acionado onde não há Justiça ou onde a Justiça é exigida, necessária. A terceira coisa implica, então nas relações de Identidade estabelecidas não somente em

função do conhecimento do que cada uma significa, mas do ato que caracteriza sua existência³⁴⁸, conforme escreve o *Šaiḥ* no *Fuṣūṣ*:

Cada uma destas faculdades³⁴⁹ ou poderes está velada (impedida de conhecer o todo) por seu próprio 'eu' (sendo limitada por sua individualidade relativa), de modo que não pode conhecer nada que a exceda. Também alega que é qualificada para toda posição elevada e toda excelsa morada com Deus, em virtude de sua participação na Síntese divina, ambas derivadas da Esfera da Divindade e da Realidade das Realidades, e, finalmente, com relação à formação que assume estas características, a partir das exigências da Natureza Universal, que contém e compreende todas as receptividades do Cosmos, inferiores e superiores...Esta formação é chamada Homem e Vice-Regente. Quanto ao primeiro termo, deriva da universalidade de sua formação e do fato de abranger todas as realidades. Para a Realidade, ele é o que a pupila é para o olho. Portanto, é chamado *insān* (que significa "homem" e "pupila")...Ele é o Homem, o transiente (em sua forma), o eterno (em sua essência); ele é o perpétuo, o duradouro, a Palavra simultaneamente discriminativa e unificadora (*Fuṣūṣ*, p. 51, trad. Austin).

O espírito divino, soprado em Adão, é o mesmo espírito da divindade, mas é particularizado na multiplicidade dos indivíduos, pois o espírito divino corresponde em cada indivíduo a um "alento" do todo Misericordioso, o que significa um Nome, uma determinação da Identidade, daí a analogia: "Cada Nome de Deus possui duas indicações: a indicação do Nominado e a de sua *ḥaqīqa*, através da qual se diferenciam uns dos outros" (*Futūḥāt*, vol. 3, p. 298).

Conforme já comentamos no capítulo anterior, a realidade (*ḥaqīqa*) de um nome implica no atributo ou qualidade que o caracteriza bem como na intencionalidade ontológica que lhe é correspondente: o Justo não denota somente numa qualidade, mas um ato de Justiça. Um ato é um "momento criativo", um evento, uma manifestação onde a justiça é necessária e, por ser necessária, acontece. Esta reciprocidade infinita nas disposições da Identidade implicam no desvelamento sempre atual, continuamente novo da realidade, o que podemos chamar de Vivência Essencial, que estabelece a reciprocidade entre servo e Senhor, entre a condição de *'ubūdiyya* e *rubūbiyya* (senhorio, da palavra *rabb*, senhor). Este estado de coisa é analisado por Corbin como "simpatia" e *unio sympathetica*:

Se existe fato algum na experiência que nos justifique falar (caso a justificação seja necessária) de um *pathos*³⁵⁰ divino, de uma paixão divina pelo homem (uma "antropopatia" divina) que motiva a conversão do ser divino em ser humano (seu antropotropismo)³⁵¹ este fato da experiência somente pode ser um estado correspondente, complementar, como que simpatético, no homem, um estado no qual o *pathos*

³⁴⁸ Como Ibn 'Arabī entende a terceira coisa como existente e não-existente, e *'ayn tābita* se refere ao conhecimento que o divino possui de cada existente, portanto, não-existente, a atualização da consciência implica no ato da Identidade. Daí a reciprocidade entre potência e atualização que resulta na esfera da vida teofânica, a vida como desvelamento do Real. Deste ponto de vista, há uma interdependência entre os níveis de divindade e humanidade.

³⁴⁹ Refere-se à presença dos Nomes.

³⁵⁰ Corbin usa a palavra com o sentido de paixão, emoção, passividade, assujeitamento.

³⁵¹ A palavra *tropos*, do Grego, com o sentido de direção, giro, voltar-se.

divino é revelado. Em outras palavras, o *pathos* divino é acessível, possui uma realidade existencial somente num estado experienciado pelo homem como teopatia e teotropismo. O Homem não pode captar diretamente uma questão que lhe seja perguntada a partir de fora (seria pura especulação); ele entende a partir de sua resposta e sua resposta é seu ser, seu modo próprio de ser... Esta resposta depende do grau que o homem se torne “capaz de Deus”, pois é esta capacidade que define e mede a simpatia como o meio necessário a toda experiência religiosa (1998, p. 111).

Este estado não é apenas um movimento “pendular dialético”, como diz Corbin, não envolve polaridade, mas um movimento compreensivo³⁵² de Compaixão, em elipse, onde o divino se expressa no humano e o humano encontra ser no divino: uma área que envolve a ambos, uma área elíptica de interpenetração. Corbin cita Ibn 'Arabī: “É pela nossa teopatia que O constituímos como Deus” (1998,p.308); e conclui: “E nos parece que esta correspondência entre o senhor divino e seu *fedele*, esta paixão de um pelo outro, cada um atualizando através do outro a *significatio passiva* de seu Nome, não há melhor termo que *unio sympathetica*” (1998, p.124).

Note-se, no entanto, que não se pode unir si mesmo e si mesmo: a “união” não é senão a relação da terceira coisa que se dá via *tajallī*, via desvelamento divino, auto-consciência que assume uma imagem previamente conhecida a Seu próprio respeito, o conhecimento da própria Identidade que implica num fato ‘a priori’ da experiência: a totalidade de um Nome divino é este Nome enquanto Senhor e enquanto Servo, o ato de Ser. Segundo Corbin, este é o “segredo dos segredos”, que envolve dois aspectos:

Primeiro: se o servo do Nome é o homem que o manifesta e através do qual o Nome subsiste no universo visível, isto é porque o homem é a ação do Nome, o executante de sua intenção e vontade. Em nós esta ação plenifica sua *significatio passiva*: é a *marbūbīya* do servo do Nome, sua *ma'lūHiya*, sua teopatia; o homem descobre que seu próprio ser é a realização deste *pathos*; é aí que ele descobre o traço de seu próprio Senhor, e é este conhecimento por “simpatetismo” que é sua suprema garantia. É isso que queremos significar quando dizemos que *rabb* e *marbūb* confirmam um ao outro.

O segundo aspecto é que esta relação não acontece a posteriori, no tempo, mas no auto-conhecimento divino, como um “pacto de *sym-pathesis*”, conforme Ibn 'Arabī afirma no *Fuṣūṣ*: “É por isso que Ele me existencializa, para que, conhecendo-O, eu Lhe conceda Ser” (1998, p. 311), ou seja, para que o Nome (ou Nomes), o Atributo (ou Atributos) com os quais Ele me investe sejam revelados, conforme explica Qāṣānī:

³⁵² A palavra compreensivo aqui é usada não exclusivamente intelectual, mas de abrangência. O conceito de “união”, se entendido como associação, mistura, conjunção, é apenas uma fase ou etapa do desenvolvimento conceitual da terceira coisa: Ibn 'Arabī não nega os opostos, mas diz que estes se traduzem. Portanto, a terceira coisa não é uma soma totalizadora, mas o “fluxo de identidade” entre os opostos que não os anula numa coisa amorfa, mas mostra-os como “estados” ou “processos” da mesma ‘identidade’ (agora no sentido de singularidade, indivíduo, o Real).

Tudo o que o Senhor espera de Seu vassalo (*marbūb*) é que ele seja a forma na qual Sua ação e Seu influxo se manifestem (*mazhar*). O vassalo realiza a vontade de seu Senhor (reconhece-O), pelo mero fato de sua receptividade como uma forma que manifesta Sua suserania, e é reconhecido por Ele pelo simples fato de que o servo manifesta esta suserania. O servo não possui ação alguma além desta receptividade (*qābiliyya*) que realiza a intenção de seu Senhor. O reconhecido é, portanto, simultaneamente o reconhecedor, pois é igualmente a ação que estabelece seu Senhor na realização de Seu propósito (que és tu mesmo, o *sirr* de sua *rubūbiyya*). Ao Senhor pertence a ação (ao *rabb*, pois *marbūb* é a ação). Do *marbūb* o *rabb* vê somente sua assistência através da qual o ser do *marbūb* plenifica Seu desígnio. Assim *rabb* e *marbūb* reconhecem um ao outro, e são mutuamente reconhecedor e reconhecido. Podemos expressar a mesma coisa entendendo que o Senhor e Seu vassalo são fiador e afiançado (*wīqāya*) um ao outro. Este meu Deus é a função de quem eu vivo e por quem respondo, e Ele responde por mim exatamente onde respondo por Ele (*apud* Corbin, 1998, p. 311).

O reconhecimento mútuo de servo e senhor é então a reciprocidade Sujeito e Identidade cujo “conteúdo” implica na Terceira coisa, um processo circular de ação e paixão, um “giro” sobre si mesmo, a exemplo da receptividade do coração como *locus* desta terceira coisa, já que o coração, para Ibn 'Arabī é o centro, a Caaba onde esta reciprocidade ocorre.

Considerando-se então a Terceira Coisa como o plano de reciprocidade entre sujeito e identidade, é esta realidade a função responsável pelo “encontro” de *wujūd*, pela “realização” do Real: retomando os significados da raiz w.j.d. que origina *wujūd*, temos, além de encontrar, sentir, perceber, ser atraído por algo. Como escreve Ibn 'Arabī:

Wujūd, entre os iniciados, é o fato de tomar consciência atrativa do Real (*wijdān al-Ḥaqq*) através do êxtase (*wajd*). Os iniciados dizem que se tu não és tomado pelo êxtase, não contempas o Real, pois o fato de contemplá-Lo consiste em que Ele te faça desaparecer da contemplação que tu tens de ti mesmo e dos demais que estejam presentes. Portanto, tu não estás em êxtase se possuis consciência (*wujūd*) do Ser Real através deste estado. E saiba que se conhece o fato de tomar consciência por atração do Real através do êxtase (*wujūd al-Ḥaqq fi-l wajad*). Na verdade, o êxtase implica numa coincidência de afinidade (*musādafa*) sem que se dê conta do que aconteceu³⁵³.

Conforme já vimos no primeiro capítulo, da raiz do termo *wujūd*, w.j.d., também derivam *wijdām* e *wajd*, consciência e êxtase. Mas, como diz o *Šaiḥ*, o êxtase implica em perder a noção de si mesmo enquanto indivíduo do mundo físico, perder a noção do ego, do contrário não se encontra o Real. O paradoxo é que, perdendo a noção de si mesmo, nada resta do conhecimento do Real. Voltamos aqui ao momento da pergunta que Bassui se faz e a resposta mergulha na dissolução do êxtase.

No entanto, segundo o *Šaiḥ*, o que se encontra não é o vazio, mas a plenitude de si mesmo: o encontro com *wujūd* significa o encontro com o próprio Senhor, com os Nomes que O identificam; este encontro é a felicidade e o êxtase. Daí que o verdadeiro Eu é o eu em êxtase, na plenitude da Presença do Ser: “o encontrar do Real em êxtase acontece através do

³⁵³ *Futūḥāt*, II, P. 538 - trad. de Maurice Gloton. O mesmo texto aparece traduzido por Chittick em SPK, p. 212.

nome divino que zela por ele, e os nomes divinos retornam ao Si mesmo do Real” (SPK, P. 212. F, II, 558).

Podemos, então, entender que a Terceira coisa, se tomada pela experiência do sujeito, é basicamente estado de felicidade, consciência de ser em êxtase, sem polaridade, pois *wujūd* se desvela de acordo com a receptividade essencial do indivíduo (da identidade) que o encontra, fundamentada na determinação peculiar à interconexão Senhor-servo. A terceira coisa é este estado onde eu e si mesmo existem simultaneamente e a polaridade só aparece pela atração do encontro, pelo movimento da vida:

Quando os dois assuntos são interligados conforme dissemos, não há como escapar daquilo que os liga, isto é, do laço. E o laço não é outro senão o que é exigido pela essência de cada um deles. Não há necessidade de nenhuma outra atitude de *wujūd*. Eles são interligados por eles mesmos, pois não existe nada a não ser o Real e a criação³⁵⁴.

O laço deve ser ou um deles ou ambos. É impossível para um deles possuir esta propriedade sozinho, sem o outro, pois ambos a possuem, por causa da aceitação da interligação. O laço se manifesta a partir dos dois e não apenas de um deles.

Apesar desta interligação, os dois não são o mesmo. Ao contrário, nenhum deles é como o outro, pois precisam ser distintos de algum modo, algo que não seja um deles, mas através do qual ambos possam ser referenciados.

Assim, a pobreza necessita de inclinação e aceitação de movimento, mas esta não é a propriedade da independência no Independente. Sabemos que entre um magneto e o ferro há uma correspondência e uma interligação, da qual não há como escapar, como a interligação entre a criação e o Criador. Quando seguramos um magneto, ele atrai o ferro para si, e sabemos então que há uma atração no magneto e uma recepção no ferro. Em função disso o ferro sofre a ação do movimento em sua direção. Assim, ambos, apesar de estarem interligados, são diferentes e distintos. Então as pessoas, ou melhor, o cosmo, é pobre em relação a Deus (35:15), e Deus é independente dos mundos (3:97). (F IV 65.21 - SDG, p.44)

O movimento atrativo é a “viagem’ espiritual” (a exemplo do profeta), a atração extática do si mesmo ao eu e do eu ao si mesmo: “a viagem que ele fez foi dentro de si mesmo e em direção a si mesmo ele foi guiado.”(F. III.350.Trad.. Addas, *Quest for the red sulphur*, p. 156). E, por outro lado, o movimento atrativo é a vida, nela mesma, e a experiência do cotidiano.

Se, portanto, a reciprocidade (*qābiliyya*) entre Eu e eu mesmo, Sujeito e Identidade ocorre em todas as instâncias de *wujūd* e é a força atrativa, o êxtase, entre todas as instâncias de *wujūd*, a Vida, como expressão do Vivo (ou do Vivente) é o plano desta reciprocidade que implica igualmente em consciência, a “substância sutil do Real”. A “consciência atrativa do Real”, a exemplo do magneto, também encontra o “ferro” do indivíduo na Identidade de seus nomes: “É através da perfeição da substância sutil do ‘real’ que o místico adquire a substância

³⁵⁴ Poderíamos dizer: não existe nada a não ser o Real e a Realidade.

da “Eidade”³⁵⁵ (I-ness), nutrida como uma pérola dentro da substância do ‘real’, do mesmo modo como esta última é nutrida, como numa ostra, dentro da substância do coração”.³⁵⁶

A afirmação, de Simnani³⁵⁷, demonstra a reciprocidade da terceira coisa e situa esta presença no coração, o “ponto negro” como se refere Ibn 'Arabī. Este ponto seria então a Presença do Eu senhorial que articula a singularidade humana. Segundo ele, o ser humano só adquire um Eu diante desta Presença, quando o eu mortal ³⁵⁸ é aperfeiçoado. Escreve Simnani:

A substância sutil do Eu é o resultado final de todo o processo de perfeição mística. No efeito (*šaqīqa*) de cada minuto no Reino Humano há uma partícula (*daqīqa*) ativa do Reino da Suserania, que é a substância sutil do comando divino, algumas vezes chamada de “vida”. Similarmente, em cada partícula do Reino da Suserania há uma substância rara (*raqīqa*) dos atributos divinos do Reino da Onipotência, que é a “vida da vida”. Cada uma destas substâncias raras contém realidades e verdades dos atributos da essência no Reino da Divindade que são designados como ‘o interior da vida da vida’. Assim como alguém absorve em si mesmo as emanações da alma racional por intermédio da substância sutil do comando divino que reside em toda criação, similarmente o místico absorve as realidades do Reino da Divindade. A substância sutil do Eu é o resultado desta absorção dos elementos do Reino da Divindade, que são eles mesmos a própria vida das partículas do Reino da Onipotência. (trad. Jamāl Elias, 1995, p. 94)

Ibn 'Arabī, como Qāšānī, fala deste processo de aperfeiçoamento da consciência a partir do eu mortal como aberturas ou desvelamentos (*qašf*) que sucessivamente removem os véus que encobrem a presença do Eu Real, do Senhor. Ao desvelamento divino, *tajallī*, corresponde o véu que o encobre, *Istitār*, o processo de velamento da Presença. Se falarmos em termos cognoscíveis teríamos então a consciência e a inconsciência da Identidade Essencial. A consciência implica primeiramente na abertura, na receptividade que possibilita o desvelamento e então no processo de identificação que é normalmente associado ao êxtase, mas que o *Šaiḥ* vê como o fluxo da presença do Nome do Senhor: “Encontrar o Real em êxtase acontece quando se atém ao nome divino que vigia sobre ele” (sobre o indivíduo) (SPK, p.212.). Segundo Kāšānī:

O sujeito da *Wajid* (Consciência Divina) é a pessoa cujos atributos (*šifāat*) de Si ainda o encobrem enquanto permanece velado do Senhor pela sua própria existência. Mas, de tempos em tempos, ocorrem

³⁵⁵ Eidade: aproximação do inglês I-ness, a qualidade ou estado de existência qualificado pelo pronome pessoal “Eu”; traduz o termo árabe *al-inniyya*.

³⁵⁶ Simnani, *Muqaddima tafsīr al-Qur'ān*, p. 152. Trad. Jamāl J. Elias em *The throne carrier of God*, p. 93.

³⁵⁷ ‘Alā’ ad-dawala as-Simnani - místico iraniano nascido cem anos após Ibn' Arabi (659/1261 - 736/1336) foi influenciado especialmente pela experiência de Najm ad-dīn al-Kubrā, al-Baghdādī (616/1219) e al-Isfarā'inī (717/1317). Sistematizou suas idéias em torno do conceito de *latā'if* e da complementariedade entre o mundo físico e o espiritual. No entanto, critica Ibn 'Arabī pois mantém o posicionamento da transcendência divina como premissa, enquanto Ibn 'Arabī valoriza igualmente a imanência. Este tipo de criticismo da doutrina do *Šaiḥ* advém de afirmativas fora de contexto ou sem considerar o todo de sua obra.

³⁵⁸ O eu ‘bašárico’, termo cunhado por James W. Morris, a partir da palavra árabe *bašar*, ‘mortal’, que se refere ao indivíduo transiente, compreendido tanto em seu corpo físico quanto em seu ‘ego’ ou *nafs* ...

aberturas dentro dos véus, por onde os Raios divinos brilham e o sujeito se torna consciente do Senhor. No entanto, os véus se fecham abruptamente e perdem de vista a Presença divina. Assim *Wajd* vagueia entre duas perdas consecutivas da Presença Divina. O termo *Wujūd* neste contexto significa a perda, ausência e anulação da existência de *Wajid* (o que encontra) sob o enfraquecimento dos Raios Divinos (substituídos pelo encontro com o Senhor): meu *wujūd* é quando me ausento de mim mesmo³⁵⁹.

Encontrar o real em êxtase, sinônimo de consciência, é também sinônimo de “entrar em *wujūd*”, de realização (*taḥqiq*), de tornar-se real, a passagem da imagem à realidade. O eu mortal é um véu sobre a presença do eu real, mas também um processo circular de velamento e desvelamento, contração e expansão que caracteriza o influxo da *raqīqa*, a vida da vida ou os raios divinos, como define Qāshānī. No seu *Tafsīr*; Comentário do Alcorão, muitas vezes atribuído a Ibn 'Arabī, afirma:

Contentar-se em permanecer no aspecto externo das coisas, que são os véus de escuridão, é a distância máxima (de Deus); do mesmo modo, aqueles que se perderam, os que permanecem contentes com seus aspectos interiores, que são os véus luminosos (*ḥujub nūrāniyya*), e se ocultam a si mesmos por detrás do favor pertencente à Misericórdia à exclusão do favor que emana como o Clemente. Eles estão distraídos da natureza manifesta da Verdade e erraram quanto ao caminho justo, e lhes foi negado o testemunho da beleza do Amado em todas as coisas.³⁶⁰

A circularidade da receptividade entre Eu (senhor) e eu mesmo (indivíduo) implica no reconhecimento do plano da terceira coisa. Sobre este plano não há polaridade e tanto eu quanto eu mesmo participam da mesma realidade. Qāshānī alerta que a polaridade, tanto do si mesmo quanto do Eu, é um modo de inconsciência e falta de testemunho: a polarização no si mesmo faz a consciência se voltar cada vez mais para o mundo, o que implica no afastamento e alienação do Real; por outro lado, a permanência exclusiva no Eu provoca perplexidade e a falta de centramento e conexão com a vida cotidiana, e, portanto, uma forma de velamento pelos véus de luz, o que impede o testemunho do Compassivo no “adventício”, nas constantes mudanças que caracterizam *tajallī*.

Se, como escreve o *Šaiḥ*, o indivíduo tem a face voltada somente para o mundo, permanece velado sob os véus da escuridão, ou seja, sob o “eu *bašārico*”, mortal, que se perde na transitoriedade da recriação contínua de *tajallī*. É preciso se estabelecer sob o plano da terceira coisa, na receptividade da circularidade entre eu e eu mesmo, entre Sujeito e

³⁵⁹ Qāshānī, - http://www.untiredwithloving.org/kashani_tajalli.html.

³⁶⁰ ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī, *Tafsīr* (também conhecido por *Ta'wilat al-Qāshānīe Tafsīr Ibn 'Arabī*). Trad. Feras Hamza, Fons Vitae. p. 8.

Identidade, para acessar a Realidade. Trata-se da vivência integrativa destes dois aspectos simultaneamente, onde o eu permanece o mesmo e o si mesmo muda constantemente.³⁶¹

Este posicionamento de Ibn 'Arabī lhe valeu contínua polêmica, já que, mesmo entre os místicos, a compreensão da realidade espiritual e do aperfeiçoamento espiritual passa pela negação do mundo. Conforme Simnani:

Como já mencionado, a substância sutil do Eu é nutrida dentro da ostra da substância sutil do “real”. Isto ocorre dentro do corpo adquirido que serve como cobertura (ou *container*) da substância do Eu. A relação da substância sutil do Eu com o corpo adquirido é semelhante àquela do corpo adquirido com o corpo mortal criado, pois o corpo criado funciona como o útero para o embrião do corpo adquirido na barriga do mundo da percepção sensorial. Assim como o corpo mortal serve como uma concha de onde o corpo adquirido é liberado na morte, similarmente, na morte mística, a substância sutil do Eu é liberada do corpo adquirido quando este se aperfeiçoar, de modo a se tornar sutil e iluminado. Removida desta cobertura, a substância sutil do Eu chega a si mesma como um espelho digno de refletir a essência divina (ELIAS, 1995, p.94)

Nota-se, portanto, que mesmo que haja uma convergência de noções, como por exemplo, a clareza com que Simnani fala sobre a substância do Eu fundamentada no Real, seu objetivo é desconectar esta substância da vivência cotidiana do mundo. Para Ibn 'Arabī, o objetivo é o oposto: o Vivo, o Real, está presente nos atos do si mesmo tanto quanto os atos do si mesmo estejam em conformidade com os atos do Eu. Estas realidades estão permanentemente vinculadas pelo plano da reciprocidade Senhor-servo. O que ocorre, normalmente, é que a consciência plena desta realidade requer o estado de *al-Insān al-Kāmil*, que é onde a reciprocidade e a abertura individual torna-se “capaz” de Deus. Uma outra conotação do termo *'ubudiyya*, a condição de servo, é “ligação”, “atadura”, ou seja, um estado de confluência da realidade que reconhece a vida teofânica, ou seja, o si mesmo como locus da expressão divina. Sem esta consciência, o sujeito vive escravizado pelo “homem animal”, na sombra do si mesmo: “Meu *Wujūd* é quando me ausento de mim mesmo através daquilo que me faz novo diante da Presença Divina”, disse Junayd³⁶². O indivíduo só adquire Ser quando está neste plano sincrônico da reciprocidade, ou seja, a existência em si não é sinônimo de Realidade.

³⁶¹ O eu, no plano do Senhor, permanece o mesmo, assim como *'ayn tābita*; o si mesmo, no plano de *tajallī*, está em contínua renovação.

³⁶² Junayd (830-910 DC), um dos mais importantes místicos persas, responsável pelo desenvolvimento do sufismo. Ficou conhecido como Junayd de Bagdá, por ter ensinado nesta cidade. Ibn 'Arabī frequentemente se refere a ele, especialmente a partir da afirmativa deste: “a água assume a coloração do copo”.

Por outro lado, o si mesmo das teofanias está em contínua mudança. Como diz o *Šaiḥ*, a vida se recria a cada instante³⁶³. Isto significa que o si mesmo é o eu do *tajallī* constante, nunca aparece sob a mesma forma, ainda que seja o mesmo. Temos novamente a repetição da analogia: a identidade revela o sujeito, sem ser o sujeito, o universal nunca se totaliza e, portanto, não pode ser manifesto de imediato; sua potencialidade é sua eternidade, sua atualização é efêmera, muda continuamente. Em função disto a polarização tanto de um lado quanto de outro é infinita e leva ao descentramento: se a face do eu se volta para o mundo, perde-se na transmutação das infinitas formas da teofania³⁶⁴. Se volta-se exclusivamente para o Real, perde seu *locus*, a conexão com seu Senhor se dilui e, segundo Ibn 'Arabī, além do alinhamento com o Senhor não há mais nada, ou seja, nada em que o indivíduo possa subsistir. A identidade só permanece em relação a si mesma. Sem a determinação que a vincula ao Sujeito é pura inexistência. O Real é independente dos mundos.

É neste sentido que Ibn 'Arabī afirma que “a partir do momento que o homem começa a subir as escadas (*mi'rāj*) ascendentes, recebe *tajallī* de acordo com sua própria escada” (SPK, p. 219), ou seja, de acordo com a medida de sua identidade essencial. *Tajallī*³⁶⁵, o auto-desvelamento do Real, tanto em sua forma visível quanto invisível, ocorre a partir do Nome o Manifesto. No caminho descendente, em direção ao mundo, o Real se desvela à dimensão da alma em direção ao manifesto, e a percepção acontece via sensação, numa forma dentro do mundo de *barzah* ou seja, numa imaginalização³⁶⁶ (*tamattul*). A pessoa então percebe essa imagem de acordo com sua localização no mundo - localização aqui implica não somente em lugar, mas em toda a sua dinâmica de existência no mundo³⁶⁷.

No caminho ascendente, a teofania se apresenta através do nome O manifesto ao não-manifesto (não-visível) e a percepção acontece via *insight* (*basīra*) no mundo dos “significados desassociados de substratos” e, portanto, não há reflexão ou raciocínio

³⁶³ *taydīd al-jalq bi-l-ānāt* - renovação a cada instante - ou a cada alento: *bi-l-anfās*

³⁶⁴ Trata-se de *tajdīd*, a constante renovação da criação a cada instante, conforme já estudado.

³⁶⁵ No *Istilāhāt al-ṣūfīyya* a definição de *tajallī* é “Aquilo que se desvela no coração das luzes dos mistérios divinos (após terem sido velados)” (*mā yankašifu li-l-qulūb min anwār al-guyūb [ba'da l-satr]*) - *Istilāhāt al-ṣūfīyya dans Rasā'il, Haydarabad, 1948, n° 29, p. 9*. A explicação entre parênteses aparece no *Futūhāt*, vol. II, p. 132, capítulo. 73. *Questions*, p. 369.

³⁶⁶ Ibn 'Arabī distingue entre imaginalização, a produção de uma imagem “real”, associada a uma realidade e a imaginação enquanto faculdade, onde a imagem pode ou não estar associada a um conteúdo real.

³⁶⁷ O *Šaiḥ* diz que, se a pessoa é versada na *šari'a*, seu conhecimento aumenta neste sentido; se for versada em gramática, ou em qualquer outra ciência, a teofania se associa àquilo que sua alma se aplica ou possui receptividade.

envolvidos. Apesar da “escada”³⁶⁸, o caminho, ser específico a cada indivíduo, o *Šaiḥ* estabelece alguns passos comuns:

O primeiro degrau é *islām*, que é uma anuência (*inqiyād*). O último degrau é a aniquilação (*fanā'*) na ascensão (*'urūj*) e subsistência (*baqā'*) na saída (*ḥurūj*). Entre estes dois degraus existem outros: fé, virtude (*iḥsan*), conhecimento, independência, pobreza, humilhação, exaltação, oscilação, e estabilidade na oscilação. Então surge a aniquilação, caso estejas deixando a escada, ou subsistência, se estiveres entrando nela (a partir de cima).

Quando deixas cada degrau, as ciências do auto-desvelamento decrescem em tua dimensão não-manifesta na medida em que crescem em tua dimensão manifesta, até que alcances o último degrau. Se estiveres deixando a escada e tenhas atingido o último degrau, Deus se manifesta através de Sua Essência em tua dimensão manifesta, de acordo com tua medida. Então tu O manifestas em Sua criação, e nada Dele permanece em tua dimensão não-manifesta. O auto-desvelamento da dimensão não-manifesta desaparece de ti completamente.

Quando Ele te chama para entrar Nele, este é o primeiro degrau; Ele se expõe para ti em tua dimensão não-manifesta na medida em que o auto-desvelamento decresce em tua dimensão manifesta. Quando atinges o último, Ele Se manifesta em Sua Essência à tua dimensão não-manifesta, e nada permanece do desvelamento em tua dimensão manifesta. Tudo isso ocorre porque o servo e o Senhor permanecem sempre juntos na perfeição da existência de cada um em si mesmo. O servo permanece servo e o Senhor, Senhor, durante este aumento e diminuição (F, I 166.4 - SPK, 219).

Estes processos indicam, por um lado, a entrada do sujeito no mundo, seu nascimento, e sua saída, seu falecimento. Há uma progressão da realidade do Senhor em direção ao servo no mundo e um “retorno” do servo ao Senhor. Este mesmo processo indica o aperfeiçoamento espiritual, ou seja, o aumento de conhecimento ou a ampliação da consciência, independente do estado da existência física do indivíduo (se está vivo ou morto). Deste modo, para Ibn 'Arabī, *baqā'*, a subsistência, é mais importante que *fanā'* pois o indivíduo desempenha sua função máxima, que é servir de suporte, de expressão à teofania, o estado de “locução”³⁶⁹, a fala do Senhor no mundo, onde o eu não é distante do si mesmo, mas sua realidade. Esta condição não deve ser entendida como uma apropriação do Senhor pelo servo. Ao contrário, significa a plenitude da servidão, da abertura pessoal à Presença do Senhor. É esta abertura que significa o senhorio da servidão

No entanto, escreve Ibn 'Arabī, é impossível que o efeito do senhorio não se manifeste. E é neste sentido que o indivíduo perfeito expressa no mundo a presença do Senhor: o indivíduo “é o locus para o fluxo das propriedades do senhorio” (F, III, 371.27, SPK, p. 324). É esta afirmação que interessa prioritariamente ao desenvolvimento desta tese: o sujeito humano, na plenitude de sua identidade essencial, entendida como o fluxo do potencial da Identidade divina inerente ao Senhor, só se conhece verdadeiramente quando conhece seu

³⁶⁸ Escada é o significado do termo *mira'j*, daí o sentido de ascensão.

³⁶⁹ A locução é um dos sete atributos da Essência, associado à fala e à manifestação (*kun! sê!*)

Senhor, só existe verdadeiramente quanto vive através de seu Senhor e só atinge a plenitude quando expressa seu Senhor.

Dito numa linguagem mais contemporânea, o conhecimento de si mesmo enquanto Sujeito depende da abertura da consciência pessoal à experiência da Identidade Essencial. Sem isto o Eu permanece dissociado da experiência do si mesmo e o si mesmo permanece fragmentado nas experiências do mundo. Este processo é um dos maiores males que sofremos. O sentido de fragmentação é responsável por todo tipo de doenças, tanto físicas quanto psicológicas (e espirituais) e, em função disso, todo tipo de violência social emerge. Não é sem razão que o *Šaiḥ* afirma que o homem é a alma do cosmos: a fragmentação do Eu e a polarização do si mesmo afeta até mesmo a natureza que, em função das atitudes humanas, responde também de modo polarizado. É na vida cotidiana que a função mais básica do sujeito, portar ao mundo suas forças constitutivas, encontra seu próprio ser, na subsistência do eu que é a alma do mundo.

4.4 O Lótus do Limite: conhecer a si mesmo é conhecer seu Senhor

Assim como a terceira coisa caracteriza a receptividade entre O Real e a Realidade e o sentido de “entre” polariza a unidade, assim também quando nos voltamos especificamente para o sujeito humano, os termos para nos referirmos a essa “coisa” também se interrelacionam e provocam níveis ou camadas de significação que se justapõem. De certo modo esta noção é uma figura de linguagem. Para Ibn 'Arabī o Real é, e isto resume a realidade.

A receptividade do sujeito encontra na Identidade essencial de *'ayn t̄ābita* seu ponto de origem e retorno, seu núcleo. É existente e não existente, adquire ser ao servir de locus para a teofania do Real, tal como o archote “porta”, transporta a luz. Este núcleo é, do ponto de vista da existência humana individual, o núcleo do Eu, a potencialidade fundadora de sua realidade. A identidade essencial funciona como um código onde tudo o que caracteriza determinado indivíduo existe em potencial. Este “código” é formado pelo Nome ou pelo conjunto de determinados Nomes divinos que concorrem na identidade pessoal do indivíduo como um existente em determinado.

Para Ibn 'Arabī *'ayn t̄ābita* é um conhecimento na consciência divina que é chamado à existência quando a ‘realidade’ de *wujūd* assim o exigir. É importante que tenhamos em mente

a relação entre o necessário e necessitado. A exemplo do que vimos na conceituação da terceira coisa, uma ‘reciprocidade’ estabelecida pela realidade inerente a *wujūd*, cada *‘ayn tābīta*, enquanto *locus* da Identidade do Único Nominado, corresponde a uma realidade determinada que exige sua existência. Portanto, no próprio conceito de *‘ayn tābīta* já está implícito o conceito de terceira coisa. Quando levamos esta conceituação para o plano do sujeito, a identidade essencial corresponde ao plano único de eu e eu-mesmo, que é o sujeito³⁷⁰ correspondente a um ser humano determinado, bem como a uma forma teofânica do Real em função de ser uma de Suas Identidades. Enquanto um aspecto da Identidade do Real, participa de *al-nafs ar-raḥmān* o alento do Todo Misericordioso que é “soprado” para dentro do cosmos concedendo-lhe vida.

O alento do Todo-Misericordioso funda a alma do mundo, a Vida do mundo, o desvelamento teofânico. O alento é, portanto, sinônimo de Vida. Assim, quando uma realidade exige uma determinação específica, o alento faz com que uma *‘ayn tābīta* encontre *wujūd*, ou seja, uma criança nasce, manifesta uma determinação do Real. Este núcleo espiritual é sua realidade enquanto eu, singularidade, que é simultaneamente *Huwa*, Ele, a reciprocidade inerente à presença do Senhor. É igualmente, a potencialidade da condição de *al-Insān al-Kāmil*. Por outro, a potencialidade de um ato divino, ou seja, dos desdobramentos das possibilidades ontológicas que vão constituir as “escadas” tanto descendentes quanto ascendentes daquele indivíduo em particular. “Escada”, tradução de *mira’j*, implica na realização, no tornar real uma potencialidade, em avançar em direção ao Real. No sentido descendente significa a entificação, a potencialidade ontológica inerente à vida de um existente em particular. A escada ascendente permanece como a reciprocidade da Face Divina, a atração do Real diante de Sua própria imagem. Para o *Šaiḥ*, a vida é uma viagem sem fim, desde o instante em que uma *‘ayn tābīta* é chamada à existência pelo imperativo divino (*Kun!*) ao eterno desvelamento do Real. Neste caminho, o sujeito viaja em si mesmo. Temos então novamente o conceito de ‘terceira coisa’ agora aplicado ao sujeito humano: uma analogia entre “eu” e “eu mesmo”.

O “eu mesmo” é então o mundo do istmo, de *barzaḥ*, a fronteira que participa dos dois lados. Mas, é igualmente a terceira coisa, o alento, que, de um modo geral, é definido pela palavra *nafs*. Seus sentidos dependem dos níveis de significação, dos “degraus” da escada,

³⁷⁰ O conceito de Sujeito refere-se ao Real. Seus níveis de significação, quando tomados a partir de *‘ayn tābīta*, implicam no sujeito humano, no aspecto determinado de uma das Identidades do Real.

dos mundos ou planos de realidade a que se aplicam. Ibn 'Arabī não usa sentidos fixos e, portanto, conceituar cada nível de realidade de modo isolado, além de constituir uma divisão estanque, descaracteriza seu pensamento. Mesmo porque, para ele, estas realidades estão inter-associadas, como planos paralelos ou conjuntos (a exemplo das *babushkas*). Como seu vocabulário parte do Alcorão, o *Šaiḥ* lembra que o Real se qualificou como *nafas ar-rahmān* o alento Todo Misericordioso, que também pode ser lido como “o eu compassivo”, misericordioso e compreensivo. É este o alento e o Sujeito que libera Sua Identidade à existência.

Etimologicamente o significado da palavra *nafs* tem, igualmente, origem na palavra alento, respiração (*nafas*), similar ao Hebraico *nefesh* e ao Grego *pneuma*. Assim, *nafs* também é um termo usado para designar o indivíduo humano em sua existência, sua alma, seu si mesmo³⁷¹, a partir do entendimento de que o alento ou a respiração é condutora da vida. Porém, adquire sentidos diferentes dependendo do nível de realidade a que se associe. Do mesmo modo, não há, entre vários autores³⁷², uma unanimidade no conceito. Nem mesmo Ibn 'Arabī usa a palavra num contexto único; normalmente sua conceituação segue os mesmos princípios básicos de sua cosmologia, onde distinguimos três níveis básicos: o espiritual, o intermediário e o material ou físico. Na forma da experiência humana, estes níveis seriam *rūh*, o espírito; *nafs*, o intermediário, e *jism*, o corpo. *Rūh* possui um sentido semelhante ao de *nafs*: vento, similar ao hebraico *rūwah* e ao Latim *spiritus*. No entanto, estes termos não são usados de modo rígido ou absolutos. Outros termos empregados com sentidos similares aos de *nafs* são: *‘aql* (intelecto), *sirr* (mistério, segredo), *latīfa* (sutil), *qalb* (coração). Afirma o *Šaiḥ*:

A palavra alma (*nafs*) deriva do mundo de *barzah* em dois sentidos. Isto é válido até mesmo para a Alma Universal...nenhuma entidade se torna manifesta para a alma- que é a sutileza que governa o corpo - exceto para proporcionar e equilibrar o corpo: então o Real soprou Seu espírito no corpo (32:9). Portanto a alma torna-se manifesta entre o sopro divino e o corpo proporcionado; em função disso a constituição mostra sinais na alma e estes podem ser avaliados segundo sua excelência...Assim a alma tem uma face

³⁷¹ O sujeito enquanto essencialidade, identidade, eu, é designado por *‘ayn*, na forma do Senhor, da identidade divina.

³⁷²Historicamente, os conceitos estabelecidos por Al-Ġazzali (1058–1111) eram (e ainda hoje o são) amplamente aceitos nos círculos sufis, e Ibn 'Arabī usa-os, em determinadas circunstâncias, sem necessariamente depender destes. Para al-Ġazzali, o eu inclui quatro aspectos distintos: *qalb*, coração, a essência, associada à entidade espiritual humana e conectada ao coração físico, ainda que de modo transcendental (o coração físico é considerado um acidente); *Rūh*, a alma; *nafs*, o ego ou sede associada aos desejos e impulsos físicos e *‘Aql*, o Intelecto, a razão; segundo ele, *nafs* compreende três aspectos, a partir da ocorrência da palavra no Alcorão: *nafs am-marāh* (12:53) – aquela que é atraída para as paixões e associada e instiga ao mal; *nafs lawammah* (75:2)— aquela que direciona ao certo ou errado; e *nafs mutmainnah* (89:27)— a alma pacificada, submissa a seu Senhor. Um estudo muito interessante a respeito da palavra *nafs* e as variantes de seus significados é o da professora Sara Sviri (Hebrew University of Jerusalem) em *The Self and Its transformations in sufism* (capítulo 13 do livro *Self and self-transformations in the history of religions* - p. 195).

voltada para a natureza e uma face voltada para o Espírito Divino, e por isso pertence ao mundo de *barzah*. (F, II, 568.3 - SDG, p. 271)

De um modo abrangente, podemos dizer que, para Ibn 'Arabī *nafs* é o “oceano sem fim”, um intermediário que compreende a existência, entre o espírito e o corpo. Por outro lado, abrange desde o espírito até o corpo, é o “si mesmo”, quando entendemos o nível de significação de terceira coisa como a singularidade realidade do ponto de vista de *al-insān al-kāmil*. O *Šaiḥ* afirma que *nafs* é “infrme”, em função de ser um istmo; algumas vezes testemunha o Real no “*wujūd* de sua entidade”, ou seja, tem uma face voltada para o Divino, e outras vezes volta-se exclusivamente para o mundo, para si mesma, e não testemunha nada além de si mesma. Neste sentido, *nafs* é associada ao que hoje chamamos de “ego”. Neste caso, diz Ibn 'Arabī, *nafs* “deseja as coisas impermanentes do mundo” e deixa de testemunhar o “outro lado”, a face divina.

A face divina, aqui, se refere ao sentido de eu, de sujeito, que advém do sopro do Todo Misericordioso: o divino sopra de Seu espírito em Adão e este é o Lótus do Limite³⁷³, o “plano” onde o Profeta encontra seu Senhor. Em cada indivíduo este alento é particularizado e associado ao Senhor de cada um. A alma deriva deste espírito, mas significa seu nível existenciador, vital, a “ligação” ontológica entre consciência (conhecimento), o nível do Senhor, e o corpo. O atributo básico do espírito é seu *wujūd*, ou seja, o atributo vida (*hayāt*).

Se falarmos, então, a partir destes três níveis (espírito, a realidade do eu, a alma, sua vitalidade e o corpo, sua expressão externa), temos que a alma assume também o sentido de “si mesmo”, assim como o corpo³⁷⁴; este si mesmo possui vários níveis de consciência e diferentes planos de realidade, dependendo da proximidade ou distanciamento do “sujeito” - do espírito - em que se situe. No entanto, estes planos constituem uma unidade e se

³⁷³Lótus do Limite (*sidrat al-muntahā*) é uma expressão do Alcorão (53:14) que trata da ascensão do Profeta, e marca o ponto onde o Anjo Gabriel deixa Muḥammad para que este siga a viagem sozinho. Ibn 'Arabī associa este plano ao de *al-Insān al-Kāmil*, a reciprocidade divindade-humanidade, ou a condição da perfeita realização da servidão, onde o ser humano vivencia a capacidade plena de recepção da Presença do Senhor, que, por sua vez, é a abertura para a Totalidade (*Allāh*). No cap. 367 do *Futūḥāt*, onde narra sua própria ascensão, Ibn 'Arabī escreve: “Durante esta viagem adquiri o sentido de todos os Nomes divinos. Vi que estes Nomes se referem ao Único Nominado e à Essência Única. Este Nominado foi o objeto de minha contemplação e esta Essência, meu próprio ser. Minha viagem ocorreu somente em mim mesmo e fui guiado para mim mesmo. E soube que sou um servo no mais puro sentido e que não existe o menor traço de Senhorio em mim”.

³⁷⁴ Normalmente a palavra corpo é usada com o sentido de *locus* onde o espírito manifesta seus sinais, como, por exemplo, o vento (significado básico de *rūh*) que agita as folhas das árvores. Este *locus* é chamado *jism*, *jasad* ou *badan*, com o sentido de “corpo”; mas Ibn 'Arabī usa também termos como “moldura” (*ḥaykal*), aparição (*šabah*), montaria (*markab*), molde (*qālab*). Outro termo também usado com o sentido de corpo é forma, que é entendido normalmente como “significados”. Ibn 'Arabī dificilmente fala de “forma” como justaposto a “matéria”, conforme era o uso dos filósofos que seguiam a tradição grega.

influenciam mutuamente: “No espírito, o corpo possui traços inteligíveis, conhecidos, pois transmite ao espírito conhecimentos que experiência e que não podem ser conhecidos senão através do corpo; e no corpo, o espírito possui traços sensoriais que toda criatura testemunha em si mesma” (F, III, 315.9, SDG, 280).

Ibn 'Arabī afirma que a alma humana é a síntese do cosmos. Suas faculdades incluem aquelas típicas do reino vegetal - crescimento, nutrição, atração, expulsão, digestão e retenção; do reino animal - apetite, ira, imaginação, memória, mais os cinco sentidos; e as tipicamente humanas como razão, reflexão e imaginação criativa. É a associação do espírito com o corpo, através do plano intermediário da alma, que infunde no corpo as faculdades do espírito.

Deves saber que todas as faculdades do homem, bem como em qualquer coisa viva, como as faculdades da sensação, imaginação, memória, imaginação criativa, além de todas as outras faculdades atribuídas aos corpos, da mais simples à mais complexa, pertencem ao espírito. Elas vêm a existir quando o espírito existe e concede vida ao corpo. Quando uma das faculdades deixa de existir, é porque o espírito se afasta do corpo no que diz respeito aos motivos pelos quais aquela faculdade em específico existe. Então entenda!

Quando o espírito se afasta do corpo completamente, todas as faculdades e a vida desaparecem com o afastamento do espírito. Isto se chama “morte”. É como a noite, na ausência do sol. Quanto ao sono, não é um afastamento completo. Ao contrário, é como se véus diáfanos se colocassem entre as faculdades e os objetos sensoriais da percepção, enquanto a vida permanece com o que dorme. É como o sol quando as nuvens se colocam entre ele e um local específico sobre a terra. O brilho - como a vida naquele que dorme - continua a existir, mas o sol continua a existir, mas não pode ser percebido.³⁷⁵

Assim, claramente distingue, no ser humano, entre a alma vegetal, a alma animal e a alma racional:

O ser humano existe através do todo, pois é definido como um “animal racional”. Sua animalidade é sua forma manifesta, pois “animalidade” denota, brevemente, a mesma coisa que um corpo sensível e que se alimenta. A palavra ‘animal’ (*hayawān*) foi preferida, no reino da expressão verbal, por sua forma abreviada, pela sua equivalência denotativa. O homem é “racional” (*nātiq*) em relação à sua realidade supra-sensorial (*ma'nā*), e esta realidade não é outra senão o que já mencionamos. Portanto, em nosso ponto de vista, o cosmos, que consiste de todo outro senão Deus, é um “animal racional”, ainda que seus corpos, sua alimentação e sua sensibilidade (habilidade sensitiva, perceptiva) sejam diversos (F. cap. 317).

O estado habitual dos seres humanos permanece ao nível dos dois primeiros estágios, o da alma vegetal e animal. Poucos são aqueles que desenvolvem a alma racional, que é associada aos profetas e a *al-insān al-kāmil*: “todos os demais, que possuem a forma humana, são animais; correspondem ao nível do espírito animal no ser humano, o que lhes proporciona crescimento e sensação...A alma racional, no ser humano, é aperfeiçoada somente através da forma divina” (F, III, 186.30, SDG 289). Lembremos que Ibn 'Arabī não considera a

³⁷⁵ *Futūḥāt*, cap. 317 - trad. William Chittick. Muhyiddin Ibn 'Arabī – *A Commemorative volume*, ed. S. Hirtenstein and M. Tiernan, Element (for the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society), Shaftsbury, 1993, pp.90-123.

racionalidade, o discurso inteligível, como distinção entre humanos e animais, mas o fato do ser humano ter sido criado segundo a imagem divina. Para ele, todas as coisas possuem um discurso racional (*nutq*):

Saiba que Deus não criou coisa alguma sem que estas sejam vivas e racionais, quer seja uma coisa inanimada, uma planta, um animal, no mundo superior ou inferior. A prova disso é Sua palavra: “Não há nada que não O glorifique em louvores! Mas não compreendeis suas glorificações” (17:44)...Tudo no mundo da natureza é um corpo sensível, que se alimenta, e, portanto, é um animal racional estabelecido entre o aparente e o oculto em cada uma das diferenças específicas desta delimitação. Quando algo não possui algum aspecto desta definição, esta “falta” é aquilo que permanece oculto, como acontece com algumas pessoas. O que quer que esteja manifesto é o que está aparente. Por isso as definições de coisas inanimadas, plantas, animais e seres humanos são diversas. (F. III, 393.23 - SDG, p. 285)

A alma racional, portanto, não significa a racionalidade do intelecto, mas está na raiz do sopro do Todo Misericordioso, no espírito, enquanto a alma animal está associada ao corpo e suas faculdades: “A alma racional, juntamente com o corpo ou alma animal, não difere, em forma, de um cavaleiro sobre uma montaria, seja esta dócil ou inquieta” (SDG, p.287). A alma racional, portanto, conhece a partir do sentido de eu estabelecido pela identidade essencial, e é a partir desta realidade que o ser humano é constituído.

Em função disto, todo conhecimento deriva do auto-conhecimento, que depende da alma voltar sua face para si mesma, ou seja, para o eu que é *locus* da presença do Senhor. Por isso, afirma o *Šaiḥ*:

Nenhum dos estudiosos descobriu o conhecimento do si mesmo (*nafs*) e sua realidade; somente os “divinos” entre os mensageiros e conhecedores (sabem sobre isso). Nenhum dos pensadores especulativos e dos racionalistas, entre os antigos e os teólogos, em suas discussões sobre o si mesmo, descobriu o que o si mesmo é em realidade, pois este conhecimento não é atingido via pensamento especulativo. Todo aquele que procura este conhecimento através da razão e do pensamento tenta fazer algo impossível... Quem quer que procure atingir algo através de outro senão este mesmo algo, nunca terá sucesso”

O “voltar a face” para o Senhor, o Sujeito, é função do coração, *qalb*, palavra cuja raiz, q.l.b., significa voltar-se, transformar, girar sobre si mesmo: quando as duas últimas letras são alternadas, surge a raiz q.b.l., que denota receptividade, aceitação, conforme o verso, no *Tarjumān*³⁷⁶: *laqad sara qalbi qabilan kulla suratin* - “Meu coração se tornou capaz de assumir (receber) todas as formas”.

³⁷⁶ Ibn 'Arabī, *tarjumān al-ašwaq*, *O Intérprete dos desejos* - Tratado filosófico escrito sob a forma de coletânea de poemas seguidos de comentários.

O coração³⁷⁷, conforme já vimos nos capítulos anteriores, é a ponte entre senhor e servo, eu e si mesmo. Possui um modo de apreensão específico ao ser humano, denominado *hīmma*. Este termo é traduzido de diversos modos como, por exemplo, imaginação criativa, capacidade espiritual, concentração, poder ou aspiração espiritual, através do qual os significados espirituais são apreendidos ou seja, onde os “corpos se espiritualizam e os espíritos se corporificam”. Assim, tanto o conhecimento quanto a presença espiritual que anima qualquer circunstância da vida, quer seja visível ou invisível, pode ser compreendida através desta faculdade, que apreende segundo o vínculo com o Nome da Identidade presente no momento do testemunho. O coração é assim, o “espelho”, onde a teofania se desvela:

Deves saber que o coração é como um espelho polido, todo ele é como a face que nunca enferruja. Pois falou-se sobre a ferrugem (como no *ḥadīṭ*: “os corações enferrujam como o ferro...”)... esta expressão se refere a quando o coração se associa e preocupa com o conhecimento dos assuntos do mundo (*asbāb*), e se distrai de conhecer através de Deus. Neste caso, sua ligação com o que é outro senão Deus obscurece a face do coração, e impede *tajallīyāt*, os desvelamentos divinos, de chegarem ao coração, pois a Presença Divina continuamente se auto-manifesta e não se pode imaginar qualquer “véu” para esta auto-manifestação. Mas quando os corações falham em receber esta Manifestação, de modo louvável e tal como prescrito, pois receberam outro senão Deus, então este recebimento de outro senão Deus é conhecido como “ferrugem”, como “véu”, “cadeado” e “cegueira” e outras expressões conforme mencionado (nos versículos do Alcorão sobre o coração). (F, II, 82-85, trad. James W. Morris, 2005 p. 62)

A ferrugem da vida cotidiana, sob a forma de todo tipo de emoções, pre-conceitos, falsas percepções, crenças, dogmatismos, etc, velam a presença do Real e distorcem o fluxo da reflexão da luz, ou seja, o indivíduo constrói para si mesmo uma realidade de sofrimento, isolado em suas próprias fantasias, em suas ficções mentais e desconectado do sentido de sua vida (que é dado pelos Nomes do Senhor). A ferrugem é a “doença do coração”.

Mas o coração a que o *Ṣaiḥ* se refere não é apenas o que popularmente se entende por centro emocional, nem tão somente o órgão físico responsável pelo pulsar da vida. O coração é o locus da teofania e da Ipseidade, a sede do conhecimento inerente aos Nomes divinos que caracterizam a identidade de cada indivíduo. É através do coração que o viajante alcança os diversos planos da existência e vivencia a realidade divina em múltiplos “estados e estações”.

³⁷⁷ O centro sutil (*latīfa*) do coração aparentemente congrega em si vários outros *latā'if*, chamados de as cinco luzes ou cores luminosas. Ver, por ex, Najm al-Din al-Kubra (f.617/1220) em seu *Rawā'ih al-jamāl wa fawātih al-jalāl* sobre os centros sutis; e Amir Moezzi, *The divine guide in earlier shi'ism*, p. 50. Para Ibn 'Arabī o coração tem correspondência com o plano intermediário da alma e abriga níveis sucessivamente mais profundos ou abrangentes de Presença (*qalb*, *sirr*, *sirr al-sirr*). A ênfase não está numa anatomia sutil, mas na função de acolhimento da teofania, e, deste modo, na “viagem” do coração em si mesmo.

Hoje associamos as atividades psíquicas ao cérebro. Ibn 'Arabī não diminui a importância do intelecto especulativo mas afirma que este intelecto, assim como o corpo, não possui autonomia, funciona a partir do influxo da presença da Identidade, do sujeito, que, através da peculiaridade de um de seus nomes, “enxerga” a realidade de um determinado modo e isto delimita o modo de conhecimento. Daí porque o intelecto segue a determinação ou a pré-disposição do coração, dada pelo sujeito, ou seja, a presença do Senhor, que é, ela mesma, teofania. A “presença consciente” do coração é o ponto central da “verdadeira” racionalidade humana porque responde pela presença do “senhor”, da analogia com a forma divina que é necessariamente viva e consciente.

“O intelecto condiciona e reduz a manifestação a uma qualificação única”³⁷⁸, objetivada em crenças. Por um lado, este processo acontece pela própria presença do Senhor no coração: como o indivíduo é inconsciente de si mesmo e, em função disso, seu coração permanece voltado para o mundo, para longe do próprio centro, o influxo da Presença do Sujeito se dá de modo compulsivo, impositivo, compelindo o indivíduo a um tipo de ação e reação. Esta inconsciência provoca oscilação de comportamento em extremos, além de gerar situações de vida desgastantes, que reforçam ainda mais a ferrugem, “doença” do coração.

Por outro lado, a própria “ferrugem” também pode ser o caminho de “polimento”, ou seja, a dificuldade pode conduzir o indivíduo a se voltar para si mesmo, e, assim, voltar a face do coração ao Senhor, seu sujeito. Ibn 'Arabī explica que o coração possui quatro níveis de percepção dos fenômenos tanto internos quanto externos, medidos a partir da distância ou do afastamento do si mesmo em relação ao Sujeito:

Pois os corações são eterna e incessantemente, pela sua própria natureza primordial, polidos, puros e resplandescentes (como espelhos do Real). Portanto, todo coração no qual a Presença de Deus se manifesta como a teofania da essência divina (*al-tajallī al-Dāti*), o “rubi vermelho”, como dizem os místicos, é o coração do ser humano perfeito, o verdadeiro conhecedor (de e através de Deus), o puro contemplante - e não há outra teofania dos Atributos divinos (na qual o coração apreenda e venha a conhecer os vários Nomes divinos manifestos na experiência). E sob estes planos da teofania está a teofania dos Atos divinos - mas que também são percebidos como a Presença de Deus.

Quanto àquele que não percebe todos os acontecimentos (da experiência pessoal) como auto-manifestações fluindo da Presença de Deus, este coração é o da pessoa desatenta de Deus, banida de Sua proximidade.(F. II, 84, trad. Morris, 2005, p. 63)

³⁷⁸ *Fuṣūṣ* (Palavra de Šu'aib), trad. Gilis, T 1, p. 318. - Esta tendência origina a crença numa religião em particular, ou num modo particular de apreender a realidade, e, portanto, fonte de todo tipo de conflito. É o que Ibn 'Arabī chama de o “deus criado na fé”, que não é diferente do Real, mas uma forma limitadora do Real e, portanto, igualmente falsa.

Os três primeiros implicam na Presença do Senhor: a essência, os atributos e os atos divinos, enquanto o último indica um grau de afastamento do sujeito. Apesar da linguagem aparentemente teológica, o que o *Šaiḥ* aponta é para o conhecimento do si mesmo: as experiências da vida cotidiana, quando vistas pela Presença do Sujeito, são percebidas como atos da Presença, ou seja, os fenômenos tanto internos - os estados mentais, emocionais ou espirituais - quanto externos, as circunstâncias da vida, são decorrências dos atos divinos, sua potencialidade ontológica. Esta presença produz um impacto ético, uma demanda de expressão ativa.

Quando observamos este processo, imediatamente um outro nível mais profundo de percepção aparece: o dos atributos, a qualificação do Nome, onde a Presença é “sentida” esteticamente e a “qualidade” do Nome se manifesta em “gozo” para o coração, o êxtase que leva ao encontro de *wujūd*. Este estado é conhecido como estado de perplexidade, *ḥayra*, a receptividade da terceira coisa:

Após a primeira (experiência) de uma Auto-manifestação - a pessoa que experimenta uma tal inesperada revelação da natureza Divina ou de sua ação no mundo - imagina que atingiu sua meta e que não há nada mais a ser buscado, exceto que este estado de revelação continue a acontecer. Mas quando outra Auto-manifestação lhe ocorre, aparece com uma outra qualidade e outra implicação diferentes da primeira - mesmo a Realidade divina que se manifesta seja indubitavelmente a mesma, na mesma posição como a do primeiro caso. Depois disso seguem-se outras Auto-manifestações, com implicações diferentes, de modo que, em função desta sequência de desvelamentos espirituais, a pessoa entende que este assunto não tem fim. Somente quando ela realiza que não percebeu (nem “atingiu”) a Ipseidade divina e que Essência divina (*ḥuwiyya* - a condição transcendente de Ele) não pode se manifestar a ela, pois é o Espírito (*rūḥ*) de toda teofania.

Então a perplexidade³⁷⁹ daquela pessoa aumenta, mas há um grande prazer nisso...Pessoas como estas têm se elevado acima das coisas contingentes, de modo que não testemunham nada além de Deus e Ele é o objeto de seu testemunho...Seu estado de perplexidade somente fica mais intenso, e (por causa da intensa satisfação a este associada), procuram continuar experimentando estas sucessivas Auto-manifestações. (F. 50, trad. Morris, 2005, p.83)

O próximo plano de percepção é o encontro de *wujūd*, do Real que se apresenta sob a forma do Senhor, que também se desvela como a forma real do eu. Este plano é o plano do auto-reconhecimento divino e da completa absorção do si mesmo no Senhor, o encontro “si mesmo-eu” que implica na suspensão do eu mortal, do ego. “Isto significa que quando o coração contempla o Real no momento em que a Ele se manifesta teofanicamente, não vê nenhum outro com Ele” (*Fuṣūṣ*, Gilis, T1, p. 314). Este estado está implícito em um *ḥadīṯ*, que Ibn 'Arabī frequentemente cita:

³⁷⁹ O estado de perplexidade aqui é diferente daquele que surge da frustração do intelecto por não apreender esta realidade. Mesmo quando *ḥayra* implica em confusão, o resultado é um estado de tensão interna que invariavelmente leva à iluminação, a uma ampliação da consciência. É semelhante, por exemplo, aos estados provocados pelo uso do *Koan* no Zen Budismo.

Se tu consideras Sua palavra: “...Eu sou seu pé, com o qual ele avança, sua mão com a qual ele segura, sua língua com a qual ele fala...”³⁸⁰ e assim sucessivamente com todas as partes do corpo, tu não estabeleces separação alguma e dizes: “A realidade existenciada ou é inteiramente Deus ou inteiramente criatura”; Ele é criatura sob um aspecto e Deus sob outro: a essência é única; a forma Daquele que é manifestado na teofania é idêntica à forma daquele que a suporta; Ele é Aquele que se manifesta e Aquele ao qual Se manifesta. (*Fuṣūṣ*, trad. Gilis, T 1, p. 316)

Surge aqui o estado de *ittiḥād*, união, que é um conceito polêmico tanto no pensamento de Ibn 'Arabī quanto no Islã de um modo geral, pois normalmente é uma palavra associada à doutrina da encarnação³⁸¹ ou da “unificação”. No entanto, o *Ṣaiḥ* tem, novamente, seu próprio modo de entender a situação: a raiz verbal da qual deriva *ittiḥād* é w.h.d., que transmite o sentido de um, único, unidade. A primeira forma do verbo, *wahada*, significa “ser um, ser único”, torna-se, na oitava forma, *ittahāda*, “unir”, tornar-se um. Ibn 'Arabī afirma que, quando o servo entra na estação de *ittiḥād*, o Real alivia a conexão entre absoluto e relativo em relação à percepção que o servo possui sobre sua própria condição ontológica e somente a Unidade (*aḥadīyya*) permanece.³⁸² Podemos ver aqui novamente a repetição do conceito de união como a analogia referente à terceira coisa. O servo deixa a condição exterior de si mesmo para integrar a condição de Eu sou, o plano único da realidade senhor-servo: “Quando o alento se torna o espírito naquele ao qual é transferido, e o alento deste se torna o espírito do primeiro, isso é interpretado como unificação (*ittiḥād*)... assim é correto falar como al-Ḥallāj: ‘Sou aquele que amo e aquele que amo é eu mesmo’ ”.³⁸³ A mesma imagem da união via respiração também é entendida via luz: “As glórias da Face divina são luzes, e a luz não se dissipa pela luz. Ao contrário, é incluída nela, porque são da mesma natureza. Isto é conjunção e unificação, luz sobre luz (24:34)”.³⁸⁴

O plano da unificação, ou melhor, da transição, é chamado pelo *Ṣaiḥ* de Equador, o ponto de encontro entre a “mais bela das constituições”³⁸⁵ e o grau mais inferior, a conjunção transcendente- manifesto, onde o “arco do Necessário e o Arco das possibilidades” convergem. Este “Equador” é o ser humano, eu e si mesmo, potência e ato, unicidade e

³⁸⁰ Ver Ibn 'Arabī, *Miškāt al-anwār* (traduzido por *Divine sayings*), ḥadīth 91, p. 88.

³⁸¹ Conforme, por exemplo, a condição de Jesus é vista no Cristianismo e que não é aceita no Islamismo.

³⁸² Ibn 'Arabī, *The universal tree and the four birds* p. 55- No *Futūḥāt* II, 31, cap. 73, distingue a condição do servo e do Senhor através da união: o servo é ‘unido’ enquanto o Senhor é Um: “Se não fosse pela dependência da essência do servo, a autoridade destes dois Nomes (o Primeiro e o Último) não seria manifesta, pois a essência, com respeito ao Real, é una e não unida (*muttāhida*), enquanto em relação ao servo é unida e não una. Unidade (*aḥadīyya*) pertence ao Real enquanto unificação pertence ao servo”.

³⁸³ F. II, 334, capítulo 178 -, *The universal tree and the four birds*, 56.

³⁸⁴ F. II, 184, cap. 101; Ver também F. II, 126 - *The universal tree and the four birds*, p. 57.

³⁸⁵ Alcorão 95:4 o homem foi criado segundo a mais bela das constituições, a imagem divina.

multiplicidade. O Eu, permanente, na referência eterna da *'ayn thābita*; o si mesmo, mutante, na renovação contínua de *tajallī*. No *The Universal Tree and Four Birds*, Ibn 'Arabī declara:

Se eu visse a mim mesmo quando cheguei a mim mesmo
 por mim mesmo, em segredo ou abertamente,
 E dissesse “Saudações” e respondesse “A seu serviço”,
 E meu retorno fosse de mim a mim mesmo,
 Meu ‘Aqui estou!’ me aniquilaria de mim mesmo,
 De meus inimigos e de meus amigos verdadeiros,
 De minha ameaça (de castigo) e de meu excedente (graça),
 De meu deleite e de minhas promessas (do paraíso)
 De minha visão e de meu testemunho.
 Que maravilhoso favor seria o meu por mim mesmo!
 Oh Eu! Retorna-me meu si a mim até que eu conheça a estabilidade.
 Ele retornou-me por mim, de mim,
 E somente minhas qualidades subsistiram em mim.³⁸⁶

Similarmente, o coração é o Equador e a Caaba, onde o si mesmo encontra o eu, locus do Sujeito. O coração é a Face que unifica a Identidade. Uma vez removida a “ferrugem” produzida pelos ídolos (as falsas identificações criadas pelo ego), tudo o que aparece são os Nomes divinos. Um dos métodos indicados por Ibn 'Arabī para remover a ferrugem é a auto-análise. Diz ele, no capítulo 69 do *Futūḥāt*, dedicado aos “segredos internos da Purificação”:

O ser humano deve prestar atenção a suas ações e inações, interna e externamente, e observar atentamente as influências de seu Senhor em seu coração. Pois a face de seu coração é o que é essencial aqui e a ‘face’ do ser humano - ou de qualquer outra coisa - é sua verdadeira realidade, sua essência e sua única individualidade (*'ayn*). Portanto, quando alguém fala da *wajh* (face ou aspecto essencial) de uma coisa, uma questão ou de um julgamento legal, quer significar a realidade intrínseca ou a essência ou a especificidade concreta da coisa a que se referem. (Trad. James W. Morris, 2005, p. 131)

A cada instante a realidade produz novas situações onde as Identidades projetam os atos divinos na forma de auto-desvelamento. Este “influxo” de ser funciona como a projeção de raios luminosos. Se o *locus* ou a superfície onde a luz aparece é límpida, a luz se difunde sem distorções. Se a superfície é turva ou “infrme” ou densa, os raios sofrem refração como ao atravessar a água. Isto significa que, quando o ser humano está centrado em seu coração, “atento a seu Senhor”, suas ações tornam-se os atos de seu Senhor, os atos reais do Sujeito Real. Nesta condição, a vida é êxtase. Do contrário, há velamento, sofrimento³⁸⁷:

O Real é, em relação a uma sombra específica, pequena ou grande, pura ou impura, como a luz é, em relação àquilo que a vela, para um expectador, que a vê segundo o matiz do vidro que ela atravessa. Ao mesmo tempo, não possui cor alguma, mas tu a vês conforme a imagem espelhada de tua própria realidade para teu Senhor. Se tu dizes que a luz é verde pelo verde do vidro, falas a verdade tal como sua visão sensorial testifica. Se dizes que não é verde e que não possui cor alguma, conforme a evidência te

³⁸⁶ Ibn 'Arabī, *al-Ittiḥād al-Ḥawni, The universal tree and the four birds*, p. 27.

³⁸⁷ O “peso da angústia” (*haraj*) - refere-se aos estados psicológicos internos de constrição, opressão, ansiedade, tristeza, etc., sinais da distorção da luz, da distorção da Presença: o si mesmo afastado de seu Eu.

demonstra, dizes a verdade segundo a consideração lógica testifica. Assim é com a luz projetada através de uma sombra, e é o mesmo com o vidro, que é uma sombra luminosa, devido a sua pureza. O mesmo ocorre para aquele que realizou o Real. Sua forma manifesta-se nele mais do que se manifesta em outros. Entre nós existem aqueles para os quais *Allāh* é sua audição, sua visão, todas as suas faculdades e membros, de acordo com os signos que a *Šari'a* se refere como transmitidos por *Allāh*. Apesar disso, a fonte da sombra existe, de modo que o pronome “sua audição” se refere a ele. Outros servos não são assim. A relação deste servo é mais próxima à existência de *Allāh* que a relação de outros servos. (*Fuṣūṣ*, trad. Aisha Bewley, p. 42)

A sombra aqui se refere ao si mesmo, que não possui luz ou vida própria, mas depende da luminosidade do Eu. Quanto maior a proximidade do eu mesmo em relação ao Senhor, maior a abertura à realidade teofânica. Quanto mais inconsciente o indivíduo, mais sua face se volta para o mundo, distorcendo o sentido da expressão da luz, adquirindo a “ferrugem” que deriva de se conhece e experimentar o mundo através de outro que não o Real.

O aparente paradoxo não deve ser motivo de confusão: se, por um lado, a consciência do poder criativo divino ou da expressão teofânica traz proximidade com o Senhor, e, portanto, receptividade e analogia entre eu e eu mesmo, por outro, quando a face se volta para o mundo e se “distrai” do influxo da Presença, o influxo³⁸⁸ criativo do Nome continua a operar, ainda que o indivíduo esteja inconsciente do fato³⁸⁹, já que o Exterior e o Manifesto também são nomes divinos. No entanto, esta inconsciência estabelece o “fechamento” ou o velamento do eu, a falta de receptividade, tendo como resultado o distanciamento do Real e a consequente fragmentação si mesmo-eu responsável pelo “adoecimento” do coração.

No entanto, estas dificuldades não são vistas como necessariamente negativas. Os estados internos, quer causem sofrimento ou êxtase, são entendidos como percursos através dos quais eu e si mesmo dinamicamente se envolvem na expressão da vida teofânica, a experiência individual, subjetiva, do desvelamento teofânico. Estes percursos invariavelmente conduzem a “estações”, níveis de proximidade do Real ao longo da trajetória de cada indivíduo. O *Šaiḥ* aconselha: “Esvaziamos nossos corações de todo pensamento reflexivo, e sentamos com o Real no tapete do *adab*³⁹⁰ e da atenção espiritual (*murāqaba*) com a presença e prontidão para Dele receber o que quer que nos entregue - assim é Deus quem nos ensina pelo desvelamento e pela realização espiritual” (F II, 73, MORRIS, 2005, p. 61). É o que Ibn

³⁸⁸ Considero o termo “influxo” preferível a emanção ou efusão, pois denota o movimento de tradução de uma realidade interior a uma exterior no sentido de “tornar presente”, sustentar uma *ḥaqīqa*. Refere-se à palavra *fayad*.

³⁸⁹ Ibn 'Arabī frequentemente cita o *hadīṭ* do Profeta: “Se tu deixas cair uma corda, ela cai sobre *Allāh*”.

³⁹⁰ *adab* - literalmente significa “cortesia”, etiqueta, modo de comportamento. Para Ibn 'Arabī tem importância fundamental pois marca o relacionamento entre servo e senhor, sujeito e Identidade, entre o crente e o Real. Sem o *adab* correto não é possível se colocar em plano de receptividade ao Real.

'Arabī chama de *islām*³⁹¹, ou a entrega, submissão interior que propicia a abertura da consciência e o fluxo da receptividade ao Senhor. Num primeiro momento, implica no desaparecimento do ego, conforme o dito: “aquele que não existia desapareceu e Aquele que sempre foi permanece”³⁹². Mas, o estado de atenção que implica no intervalo e, simultaneamente, na ligação entre si mesmo e sujeito conduz à visão do Senhor e consequente entendimento do sentido da teofania de acordo com o Nome cujo poder criativo ancora determinada situação. A visão do Senhor é sempre a visão de uma Face, de um nome ou aspecto da identidade.

Por um lado, desaparecem os estados psíquicos típicos do si mesmo, “infrme”, mas, por outro, sucedem-se diferentes teofanias, o que igualmente implica em constante mudança. A diferença é que, apesar da “infrmidade”, a experiência acontece através do permanente, do sujeito, e, portanto, não mais em um “estado” mas numa estação (*maqām*), um nível de realidade, conhecimento, proximidade com o Real.³⁹³ A cada estação o indivíduo deixa, igualmente, uma faculdade perceptiva, que é “queimada”³⁹⁴ pelo Real:

O mesmo é verdadeiro para todas as faculdades: O Real não será nada deles até que Seu Ser queime aquela faculdade, e Ele permaneça, qualquer que seja a faculdade. Isto é indicado por Suas palavras “Sou sua audição, sua visão, sua língua, e sua mão”. Aquele que não testemunha e sente o queimar de suas faculdades não saboreou...Esta é a maior das uniões (*ittisāl*) que ocorrem entre Deus e o servo, na medida em que Ele faz com que um das faculdades do servo desapareça e Ele aparece através de Seu próprio atributo de ser dentro do servo, na estação daquilo que desapareceu, como é próprio de Sua majestade, e sem qualquer declaração de similaridade, explicação de como (*takyīf*), limitação, abrangência, permanência interior (*hulūl*) ou substituição. (F, III, 298.17, SPK, p. 329)

Esta questão nos remete à faculdade básica do coração: *hīmma*, o poder imaginal, a força da presença do nome capaz de articular a visão interior. Ibn 'Arabī associa esta habilidade à

³⁹¹ No sufismo, de um modo geral, considera-se três etapas como indispensáveis no crescimento espiritual: *islām* (entrega, submissão), *imān* (fé) e *ihsān* (perfeição). A interpretação destes conceitos é diversa, dependendo do nível de significação ou realidade a que se queira referir. Uma obra importante para o entendimento destes conceitos em Ibn 'Arabī é o *Mawāqī' al-nujūm (The twilight of the stars)* que descreve níveis de conhecimento sucessivos e associados a luzes, poderes e moradas espirituais, aos “segredos” e teofanias. Para Ibn 'Arabī, conduzem a estados de consciência que implicam em *ināya*, *hidāya* e *walāya*, ou seja, a consciência pela providência divina, a condução ou “guiação” espiritual e a santidade (no sentido e proximidade divina).

³⁹² Dito atribuído ao sufi espanhol Ibn al-'Arif (f.1141) e citado por Ibn 'Arabī no *Rūh al-Quds* (p.66) trad. de R.Austin (*Sufis of Andalusia*).

³⁹³ O *Fuṣūṣ* pode ser entendido como uma descrição deste processo. Apesar de Ibn 'Arabī afirmar que existem inúmeros *maqām*, no *Fuṣūṣ* estes são sintetizados em 27 mais a estação da não-estação, entendida como o estado de *al-insān al-kāmil*. A cada estação corresponde um Profeta e sua respectiva *kalīma*, palavra, essencialidade, o verbo, de acordo com a *ḥikma* ou a sabedoria específica. A última estação é a estação de Muḥammad, a abrangência do Homem Perfeito.

³⁹⁴ Ibn 'Arabī fala literalmente em função de experiência pessoal que relata em várias ocasiões. Ver, por ex, SPK, p. 328. Há também uma correspondência entre esta experiência e a visão da salsa ardente na qual o divino teria se manifestado a Moisés e que fez com que este desmaiasse.

ihsān (perfeição, excelência) que foi definida pelo Profeta Muḥammad como a habilidade de orar diante de Deus como se O visse³⁹⁵. Explica o *Šaiḥ*: “De acordo com a mais famosa explicação do Profeta do que seja *ihsān* ...se não fores, então O vês; e certamente Ele te vê” (F, 5, 143, trad. Morris, 2005, p. 134-135). A expressão “como se O visse”, equivale à *hīm̄ma*, seguida pela interpretação de “se não fores, então O vês”. Aqui se abre um ponto fundamental na doutrina do *Šaiḥ* que é a função da Imaginação.

O conceito de imaginação (*ḥiyāl*) costuma ser confundido com a faculdade mental, ilusória, da imaginação (*taḥayyul*). Nada mais distante do que nos fala o *Šaiḥ* seu argumento parte do “se não fores, então O vês”, ou seja, o ego não está envolvido neste processo, e, deste modo, não se trata da imaginação mental, mas da abertura, a passagem do si mesmo ao Senhor, que, como Identidade do Real, aparece. O sujeito então só contempla o Real a partir do olhar do Senhor, o olhar teofânico. Como escreve Corbin,

De acordo com Ibn 'Arabī, deve-se sempre seguir em direção à aniquilação, pois nela está a sobrevivência e a persistência. No estado de *fanā'*, de concentração do Alcorão, no qual a unidade essencial do Criador e Criatura é experienciada, os Atributos Divinos tornam-se predicados do místico (a discriminação é suspensa). Então podemos dizer não só o místico “cria” do mesmo modo que Deus cria (isto é, faz com que alguma coisa que já existe no mundo do Mistério seja manifestada no mundo sensível), como também que Deus cria este efeito através dele. Esta é uma e a mesma operação, mas, por intermédio do gnóstico, quando ele é “retirado (*fanā'*) de seus atributos humanos e quando ele permanece, persiste, (*baqā'*) em seus atributos divinos. O Místico é então o meio, o intermediário, através do qual o poder divino é expresso e manifesto...Assim, quando Ibn 'Arabī explica o fenômeno da criatividade do coração pela *Ḥaḍarāt*, não há motivo para acusá-lo de confusão entre o subjetivo e o objetivo. Cada uma das “Imaginações criativas” do gnóstico, quer sejam produzidas por ele mesmo ou com base numa *Ḥaḍra* superior que o plano do ser onde a Imaginação ocorre, ou ainda que tenha sido trazida pela sua *hīm̄ma*, é uma Criação nova e recorrente (*ḥalq jadīd*), ou seja, uma nova teofania, cujo órgão é seu coração, enquanto espelho do Ser Divino. (1998, p. 228, 229)

O contexto da Imaginação, neste plano, corresponde ao domínio de *barzah*, ao domínio da Alma, intermediária entre o corpo e o espírito. É o que Corbin chama de *Mundus Imaginalis*, termo cunhado para se diferenciar da faculdade da imaginação. O mundo imaginal é o mundo das Imagens teofânicas, o aparecimento das realidades espirituais sob a forma de uma imagem significativa e envoltório de uma Presença determinada. Como diz o *Šaiḥ* O domínio imaginal (*sultān al-ḥiyāt*) é a própria essência do “como se” (O visse). Trata-se então da visão (*basīra*) interior, onde o coração é ele mesmo o olho através do qual contemplante e contemplado mutuamente se contemplam.

³⁹⁵ Conta a tradição profética que o Anjo Gabriel teria aparecido ao Profeta sob a forma de um homem comum e perguntado sobre o sentido de *Islām*, *Imān* e *Ihsān*. Sobre *Ihsān*, o Profeta respondeu: ‘É adorar Allāh como se O visses, mesmo que não O vejas, pois certamente Ele o vê’.

Neste domínio, segundo o *Šaiḥ*, existem sete portas que se abrem para os Jardins ou para a Gehenna (fogo), correspondentes a sete planos distintos, de prazer ou tormento, no istmo da alma, ou seja, na dimensão entre si mesmo e sujeito. Estas portas são igualmente passagens comunicantes entre estes dois extremos, donde a “infirmidade” dos estados psíquicos. No entanto, diz ele, existe uma oitava porta, a porta do velamento (*bāb al-ḥijāb*), que esconde a visão de Deus. Esta porta não se abre para os que se encontram na condição da *Gehenna*, do tormento; constitui um último véu, impenetrável, que corresponde à ignorância ou à recusa em reconhecer a Face Divina no sofrimento. É nesta porta que o *Šaiḥ* afirma bater, pacientemente:

Quando bato à porta de Deus
 espero atento, sem distrair-me
 até que aos olhos apareça
 a Glória de Sua Face
 e um chamado a mim, nada mais.
 (o Ser envolvo em minha consciência -
 nada existe em meu coração senão Deus). (F. I 10.26 , SPK, p.221)

Para se chegar a esta porta é necessário atravessar uma ponte (*al-jisr*) sobre o Fogo: “Há uma Ponte sobre o Fogo da Gehenna”, diz o *Šaiḥ* “e não há outro meio de chegar aos Jardins senão cruzando-a” (F. final do capítulo 64 (IV, 472). Ibn 'Arabī fala a partir de experiências pessoais e dos textos da tradição, como por exemplo o *ḥadīṭ* da intercessão (*Miškāt al-Anwār; Divine sayings, ḥadīṭ* n.26), que narra a resposta do Profeta sobre a possibilidade de se ver a Deus na ressurreição. As aparições divinas sucedem-se em contínua transformação, assumindo formas antes associadas com “outros senão Deus”. A ponte então aparece como símbolo da intercessão que conduz ao amor divino, o poder imaginal que atravessa *barzah*. São os olhos desta imaginação (*'ayn al-ḥiyāl*) que são capazes de ver, “pois ninguém O vê senão Ele”. Note-se que o *Šaiḥ* usa a mesma palavra *'ayn*, essência, identidade, para se referir a “olho”. As transformações das formas divinas são os desvelamentos, as teofanias que ocorrem através das manifestações de Suas Identidades. Por outro lado, são as Identidades que O reconhecem:

A luz é uma condição externa para o desvelamento e manifestação, pois, se não fosse a luz, a visão física não perceberia nada. Assim Deus fez da Imaginação uma luz através da qual percebe-se a “formação” de todas as coisas, não importa o quê. Sua Luz penetra na não-existência absoluta e transforma-a nas formas dos seres (*yusawwiruhu wujūdan*). A imaginação (divina) é mais merecedora do Nome A Luz (24:35) do que todas as coisas criadas comumente descritas como luminosas, pois Sua luz não se parece com as luzes criadas. Através dela as teofanias são percebidas. (F, IV, 419, trad. Morris, p. 148)

O poder imaginal, associado com a Luz de *tajallī*, do desvelamento divino, concede vida às formas, do mesmo modo que o artista cria as imagens de sua arte: Ibn 'Arabī usa a

expressão *taswīr kull šay*, empregada no contexto da arte, tanto pintura quanto escultura, literatura, etc. A imaginação permite a progressão da simples visão ao “testemunho ocular”, ou seja, há uma associação do “olho” com a imaginação para o aparecimento da imagem. Sem a imaginação, não há imagem, a visão sem a imaginação não vê. Segundo Corbin,

O progresso espiritual, desde o estado do simples crente ao do místico realizado, ocorre através da crescente capacidade de se fazer presente à visão da Imaginação (*istiḥdār ḥayālī*): progredindo da visão mental por tipificação (*tamthīl*) - como na visão ocorrida em sonho (*rū'yā*) - à verificação, no estação da *walāya*, a visão imaginativa testemunhadora (*ṣuhūd ḥayālī*) torna-se visão do coração (*ṣuhūd bi'l qalb*), ou seja, a visão pelo olho interior (*basīra*) é a visão de Deus Ele mesmo, cujo órgão é o coração, o “olho” pelo qual Deus se vê a Si mesmo...pois a forma de cada teofania é relativa à forma da consciência à qual se revela. É entendendo esta interdependência (*ta'alluq*) em cada instante que o místico plenifica o preceito profético: “Glorifique a Deus como se O visse” (1998, p. 232)

A associação direta entre luz, imaginação e visão como desvelamento divino percorre as mesmas etapas que o indivíduo na busca pela associação si mesmo-eu, o percurso interior-exterior, exterior-interior e a receptividade entre estes extremos como simultaneidade, ou seja, como luminosidade. Se o exterior é véu, a luz também obscurece. Assim, diz o *Šaiḥ*, “entenda que tu és imaginação e aquilo que percebes e sobre o qual dizes ‘não é eu’ também é imaginação. Toda a existência é imaginação dentro de imaginação”.³⁹⁶ Há simultaneidade entre a aparição do fenômeno físico e seu significado imaginal. O si mesmo é o eu que se revela, porém, em si mesmo vela o eu. O coração é quem apreende a realidade de modo unificado, é onde a realidade se revela e a própria revelação. A imaginação, diz o *Šaiḥ*, não produz senão realidades sensíveis (*Fuṣūṣ*, T1, p.246). E o sensível é sombra, enquanto o real é luz. Como escreve Moulinet:

O princípio de individuação, aquele que torna o indivíduo um, o que faz com que ele seja ele mesmo e não um outro, não reside nem no mundo sutil das essências nem no mundo concreto da matéria, mas diz-se que participa de ambos. Como se a essência fosse um modelo exemplar, um protótipo completo que se reproduzisse sob a forma de múltiplos e imperfeitos ao entrar na matéria. Não, o princípio de individuação reside na Imaginação. Cada existente é uma forma de imaginação divina, uma forma vivente. (2010, p.132)

Considerando-se então o istmo, a luz, a imaginação, a visão e a revelação como intrínsecos, o sensível advém da interação das Identidades. A luz nela própria não produz sombra, mas difunde luz. A sombra, o sensível, só acontece quando a luz encontra uma linha de refração, ou seja, as diferentes determinações das identidades encontram umas às outras e produzem a multiplicidade: a luz mostra suas infinitas cores. Voltamos aqui à noção de

³⁹⁶ *Fuṣūṣ*, T1, P. 251, Gilis. - “Tu és imaginação, bem como aquilo que tu percebes e quando dizes ‘não sou eu’, também é imaginação. A realidade toda ela é uma imaginação no interior de uma imaginação”.

raqīqa, os raios cósmicos que unem todas as coisas. A projeção da sombra e a constituição do sensível pela Imaginação (poderíamos chamar também de imaginalização) faz da realidade um todo interconectado a partir de múltiplas e dinâmicas perspectivas, de modo que o “segredo” (*sirr*) da imagem está sempre presente em todos os mundos, em todos os planos de *wujūd*. Isto nos faz compreender que todos os acontecimentos do mundo possuem uma realidade imaginal simultânea à sensível, numa correspondência interior/exterior, oculto/visível. Os olhos só realmente vêem quando atravessam esta correspondência, já que a criação se renova a cada instante³⁹⁷ e as imagens teofânicas são sempre únicas e distintas: a unidade da existência é feita de incomparabilidade, como diz Moulinet.

O “segredo” da imagem, do ponto de vista dos diversos planos do ser, corresponde à identidade essencial de cada indivíduo. Segundo Ibn 'Arabī, o segredo é a realidade básica do ser. Se o coração é comparado à Caaba, o segredo é comparado à pedra negra em seu interior. É o paradoxo da incomparabilidade, ao mineral mais denso corresponde a transcendência:

Quando o homem, por exemplo, se libera, mediante sua ascensão espiritual (*mi'rāj*) em direção a seu Senhor, e que todo mundo que ele atravessa em seu percurso (através dos planos superpostos do ser) retém dele aquilo que é próprio a cada mundo, finalmente nada resta senão o “segredo” (*sirr*) que ele detém de *Allāh*, a única coisa pela qual ele pode vê-Lo e ouvir Sua palavra, pois *Allāh* é muito sublime e santo para ser capturado por aquilo que não seja Ele mesmo. E quando este ser retorna deste nível contemplativo (*mašād*) sua forma, que havia sido decomposta durante sua exaltação (*urūj*) se reconstitui, cada nível do universo lhe restitui aquilo que havia retido como seu semelhante, sem que mundo algum ultrapasse os limites do que lhe é peculiar. O todo se reúne em torno deste “segredo divino” e se re-forma integralmente sobre ele. É por este “segredo” que a ‘forma’ do ser canta os louvores de seu Senhor, e um outro jamais saberia entoar o louvor verdadeiro[...].³⁹⁸

É neste ou através deste plano que ocorre a visão ou a audição do Real. Se as imagens teofânicas se estendem sobre a dimensão do coração, o segredo é o ponto de contemplação (*al-mušāhadah*), de identificação do Real consigo mesmo, a *unio sympathetica*, a via do conhecimento, da presença e do êxtase. O segredo é o fundamento da afirmativa: “quem conhece a si mesmo é como se conhecesse seu Senhor”; é a presença do Deus criado na fé: “conhecendo-O, eu Lhe concedo ser”, diz Ibn Arabi (*Fuṣūṣ*, I, 83; Trad. Corbin, 1998, p. 124)

A nível do sujeito humano, o segredo corresponde ao plano da terceira coisa, a analogia ser humano e divindade. É neste sentido que surge o Deus criado na fé (*al-Ilāh al malhūq fī'l-mu'taqadāt*), a divindade determinada pelo conhecimento, crença ou habilidade de cada indivíduo, conceito que, se por um lado leva ao auto-conhecimento e ao estado de *al-insān al-*

³⁹⁷ *taydīd al-jalq bi-l-ānāt* - renovação a cada instante - ou a cada alento: *bi-l-anfās*

³⁹⁸ F, capítulo 20. Trad. Michel Valsan, *Sur la science propre à Jésus*, Etudes Traditionnelles n° 424-425, 1971. Valsan associa *Sirr* ao conceito de *Átma*, o sentido de “Eu” no Vedanta, idêntico à luz, ao espírito ou à essência.

kāmil, por outro também é motivo de crítica por parte do *Šaiḥ*, pois, se o indivíduo não se conhece a si mesmo, e, deste modo, entende que o Senhor rege a si próprio, acaba por gerar idolatria e divisionismo em relação aos demais. A intensidade da presença do segredo, atrai o sujeito humano que, por sua vez, se inconsciente do fato, assume esta presença ao nível do ego ou ainda quer impor seu entendimento do divino aos demais, gerando todo tipo de conflito.

Por um outro lado, se o indivíduo consegue voltar sua face para o segredo, ou seja, se seu estado de consciência alcança *sirr*, um novo plano se abre, conforme explica Corbin:

Sem a *ḥaqḥ* divina, que é a causa de nosso ser, e sem nós, que somos a causa de sua manifestação, a ordem da coisa não seria o que é, e Deus não seria nem Deus nem Senhor, Por outro lado, ainda que sejas tu, o vassalo de seu Senhor, quem detenha o “segredo da suserania” (do Senhor) que é realizada através de ti, pois tua *ação* que O afirma é *paixão* em ti, tua paixão por Ele, o sujeito ativo, não é, em realidade, tu; tua autonomia é fictícia. Na realidade tu és o sujeito de um verbo no passivo (tu és o *ego* de um *cogitor*). E isto é o que nossos místicos querem dizer quando declaram que este “segredo da suserania divina” possui ele mesmo um segredo (*sirr sirr al-rubbūbiyya*), o segredo do segredo da suserania³⁹⁹.

Existem, ainda segundo Corbin, dois aspectos inerentes ao “segredo do segredo”: o primeiro se o indivíduo existenciado a partir de um Nome subsiste fisicamente, isto ocorre em função da vontade ou da intenção do Nome do qual ele é o ato. Esta ação plenifica sua significatio passiva: “é a *marbūbiyya* do servo do Nome, sua *ma’lūhiyya*, sua teofania; o homem descobre que seu próprio ser é a realização deste *pathos*; nele descobre a marca de seu próprio Senhor e é este conhecimento simpatético que é sua garantia suprema. É em função disto que *rabb* e *marbūb* confirmam um ao outro” (1998, p. 126).

O segundo aspecto é que este relacionamento não tem início no tempo, mas existe eternamente enquanto relação de identidade no auto-conhecimento divino. Conforme Chittick:

³⁹⁹ Ver também: Cf. Qāshānī, *Lexicon*, p. 133 - *Istilāḥāt al-sūfīyya*, impresso conjuntamente no comentário de Qāshānī sobre o *M’anāzil al-sā’irīn*. Teheran, 1898. - Citado por Corbin em *Alone with the Alone*, p. 125 - (*sirr sirr al-rubbūbiyya*). “O primeiro - afirma Qāshānī - é o fato do Senhorio depender daquele que Lhe é sujeito (*marbūb*), pois o senhorio é uma relação que exige necessariamente dois termos correlativos. Um destes dois termos é constituído por aquele que está sujeito ao Senhorio - trata-se das essências imutáveis (identidades) em estado de não-manifestação. Ou, aquele que depende daquilo que não é manifesto é ele mesmo não manifesto. Quanto ao segundo, também chamado ‘o segredo do segredo do senhorio’, consiste na manifestação do Senhor segundo a forma das essências (identidades), as quais, no momento em que se manifestam, subsistem graças à Ele e existem através de Sua existência, ainda que o Senhor subsista por Ele mesmo e Se manifeste através de Suas determinações (*ta’ayyunāt*) ... O Senhorio não deriva senão do Princípio enquanto as essências (identidades) permanecem eternamente em estado de não-manifestação, de modo que o ‘segredo do Senhorio’ possui um segredo por meio do qual se manifesta e não é abolido”. Nota: as três ocasiões em que a palavra “identidade” aparece entre parênteses são inserções minhas, pois é a este o significado que se requer.

“Relação” (*nisbā*) é um dos termos-chave de Ibn 'Arabī, e que é frequentemente justaposto a “entidade” (*'ayn*). Cada atributo (*ṣifā*) divino ou nome (*ism*) especifica uma relação entre Deus e alguma outra coisa, e, portanto, Ibn al-'Arabī usa a expressão como um sinônimo para estes dois termos. Tão logo falemos sobre qualquer coisa, estamos discutindo sua entidade ou essência (*dāt*), que não pode ser percebida nela mesma - pois, em última análise, não é outra senão a Essência Divina, o Desconhecido - e as qualidades ou características que exhibe. Estas, invariavelmente, estabelecem relações com outras coisas e toda relação - como todas as entidades - retornam a Deus. Em todos os casos, as entidades nelas mesmas são idênticas com *wujūd* ou Ser/existência, enquanto as relações descrevem meramente a situação relativa de várias entidades e não existem em si mesmas; e são, portanto, “não-existentes” (*'adam*).⁴⁰⁰

Em função disso, os seguidores de Ibn 'Arabī não afirmam, como Ḥallaj, *ana-l-Ḥaqq* (Sou o Real, o Verdadeiro, Deus), mas *ana sirr al-Ḥaqq*, “sou o segredo de Deus”, através do qual o Real afirma Sua realidade. Do ponto de vista do indivíduo esta situação conduz ao “retorno” a Deus, que, de fato, nunca ocorre, pois o indivíduo nunca deixa a Presença divina, ainda que permaneça dela “velado”. Como diz o *Šaiḥ*, isto equivale ao “Oh alma serena! Retorna a seu Senhor, contente e satisfeita em sua visão e entra em meu paraíso”⁴⁰¹, onde o Paraíso não é outro senão o Eu do servo identificado ao Sujeito do Senhor:

Quando tu tiveres entrado em Meu Paraíso, entrastes em ti mesmo (em tua alma, tua *nafs*) e conheces a ti mesmo com outro conhecimento, diferente daquele que tinhas quando conhecestes teu Senhor conhecendo-te a ti mesmo, pois agora tu O conheces, e é através Dele que conheces a ti mesmo⁴⁰².

Temos então um “segundo momento” do segredo: se, por um lado, o indivíduo é o substrato no qual o ato de ser do Senhor se manifesta como epifania, ou seja, o indivíduo é o servo de seu Senhor, por outro, o indivíduo também é o Senhor de seu Senhor (*rabb li rabbihī*): “tu és o senhor daquele cujo servo tu és” pois o modo do servo está manifesto no Senhor, ou seja, no Nome divino epifanizado Nele. O conhecimento que o indivíduo tem de si mesmo neste nível, é, portanto, o conhecimento que o Real tem dele mesmo. Há um compartilhamento de Nomes e Identidades, se o indivíduo, o si mesmo, é o Exterior do Senhor, o indivíduo não se exterioriza senão no Ser do Senhor, e, deste modo, é igualmente o “Interior” do Senhor. Assim, por exemplo, o Compassivo, determinado no si mesmo, se estabelece no Compassivo Absoluto. Se o segredo implica no caminho ascendente, o segredo do segredo é sua contra-parte descendente. Conforme o *Šaiḥ*:

⁴⁰⁰ William Chittick, nota 17 da tradução do cap.317 do *Futūḥāt*, publicado em *Muhyiddin Ibn 'Arabī – A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein and M. Tiernan, Element (for the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society), Shaftsbury, 1993, pp.90-123.

⁴⁰¹ *Alcorão* 89:27-30: E tu, alma tranquila/ Retorna a teu Senhor, satisfeita (com Ele) e Ele satisfeito (contigo)!/ Entra no número dos Meus servos!/ Entra no Meu Paraíso!

⁴⁰² *Fuṣūṣ*, II, 91, n.8 - trad. Corbin, *Alone with the alone*, p. 133. nota 84, p. 320 - ver *Fuṣūṣ*, Palavra de Ismahil.

A maior das proximidades consiste em ser a linha de demarcação que divide a circunferência em duas metades afim de manifestar as duas partes que se aproximam mutuamente. Esta constitui a primeira proximidade (*al-qurb al-awwal*); quanto à segunda, ela é o resultado da proximidade da linha que é “mais próxima que a veia jugular”⁴⁰³. A visão do Princípio não advém senão do lugar de encontro (*munāzala*)⁴⁰⁴ entre a “ascensão” (*urūj*) e o “descenso” (*nuzūl*). A ascensão surge de nossa parte e o descenso surge Dele. A nós a aproximação (*tadānī*)⁴⁰⁵ e à Ele a descida (*tadallī*), pois esta não pode ocorrer senão de uma posição elevada. À nós a subida (*taraqqī*) e à Ele o acolhimento (*talaqqī*) daquilo que chega até Ele. (F. III, p. 116-117, trad. M. Chodkiewicz, *Le Sceau*, p. 216-221).

Conhecer-se a si mesmo não a partir do si mesmo, mas a partir do conhecimento que o Real possui do servo significa atravessar o sujeito (o ponto escuro do coração) e encontrar-se à distância de “dois arcos”⁴⁰⁶ do Real, o estado de máxima proximidade sujeito e identidade. O “espaço” deste encontro é o princípio, tanto no sentido de “início” quanto de “fundamento”, pois tem o caráter de “linha”, de istmo, de intervalo, de receptividade e justaposição. Sobre esta linha, a convergência de realidades, uma presença ainda mais próxima que a da veia jugular: a presença do Nome que nomina identidade e sujeito. “Em verdade”, diz o *Šaiḥ*, “esta linha divide o círculo em dois arcos mas a Ipseidade divina (*al-Huwiyya*) é o próprio círculo e, portanto, não é diverso dos dois arcos; assim, em relação à Ipseidade, os dois arcos são, de fato, idênticos. Portanto, és tu mesmo quem o divide. Em relação à *Allāh*, o mundo não possui senão uma existência ilusória” (F. IV, . R. Guénon, 1952, p. 40).

No entanto, tanto a ascensão e o descenso, quanto os dois modos de proximidade são abordagens de uma mesma realidade, pois, em relação à sua identidade essencial, o servo nem desceu nem ascendeu: a identidade é eternamente não-existente em entidade, existente enquanto conhecimento e relacionalidade. E, quanto ao sujeito divino, aquele que desce é o

⁴⁰³ *Alcorão*, 50:16 - “ ‘Estamos mais próximos dele que sua veia jugular’ . Ele Se descreve em termos de proximidade com Seus servos. O que se busca por ‘proximidade’ não é senão um atributo do servo de modo que este é caracterizado pela proximidade em relação ao Real do mesmo modo que o Real é caracterizado pela proximidade em relação ao servo”. Ibn 'Arabī, F. II, 560, trad. Mohammed Rustom. MIAS, *On Proximity*.

⁴⁰⁴ Ibn 'Arabī definiu “*munāzalāt al-ḥitābiyya*” na primeira parte dos *munāzalāt* (cap. 384 do *Futūḥāt*) e na introdução do *Kitāb al-Tarājim*. No ensinamento do *Šaiḥ*, este termo indica uma “epifania de certos versos Alcorânicos no momento em que se chega a uma Morada (*manzil*, no caso, uma *sūra*) específica”. Esta palavra, como diz M. Chodkiewicz, “construída sob um esquema que expressa a idéia de reciprocidade, se aplica ao ‘encontro na metade do caminho’ entre Deus e o homem, no ponto exato onde se unem o ‘descenso’ divino e a ‘ascensão’ da criatura. Este descenso que não afeta a transcendência absoluta da Essência, é propriamente uma teofania e, rigorosamente falando, o encontro se refere ao encontro do homem com um Nome divino” (Ibn 'Arabī, *Les Illuminations de la Mecque*, Paris, 1988, p. 30).

⁴⁰⁵ No *Istilāhāt*, Ibn 'Arabī define *tadānī* como sendo a “*mi' rāj* dos mais próximos (*muqarrabūn*)” e , portanto, *tadallī*, se refere ao Princípio, como o descenso (*nuzūl*) dos mais próximos, que ocorre no decurso do Descenso divino a eles durante a aproximação (ou o estado de proximidade) (*tadānī*)”. Ver *Istilāhāt* dans *Rasā'il, Hayberābād* 1948, déf. n. 123-124; cf. Jīlī, *Kitāb al-asfār*, op. cit., p. 265-266). *Questions*, p. 364.

⁴⁰⁶ A distância de dois arcos é a medida simbólica da união da circunferência e indica, em função disso, o centro da circunferência. Sua simbologia está implícita na *mira'j* do Profeta e seu encontro com o divino, onde o Profeta se aproxima à distância de “dois arcos e um pouco mais”. Segundo Ibn 'Arabī, “A distância de dois arcos não é senão o diâmetro de uma circunferência que estabelece distinção entre o mundo e *Allāh*” (Fut., IV, p. 39). Não se trata de uma distância real, mas imaginária (no sentido de ilusória).

mesmo que se eleva: a proximidade que nunca deixou de existir, estando o servo oculto no conhecimento divino (da identidade) ou manifesto no mundo (visível ou invisível) pois a presença do Senhor, sempre mais próxima do que a veia jugular⁴⁰⁷, é a raiz ontológica que existencializa o servo, o “sopro” do Todo Misericordioso, o Eu de Senhor e servo.

Esta reciprocidade também é responsável por um outro aspecto da Identidade, que é experienciado segundo o conceito de *baraka*, o influxo espiritual, o “segredo” que funda a teofania ou o indivíduo e que é transmitido ao mundo. Este influxo é percebido como uma influência benéfica, tanto na presença do indivíduo quanto em tudo o que é ou foi associado a ele, como por exemplo, sua tumba, o lugar onde viveu ou até mesmo coisas que tenha tocado.

Novamente ocorre a noção de reciprocidade e de união simpatética, agora entre um “outro” e a *baraka* daquele que abriu seu segredo. De acordo com Ibn 'Arabī, esta influência permanece sempre ativa, independente do tempo histórico em que o indivíduo tenha vivido, já que, em realidade, a *baraka* decorre da própria identidade essencial do santo (amigo, *walī*) através da “estação mais elevada” (*maqām al-Asnā*), mais próxima do Real. Segundo René Guénon, “a face interior (deste ser), volta-se para *al-Ḥaqq*, e a face exterior volta-se para *al-Ḥalq*; o ser deve necessariamente unir em si mesmo estes dois aspectos, estabelecendo assim um ‘ponto’ ou um ‘canal’ através do qual as influências divinas se comunicam à criação” (1952, cap.XXXII). Assim, o indivíduo que abriu o segredo do segredo torna-se uma bênção para os mundos, a exemplo do Profeta, que “desceu no momento em que subiu” (*tadallā fi-ḥāl ‘urūji-hi*) (F. IV, p. 39-40; cf. R. Guénon, 1952, cap. XXXII), ou seja, encontrou o centro da circunferência, a estação divina (*al-maqān al-ilāhī*), o ponto não “local” da reciprocidade, que só é atingido pela abertura da servidão plena.

No entanto, independente da consciência individual chegar à expansão ou à abrangência deste ponto, como a presença do Senhor é mais próxima que a veia jugular, em cada indivíduo existe a possibilidade da expressão da *baraka* de seu Senhor na vivência cotidiana. A condição é simplesmente o “contentamento” da alma consigo mesma.

Este estado de coisas também está intrinsecamente ligado ao modo como Ibn 'Arabī entende o conhecimento, não só do ponto de vista ontológico, onde *wujūd* já implica em consciência e vida (êxtase), mas em todo e qualquer modo de conhecimento tipicamente

⁴⁰⁷ A. 57:4 - Ele está contigo onde quer que estejas. - Ibn 'Arabī diz que, em função desta afirmativa, o divino nunca se retira do mundo.

humano. Considerando-se que a definição de humano, para o *Šaiḥ* como a forma ou imagem divina, o conhecimento de si mesmo através do Senhor é fundamental para o conhecimento de tudo o mais. De fato, o nome divino *al-'Alīm*, “aquele que conhece os sinais (seres)” está associado à raiz ‘*a-l-m* cujos significados compreendem: marcar, conhecer através de signos ou símbolos, conferir a algo seu sinal distintivo. Daí surgem algumas associações etimológicas tais como a raiz ‘*a-l-m* (*'alama*), ser um sinal de; *'alima*, conhecer; *'alama*, sinal (plural *'alamāat*); *'ālamūn*, (regular plural) que significa os seres ou signos do mundo; *'ilm*, conhecimento, ciência, o conjunto os signos ou sinais interligados; *'alīm*, conhecer-conhecido. Em função disso, escreve ele, “mencionamos o cosmos, *'Alam*, por esta palavra para significar que o Real fez dele uma marca (*'alama*)” (F. IV, 2:473).

Já *'aql*, (plural *'uqūl*), da raiz ‘*a.q.l.* é comumente entendida como a faculdade do raciocínio, a razão ou o intelecto. Segundo Amir-Moezzi:

'Aql que é traduzido, dependendo do contexto, por razão, intelecto, inteligência, ou até mesmo ciência ou discernimento - é uma noção delicada e complexa, que cobre um grande campo semântico, especialmente nos primeiros séculos do Islã, e antes de sua quase-estabilidade conceitual, com a sistematização da teologia dogmática e da filosofia Islâmica. Islamologistas e Arabicistas continuam a pesquisar o sentido original mais preciso da palavra e a lançar luz sobre suas muitas facetas. Antes do advento do Islã, o termo parece não ter relevância; significava simplesmente “bom senso”. Etimologicamente, *'aql* era “aquilo que era amarrado ao casco de um animal para restringi-lo”; pode-se dizer que seu significado abstrato se refere à faculdade que restringe os seres humanos da tolice... Esta situação conceitual muda com o texto do Alcorão. Apesar do termo *'aql* não constar no Alcorão, a forma simples *'aqalalya'qilu* aparece mais de cinquenta vezes, e é usada nos mesmos sintagmas da estrutura estilística e sintática como os verbos *tafakkara* (pensar sobre os signos (*āyāt*) de Deus, lembra-los, meditar sobre eles), *taḍakkara* (manter Deus na memória), *ša'ara* (entender intuitivamente o sentido dos signos de Deus), *faqiha* (entender, especialmente entender a palavra de Deus), e finalmente *'alima* (ser familiar com e saber como reconhecer os signos de Deus). Aqui *'aql* se opõe a *jahl*, a ignorância do ímpio. A partir daí a raiz cobre um campo semântico religioso, e a idéia é elevada à dimensão sagrada, transcendente. Seria possível pensar que a faculdade do “bom senso” prático, anterior ao Islã, tornou-se, com o Alcorão, a faculdade religiosa da “direção correta”⁴⁰⁸... o *'aql* tal se encontra no Alcorão pode ser considerado como um tipo de consciência ou percepção do divino, simultaneamente consistindo de uma reflexão meditativa imediata, lembrança, intuição, conhecimento profundo que implica na anuência e submissão à autoridade divina. (1994, p.6)

Para Ibn 'Arabī, o intelecto é uma função da alma e não da mente ou do cérebro. Conforme escreve Chittick, a alma, entendida como a realidade humana sutil (*al-laṭīfat al-insāniyya*) ou *nafs*, adquire conhecimento de modos variados: quando conhece diretamente através do Real, este modo é chamado coração, *qalb*, em contraste com a razão; quando conhece pelo raciocínio e reflexão, isto é chamado *'aql*. A razão, tal menciona Amir-Moezzi, conhece pelo “vínculo”, pela ligação, como o laço que era usado para amarrar os cavalos. Assim, *'aql* e *qalb* são conhecimentos de naturezas distintas, mas que acontecem através da

⁴⁰⁸ *aṣ-Širāṭ al-mustaqīm* - conforme a *al-Fātiḥa*, abertura do Alcorão.

alma. Enquanto o intelecto é aquilo que delimita e “amarra” o irrestrito, o coração é o que “flutua” e conhece através da oscilação, da mudança e da transmutação, ou seja, através da teofania. Escreve o *Šaiḥ*:

Existem seis coisas que podem perceber: a audição, a visão, o olfato, o tato, o gosto e a razão. Cada uma delas, exceto a razão, percebe as coisas indiscutivelmente (*darūrī*). Não se enganam naquilo que se relaciona a elas (suas habilidades em si mesmas). Um grupo de pensadores racionais se enganou sobre isto, atribuindo erro à sensação. Não é assim; o erro pertence à faculdade que faz o julgamento. A razão percebe seus objetos de dois modos. O primeiro é incontroverso, como no caso das coisas percebidas. O outro é controverso; para atingir o conhecimento, precisa de seis instrumentos, incluindo a vida dos cinco sentidos e a faculdade reflexiva (*al-quwwat al-mufakkira*). (F. I 213.30; SPK, p. 160)

A reflexão, no entanto, está associada ao alento do Todo Misericordioso, à condição de Adão como alma (*nafs*) do mundo. E a alma equivale ao domínio entre o espírito e o corpo físico, uma realidade que não é nem exclusivamente luz nem exclusivamente sombra, mas imaginalidade. De acordo com o *Šaiḥ*, neste domínio, todos os seres, incluindo o ser humano, *jins*, “abelhas, aranhas, pássaros e todos os animais”, possuem duas faculdades, uma cognitiva (*ilmī*) e uma prática (*amali*). Homens e *jins* possuem uma terceira, que é a faculdade reflexiva que se relaciona com o conhecimento inato (*bi'il Fiṭra*). Especificamente no homem, a reflexão decorre da “estação da realidade divina”, que lhe confere realidade. Neste sentido, novamente a analogia humanidade e divindade implícita no *ḥadīṭ* do tesouro oculto, na abertura do *Fuṣūṣ*, - “eu era um tesouro oculto e amava ser conhecido” - nos ajuda a entender o que o *Šaiḥ* quer dizer. O Real estabelece a realidade pelo conhecimento, que é simultaneamente, consciência amorosa, desejosa da pluralidade de Suas Identidades. Deste ponto de vista, o ser humano é o tesouro oculto na divindade e, em si mesmo, carrega o desejo de se conhecer e o conhecimento de si. Assim, escreve Ibn 'Arabī, o Real “prescreveu, para a faculdade racional, que esta deve conhecê-Lo, de modo que, para isso, deve voltar-se a Ele e não a outro. Mas a razão entendeu o oposto (Eles não refletem? Alcorão, 7:184), já que a razão se apoia na reflexão” (F, I 125.33 - SPK, P.163). Em função disto, declara Ibn 'Arabī, “O povo de Deus não segue a autoridade de suas reflexões, pois uma coisa criada não deve seguir a autoridade de outra coisa criada. Eles conhecem a Deus através de Deus” (SPK, p.166).

Ibn 'Arabī faz, portanto, uma distinção entre a reflexão que advém da razão e a reflexão da imagem, da teofania na alma. Sobre a razão, afirma:

A Imaginação segue a autoridade (*taqlīd*) daquilo que a percepção dos sentidos lhe entrega. A reflexão considera a imaginação e encontra nela coisas individuais (*mufradāt*). A reflexão amaria configurar uma forma para ser preservada pela faculdade racional, pois atribui algumas coisas a outras. Pode estar certa ou errada em suas atribuições. A razão julga segundo esta base, e pode, então, estar certa ou errada.

Assim, a razão segue a autoridade e pode cometer erros. Como os Sufís viram os erros daqueles que empregam consideração, voltaram-se ao caminho onde não há confusão, de modo a apreender as coisas com o Olho da Certeza (*'ayn al-yaqīn*) e se qualificar pelo conhecimento. (F. II, 628.27 - SPK, p. 166)

Portanto, não existe a possibilidade de se ter certeza via raciocínio⁴⁰⁹. Certeza só acontece quando o Real assume todas as faculdades do indivíduo que, então, conhece através Dele. A interpretação, *ta'wīl*, só é verdadeira nesta condição. Ibn 'Arabī aconselha: “Deste modo, ocupe-se em seguir aquilo que Deus lhe ordenou: obedecê-Lo, examinar (*murāqaba*) os pensamentos que ocorrem a seu coração, o pudor (*hayā*) diante de Deus, permanecer a sós (*infirād*) com Ele, e preferi-Lo a ti mesmo, até que o Real seja todas as suas faculdades, e tu sejas consciente do que te diz respeito” (F. 298.2 - SPK, p. 168).

O conhecimento de si mesmo, como condição epistemológica decorre novamente do princípio de que Adão é a alma do mundo: se o ser humano é a alma do mundo também é a consciência e a medida de tudo o que lhe é “externo”; além disso, a realidade externa é resultante da própria presença do conhecedor no mundo, ou seja, os Nomes do Senhor que constituem o sujeito também constituem sua realidade, de modo que não há possibilidade de se conhecer a própria realidade no mundo sem o conhecimento de si mesmo. Os nomes do Senhor condicionam a forma de apreensão da realidade bem como a formação desta realidade, pois são aspectos de *wujūd* e *wujūd* implica numa ontologia e numa epistemologia.

Deste ponto de vista, não há como eliminar a subjetividade⁴¹⁰, mas esta não é entendida como um conjunto de estados psíquicos e emocionais, mas como a contraparte de *nafs* que dá acesso à faculdade do conhecimento “transcendente”, a condição de *'aql* associada à consciência do Senhor, à presença da Identidade. O conhecedor conhece através daquilo que ele é e não exclusivamente através de um mecanismo associativo típico da condição humana. Como *'aql* decorre da presença de *wujūd* na diversidade de suas identidades, e *wujūd* é luz, *'aql* é a faculdade de percepção metafísica, a visão interior (*Baṣīra*), uma luz presente no coração. Neste nível, *'aql* é a faculdade da alma “racional” que, segundo o *Šaiḥ* refere-se à luz Muḥammadiana, ou seja, o plano de *al-Insān al-Kāmil*, o plano da identidade essencial. Em

⁴⁰⁹ Escrevendo sobre a razão, Ibn 'Arabī afirma: “não defendemos que está sempre errada em todas as situações; dizemos simplesmente que não sabemos como distinguir quando está certa ou quando está errada” - F. II, 298.2 - SPK, p. 168.

⁴¹⁰ A subjetividade, do ponto de vista da mente reflexiva, se constitui pela reflexão e pelas faculdades perceptivas associadas à existência exterior, que Ibn 'Arabī chama de o homem animal, o eu mortal, equivalente a ego. O sentido de eu (egóico) deste homem é uma representação mental de si mesmo, construída pela interação com o mundo, uma imagem, um ‘mapa’ atualizado continuamente pela identificação do sujeito com o mundo. No entanto, há um contraponto, onde as impressões externas são confrontadas com uma pré-presença interior que se afirma como si mesmo e que reage compulsivamente em relação às experiências externas.

linguagem atual diríamos que a alma racional implica numa realidade supra-racional (no sentido de supra mental), um domínio que Amir-Moezzi, bem como Corbin, chama de “hierointeligência”, que aceita elementos não “racionais” e não deve ser confundido com o raciocínio dialético.

Este conceito nos remete a um episódio auto-biográfico do *Šaiḥ* quando o filósofo Ibn Rushīd lhe pergunta: “Que tipo de solução chegaste via desvelamento e iluminação? É a mesma que se atinge via pensamento especulativo?” Ao que Ibn 'Arabī responde: “Sim e não. Entre o sim e o não, espíritos se desprendem da matéria e os pescoços se separam de seus corpos”. Ou seja, se, por um lado, a racionalidade não apreende a realidade do desvelamento, sem ela, esta realidade é experienciada, mas não transmitida a nível do entendimento inteligível; a teofania aparece no “solo” do coração, que “gira”, “flutua” (*taqallaba*) em resposta ao aparecimento de *tajallī*. A exigência para o aparecimento da imagem plena (e não distorcida), é o estado de pureza do coração que recebe e reflete a imagem. *'Aql* faz a “leitura” de seus significados. Este processo de conhecimento é chamado de *ḍawq*, o “saborear” da experiência direta, *kašf* (desvelamento), *fath* (abertura), *basīra* (visão interior), *šuhūd* (testemunho) entre outros termos.

Assim, o coração, como “centro” da alma, é uma faculdade supra-racional e não anti-racional. Nele tanto o conhecimento advindo de *'aql* quanto dos sentidos físicos, da imaginação e do raciocínio se encontram e inter-relacionam para produzir conhecimento. Este inter-relacionamento se remete à noção de *raqāiq*, que já tivemos ocasião de nos referir. No seu *Wird*⁴¹¹, na oração das manhãs de quarta-feiras, o *Šaiḥ* se refere aos *raqā'iq al-daqā'iq* - os “fios” sutis dos “meandros” espalhados na existência, o intrincado dos relacionamentos das luzes divinas que constitui a realidade. Estes *raqā'iq* já são, em si mesmos, conteúdos inteligíveis, que assumem formas imaginárias de acordo com a capacidade receptiva do coração e a proximidade do Senhor:

Todos os infinitos objetos de conhecimento conhecidos por Deus estão dentro do homem e dentro do cosmos através da proximidade. Ninguém sabe o que está dentro de si até que isto lhe seja desvelado a cada instante. Não pode ser desvelado tudo de uma só vez, pois isto exigiria restrição (*hasr*), e dissemos que o conhecimento é infinito. Portanto, o homem só conhece uma coisa após a outra, *ad infinitum*. Este é um dos mistérios divinos mais maravilhosos: que o infinito entre na existência do servo, assim como os infinitos objetos do conhecimento entram no conhecimento do Real, enquanto Seu conhecimento

⁴¹¹ *Awṛād al-usbū'* - Litanias a partir de versículos do Alcorão recitadas em forma de oração e *dikr* (repetição mântica). Traduzido como *Seven days of the heart - prayers for the nights and days of the week* - por Beneito/Hirtenstein. Há uma edição em português: *Os Sete Dias do Coração: Preces para as Noites e os Dias da Semana* São Paulo: Editorial Attar, 2014.

é idêntico à Sua Essência. O ato de conhecimento que o Real possui do infinito é diferente do ato do Real depositá-lo no coração do servo, pois o Real conhece o que existe na alma do servo por designação (*ta'yīn*) e diferenciação (*tafsīl*), enquanto o servo conhece apenas de modo indiferenciado (*ijmāl*). Mas não existe indiferenciação no conhecimento que o Real possui das coisas, embora possua conhecimento da indiferenciação no que diz respeito ao fato que é conhecido pelo servo nele mesmo e em outros. Em resumo, tudo o que é conhecido pelo homem e por toda coisa existente, sem cessar, é, em realidade, uma lembrança e uma renovação (*tajdīd*) daquilo que ele esqueceu. (F, II, 686.4 - SPK, p.154)

Não há nada de novo sob o sol, já dizia o Eclesiastes: o mundo não traz nada de novo senão uma representação do olho interior que vê, ou seja, o conhecer é um ato de ser, revela não somente a coisa que se apresenta exteriormente, mas o sujeito que vê através das determinações da identidade. Assim, todo ato de conhecimento é um ato de reconhecimento: aquele que vê é tudo o que é visto.

Este nível de consciência (estação) implica no conhecimento de si mesmo através do conhecimento do Senhor, o que significa que o aspecto da Identidade que conhece, além de conhecer de modo específico, segundo sua própria determinação⁴¹², também se volta para o Nominado, e, deste modo, conhece de modo indiferenciado, o que, para o indivíduo, implica em conhecer “o outro”. Portanto, o que se conhece é o “sinal” que todo existente possui e que o torna único, “reconhecendo-se” a identidade que nomeia o mesmo Nominado.

Ibn 'Arabī afirma no *Kitāb al-Alif*: “Do mesmo modo como se diz: ‘Em cada coisa há Ele possuiu um sinal que O identifica como Único’, este sinal é a unicidade da coisa ela mesma”.⁴¹³ E, do mesmo modo que o Real, apesar de suas inúmeras formas, é sempre um, assim com todas as coisas: “A Unicidade é efetiva em todos e não há nada senão o Um. Quanto à polarização (*tanṭiyya*), não é senão um estado (*ḥāl*), isto é, não é nem existente, pois a Realidade a nega, nem não-existente, pois o Real a afirma”. Note-se que o próprio Ibn 'Arabī, apesar de usar a palavra polarização, se refere, em verdade, à reciprocidade e traduzibilidade implícitas na terceira coisa, conforme já vimos.

Uma consequência, portanto, do que fala o *Šaiḥ* é a progressão dos sentidos ou significados do conhecimento, do mesmo modo que o Ser se expressa em planos ou níveis. Dependendo do “estado” em que se encontre o indivíduo, assim será seu modo de conhecimento, que estará “vestido” com o “véu” tanto do estado em que se encontre o conhecedor, quanto da sua Identidade. Daí que o conhecimento é igualmente uma teofania, uma “forma” imaginal. A reciprocidade dos conceitos em *wujūd* (ser-consciência

⁴¹² Por exemplo, a Justiça conhece segundo o parâmetro próprio da Justiça, a Generosidade conhece a partir da Generosidade, e assim por diante, o que invariavelmente qualifica o conhecimento a partir do conhecedor.

⁴¹³ *Kitāb al-Alif*, trad. Abraham Abadi, publicado no JMIAS, v. II, 1984, P. 19.

(conhecimento)- êxtase) torna necessária a progressão dos sentidos ao Real. Conforme o comentário de Abraham Abadi, tradutor do *Kitāb al-Alif*:

Como a existência objetiva dos espíritos é de pura abstração, não podem ser percebidos enquanto tal. No entanto, em conjunção com uma percepção de ordem sensível, que serve como local de manifestação, adquirem uma forma sutil “subjetiva”, que será a singularidade resultante da unificação da realidade única do espírito e da natureza do local de manifestação, as quais, por sua vez, são o reflexo da polaridade do Um Único. Consequentemente, vestindo o espírito com uma forma, o local a percebe como um corpo (*jism*), ainda que não seja nem um corpo nem uma realidade confinada ao local de manifestação; é neste sentido que o termo “subjetivo” deve ser entendido. Por outro lado, a aparência de um corpo não está sujeita à percepção de ordem sensível, ainda que sua existência objetiva pertença a este domínio; ao contrário, depende, para existir, da percepção direta de sua forma latente pelo espírito, de modo que sua singularidade consiste na animação da forma pelo espírito. (MIAS, V. II, 1984, p. 26)

Em outras palavras, todo conhecimento implica em *wujūd*, no modo em que este é “encontrado”. Ontologia e epistemologia se traduzem mutuamente. Toda forma se remete a um sentido que lhe é análogo e que só se apresenta a um indivíduo em específico em função do que o próprio indivíduo já é em si mesmo. Assim, o indivíduo que conhece está para aquele que é conhecido em função da analogia entre eles não enquanto duas entidades distintas, mas da identidade que compartilham em níveis distintos. “No entanto”, diz o *Šaiḥ*, “sem que haja um denominador comum que os unifique, não há entre eles uma habilidade produtiva” (MIAS, V. II, 1984, p. 33). Este denominador comum é o Alento do Todo Misericordioso, a terceira coisa que “anima” a forma com vida e sentido, a correlação Real e Realidade.

Todo modo de auto-conhecimento passa, então, por esta terceira via: se o conhecimento de si mesmo só ocorre conhecendo-se o Senhor sem que se estabeleça uma polaridade nem uma conjunção entre estes dois “estados” do sujeito, a Vida é o próprio espaço do sujeito, ou seja, o eu é um ato de si mesmo. Como escreve o *Šaiḥ*, entre duas premissas há um elemento que as unifica e identifica: novamente, “a causa é causada por aquilo de que é causa (*al-’illa ma’lūla li-mā hiya ’illa la-hu*)” ou seja, a causa é efeito de seu próprio efeito, sua própria Identidade.

5 A ESFERA DA VIDA E O LÓTUS DO LIMITE

O Real se torna manifesto através de mim e permanece não manifesto através de mim. O Primeiro não é correto senão através de mim e o Último não é afirmado senão através de mim, pois sou “cada coisa” e Ele é o “conhecedor” em mim. (F. III, 567.2 - SDG, 220).

5.1 Circularidade e trespassse

Quando Ibn 'Arabī circunda a Caaba pela primeira vez e encontra o *Fatā*, disse-lhe: “Permita-me entender alguns de seus segredos”. O jovem responde: “Faça a circundação seguindo minhas pegadas”.⁴¹⁴ O *Šaiḥ* o acompanha e, a cada volta, segue-se uma nova teofania⁴¹⁵: “Ele tomou diante de mim a forma da Vida...E depois tomou a forma da Visão... E tomou diante de mim a forma do Conhecimento...E a forma do Discurso...E tomou diante de mim a forma da Vontade...E a forma do Poder”⁴¹⁶. Ibn 'Arabī percebe então a correspondência entre a Caaba e o coração como locus da Presença Divina e as transformações sucessivas do *Fatā* lhe apontam para os sete atributos da essência do Real: O Vivo (*Al-Hayy*), o Conhecedor (*Al-'Alīm*), o Desejoso (*Al-Mūrid*), o Poderoso (*Al-Qadīr*), O que Fala (*Al-Mutakallim* ou *Al-Qā'il*), O que Ouve (*Al-Samī'*), O que vê (*Al-Basīr*).

Segundo o *Šaiḥ*, estes sete atributos, enquanto atributos do Real, pertencem a *wujūd* e todas as criaturas dependem dos seis⁴¹⁷ últimos para sua existência, enquanto O Vivo é aquele sem o qual nenhum outro atributo se sustentaria. Oculto e presente nos demais, sintetiza a essência da Realidade que, a nível do sujeito humano, fundamenta o coração enquanto núcleo da Identidade Essencial. Ao redor do coração, a Caaba pessoal de *'ayn ṭābita*, circunda o

⁴¹⁴ *Futūḥāt*, cap. I, p.48 (Trad. Chodkiewicz, *An Ocean without Shore*, p. 97). Ver texto integral em *Las Iluminaciones de la Meca*, trad. Victor Pallejà de Bustinza, p. 90. Ver também *Futūḥāt al-Makkiyya*, tradução de Mohamad Haj, Yousef. Esta experiência da vida do *Šaiḥ* deu origem ao imenso *Futūḥāt*, pois ele conta que tudo o que escreveu neste livro deve-se ao que aprendeu durante a visão espiritual deste jovem (*Fatā*).

⁴¹⁵ O ritual de circulação da Caaba implica em sete voltas, da esquerda para a direita, ou melhor, no sentido anti-horário.

⁴¹⁶ Trad. Chodkiewicz, *An Ocean without shore*, p. 97. Cada volta ao redor da Caaba implica, portanto, num atributo da essência, de tal modo que Ibn 'Arabī descobre sua total indigência. O *Šaiḥ* não esclarece a identidade do jovem *Fatā*, que tanto poderia ser uma teofania de seu próprio núcleo essencial quanto um mensageiro espiritual.

⁴¹⁷ Ibn 'Arabī estabelece relação entre estes seis atributos e as seis direções no espaço, o que implica também na formação dos corpos. Ver *Futūḥāt*, vol.2, p. 493. Também já nos referimos a isto no segundo capítulo, quando tratamos do ‘corpo’, p. 110. Um estudo interessante sobre o tema encontra-se em *Cosmology and architecture in pre-modern Islam*, de Samer Akkach, State University of New York Press, 2005.

sentido de eu associado ao servo. Inexistente em si mesmo e dependente do Vivo, o servo viaja⁴¹⁸ segundo a rotação do coração. O Senhor, o Vivo, assume para cada indivíduo, uma Identidade específica, ancorada pela integração dos Nomes da Essência, presentes nas infinitas Identidades que expressam os Nomes do Real.

Entre a Caaba e a “Caaba individual” há uma analogia, um relacionamento no mesmo plano de reciprocidade, intrinsecamente associados pela terceira coisa que lhes dá o caráter de unicidade. Para entender esta situação, voltemos à abertura do *Fuṣūṣ*, quando o Real quis ver seus mais belos Nomes. Este “movimento” ocorre em *wujūd*, enquanto inerente a *wujūd*, e imediatamente aciona as “criaturas”, *‘ayn tābita*, portadoras dos Nomes do Real.

No capítulo LXVI do *Futūḥāt al-Makkiyya*⁴¹⁹, Ibn 'Arabī escreve, sob a forma de uma narrativa alegórica, o que ficou conhecido, através da tradução de William Chittick, como o “Mito dos Nomes”, onde os Nomes divinos se reúnem diante de *Allāh*, o Nome totalizador, para pedir por manifestação. Este movimento é simultâneo tanto com a necessidade do Real em conhecer Seus mais belos Nomes quanto com a necessidade das criaturas em entrar na existência:

A causa raiz disto tudo é que os Seres Possíveis (*al-mumkināt*) em seu estado de não-existência, (*‘adamu-hā*) apelam aos Nomes Divinos através da própria condição de seu estado ínfimo e sua necessidade⁴²⁰, implorando-Lhes: “A Não-Existência nos tornou incapazes de nos discernirmos uns dos outros e de saber o que devemos a Vós por direito⁴²¹. Se nos manifestásseis nossas Identidades e nos vestísseis com a roupagem da Existência (*ḥullat al-wujūd*), far-nos-iam um grande favor e certamente dar-Vos-íamos o que Vos cabe em veneração e magnificência. Além do que, Vós mesmos e Vossa autoridade seriam verdadeiramente justificados quando nós, a Vossos sujeitos⁴²², estivéssemos de fato manifestos (*bi-l-fi'l*). Hoje, Vós sois ‘Autoridades’ (*salāfin*) sobre nós somente em estado potencial e não efetivamente (*bi-l-*

⁴¹⁸ Ibn 'Arabī usa com frequência o simbolismo da viagem para se referir ao movimento de *tajallī* ou seja, o processo do aparecimento das imagens ou da manifestação de *wujūd*. Deste ponto de vista a viagem tem dois sentidos tal qual os arcos descendente e ascendente de uma circunferência: em termos avicenianos, “a origem e o retorno”. Do ponto de vista do indivíduo, a viagem a partir da identidade essencial à manifestação do corpo e, por outro lado, o retorno do indivíduo à identidade. Assim, o viajar não tem fim, pois trata-se de um contínuo processo de transição de significados “através dos mundos”, ou seja, dos diversos planos do ser. Este movimento é sintetizado no coração como núcleo da identidade e ampliado pelo auto-conhecimento e auto-expressão ao plano de *al-insān al-kāmil*, a completude ou individuação máxima que abriga o si mesmo como “a alma do mundo”, a “realidade Muḥammadiana” e a unicidade da Vida.

⁴¹⁹ Correspondente ao F. I, 322.26-324. A passagem foi traduzida por Gerald Elmore e encontra-se disponível em <http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/fourtexts.pdf>. Ver também tradução de William Chittick em *Imaginal Words*, p. 126-36 e em S.P.K., 47-58; e, ainda de Chittick, no artigo *Ibn 'Arabī's Myth of the Names* em J. Martin (ed.) *Philosophies of Being and Mind*, New York, 1992, p. 207-219.

⁴²⁰ *Su'āla hāli dīllat(in) wa-ftqār(in)*, isto é: eles “falaram” na linguagem silenciosa de sua “refulgente” ou evidente necessidade. Nota do tradutor (Gerald Elmore)

⁴²¹ *Ma'rifatu mā yajibu la-kum mina l-ḥaqqi 'alay-nā*: o conhecimento da pia observação (nota do tradutor). Ou seja, a adequação do *adab*, cortesia, que corresponde igualmente à reverência litúrgica e o reconhecimento da relação servo-senhor.

⁴²² No sentido de estar sujeito a, servir, condição de “vassalo”. No entanto, o duplo sentido também é inevitável pois os possíveis também implicam nos indivíduos como locus das Identidades do Real.

qūwah wa-l-ṣalāhiyyah). O que vos pedimos Vos favorece mais do que a nós!” Os Nomes responderam: “O que os seres Possíveis dizem está correto”. Assim Eles buscaram (a manifestação do mundo).⁴²³

Se, por um lado, o Real quis ver seus mais Belos Nomes, as criaturas possíveis, em suas Identidades Essenciais, também possuem o mesmo desejo, ou seja, o Ser em si tanto é o Necessário em Si quanto Suas próprias possibilidades, ainda que, entre estes dois planos do ser haja um *barzah*, que simultaneamente os separa e aproxima. Entre os infinitos Nomes do Real e a multiplicidade das criaturas há a potencialidade da Identidade em seus inúmeros aspectos. “Encontra-se” aí, a exemplo do sentido da palavra *wujūd*, o encontrar e o ser encontrado: o Real só encontra de si aquilo que é inerente à Suas Identidades, ou seja, a potencialidade criadora do ser qualificada sob inúmeras determinações “existentes e não-existentes” que se traduz em criaturas segundo o modo como são qualificadas pelo Real.

Há uma sinergia tanto ontológica quanto epistemológica que atravessa os domínios das determinações via Identidade e que constitui então o que Ibn 'Arabī chama de terceira coisa. Se buscarmos por esta relação de reciprocidade no mesmo plano ontológico, como na palavra *wujūd*, ou a relação O Real e Sua Realidade, podemos conceber uma mutualidade inerente à habilidade do Ser em ser, que se traduz na habilidade da Vida em existir. O que articula esta terceira coisa, ou seja, o que articula a reciprocidade de encontrar e ser encontrado, a auto-consciência, é, segundo o *Ṣaiḥ*, o amor⁴²⁴, pois, de acordo com o *ḥadīth qūdsī*⁴²⁵, O Real ama/amou conhecer Seus mais Belos Nomes. Esta frase é central na cosmologia de Ibn 'Arabī: a associação do amor⁴²⁶ com a beleza⁴²⁷, o conhecimento e a identidade explica o manifesto a partir do similar, da proximidade, de *tasbīḥ*, o aspecto do

⁴²³Tradução para o inglês de Gerald Elmore publicada no JMIAS, v. XXIX, 2001 - Esta questão já havia sido desenvolvida por Ibn Sina, conforme estudamos em relação ao conceito de terceira coisa. No entanto, Ibn 'Arabī aborda o tema de modo distinto.

⁴²⁴O conceito de amor em Ibn 'Arabī é bastante complexo. Dedicou um capítulo inteiro do *Futuhāt* a este tema em específico, o 178 - Do conhecimento da Estação do Amor - traduzido por Maurice Gloton por *Traité de l'Amour*. Neste capítulo Ibn 'Arabī estuda quatro denominações da palavra amor (a morada do amor recebe quatro nomes): *hubb*, *wadd*, *iṣq* e *hawa*; os vários estados e atributos dos amantes, os efeitos do amor, etc. De um modo geral o amor é uma estação, um modo do plano divino (*maqām ilāhi*) e uma face divina que atende pelo Nome O Amante (*al-muḥibb*) ou O infinitamente Grato e Amante (*al-wadūd*).

⁴²⁵“Eu era um Tesouro Oculto e desejava (amava) ser conhecido, então gerei a criação e Me apresentei a ela e ela Me conheceu.” - William Chittick, *The sufi path of knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989) p. 391

⁴²⁶Quando Ibn 'Arabī fala do amor não se refere exclusivamente ao afeto ou à devoção (ver nota 10). Há, de fato, muita dificuldade em encontrar a palavra adequada para esta questão. Trata-se de uma força ou habilidade de acolher e nutrir, compartilhar e sustentar que possibilita a vida e a plenitude.

⁴²⁷“Deus é Belo e ama a Beleza” - *innā Allāha jamīlun yuḥibbu al-jamāl* - e porque Deus amava ser conhecido, conforme mencionado no *ḥadīth* do “Tesouro Oculto”, é desta Beleza divina que o amor e o conhecimento se originam. Burckhardt, *Introduction to sufi doctrine*, p. 23. Amor e conhecimento implicam, portanto, em beleza, que corresponde aos nomes da similaridade.

Real que se apresenta no plano da Divindade justamente porque está em analogia com *al-Insān al-Kāmil*⁴²⁸, ou seja, o plano da relação divindade-humanidade. Este plano é a “Esfera da Vida” (*Kitāb Inšā’ ad-dawā’ir*, p. 18), que pode então ser conceituada como “consciência amorosa”. A amorosidade, como movimento que impulsiona e constitui a Vida é, também associada a *Irada*, a Vontade ou o Propósito que caracteriza a Essência. Podemos entender que a Esfera da Vida, ou seja, a Vida Manifesta, se expressa em função do desejo inerente que a caracteriza⁴²⁹, o impulso vital cuja reciprocidade encontra no Vivente, o ente decorrente do Vivo, o amor, fator aglutinante que necessariamente vincula vida, conhecimento, identidade⁴³⁰, ou, como diz Nasr, *wujūd*, presença (*ḥuḍur*) e testemunho (*ṣuhūd*) (2006, p. 89). Isto significa que a terceira coisa, a analogia divindade-humanidade circula neste plano de traduzibilidade decorrente do amor divino como movimento de vida/consciência, princípio inerente a *wujūd*. Como explica Chittick:

Temos que ter em mente que *wujūd* ou Ser/Existência também significa “encontrar”. É uma experiência subjetiva tanto quando uma ocorrência objetiva. O Ser de Deus é idêntico a Seu conhecimento, isto é, Sua auto-consciência. A expressão *wājib al-wujūd* tem sido consistentemente traduzida nas fontes Ocidentais por “Ser Necessário” ou “existência necessária”⁴³¹, mas também pode ser traduzida como “encontro necessário” ou “consciência necessária”. Deus encontra a Si mesmo e não pode não Se encontrar. A coisa possível pode ou não encontrar a si mesma e a Deus, dependendo da preponderância que Deus der ao encontrar sobre o não-encontrar (*‘adam*). (SPK, p. 212)

Conforme já nos referimos no primeiro capítulo, Seyyed Hossein Nasr ressalta a semelhança do conceito de *wujūd* ao de *sat-chitt-ānanda* presente na tradição Hindu: No princípio a realidade era simultaneamente ser, consciência e bem-aventurança (*sat, chitt, e*

⁴²⁸ Ibn 'Arabī associa a condição do ser humano perfeito com a Realidade Muḥammadiana, ou seja, com a *ḥaqīqa* ou verdade essencial do Profeta Muḥammad. O tema é complexo para ser abordado neste trabalho. Ver, a princípio, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, último capítulo, referente ao Verbo de Muḥammad.

⁴²⁹ É preciso ter em mente os sete atributos da Essência, citados no início deste capítulo, ou seja, inerente ao ser existe (há) a habilidade em ser, independente de sua manifestação ou não-manifestação. Esta habilidade em ser faz da essência o “necessário em si”, o ser em si. Tudo aquilo que aparece como existente é uma necessidade de atualização do ser.

⁴³⁰ Ibn 'Arabī frequentemente cita o *ḥadīṯ qūdsi* da proximidade da oração superrogatória (*qurb al-nawāfil*): “Meu servo se aproxima de Mim através de nada que Eu ame mais do que aquilo que lhe tornei obrigatório. Meu servo nunca deixa de se aproximar de Mim através dos atos superrogatórios até que Eu o ame. E quando o amo, Sou o ouvido com o qual ele ouve, a visão com a qual ele vê, as mãos com as quais ele segura, os pés com os quais ele caminha. E quando ele se aproxima um tanto, Eu me aproximo muito mais, quando ele caminha até Mim, Eu corro ao seu encontro”.

⁴³¹ Vale lembrar aqui as palavras de S.H.Nasr: “*ser* é um conceito universal que compreende todos os níveis de realidade, tanto o das criaturas quanto o do Ser Necessário em si mesmo. *Existência* (com letra maiúscula) se refere à primeira emanção ou efusão do Ser Puro ou Absoluto, ou aquilo que é chamado de *‘al-fayḍ al-aqdas*, a Efusão Sagrada na filosofia Islâmica; *existência* (com letra minúscula) refere-se à realidade de todas as coisas outras que não o Ser Necessário”. p. 66 - *Islamic philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of prophecy*, State University of New York. Albany.2006 - No entanto, para Ibn 'Arabī, considerando-se *wujūd* em *tawḥīd* esta diferença é reciprocidade.

ananda da tradição hindu ou *qudrah*, *ḥikmah*, e *rāḥmah* que estão entre os nomes de *Allāh* no Islã) e naquele “agora”, está o sempre-presente do “no princípio” (1989, p.1). A palavra *wajd*, êxtase, se relaciona, portanto, ao conceito de amorosidade e de *rāḥmah*, que, para Ibn 'Arabī é o Alento do Todo Misericordioso, e coloca em correspondência ser, consciência e êxtase, a partir da palavra *wujūd*, interceptados com os atributos da essência, em especial Vida e Vontade (desejo ou amor). Estas relações encontram-se na expressão mesma do Ser em Si, seu alento, que vivifica as criaturas. O alento, o sopro, alivia a pressão interna (potencialidade) que as Identidades (entidades) possuem pela necessidade de ser, através da Misericórdia da *rāḥmah*. O alento equivale, portanto, à própria “consciência amorosa”, que tem o valor de “útero”, da mesma raiz de *rāḥmah*, a “fonte” e sustentação da vida.

Em função disso, a terceira coisa também é entendida como o Alento do Todo Misericordioso que constitui a Alma Universal⁴³²: o alento surge a partir da pressão interna do amor. Ou ainda: “O Amante, por sua condição, ao assumir uma forma, “respira”, ama suspirar (*tanaffasa*), já que encontra, neste alento consolador (*tanaffus*), o deleite (ou o alívio) que busca. O alento (*nafas*) escapa da fonte do amor através das criaturas, pois o Ser verdadeiro quis fazer-Se conhecer”.⁴³³ *Nafas* vai constituir *nafs*, que comporta o sentido de alma individual, as criaturas.

O alento, o Todo Misericordioso, sob este ponto de vista, é a própria Esfera da Vida e Terceira Coisa, entendida como aquilo que anima o Similar e manifesta as Identidades Divinas, tanto em sua virtualidade quanto em sua existência. Disto resulta que *al-insān al-kāmil* é o próprio “gozo” divino, tanto quanto o encontro do Senhor no *samā*: a audição do imperativo que **conduz a** existência, também é êxtase. E este êxtase é terceira coisa, a reciprocidade inerente à esfera da vida.

No capítulo anterior vimos como o *Šaiḥ* usa a imagem da limalha de ferro e do imã para se referir a esta analogia: o imã (o Real) atrai a limalha (as criaturas) através de uma força inerente a si mesmo e que envolve ambas as realidades, de modo que se pode dizer que, embora vejamos duas polaridades, há, de fato, uma única “realidade” que as unifica e que, por

⁴³² Lembremos que o conceito de alma universal “encontra analogia” com o conceito de *al-insān al-kāmil*, a realidade Muḥammadiana, o objeto universal ou a individuação universal de Adão, vivificados pelo sopro divino, palavra da mesma raiz de *nafs*, alma, alento.

⁴³³ Ibn 'Arabī, *Tratado del amor*, p. 81. Trata-se da mesma referência da abertura do *Fuṣūṣ* onde o Real se abre a Si mesmo no “espelho” de Adão.

um lado, trata-se da dimensão imanente do Real que encontra na compleitude plena do ser humano perfeito (*al-Insān al-Kāmil*) Sua Identidade, expressa pelo movimento da Vida.

Do ponto de vista do indivíduo este mesmo movimento significa a expressão plena de sua identidade essencial, ou seja, a compleição de sua singularidade e a potencialidade de sua “individuação” através da manifestação da própria vida: se, por um lado, o Nome, como aspecto da Identidade do Real é o “alento” que anima o indivíduo, por outro, a individuação, entendida como plenitude de singularidade, retorna o alento ao Real, processo que afirma *al-Insān al-Kāmil*.

Este movimento constitui o eixo central desta tese: a perspectiva de que a Identidade Essencial, expressa na vida cotidiana, fundamenta o potencial humano e, portanto, independentemente de qualquer técnica de trabalho espiritual ou concepção religiosa, o auto-conhecimento tal qual proposto por Ibn 'Arabī, responde pela vivência fenomênica plena como processo de individuação: a abertura do “Lótus do Limite” desperta para a singularidade enquanto Vida Teofânica, Vivência Essencial. Como a expressão da Identidade “aparece” na Vida e, de fato, a Vida é a própria tradução da Identidade (essencial), podemos pensar a experiência cotidiana como princípio de Realidade: o acolhimento do evento pela receptividade da Identidade constitui uma “ciência” da Presença.

O Alento do Real se “imaginaliza”, aparece enquanto forma, o que faz da Divindade o primeiro dos *barzah*, istmo e limite, ou seja, quando entendemos o Real Independente dos Mundos - o Transcendente que não pode ser conhecido, justaposto a *Allāh*, O Imanente que se dá a conhecer - também encontramos, entre estas Realidades, a mesma intrinsecidade, o mesmo par de opostos interceptado pela Identidade. Conforme escreve Ibn 'Arabī:

O Real, em relação à Sua Essência e Ser, é Independente dos mundos. Mas, no que diz respeito ao fato de que é Senhor, exige um vassalo, sem dúvida. Assim, em relação à Entidade, Ele não faz exigências; mas em relação ao Senhorio (*al-rubūbiyya*) exige vassalos seja na existência ou em hipótese (*taqdīr*)... A Divindade...confronta as criaturas através de Sua essência peculiar (enquanto Divindade) e confronta a Essência através de Sua própria essência. Em função disso mostra-Se (*tajallī*) em muitas formas, transmutando-Se (*taḥawwul*) através de mudanças contínuas (*tabaddul*) dentro destas formas. Possui uma face voltada para a criação através da qual se mostra nas formas da criação; e uma face voltada para a Essência, através da qual se manifesta à Essência. Assim as coisas criadas não conhecem a Essência exceto por detrás deste *barzah* que é a Divindade. Nem a Essência exercita propriedade alguma dentro das coisas criadas exceto através desse *barzah*, que é a Divindade. Isto nós verificamos, e não a encontramos em nada diferente dos Mais Belos Nomes pelos quais A invocamos. Assim a Essência compele (*jabr*) o cosmos somente através dos nomes divinos, e o cosmos não conhece nada sobre o Real senão os Mais Belos Nomes (F. IV 208.33 - SPK, 61-62).

Há, portanto, que se atentar para a diferença conceitual entre *barzah* e terceira coisa. Enquanto o conceito de *barzah* é entendido como uma linha divisória⁴³⁴ com uma realidade intermediária inerente a duas realidades (ou a dois aspectos da Realidade), ou seja, a distinção imaginal que permite o discernimento da Realidade em Suas inúmeras possibilidades, a terceira coisa é exatamente aquilo que atravessa, interceptando a ambos, tanto a nível de conhecimento (ou consciência) quanto a nível ontológico, daí a noção de *wahdat-al-wujūd*. O *barzah* estabelece o sentido de “limite”, de diferença, e a terceira coisa, já inerente à unicidade, traduz a identidade:

Quando os dois são unidos... deve existir algo que os una. E isto é o Nó, que não é outro senão aquilo que é exigido pelas duas coisas através de suas essências, e nada mais é necessário na existência. Portanto os dois são unidos em si mesmos e não há senão o Real e a criação. O Nó deve ser um deles ou ambos. É impossível para um deles possuir esta propriedade (de unificar) sem que haja o outro... portanto, é através de ambos que se torna manifesto e não através de um à exclusão do outro. (F. 3, 350:20-23)

Poderíamos ver aí o primeiro par conceitual de realidades teofânicas, o primeiro par de dualidades, pois o que caracteriza a terceira coisa é a simultaneidade da presença atrativa entre o Real e a Imagem que se dá necessariamente na Esfera da Vida ou no plano do Similar, do Imanente; a terceira-coisa é o si mesmo não-mesmo, a esfera do *Huwa-la-Huwa* que implica na Identidade. O *barzah* é a condição intermediária, passagem que delimita mutuamente servo e senhor, eu e identidade essencial. Lembremos que, para o Šaiḥ, tudo o que há é o Real e o Mundo. Enquanto o *barzah* é um “intermediário”, a terceira coisa é um “terceiro”, que, a exemplo da força magnética do imã atrai a limalha de ferro. Portanto, ela não é o *barzah*, mas uma “outra coisa”, terceira, que ocorre em função do dois e não do intermediário entre o dois.

⁴³⁴ “... Saiba que a palavra *barzah* é uma expressão para aquilo que separa duas coisas sem jamais se tornar nenhuma delas, tal como a linha que separa a sombra da luz do sol, ou conforme Seu dito - Glória a Ele! - “Ele liberou os dois Mares. Eles se encontram: entre eles um *barzah*, eles não ultrapassam” (55: 19-20) o que significa que nenhum deles se mistura com o outro. Mas mesmo que teus sentidos sejam incapazes de perceber o que separa as duas coisas, o intelecto julga que, de fato, há algo que as separa - e este divisor, apreendido pelo intelecto é precisamente o *barzah*. Pois tudo aquilo que é percebido pelos sentidos deve ser uma das duas coisas e não o *barzah*. Assim, cada uma das duas coisas, quando estão lado a lado, necessitam um *barzah* que não é o mesmo que cada uma delas, mas que em si possui o poder de cada uma delas. Agora, como o *Barzah* (enquanto Imaginação criativa divina) é algo que separa o cognoscível do incognoscível, o existente do não-existente, o inteligível do não-inteligível, o afirmado do negado, recebeu o nome de *barzah* como termo técnico. É inteligível em si mesmo, e no entanto, não é nada além da imagem-imaginada (*al-ḥayāl*)! Pois quando tu o percebes - assumindo que estejas num estado racional - sabes que percebeste um existente sob o qual seu olhar se deparou; definitivamente entendes que há algo aí. Mas o que é isso que afirmas como existente mas que, ao mesmo tempo, sabes que não existe? Pois esta Imagem-Imaginada (*al-ḥayāl*) não é (completamente) existente nem não-existente, nem (completamente) conhecida ou desconhecida, afirmada ou negada” - (Ibn 'Arabī - trad. Morris, F. cap. 63 - *Sobre o entendimento de como as pessoas permanecem no barzah entre este mundo e o mundo da Ressurreição - em: Divine "imagination" and the intermediate world: Ibn 'Arabī on the barzah* -, disponível em <http://hdl.handle.net/2345/2208>

A terceira coisa é então, paradoxalmente, exatamente aquilo que faz com que o *barzah*⁴³⁵ aconteça: na medida em que transpassa e unifica dois momentos da realidade, aparece como “causa e efeito”, como uma coisa que inerentemente produz ela mesma distinta dela mesma, uma força vital-consciente que atrai algo a algo, tanto enquanto tradução de significado quanto resultante ontológica, ou seja, aquilo que faz com que uma coisa seja aquilo que é, o que atrai o necessário ao necessitado e o necessitado àquilo que necessita. Isto equivale a uma das raízes da palavra *wujūd, wajd*, o que produz, o êxtase, a bem-aventurança, a consciência unitiva indiferenciada ou a “consciência atrativa do Real”.

Entre terceira coisa e *barzah* há, portanto, a mesma sinergia dos pares correlatos, a mesma relação que ambos os conceitos pretendem solucionar: enquanto a terceira coisa une, *barzah* separa. Mas, se considerarmos que o cosmos e tudo o que ele contém é chamado de “outro senão o Real”, todo o manifesto, como decorrência do Imanente, é vazio de si, dependente do Real e, inerentemente um istmo dentro-fora que se multiplica em todo par. Ibn 'Arabī diz então, que o número três é na verdade o primeiro número, o que dá origem à multiplicidade. A paridade do dois já é ele mesmo o istmo que é arrebatado pelo três, a singularidade. Neste sentido, tanto há *barzah* na terceira coisa quanto há terceira coisa em *barzah*⁴³⁶.

Por outro lado, considerando-se o “dois” como a “imagem” ou “o um diante do um”, o limite ou o *barzah* entre estes já “ocorre” pela Presença do um, pois, como diz o *Šaiḥ*, o *barzah* é como a linha que o sol traça quando inside sobre um objeto: ela separa o real da “sombra” e, neste caso, a “sombra” é o “dois”, que é, portanto, o istmo. A terceira-coisa não é nem o um, nem o dois, nem o Real nem o *barzah*: o três, enquanto singularidade, comunga com o um do mesmo princípio, mas não é o um. O *barzah* é um “limite”, não uma passagem ou transitoriedade. O que permite a transição ou a tradução é o “Lótus” do Limite, *‘ayn tābita*,

⁴³⁵ Note-se, portanto, que o conceito de *barzah* pode ser aplicado sempre que quisermos diferenciar planos de realidade. É o istmo que distingue. *Barzah* acontece, portanto, dentro da esfera da vida, dentro do plano da terceira coisa que intercepta o plano divindade-humanidade, o plano do ser enquanto similaridade, imanente. O *barzah* supremo seria então a própria distinção imanente-transcendente, e, a partir desta distinção, todo o cosmo é um *barzah* e, simultaneamente, a cada plano da realidade, na medida em que este plano se diferencie, um novo istmo se apresenta.

⁴³⁶ Vale lembrar: “Após ouvir-nos falar sobre isso, nosso companheiro Tāj al-Dīn al-Alḥādī disse: ‘De fato, Ele é os opostos propriamente’, o que é verdade, pois o que afirma Ḥarrāz (Conheci Deus pela junção dos opostos) te faz pensar que há uma entidade adicionada aos opostos e que aceita ambos. O assunto não é assim, pois Ele é os opostos eles mesmos e nenhuma entidade se adiciona a isso. o Manifesto é o mesmo que o Não-Manifesto, o Primeiro e o Último; o Primeiro é a mesma entidade que o Último, que o Manifesto ou o Não-Manifesto”.F, 2, 476:29-32.

uma potencialidade “vazia de si” que movimenta a circularidade, o retorno sobre si, a “curvatura da luz”.

A saída deste labirinto, como escreve o *Šaiḥ* no Livro das Teofanias⁴³⁷, é o instante, o momento, onde o indivíduo deve estar atento àquilo que faz, consciente do influxo da Identidade essencial, presente com seu Senhor: o Real só existe (aparece) no momento, pois a cada instante está em uma nova teofania. Nesse mesmo livro, Ibn ‘Arabī relata um diálogo com o si mesmo como um movimento contínuo entre o sim e o não, ou seja, a oscilação entre opostos aparentes, o grande caminho circular sem fim. Este caminho circular é o caminho do auto-conhecimento. O indivíduo passa de si ao si mesmo, do eu ao eu mesmo, sem jamais atingir um conhecimento absoluto, mas sim a transmutação contínua das formas de ser/consciência.

Perguntei: “Como a servitude se torna autêntica?”

Disse-me: “Pela autenticidade do *tawḥīd*”.

“E de que modo o *tawḥīd* se torna autêntico?”

Respondeu-me: ‘Pela autenticidade da servidão’.

“Vejo”, disse eu - “que a coisa anda em círculos”.

Disse-me: “No que tu crês, então?”

Respondi: “Espero uma prova (*dalīl*) e uma demonstração (*madlūl*)”.

Disse-me: “Não é assim. Não há prova nem demonstração”.

Falei uma vez mais: “É da condição do servo fazer o que lhe é ordenado”.

Respondeu-me: “Não, a condição do servo é estar atento ao que faz”.

A atenção no instante, o testemunho do influxo da realidade, necessariamente implica no istmo (esvaziamento, autêntica servidão) do sujeito humano que recebe a presença da Identidade do Senhor, mas que é veículo desta identidade, ou seja, “ato que age”: cada indivíduo, a partir da Identidade Essencial que o anima, é um “ato”⁴³⁸ do Real, nomina um ato específico. Assim, ele tanto é o ato quanto “porta e transporta”, conduz, traduz o ato na medida em que se expressa no mundo. Em qualquer plano do ser que se contemple um *barzah* há uma terceira coisa responsável por *tawḥīd*: sempre que se observa uma dualidade, há igualmente o trespasso do vínculo sem o qual realidade alguma se apresenta.

⁴³⁷ *Kitāb al-tajallīyat*. Note-se que a tradução de *tajallīyat* por teofanias, ainda que compreensível, aproxima os conceitos do *Šaiḥ* da mística cristã e do neo-platonismo. Se nos atermos tanto à palavra *tajallī* quanto ao conceito de terceira coisa que permeia a dualidade no pensamento de Ibn ‘Arabī, trata-se simplesmente do livro das “aparecências”, ou daquilo que se mostra, aparece, atualiza. A distinção é importante porque *tajallī* em último caso, é uma “revelação” do divino e, a nível pessoal, uma “vivência” da identidade essencial de cada um.

⁴³⁸ Ver, por ex, em Nasr (*Islamic philosophy from its origin...*, p.89): Talvez o aspecto mais contundente sobre a discussão do ser nesta escola é o que se importa com o ato de Ser e não com o existente, com *esse*, o *actus essendi*, ao invés do *ens*. A escolástica Ocidental foi gradualmente deixando de estudar não o ser propriamente, mas aquilo que existe, e, portanto, as coisas. O esquecimento gradual da realidade do Ser em favor do conceito de ser e em seguida a desintegração até mesmo do conceito de ser no eixo dominante da filosofia Ocidental está diretamente associado à dissolução do *ens* do ato e da realidade do próprio Ser.

O Imanente ou a realidade visível⁴³⁹, decorre da similaridade com o ato de Ser ou do Ser em ato. Filosoficamente, a tradição anterior⁴⁴⁰ a Ibn 'Arabī relaciona estas realidades com causa e efeito, afirmando que O Real é a ‘causa’ (*‘illa*) ou a ‘causa primeira’ do cosmos. Para o *Šaiḥ*, atribuir o termo “causa” ao Real é um erro, pois toda causa exige um efeito como correlato, e isto contradiz a “independência” da Essência (a transcendência). Diz ele: “O Real não é causado por nada nem é causa de coisa alguma. Ao contrário, é o Criador dos efeitos e das causas, O Rei, o Todo-Santo que sempre foi” (F, I, 90.12)...e, “ Não é apropriado atribuir causas para os atos do Real, pois não há causa que torne necessária a geração de algo senão o próprio *wujūd* da Essência e o fato de que a entidade da coisa possível é um receptáculo para a manifestação de *wujūd*” (F, II, 64.8).

Causa e efeito demandam-se um ao outro, mutuamente, como habilidade do ser em ser, sem que haja nisso qualquer instância de prioridade. Conhecer as “causas” ou a “causa das causas”⁴⁴¹ em nada acrescenta ao conhecimento nem do Real nem da realidade imediata. E mesmo quando o *Šaiḥ* diz que O Real é o “criador” das causas e efeitos, não se refere aqui a uma intencionalidade objetiva (causal), mas à simples habilidade do ser em ser, o que implica em “ato de ser”. Escreve ele:

Percebe-se algo similar através da consideração racional, sobre causa e efeito, ainda que ambos sejam coexistentes em *wujūd*, e não poderia ser diferente. Sabe-se que o nível da causa é anterior ao nível do efeito, segundo a concepção racional, mas na existência não é assim.

O mesmo acontece com dois correlatos enquanto correlatos e o é ainda mais naquilo a que nos referimos. Pois cada um dos correlatos é uma causa e um efeito daquilo através do qual a correlação acontece. Assim, cada um é uma causa daquilo que é efeito, e um efeito daquilo que é causa. Portanto, enquanto causa, a condição filial necessariamente exige a condição paterna como seu efeito, e a condição paterna enquanto causa, necessariamente exige a condição filial como seu efeito. Mas em relação à suas entidades não há nem causa nem efeito.⁴⁴²

Ibn 'Arabī considera os diversos sentidos das raízes das palavras: o termo *‘illa* não significa apenas “causa” mas também “infirmidade”, a propriedade de ser infirme, instável, doente, tanto quanto *ma'lul* significa não só “coisa causada” ou “efeito”, mas também

⁴³⁹ A realidade imanente implica em todo o manifesto ou determinado, ou seja, visível, ou seja, que se apresenta distinta em contraste ao não manifesto, independentemente do plano em que apareça. Alguns planos do ser são visíveis fisicamente, outros dependem da visão interior e outros ainda são visíveis não necessariamente em si mesmos, mas no efeito de suas presenças. Estas realidades estão incluídas no que Ibn 'Arabī chama de “similaridade” do Real.

⁴⁴⁰ Trata-se aqui da tradição aviceniana, que afirma que o Real é causa do mundo.

⁴⁴¹ Estes termos são usados na tradição filosófica, especialmente em Ibn Sina.

⁴⁴² F. III 121.28. SDG, p. 17. Causa e efeito, estando num mesmo plano e não em relação hierárquica, tal como qualquer outro par de opostos, traduzem-se mutuamente. Ibn 'Arabī, no entanto, não ignorava o que a razão percebe como causa e efeito, mas entendia como algo secundário e decorrente da expressão do Real no “Tempo”, ou seja, numa “ordem” que segue o imperativo de *tajallī*.

“infirmidade”. Assim ele escreve: “A raiz do cosmos é infirme, e a enfermidade lhe é aderente. Não há remédio algum que possa livrá-lo desta infirmitude” (*Kitāb al-‘Abādila*, trad. Chittick, SDG, p. 18). Considerar, portanto, causa como uma pré-condição não é viável: professar a causa é um efeito (‘uma infirmitade’) (SDG,p.19). Para ele, a “cura” ou o correto entendimento, a “coisa firme” é o conhecimento do condicionado/incondicionado.

Uma outra máxima aviceniana que Ibn 'Arabī cita com frequência (e, normalmente para a contestar) é a que mantém que “Nada procede do Um senão o Um”. Para o *Šaiḥ* isto deve ser entendido não como causalidade, mas, novamente com o sentido de ato de ser, que é qualificado pelo nome *šādir*, Aquele que Advém, do qual tudo procede, a ordem de manifestação de *tajallī* que é igualmente o imperativo (*Kun!*) que existencializa.

No capítulo 368 do *Futūḥāt*⁴⁴³, ele se refere a este nome pelo termo técnico de “O Real através do qual a criação ocorre”⁴⁴⁴, que é sinônimo do Alento do Todo Misericordioso e da terceira-coisa. Isto significa que não há uma causa nem um motivo para a imanência se não a condição necessária para a existência das criaturas (como expressão da Identidade); ou seja, as criaturas pré-existem, em *wujūd*, enquanto *wujūd* implica em consciência⁴⁴⁵ e “são encontradas”, tornam-se manifestas, quando necessárias pelas relações de testemunho que se estabelecem entre as Identidades de *wujūd*. É nesta condição que se verifica a reciprocidade causa-efeito, efeito-causa, horizontalmente, e a analogia da terceira coisa com o Ser em Si (o Ser Necessário). E é igualmente nesta condição que as criaturas “entram em *wujūd*”, manifestam-se de acordo com a “ordem” existencial que se estabelece na inter-relação dos aspectos da Identidade do Real.

Seyyed Houssein Nasr, falando da contingência, ou da possibilidade que caracteriza o cosmos e suas criaturas, expande o sentido de possível ao de “potência”, o que aproxima os conceitos da noção de *‘ayn tābita*, tanto no sentido literal do termo, como “entidade fixa”, quanto Identidade Essencial:

⁴⁴³ O capítulo 368 do *Futūḥāt* é intitulado “Sobre o conhecimento verdadeiro da estação dos Atos, como (O comando de Deus) veio (16:1) e não veio, e a Presença do Comando”.

⁴⁴⁴ Esta expressão foi usada primeiramente por Ibn Barrajān de Sevilha e deriva do verso Alcorânico (16:3) “Tendo ouvido as palavras de Deus, Ele criou os céus e a terra através do Real”. O *Šaiḥ* comenta que quando as pessoas lêem isto, entendem que o Real precisou de um segundo Real para criar o universo. Diz ele que o erro está no entendimento da partícula *bi* (através), o que sugere um segundo; o correto seria ler como *li* (por meio de, em função de, para).

⁴⁴⁵ Isto é o que, em linguagem teológica, designa-se pela existência dos seres na onisciência divina.

Contingência ou possibilidade também possuem outro sentido, relacionado à potencialidade que pode ser atualizada e que se refere às potencialidades latentes em um existente. É interessante notar que ambos, potencialidade e possibilidade, derivam da mesma raiz Latina *posse*, que, além disso, tem o sentido de poder. Assim, possibilidade implica no poder criativo latente da Divindade. (2006, p.296)

As criaturas possíveis, nesse sentido, são as potencialidades dos atos do Ser, em nada alheias ao Ser em Si, ainda que Dele dependentes. Em si mesmas, vazias de ser, são o encontro dos opostos aparentes, os servos, a receptividade da presença unificadora do ser que traduz a si mesmo. Como escreve o *Šaiḥ*:

Unificação é tão somente *wujūd* -
Na unificação não há separação.
A separação que Ele possui em Si
é, através de nós, uma coincidência.
Na Sua ascendência sobre nós
também recebe de nosso *wujūd*.
E assim temos uma ascendência sobre Ele
que, incapaz de abrange-Lo, unifica-O. (F., 558, SDG, 179)

Aqui retornamos ao entendimento de que o sujeito humano, e seu sentido interior de eu, está ancorado na realidade (*ḥaqīqa*) da Identidade Essencial e correlato à “esfera da vida” (terceira coisa), tanto causa de si quanto efeito de si mesmo, vinculado necessariamente ao Todo e dele dependente: o “Lótus do Limite”⁴⁴⁶, própria individualidade, a presença suspensa no istmo entre o sim e o não, o criado e o além. Escreve o *Šaiḥ*:

A coisa possível unifica em si mesma sua própria realidade e a realidade de seus dois lados⁴⁴⁷. Isto aparece mais claramente nos significados, nos objetos sensoriais, nas coisas imagináveis que são encontradas no reino dos possíveis. A propriedade desta totalidade é encontrada somente no reino dos possíveis, nunca nos dois lados.

O conhecimento do reino dos possíveis é um oceano abrangente de conhecimento que possui ondas magníficas contra as quais lutam os navios. É um oceano sem praias, a não ser seus dois lados. Sobre estes dois lados não se deve imaginar o que se imagina através das faculdades racionais, que estão longe de perceber este conhecimento - como o direito e o esquerdo em relação àquilo entre eles. O assunto não é assim.

Ao contrário, se deve haver uma imagem - e não se tem como escapar dela - deves imaginar o que está mais próximo em relação ao que mencionamos, ou seja, que o assunto é como um ponto central, a circunferência que o circunda e o que está entre eles. (F.III,275.9 - SDG,228)

A Identidade Essencial é, portanto, uma possibilidade e uma potencialidade: entre o sim e o não, simultaneamente um *barzah* - no sentido de “outro senão *Allāh*” - e uma “terceira coisa”, carrega consigo “sua própria realidade e a realidade de seus dois lados”: os Nomes que a afirmam constituem a potencialidade da vida atualizada pelo indivíduo. Se a

⁴⁴⁶ O Lótus é, entre algumas *ṭarīqas sūfis*, imaginalizado como a “Rosa”, especialmente entre os místicos persas, a exemplo de Ruzbihan Baqlī, que repetia as palavras do Profeta: “A Rosa vermelha é a Glória de Deus”. Muitas das visões interiores do plano do senhorio (do núcleo da Identidade Essencial) passam por esta imagem.

⁴⁴⁷ Interioridade e exterioridade - o sentido interno de ‘eu’ e o corpo, o si mesmo e o mundo.

constituição humana recebe o nome de *bašar*⁴⁴⁸, é em função deste “contato” direto (*mubāšara*) com duas realidades, e, portanto, síntese de pares⁴⁴⁹ (*zawaj*) de opostos, sentido que também aparece em relação às “duas mãos de Deus”⁴⁵⁰, enquanto “polarização” (*taqābul*): O Manifesto e o Não-Manifesto. “Então”, diz o *Šaiḥ*, “tudo o similar a esta relação aparece no mundo: o visível e o invisível, majestade e beleza, proximidade e distância, união e dispersão, velamento e desvelamento, ausência e presença, contração e expansão” (F. III, 463.12,27, - SPK, p. 361)

A condição de aparecimento do humano, sua “expressão” (*ibāra*), implica, etimologicamente, no sentido de “atravessamento”⁴⁵¹ e passagem (*ubūr*), e que se estende ao termo *bašara*, agora substantivo, e que significa “pele, epiderme”, ou seja, o que permite a transição interior-exterior, exterior-interior. Outro derivativo da raiz b.š.r. é *bušrā*, contentamento, alegria (*bišr*), o que traz a noção de “eu” como “contentamento” e gozo, pois sintetiza uma “paridade” e uma “polaridade”, simultaneamente “o que vincula” (*qur’ān*) e o que diferencia (*furqān*).

Retomando o *Kitāb al-Huwa*, a Realidade necessariamente exige estas relações de paridade e atravessamento:

A hā’ é algo que une Huwa e Hiya, como o termo médio que liga as duas premissas que conduzem a uma conclusão, pois (o silogismo) é constituído de três elementos. Por isso o termo médio é indispensável, pois Huwa era e nada era com ele: Huwa enquanto Huwa não possui wujūd⁴⁵² algum. Hiya, enquanto Hiya, nela não há wujūd algum, e a Hā’, enquanto Hā’, nela não há wujūd algum. A ciência, na yā, precede innī, “em verdade eu”, na existencialização, para que sejam manifestas as verdades essenciais dos Nomes: a Hā’ move Huwa e Hiya. Huwa se encontra com Hiya em Hā’ e eis que surge a existência contingente (al-wujūd al-muḥdat). (Kitāb al-Huwa, p. 150)

⁴⁴⁸ Conforme já comentamos no cap. II e no III, *Bašar* tem o sentido de “mortal” o que caracteriza o ser humano e, *bašara* significa literalmente “pele, epiderme”.

⁴⁴⁹ Daí a noção de “casamento”, *zawaj*.

⁴⁵⁰ *Fuṣūṣ*, verbo de Jesus, p. 180, trad. Austin: “O Real modelou o humano em Suas duas mãos - ainda que ambas sejam direitas e nunca estejam em oposição, não há como esconder a diferença entre elas, ainda que apenas pelo fato de que sejam separadas, pois nada influencia a Natureza exceto o que se conforma com ela, e ela é polarizada; assim Ele apareceu com duas mãos. E, no momento em que criou Adão com Suas duas mãos, chamou-o *bašar* (mortal, humano) em função da conexão direta (*mubāšara*) sugerida pelas duas mãos”.

⁴⁵¹ Lembremos aqui a metáfora usada por Nisargadatta quando fala do furo na folha de papel: se consciência e ser são como os dois lados da folha - que, na tradição Hindu se apresentam como Shiva e Shakti, consciência e energia - aquilo que “atravessa” é a “identidade”.

⁴⁵² Aqui o sentido é de existência manifesta.

*Hā*⁴⁵³, letra que intercepta *Huwa* e *Hiya*, corresponde tanto à “alma universal” (*nafsi-l-kull*⁴⁵⁴) quanto ao “sopro”, o alento divino centrado no coração, ou seja, a Vida e Consciência, o que se traduz no sentido de *farḍiyya*, ou seja, “singularidade”, termo que também indica a condição dos números primos:

Saiba que do um não deriva coisa alguma e que o primeiro dos números é apenas o dois. Mas nem mesmo do dois resulta qualquer coisa sem que haja o três que os liga e acopla⁴⁵⁵. O três é a mediação que os une. Assim, a partir do dois é gerado aquilo que é gerado de acordo com aquilo segundo o qual o dois existe, quer se trate dos Nomes divinos ou da realidade criatural (*akwān*) inteligível ou sensível. Trate-se do que quer que se trate, será como dissemos. Esta é a propriedade do nome *al-fard*. O três é o número primo ímpar (*afṛād*) e deste nome se manifesta aquilo que se manifesta da essência das possibilidades de manifestação (*‘ayān al-mumkināt*). As coisas se manifestam a partir do plural (que é a síntese, *jam* ‘), e o menor plural é o três, que é *al-fard*. (F. III, p. 126, 1. Trad. Chiara Casseler, *kitāb al-Huwa*, p. 78)

Tanto gramática quanto matemática contribuem aqui para enfatizar o ponto de vista do *Šaiḥ*: o três é o primeiro e o menor dos números ímpares, ou seja, “díspar”, mas é igualmente singular e síntese ou união (*jam* ‘) e, portanto, “plural”, e, por decorrência, o um é singular por excelência, o dois é a dualidade que aparece na “imagem”, e somente a partir do três é que se dá a multiplicidade.

As mesmas relações se estabelecem em correspondência com *‘ayn tābita*: a identidade essencial corresponde ao “três”: singularidade e pluralidade, pois cada receptáculo da Identidade, abrigando um aspecto ou determinação do Real, é singular, mas também um grupamento peculiar de nomes, seja pela própria condição de especificidade ou pelo fato de que um nome em específico é, potencialmente, todos os Nomes, pois nominam o mesmo Real: o eu é plural, a realização de um de seus nomes implica na realização de todos. Assim, o mesmo processo que se dá no Real e em Seus Nomes, onde o Senhor possui a função de vínculo e, portanto, de terceira coisa: considerando-se a partir do sujeito humano, o Senhor é o Singular de *‘ayn tābita*; o dois, sua imagem e “oposto” (exterior), é o corpo ou a terra humana, em correspondência com a realidade de Adão; o “eu” é o que os vincula, e o “eu” significa a identidade, o sopro, o alento.

⁴⁵³Chittick resume, no SDG, o uso que Ibn 'Arabī faz das vinte e oito letras do alfabeto árabe na construção de sua metafísica. Em relação ao *Hā*’ escreve: “*Hā*’, a Alma Universal é o primeiro existente a surgir de outro existente, isto é, do Primeiro Intelecto. A nível intelectual ou espiritual, O Intelecto e a Alma, ou O Cálamo e a Tábua, são os protótipos de toda atividade e receptividade cósmica, toda masculinidade e feminilidade. A alma reflete esta polaridade cósmica internamente em suas duas faculdades básicas - conhecimento, que recebe do Intelecto, e prática, onde mostra seus traços em tudo”, p. xxix.

⁴⁵⁴ O sentido de *nafsi-l-kull* também pode ser entendido como “eu total”, que integra os distintos sentidos de *nafs*.

⁴⁵⁵ Do termo *zawwaja* e *zawjayn* com o sentido de *rabata*, enlaçar, conectar, unir, casar.

5.2 Viagem pela esfera da Vida

Tal qual a Identidade replica *wujūd*, cada indivíduo, em si mesmo, replica a imagem “do ponto, da circunferência e do que há entre estes”, isto é, cada ser humano tem seu “centro” na Identidade Essencial constituída por Nomes que lhe são peculiares e “fixos” (*tābita*), ou seja, característicos de sua determinação específica. Este núcleo central é a “face real” de cada indivíduo, fonte de sua realidade tanto interior quanto exterior.

A partir deste núcleo, tudo o que está dentro da circunferência significa a “esfera de sua vida”, as potencialidades próprias de cada aspecto de sua Identidade essencial e que constituem sua “pessoa” enquanto integralidade, ou seja, naquilo que Ibn 'Arabī chama de corpo, alma e espírito, a presença física sendo apenas o aspecto imaginal externo; suas faculdades, o aspecto imaginal interno e seu espírito, o lótus do limite, o “alento” da Identidade, que carrega seu “segredo”, o “ponto escuro” do coração que dá abertura para a plenitude do Senhor enquanto Nome do Real.

Considerando-se ainda que o indivíduo humano assim constituído é um “servo”, um “portador” da Realidade sob uma determinação específica, a realização de sua Identidade passa pelo reconhecimento de seu Senhor, por um lado, e pela expressão de sua própria vida como um “ato” ou manifestação deste mesmo Senhor. Lembremos que o coração é o *lubb* (núcleo, semente, *core*⁴⁵⁶) onde se encontra o alento, *nafas*, que, por extensão vivifica *nafs*, o si mesmo. Isto equivale a dizer que a identidade essencial, fundamentada nos nomes divinos, recebe destes tanto o que eles representam em consciência quanto em habilidade ontológica.

“Os caminhos que levam a Deus são tantos quantos os *nafas* das criaturas”, afirma o dito Profético. E, segundo o *Šaiḥ*, “é aceitável entender *nafas*, a respiração ou o alento, como o si mesmo, *nafs*. Assim, se o alento ou o eu se retirarem do ser humano, retornam à sua origem; este não possui cor. Qualquer que seja o pensamento ou ato do servo, sua respiração - ou eu - assume a cor daquele pensamento ou ato e se expande sob estas vestimentas” (*Kernel of the kernel*, p. 41). Podemos entender, portanto, que da Identidade essencial, da singularidade, tanto nos chega a vida, em todos os seus momentos (*waqt*), quanto a consciência que dela temos: se o alento não possui cor, não possui determinação e o “ego”, do mesmo modo, assume a “cor” dos pensamentos, estados ou atos do indivíduo:

⁴⁵⁶ *Core* é a palavra latina equivalente a *lubb*, que se refere ao coração como a essência de algo bem como a sede do intelecto ou consciência.

Por exemplo, a habilidade do trigo é ser trigo e a habilidade da cevada é ser cevada, e a habilidade do pãoço é ser pãoço... Assim, a *māhiyya*⁴⁵⁷ de cada pessoa, sua *'ayn-tābita*, desde a eternidade, qualquer que seja seu estado e sob a revelação de qualquer que seja o Nome, somente pode “aparecer” neste mundo. Tudo é evidente aqui, seja qual for a forma que receba da eternidade. O conhecimento divino não tem efeito nisso. De acordo com “Eles concluirão seus assuntos como devem ser concluídos”, os conhecedores detêm o entendimento deste mistério. Na verdade, em qualquer que seja o estado em que uma coisa se encontre, o Conhecimento Divino está envolvido com ele e se manifesta de acordo com as necessidades daquele Nome ou Qualidade. E o sentido de o Conhecimento estar ligado ao que é conhecido implica no que esta realidade expressa.⁴⁵⁸

Deste modo, a realização do indivíduo não está única e exclusivamente no caminho ascético, mas principalmente na intrinsecidade própria da esfera da Vida, nos atos de si, entendidos como a “feitura” de si mesmo a cada instante. A “viagem”, como chama o *Šaiḥ*, é a passagem pela esfera da Vida, que, de fato, não termina nunca, pois o Vivo é quem sustenta o Vivente, e Vida é a “identidade” entre estes: a “trigalidade” não aparece senão como trigo. Como afirma o *Šaiḥ*:

O segredo da existência é (universalmente) correlato, assim, pode haver alguma coisa que o vele? São tão somente os hábitos que o velam, tanto quanto a participação no (grau) inferior da forma. Do mesmo modo, não o nega senão aquele que está preso à forma (exterior) e ao desejo animal (*al-šahwa al-bahīmiyya*). Se estivesse vinculado à sabedoria (*ḥikma*) da existencialização e se apressasse em abandonar o deleite (*ladāda*) que é a contemplação da Essência, naquela Morada que é, entre as luzes, como o relâmpago (*barq*), conheceria na medida daquilo que arde⁴⁵⁹ e daquilo que aproxima, e realizaria integralmente em si mesmo o mundo da forma. (*Kitāb al-Yā wa Huwa*, p. 154)

Somos um “véu” sobre nós mesmos, como diz Ibn 'Arabī, e, sobre este véu, o do eu *'bašarico*⁴⁶⁰, as crenças e hábitos⁴⁶¹ limitam a nossa auto-percepção. Um primeiro aspecto a considerar é a própria definição de ser humano como animal racional. Como já vimos, para o *Šaiḥ*, todo o cosmo é um animal racional; o que distingue o ser humano é exatamente sua habilidade receptiva ao Real. Tudo o mais são véus ou sombras que impedem a propagação da

⁴⁵⁷ *Māhiyya* - literalmente “o que é (?)” - equivalente a quiddidade, termo que surgiu das traduções latinas de textos árabes.

⁴⁵⁸ *Kernel of the kernel*, p. 28. Note-se que o tratamento que Ibn 'Arabī dá ao conhecimento é o mesmo que na relação “causa-efeito”: o conhecimento existe e função do que é conhecido. Portanto, a terceira coisa não pode ser o “conhecimento” em si, pois conhecimento em si não existe e a terceira coisa exige a paridade nos pares correlatos para se estabelecer. A realidade que o conhecido expressa é sua própria ipseidade, sua singularidade.

⁴⁵⁹ A palavra “arder” aqui implica na intensidade tanto do amor quanto da “sede” (*hāma*), o “desejo”, amor ou vontade divina. No famoso verso 11 do *Tarjumān*, Ibn 'Arabī diz: ‘Oh maravilha! Um jardim entre as chamas! Meu coração se tornou capaz de assumir todas as formas’. Ver Poema 11 do *Tarjumān al-Ašwaq*, tradução de Michael A. Sells.

⁴⁶⁰ O eu *bašarico*, como já vimos, corresponde ao eu mortal, aquilo que entendemos comumente como ego, sem necessariamente nos remetermos à terminologia psicanalítica. O neologismo surge a partir da palavra árabe *bašar* mortal, e é empregado com frequência nas traduções e comentários da obra de Ibn 'Arabī em inglês. Neste trabalho, o uso eventual da palavra ego refere-se, portanto ao eu *bašarico*.

⁴⁶¹ Ou seja, as percepções ordinárias da realidade; a expressão “rasgar o hábito” (*ḥarq al-'awā'd*) ou “rasgar o véu”, é considerada como um rompimento das relações entre causa e efeito. Ver cap. 186 do *Futūḥāt*.

luminosidade da Identidade: a sombra só ocorre quando a luz incide sobre uma barreira. A “barreira” é um *barzah*, constituído pelas crenças ou imagens distorcidas da Identidade.

Falando numa linguagem mais contemporânea, tudo o que somos, quer seja no plano das coisas concretas, ou em nossa experiência subjetiva, tanto na vivência física do estar no mundo quanto na participação no mundo como exercício físico e subjetivo, ou seja, o local e família onde nascemos, o corpo que possuímos e sua herança genética, nossos sentimentos e pensamentos, a cultura onde nos inserimos, os relacionamentos que estabelecemos, enfim, tudo o que implica na vivência individual, decorre das possibilidades e potencialidades da Identidade Essencial.

A vida de cada um é, portanto, uma expressão de nossa própria Realidade; esta Realidade é, tanto para o indivíduo quanto para o meio que vive, simultaneamente um *barzah* e uma terceira coisa, um limite e uma intercessão: a Identidade Essencial nos caracteriza e funda como indivíduos, nos distingue do outro, estabelece o istmo que encerra nossa própria especificidade e nos associa àquilo a que fomos chamados, ou seja, a tudo aquilo que constitui o outro mas que, de fato, é o que exige nossa presença e necessita nossa Identidade. Isto significa que cada indivíduo já nasce, aparece, numa condição que demanda sua presença, onde os Nomes que sua Identidade carrega são necessários e exigidos pela própria condição que o atraiu ou propiciou seu aparecimento. A singularidade está em correspondência correlata com a multiplicidade dos Nomes que a compõe e a diversidade de expressão destes Nomes exige a sequência de eventos significativos da interdependência indivíduo-mundo ou sujeito-outro, mutuamente necessários e necessitantes.

Por sua vez, segundo Ibn 'Arabī, o indivíduo, enquanto “servo” ou portador da Identidade, sem conhecer a si mesmo, identifica-se com as condições que o atraíram, ou seja, com o mundo em que apareceu, o que necessariamente implica em que ele se torna “outro” senão ele mesmo. Na medida em que o indivíduo, chamado agora “sujeito”, se identifica com o mundo que exigiu sua presença essencial, se identifica também com seu “oposto”, já que seu aparecimento no mundo, sua “ocasião”⁴⁶² no tempo, implica numa circunstância carente dos atributos essenciais dos quais é portador, e, deste modo, veste-se com roupagens de hábitos e crenças alheios à sua própria essencialidade: sua luz aparece só enquanto projeção

⁴⁶² Este termo é frequente nos escritos de Ibn 'Arabī quanto ele se refere ao aparecimento de um indivíduo, o evento de sua presença na ordem do tempo.

de sombras, imagens distorcidas de si mesmo. O sofrimento é uma consequência inevitável, quando, na Realidade, todo si mesmo é êxtase, *wajd*⁴⁶³.

Do ponto de vista do sufismo, os meios para retornar à Identidade são práticas ditas espirituais e que se constituem de rituais de recitação dos Nomes divinos, oração, jejum, retiro, e um conjunto de normas éticas e morais, de comportamento de vida. Estas práticas são comuns à grande maioria das *ṭarīqas*. Ibn 'Arabī ele mesmo praticou sob orientação de vários mestres sufis, sem, no entanto, se filiar a *ṭarīqa* alguma. Como afirma Chittick,⁴⁶⁴ Ibn 'Arabī se define como um *muḥaqqiq*, ou seja, um “verificador”, um “realizador”, aquele que sabe por experiência e testemunho vivencial.

Muḥaqqiq pertence à mesma raiz de *taḥqiq*, realização, verificação, que possui, para o *Ṣaiḥ*, o caráter de “metodologia”, ou seja, a prática experiencial tanto de conhecimento quanto de realização espiritual. Ambas as palavras derivam da mesma raiz h.q.q, em torno do sentido de *ḥaqq*, verdade, realidade, adequação, e *ḥaqqīqa*, conforme já vimos no primeiro capítulo. A chave, portanto, para a realização, tanto no sentido de verificação, conhecimento e compleição espiritual, quanto de se tornar a si mesmo “real”, ou seja, individualizar-se, é “dar a cada um que possui um *ḥaqq*, seu *ḥaqq*”⁴⁶⁵, ou seja, reconhecer a verdade subjacente a cada criatura e, com base neste reconhecimento, dar-lhes o que lhes é devido, agir com verdade diante da verdade.⁴⁶⁶ Escreve o *Ṣaiḥ*:

Realização é o conhecimento verdadeiro do *ḥaqq* que é exigido pela essência de cada coisa. A pessoa⁴⁶⁷ entrega-lhe o que lhe é devido reconhecendo-o. Se acontecer que ele também o coloque em prática como um estado, ele é um daqueles sobre os quais prevalece a autoridade da realização. Se esta não prevalecer, então sabe que está em erro. Mas este erro não diminui o valor de sua realização, pois ele vê a si mesmo e ao pensamento no qual errou, pois errou no exercício de si mesmo... Uma condição para o companheiro desta estação é que o Real deve ser sua audição, sua visão, sua mão, sua perna, e todas as faculdades que

⁴⁶³ No templo Ryoanji, em Kyoto, há uma pedra circular, com um quadrado central, e, em cada lado deste quadrado, inscrições onde se lê: o Si (mesmo) conhece somente o contentamento.

⁴⁶⁴ “Outra noção frequente que precisa ser descartada é que Ibn al-'Arabī era ‘Sufi’. Aqui também temos um problema histórico complicado. Ainda que Ibn al-'Arabī mencione a palavra Sufi sob um enfoque positivo, não a utiliza para se referir a si mesmo, nem ficaria feliz de ser chamado por ela sem as devidas restrições”. - William C. Chittick. *Time, Space, and the objectivity of ethical norms: The teachings of Ibn Al-'Arabī* (artigo online em https://www.jstor.org/stable/23076114?seq=1#page_scan_tab_contents)

⁴⁶⁵ Este posicionamento decorre do *ḥadīth* do Profeta, que teria dito: “Sua alma possui um *ḥaqq* contra di, seu Senhor possui um *ḥaqq* contra ti, seu hóspede possui um *ḥaqq* contra ti, sua esposa possui um *ḥaqq* contra ti. Portanto, dê a cada um que possui um *ḥaqq* seu *ḥaqq*.” Wensinck's Concordance (vol. I, p. 486) menciona variantes deste *ḥadīth* em Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidī, Nasa'i, Ibn Majah, Darimi, e Ahmad Ibn Hanbal.

⁴⁶⁶ Este constitui também um outro ponto fundamental da prática espiritual de Ibn 'Arabī que é o adab. A palavra significa, em geral, cortesia, boas maneiras, mas para o *Ṣaiḥ* é parte integrante do respeito devido ao reconhecimento da presença do Real na vida.

⁴⁶⁷ A pessoa que reconhece o *ḥaqq* de cada coisa, entrega-lhe o que lhe é devido.

use. Pois ele é livre somente através de um *ḥaqq* e por um *ḥaqq*. Esta descrição pertence somente a um amado. Ele não é amado até que lhe seja dada proximidade, e não lhe é dada proximidade senão pelos atos supererrogatórios ⁴⁶⁸. Ele não pode praticar atos supererrogatórios até que tenha atingido a perfeição dos atos obrigatórios. Os atos obrigatórios serão aperfeiçoados somente dando-lhes plenamente seus *ḥaqq*s. Isto é o que me impede de considerar um ato supererrogatório correto, para uma pessoa em específico, a menos que haja uma revelação (divina) ou testemunho...A marca do companheiro desta estação é que há para ele, em tudo o que seja denominado ‘erro’ em *wujūd*, uma face voltada para o Real. Ele a conhece e a torna conhecida a quem quer que lhe pergunte sobre isso, desde que saiba que este pode aceitá-la. Esta é sua marca. Ele é um dos que vêm seu Senhor através de todas as crenças, através de todos os olhos e de todas as formas. (F 267.17 - SDG, p 97).

A realização, portanto, pode ser entendida como um processo de individuação, de vivência da própria singularidade, desde que tenhamos em mente que o eu que se quer conhecer, experienciar e aperfeiçoar, é o eu da Identidade Essencial, que nos dá abertura para o estado de *Insān al-Kāmil*. Este processo não implica em “união” com o Real, pois, de fato, o servo (o indivíduo humano) não existe em si mesmo e deve seu ser ao Real: “Pois o *wujūd* do Senhor é sua própria entidade, enquanto o *wujūd* do servo é uma propriedade que o servo julga possuir. Em relação à sua entidade, o servo pode ou não existir, mas a definição de sua entidade é a mesma em ambos os casos...No entanto, alguns atribuem senhorio ao servo, por causa dos efeitos do senhorio que são manifestos através dele. Mas o senhorio pertence a Deus e não a ele. Nele mesmo, é diferente daquilo que manifesta ao cosmos”(F. III, 371.27, SPK, P.324).

Como já discutimos nos capítulos anteriores, realização implica no estado de perfeita servidão ou abertura ao influxo da Presença dos atos do Senhor através dos Atributos que se tofanizam a cada instante. Em si mesmo o ser humano é um locus ou portador da Identidade Essencial que caracteriza o Senhor e que lhe concede existência. Portanto, ele não é senão a necessidade do próprio Real em Se conhecer, que só é realizada quando o servo se abre à condição qualificada pelo *ḥadīṭ qūdsī*: “Meu servo se aproxima de Mim por nada que eu ame mais senão aquilo que lhe tornei obrigatório. Meu servo nunca cessa de se aproximar de Mim por meio de atos supererrogatórios até que Eu o ame. Então torno-Me seu ouvido com o qual ouve, seus olhos, com os quais enxerga, suas mãos com as quais segura, seus pés, com os quais caminha”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ A Lei Islâmica distingue, dentre os deveres religiosos, aqueles obrigatórios (*farḍ*) e os supererrogatórios (*nafl*). Os deveres religiosos são as orações diárias, o testemunho de fé, o jejum, a peregrinação (*ḥaj*), o dizimo. Cada um destes atos possui seus próprios atos supererrogatórios, a partir da livre vontade do crente. Para Ibn 'Arabī estes atos levam à proximidade e ao amor (*ḥubb*) com o Real, pois nós mesmos somos um ato supererrogatório divino, já que o Real não tem necessidade de Sua criação, de modo que o crente se aproxima do Real pelos atos que lhe são atribuídos e pelos atos próprios do Real, de modo que a proximidade (ou o amor) o conduzem ao conhecimento tanto de si mesmo quando ao conhecimento que o Real possui a seu respeito. Veja-se SPK, p. 325.

⁴⁶⁹ De acordo com Buḥārī, *Riḳāq* 38; cf. Graham, *Divine word*, p. 173-74). Ibn 'Arabī, *Divine sayings*, p.88.

Deste modo, a “realização”, de fato, pertence ao Real; o servo participa da Realização na medida de sua abertura ao Senhor. O que ele atinge é uma condição “sem atributos”, caracterizada pelo êxtase da Presença do Senhor, e que Ibn 'Arabī chama de a “estação da não-estação”, que corresponde à condição de *al-Insān al-Kāmil*, a perfeição humana, a “compleitude” da identidade. No *Al-Iṣṭilāhāt aṣ-ṣūfiyya*, na definição da palavra *maqām*⁴⁷⁰, Ibn 'Arabī escreve: “É uma estação ‘em expansão’ (*bast*) que pertence aos perfeitos que realizaram os estados e estações, aos quais foi permitida a estação além da majestade e da beleza; eles não possuem atributos ou descrição. Perguntaram a Abu Yazid: ‘Como está você esta manhã⁴⁷¹?’ Ele respondeu: ‘Manhã ou noite pertencem àqueles que são limitados por atributos, mas eu não possuo atributo algum’ ”⁴⁷²

Este estado é, para Ibn 'Arabī, a estação da não-estação, a condição de Homem completo ou perfeito, que realizou a própria singularidade e, através dela, a Identidade do Senhor. O *Ṣaiḥ* conta que,

Abū Yazīd ficou perplexo em relação à proximidade (do Real) e não sabia como se aproximar de seu Senhor; o Real lhe disse, em sua consciência profunda: “Oh, Abū Yazīd! Aproxime-se de Mim através daquilo que Eu não possuo: rebaixamento e pobreza”. Portanto, Ele negou que, Nele mesmo, houvessem estes dois atributos. O que Ele nega sobre Si mesmo são atributos de distância. E, se estes atributos que determinam distância surgem em alguém, determinam a situação (de distância) e exigem distância. Em outra ocasião, Abu Yazīd perguntou a seu Senhor: “Como posso me aproximar de Ti?” O Real lhe respondeu: “Deixe para trás teu eu e vem!”. E quando ele se abandonou, abandonou igualmente a propriedade do servo, pois a servidão é idêntica à distância da Maestria e o servo é distante do Mestre. Assim, no rebaixamento e na pobreza Abū Yazīd buscou proximidade através da servidão, e, abandonando a si mesmo, buscou proximidade pelos traços de caráter divinos. E é através desses que há o encontro” (F. II, 561.11 - SPK, p. 319)

⁴⁷⁰ Ver também tradução de Michel Valsan em *Sur la notion de maqām* (Études Traditionnelles, 372-73,1962) e *Sur la notion de ḥal*, na mesma revista, p. 173.

⁴⁷¹ Ibn 'Arabī afirma, em outra passagem (II, 646.27), sobre este dito de Abū Yazīd al-Biṣṭāmī: “ ‘Manhã’ pertence ao sol oriental e noite ao sol ocidental. O sol oriental pertence à manifestação, o mundo do reino (*mulk*) e o visível, enquanto o sol ocidental pertence ao velamento, o mundo do invisível e do domínio (*malakūt*). Nesta estação o gnóstico é a ‘oliveira que não é nem do leste nem do oeste’ (24:35), pois descrição alguma determina as propriedades desta estação, nem ele se delimita por elas. É a sua porção de ‘Nada é como Ele’ (42:11)”.

⁴⁷² *Al-Iṣṭilāhāt aṣ-ṣūfiyya*, (Tratado de terminologia sufi) p.83 - “É uma estação em “expansão” (*bast*) que pertence aos perfeitos que realizaram as estações e os estados, aos quais foi permitida a estação além da majestade e da beleza; eles não possuem nem atributo nem descrição. Perguntaram a Abu Yazid, “Como está você esta manhã?” Ele respondeu: “Manhã ou entardecer pertencem somente àqueles que são limitados pelo atributo, mas eu não possuo atributo algum”. - Outros Sufis interpretam diferentemente, como, por ex, Ruzbihan Baqli, que segue a versão dada por Sahlagi: “Manhã e entardecer pertencem somente àquele que é contido pelo atributo, enquanto eu não possuo atributo algum” (*Badawi, Ṣataḥāt*, p. 70; também aparece na p. 111. *Meddeb* (p. 70, no. 47) “Manhã e entardecer são para aqueles aprisionados pelo atributo; eu escapo a todo atributo.”).

O método da ascese⁴⁷³, portanto, é igualmente um método de vivência cotidiana, onde a auto-consciência do Real encontra o auto-desvelamento. Este “espaço” constitui o indivíduo, o *locus* da expressão de *wujūd*. Quando ele toma consciência desta condição é chamado à Presença da Identidade e encontra ou ‘testemunha’ *wujūd* na realização da própria singularidade. A singularidade significa, para o servo, o êxtase, o amor, da terceira raiz de *wujūd*, *wajd*, análoga à vontade do Real (*irada*) em se conhecer através da distinção entre Seus mais Belos Nomes. Há aqui uma mutualidade de consciência que se intercepta pelo *al-sabad al-rābit*⁴⁷⁴, literalmente, o meio que vincula, o fator de interconexão, ou seja, a terceira coisa.

Assim, o processo da individuação ou a via do auto-conhecimento é a “via da terceira-coisa”: o que chamamos de “eu” é apenas um “envoltório”, uma “sombra”, uma “vestimenta” da Realidade; a verdadeira Identidade, ‘*ayn tābitah*, que responde pela noção essencial de Eu, pertence ao Senhor. O que nos resta? Ibn Arabi, ele mesmo, pergunta pelo eu, *ana*, e relata, no *Kitāb al-Huwa*, o “diálogo íntimo de *ana*”:

Chamei: “Oh, *ana*!, mas não ouvi resposta, e tive medo de ser rejeitado (*tard*). Então disse: “Oh, *ana*! Por que não me respondes?”. Disse-me: “Oh (Meu) inconciliável oposto por estatuto⁴⁷⁵, se tu Me houvesses invocado teria te respondido, mas invocastes somente a tua egoidade (*‘anāniyya*)⁴⁷⁶. Por isso responde tu mesmo!”. Disse-lhe: “Oh *ana*, só falei *ana* no sentido de que *ana* em *ana* é *ana*, como o Uno no Uno é Uno”. Ele me respondeu: “Dizes bem, por isso responde tu mesmo em Meu lugar e não procures a resposta comigo. Fala, portanto, com tua egoidade e ela te responderá. Eu, *ana*, nunca Me manifesto a ti enquanto *ana*, por isso não Me invoques por esse meio. A invocação (*du‘ā*) por esse meio é fantasia falaz, já que a invocação prevê a separação e a multiplicidade, enquanto *ana* prevê a união da união (*jam*’

⁴⁷³ Se considerarmos “ascese” como um conjunto de práticas estabelecidas a partir de um contexto religioso, como por exemplo, a repetição dos Nomes divinos, essa é apenas um “exercício” ou um método de esvaziamento do conteúdo *basárico*. A ascese enquanto “ascensão” da consciência depende da Presença do testemunho do “si mesmo” nos movimentos da vida cotidiana (onde o exercício ascético é apenas uma circunstância como qualquer outra).

⁴⁷⁴ Conforme o *Futūhāt* III, 462,11: “Deve haver um fator de interconexão (*al-sabab al-rābit*) que é concebido entre a Essência e a relação, de modo que a Essência pode aceitar a relação. Assim a singularidade (*farḍiyya*) se manifesta através do conceito do fator de interconexão, pois o três é o primeiro dos números primos...que se estendem ao infinito. E a paridade, chamada dois, é o primeiro dos pares (*zawj*) que também se estendem ao infinito. Não existe número par que não seja singular através do ‘um’ e esta é a singularidade daquele número par. E não existe número ímpar que não seja feito par através do ‘um’ e esta é a paridade daquele número primo. O fator que faz do número par, ímpar, e, do número ímpar, par, é o Independente, que determina as propriedades mas não é por elas determinado. Não possui necessidade nem pobreza e tudo o mais é ‘pobre’ em relação a Ele, e Dele necessita”. - A palavra pobreza, tanto no substantivo quanto no adjetivo (pobre) é usada na linguagem filosófica Islâmica com o sentido de ‘dependente’, como na expressão árabe “*yafīquq ilayhi*”, depender dele.

⁴⁷⁵ *Mut’anāqid al-hukm*, “inconciliável por estatuto” - significa aquele que é limitado ao estatuto da criatura, de ser contingente. Não inconciliável por essência. Pois a designação é, de fato, uma alusão à superação da síntese que ocorre na realização da Identidade suprema. É um artifício metafísico que evita tanto o paradoxo quanto uma explicação ingênua. (Nota da tradutora, Chiara Casseler).

⁴⁷⁶ *ananiyya* - a atitude de se identificar com o eu, o falar em primeira pessoa.

al-jam', a síntese) e a Unidade essencial⁴⁷⁷. Como podes tu, portanto, invocar-Me por meio de *ana*? Não te foi dito: “Sê sábio e não somente um detento de um estado espiritual!”? Pois o sábio (*haqim*) considera, enquanto o detentor de um estado é sujeito (*maḥkūm*) ao poder de seu estado. Por isso tu não compreendes senão aquilo que te cabe”. “Diga: Meu Senhor, faz-me crescer em ciência!” (A. 20:114). (*Kitāb al-Huwa*, p.164)

O eu é, na condição de “servo”, um “estágio”, um plano da Identidade de *wujūd*, que a cada momento está num “estado” diferente, em viagem circular, de estação em estação, ascendentes e descendentes, e “sujeito” (*maḥkūm*), submisso, “ao poder” de seu estado. Atravessar os estados implica na receptividade da terceira coisa, na traduzibilidade dos atos do Senhor: o encontro do indivíduo com sua própria singularidade implica na interceptação dentro-fora, interior-exterior, onde a Identidade encontra as demandas com as quais a Vida exige sua presença e, através das quais se estabelece o processo de auto-consciência.

Ocorre, portanto, na obra de Ibn ‘Arabī, um aspecto que implica num alcance muito mais profundo do que a dada pelo ascetismo das práticas espirituais ou pela psicologia (tanto atual quanto a sufi). O valor das técnicas de aprimoramento pessoal não está na finalidade da viagem a que pretendem conduzir, já que a viagem, em si si mesma não tem fim, mas simplesmente no aprimoramento da “escuta” ao comando *Kun!*, ou seja, no aprimoramento da sensibilidade dos planos de consciência que permitem ao servo a receptividade plena dos atos de sua Identidade Essencial. Quando maior a receptividade ao chamado “sê!”, maior a traduzibilidade da esfera da Vida em ato de existência. Quem na verdade “chama” é o Real e quem na verdade responde é o Real. O “eu” pertence à esfera da Vida, a terceira-coisa existente e não-existente, tradução contínua do não-ser ao ser.

Como diz o *Šaiḥ*, todos os credos e preceitos religiosos são possíveis, tal qual as criaturas⁴⁷⁸, e todos são formas de apresentação do Real diante do outro (entendido como as diferenças entre os Nomes divinos):

Segundo um certo ponto de vista, o pronome, na frase: “Existe algo que não exalte Seus louvores?”, se refere à coisa ela mesma, ou seja, que a criatura louva pelo que ela é. Isto é análogo ao que dissemos sobre o crente, a saber, que ele louva a Divindade que é conforme à sua própria crença e se associa então a si mesmo; ou todo ato retorna a seu autor, de modo que o crente se louva a si mesmo, como a obra louva seu artista: toda perfeição e toda falha que ela mostre se reporta a seu autor. Assim, a Divindade (enquanto tal) que se conforme à crença é criada por aquele que se concentra sobre Ela, e Ela é sua obra. Louvando aquilo que crê, o crente louva sua própria alma, é em função disso que condena as demais

⁴⁷⁷ A dicotomia está implícita na própria invocação: quando se invoca, invoca-se “o outro” e, portanto, não é possível invocar o si mesmo. O outro faz parte do mundo discriminativo (*furqān*) da separação e da multiplicidade (*katra*). *Furqān* se resolve em *Qur’ān*, a síntese do *jam’ al-jam’*, enquanto a síntese da multiplicidade se resolve na Unidade Essencial.

⁴⁷⁸ *Fuṣūṣ*, Palavra de Muḥammad: Segundo um certo ponto de vista, o pronome na frase: “Não há coisa alguma que não cante Seus louvores”, se refere à coisa ela mesma, ou seja, a criatura louva através do que ela é.

crenças; se fosse justo não agiria assim; somente aquele que permanece fixo numa adoração particular ignora, necessariamente (a verdade intrínseca de outras crenças), e por isso sua crença em Deus implica na negação de outras formas de crença. Se ele conhecesse o sentido das palavras de Junayd: “a cor da água é a cor de seu recipiente”, admitiria a validade de toda crença, e reconheceria Deus em toda forma e em todo objeto de fé. (*Fuṣūṣ*, trad. Burckhardt, p. 205)

Em função da analogia do plano Identidade-Divindade todos os Nomes do Real respondem por um aspecto da Identidade que fundam, ontologicamente, todas as criaturas, que, portanto, estão em condição de reciprocidade diante uns dos outros. Assim, é a Identidade Essencial de cada ente que indica a forma da Divindade⁴⁷⁹ que lhe corresponde e o sujeito molda sua crença de acordo com sua Identidade. Isto significa, por um lado, que todas as crenças⁴⁸⁰ louvam a mesma Divindade, por mais díspares que se apresentem suas formas e, por outro, se o indivíduo não tiver consciência deste fato, inevitavelmente se conflita com as demais crenças e louva tão somente a si mesmo enquanto fruto da própria crença. Conhecer a si mesmo é, portanto, o fundamento de todo louvor e de toda prática, tanto religiosa quanto espiritual e, acima de tudo, o caminho da própria vida de cada um enquanto expressão de sua singularidade. Consideramos aqui uma diferença entre religiosidade enquanto dogmas e prescrições⁴⁸¹ e aquela entendida pelo *Ṣaiḥ*, que depende não só da Revelação formal, como da Revelação da Divindade específica a cada indivíduo, a ‘face’ Divina que lhe corresponde e à qual dirige sua crença e louvor: “Cada pessoa possui um caminho que ninguém mais, exceto ela, viaja, e (este caminho) vem a ser através do próprio viajar”⁴⁸².

Assim, independentemente do aspecto cultural que a Revelação assuma e independentemente do método de ascese (no sentido de proximidade com o Real) ao qual o crente seja chamado - o que depende, portanto, de sua própria Identidade Essencial - o conhecimento de si mesmo é imprescindível. Sem este conhecimento, o crente louva tão somente a si mesmo, ou seja, a uma divindade criada pela sua crença, tão artificial quanto sua

⁴⁷⁹ Ibn 'Arabī - F. III, 105.8 - SPK, p. 378: “Quando o Real delimita-Se numa forma àquele que recebe um desvelamento, sem dúvida a forma delimita aquele que a vê. Ele está com cada vidente numa forma que não é vista por nenhum outro vidente. Portanto, ninguém O vê sem que seja de modo delimitado pela existência, exceto aquele cujo testemunho de toda forma tenha desaparecido”.

⁴⁸⁰ Ibn 'Arabī declara, no *Futūḥāt* (II 224.3): “Hoje em dia nossos companheiros sofrem dor extrema por não poderem falar livremente sobre Deus tal qual os Profetas o fizeram...O que os impede...é a falta de justiça de parte dos juristas (*fuqahā*) e daqueles que detêm autoridade (*ulū-l-'amr*) e daqueles que os ouvem. Estas pessoas se apressam em declarar como infiel todo aquele que fale sobre Deus do modo que os Profetas falaram...E caso um amigo de Deus se expresse sobre isso a partir de sua própria experiência, não só é declarado infiel, mas pode inclusive ser morto”. (SPK, p.72).

⁴⁸¹ Que, na quase totalidade das formas religiosas assumem um caráter legalista que impede a plenitude da Identidade Essencial específica a cada indivíduo.

⁴⁸² *Ibn 'Arabī's spiritual ascension*, p. 373. trad. James Morris. Ver também *Contemplations of holly mysteries, the mashahid al-asrar of Ibn 'Arabī* p. 5 (Trad. Pablo Beneito e Cecília Twinch).

própria eguidade. As crenças, deste modo, mais afastam do que aproximam os indivíduos das inúmeras teofanias do Real: o que realmente conduz à realização não é a crença, mas sim a escuta ao chamado do Real (*kun!*). E o chamado do Real ocorre a cada instante, onde os Nomes de *'ayn tābita* são chamados à existência, chamados a entrar em *wujūd*.

Até mesmo as práticas espirituais, ou seja, os diversos métodos de “escuta” interior que pretendem conduzir ao Real, seja, no caso, o sufismo, a meditação, jejum, oração ou qualquer outra técnica ou rito, independente da norma religiosa, não conduzem ao Real senão através do Senhor particular, inerente à Identidade Essencial de cada indivíduo e, em si mesmos já configuram um espaço de confronto entre indivíduos. Portanto, as práticas espirituais são apenas um modo de sensibilização da escuta, de aperfeiçoamento da receptividade do sujeito ao plano da divindade. Como diz Qāshānī⁴⁸³:

Por muito tempo tive o hábito de recitar o Alcorão, refletindo sobre seus significados com o poder da fé. Apesar da minha disciplina, meu peito permanecia fechado, meu coração ansioso e sem nunca, de fato, expandir através do sentido dos versos. Ainda assim meu Senhor não me permitia abandoná-los, até que, eventualmente, me familiarizei com eles, passei a amá-los, saboreei sua doçura, e dela bebi. E meu peito abriu-se e tornei-me espirituoso, de mente paciente e coração alegre, meu segredo ampliou-se, meus dias e estados tornaram-se bons, meu espírito festejou com esta conquista como se noite e dia estivesse embriagado.

O grande exercício do si mesmo se dá na vida cotidiana, onde, a cada instante as teofanias se sucedem em sua exigência por manifestação em todos os planos do ser. Ouvir o *Kun!* é também prestar atenção às flutuações do coração, sinônimo do “eu”⁴⁸⁴. Como as “flutuações” ocorrem em função do influxo das teofanias, ou seja, o influxo da presença dos Nomes da Identidade Essencial em cada indivíduo, os movimentos do coração são os movimentos da escuta da Identidade. “O coração somente tem este nome em função das flutuações em estados e estações, continuamente e a cada respiração. Entre os servos de Deus estão aqueles que sabem que a cada instante passam por flutuações, bem como aqueles que não o sabem...Assim, suas estações são medidas pela extensão de sua consciência sobre aquilo através do qual as flutuações ocorrem” (F. IV, 76.27, SPK, p. 377). Isto significa que, por detrás de cada estado há a presença do influxo de um Nome da Identidade; a consciência do influxo deste Nome nos aproxima do Senhor que rege o instante.

⁴⁸³ Qāshānī (falecido a 730H/1330 d.C.), discípulo da escola de Ibn 'Arabī, escreveu em torno de quarenta obras em árabe e persa, entre as quais destaca um comentário ao Alcorão que frequentemente é atribuído a Ibn 'Arabī. *Tafsīr al-Qāshānī (Great commentaries of the Holly Qur'ān)*.

⁴⁸⁴ Como vamos tratar de individuação e vida cotidiana, consideramos como “eu” o aspecto da interioridade associado à Identidade Essencial e “ego” o aspecto exterior da identidade associado à sua presença no mundo e normalmente inconsciente da Identidade Essencial.

Note-se, portanto, que o plano da consciência é o mesmo plano do “eu”, o *maqām*, o local não-local do coração que, enquanto istmo, se estende entre o Senhor e o mundo. O eu, entendido como coração, está “sujeito” (*maḥkūm*) ao poder do estado (kitab al-Huwa, p. 164, nota 55) e os estados se sucedem a cada instante. Aquele que reconhece, em seu próprio eu, em seu coração, o movimento da Identidade, “desperta”⁴⁸⁵ para a vida luminosa da Realidade que se expressa em cada circunstância e responde com o *adab* que a circunstância exige. Diz o *Šaiḥ*:

Saiba que atravessar estados e estações é uma das características dos Muḥammadianos⁴⁸⁶. Isto ocorre ao Povo da Cortesia, aqueles que sentam-se com o Real no tapete da admiração e da intimidade. Eles estão perpetuamente em equilíbrio, fixidade e repouso. No entanto, em sua dimensão interior, possuem movimentos que se alternam a cada respiração. “Verás as montanhas, que julgavas fixas, passarem como nuvens”(27:88).

Se o Real lhes aparece numa forma limitada, inclinam suas cabeças. Assim observam-nO fazendo-os flutuar de estado em estado, em desacordo com a forma na qual Se havia mostrado. E isto lhes faz inclinar as cabeças. Então permanecem entre não-delimitação e delimitação e estação alguma determina suas propriedades, pois não possuem nenhuma⁴⁸⁷.

Assim, “*Parla, dunque, alla tua egoità, ti risponderai*”⁴⁸⁸. Os “sinais” experimentados no coração desperto expõem o Real: “não há nada, entre as coisas criadas, em toda sua diversidade, que não seja apoiada por uma realidade e relação divinas, e não há nível de excelência em Deus, pois uma coisa não pode ser mais excelente que ela mesma” (F. III, 447.15, SDG, p. 184).

Podemos entender, de todo este contexto, que a Realidade se manifesta na “Esfera da Vida”, e que, a nível de nossa vivência cotidiana, o eu é o coração, o local não local, o plano da terceira coisa que abriga os atos da Identidade. O caminho para o auto-conhecimento, ou a viagem do coração em si mesmo, através de sua *‘ayn tābita*, passa necessariamente pela vida diária. Nossa experiência de estar no mundo simultaneamente vela e revela a Identidade. Isto

⁴⁸⁵ *Fuṣūṣ*, verbo de Salomão (trad. Burckhardt, p. 148): “O Profeta disse: ‘os homens dormem, e, quando morrem, acordam’, isto é, tudo aquilo que um homem vê em sua vida terrestre é semelhante às formas que vê em sonhos, de tal modo que toda coisa exige uma interpretação. Em verdade, o universo é imaginação, e em sua realidade essencial é Deus. Aquele que compreende isso conhece os segredos da via espiritual”.

⁴⁸⁶ Muḥammadianos aqui não se refere exclusivamente aos seguidores das normas religiosas do Islamismo, mas todos aqueles que estão ligados ao Profeta, pela via de ascese à Realidade de Muḥammad, considerada, por Ibn 'Arabī, como a plenitude de *al-insān al-kāmil*. O seguidor do Profeta é, portanto, aquele que o toma por modelo de individuação e, simultaneamente, aquele que atingiu esta realidade ainda que sem o vínculo direto com o Profeta.

⁴⁸⁷ F.II, 386.19 - SPK, p. 379. O reconhecimento de cada forma do Real torna o próprio servo sem atributos. Na medida em que todas as formas divinas (e, portanto, toda as crenças) são aceitas, o indivíduo também ultrapassa e amplia a si mesmo.

⁴⁸⁸ *Kitāb al-Huwa, Il libro del sé divino*, Dall'intimo colloquio di 'anā, p. 165. Note-se o duplo sentido da expressão: enquanto, por um lado, o Eu Real se ausenta, sugerindo que se indague ao ego, é o ego ele mesmo quem porta o sujeito e está a ele “sujeito”, de tal modo que o conselho também implica em perceber na vivência do ego aquilo que o fundamenta e o aquilo que, enquanto *locus*, indica.

não significa que o Real seja, literalmente, cada estado emocional e pensamento ou ainda cada circunstância e encontro com o outro. Isto significa que, por detrás de cada um destes, há um contínuo processo de “tradução” do Real e o eu, como a esfera onde as traduções ocorrem, deve estar atento à Realidade do Senhor e, a partir dela, agir com adab, com cortesia, no duplo sentido de gentileza fraterna e respeito ao divino através do influxo presencial do Nome da Identidade. O “sujeito” é, portanto, não o agente, mas o que está “sob” a ação da Identidade, ou seja, o indivíduo humano que está consciente de sua submissão ao influxo da Identidade Essencial. O exercício consciente desta sujeição nos torna, segundo Ibn 'Arabī, realmente humanos, pois “humano” é a imagem divina; sem isto, o homem não é senão um “animal racional”, comparado a tudo o mais no cosmos.

5.3 Psicofia e vivência essencial

O processo de reconhecimento do Real na experiência cotidiana implica no auto-conhecimento como consciência da expressão da Identidade Espiritual e constitui uma “ciência” que está, enquanto método, “entre” a psicologia e a espiritualidade. Segundo Dāwūd al-Qayṣarī⁴⁸⁹ em seu comentário ao *Fuṣūṣ al-Ḥikam*:

Nenhum servo conhece os Nomes do Real (*al-ḥaqq*) senão aquele que sua própria essência o permite conhecer, em virtude de sua predisposição; e ninguém pode servir e adorar ao Real senão na medida do saber e do conhecimento que Dele possui, pois a adoração (*'ibāda*) precede necessariamente, por um lado, o conhecimento de seu objeto⁴⁹⁰, ou seja, Daquele a quem serve e que, enquanto Senhor e Soberano, requer tal adoração; e, por outro lado, o conhecimento do servo sobre quem a condição senhorial e tal soberania é exercida, e que requerem, de sua parte, a condição de servidão. Aquele a quem a predisposição de sua essência não confere a ciência e o conhecimento da totalidade dos Nomes e atributos não pode, portanto, adorar ao Real por meio de todos os Nomes. Assim, sua adoração não é completa (*'ibāda tāmma*), visto que o homem perfeito, *al-insān al-kāmil*, é o servo completo (*al-'abd al-tāmm*).

Este processo foi denominado, pelo Prof. Pablo Beneito, de psicofia, com a intenção de se referir à “ciência das tipologias⁴⁹¹ espirituais que resultam da manifestação dos nomes divinos”. Segundo o Prof. Beneito:

⁴⁸⁹ Qayṣarī (f.1350), autor da escola de Ibn 'Arabī - comenta o *Fuṣūṣ* em: *Maṭla' fuṣūṣ fī ma 'ānī Fuṣūṣ al-ḥikam* (Dār al-'itishām, ed. M. Ḥasan al-Sā'idī, 1416H, vol.I, p. 183) - Tradução de Pablo Beneito em *Introducción a la ciencia de las tipologías espirituales que resultam de la manifestación de los Nombres Divinos: la Psicofia em el pensamiento de Ibn 'Arabī y su escuela* (em *História del sufismo en al-Andalus, Almuzara, 2009*).

⁴⁹⁰ Literalmente, o conhecimento de seu “adorado”: *ma 'rifat al-ma'būd*.

⁴⁹¹ A palavra “tipologia” se refere ao modo que Ibn 'Arabī articula os *'Abādilas* (*Kitāb al-'Abādila*), conforme já vimos no segundo capítulo, que é uma representação de cunho geral para a singularidade de cada indivíduo. Assim, equivale igualmente à função de *'ayn tābita*.

Esta ciência constitui, por assim dizer, uma psicologia tradicional, fundada na Ciência dos Nomes, da qual deriva o que se poderia considerar, salvando-se as devidas distâncias, como uma “psicoterapia espiritual”. No entanto, as denominações de psicologia e psicoterapia, tal como se empregam na atualidade em outros contextos, não podem se aplicar, com propriedade, ao objeto de nosso estudo⁴⁹².

A psicossófia se apresenta como uma ciência inspirada, fundada na revelação e tradição islâmicas, cujo objeto é o conhecimento de si mesmo e do outro enquanto locais de manifestação das *onomatofanias* (*maẓāhir al-tajalliyāt al-asmā'iyya*), no contexto espiritual de aprendizagem e aperfeiçoamento humanos... Não se trata de uma psicologia (*'ilm al-nafs*), mas de uma “psicossófia”, ou de uma “psicognosis” (*ma'rifat al-nafs*). Optei pela denominação mais geral de “psicossófia” que se remete a *Hikma*⁴⁹³, tal e qual Ibn 'Arabī a apresenta em um comentário ao Nome *al-Ḥaqīm* em sua obra magna, *Futūḥāt al-Makkiyya*.⁴⁹⁴

O Prof. Beneito trata deste assunto a partir do *Futūḥāt*, especialmente do capítulo 558, a respeito dos Nomes Divinos, mas também do *Inšā' al-dawā'ir* (*Production des cercles*), *Kitāb al-'Abādila*, *Mašahid al-asr ar al-qūdsiyya wa matali' al-anwar al-ilāhiyya* (Contemplações dos mistérios sagrados) e o Segredo dos Nomes de Deus (*Kašf al-ma'nā 'an sirr asmā' Allāh al-ḥusnā*), onde cada nome é tratado segundo uma perspectiva tríplice⁴⁹⁵; além destes, existem referências ao assunto, de modo indireto, na obra de Ibn 'Arabī como um todo. Alguns de seus discípulos, em especial Qaysarī e Qūnawī, também deixam entrever esta ciência, sem, no entanto, especificá-la⁴⁹⁶. Qūnawī, em *al-nafaḥat al-ilāhiyya*⁴⁹⁷, afirma:

Dado que os estados (*aḥwāl*) determinam a manifestação dos Nomes, é necessário que o observador perspicaz (dotado de visão interior), observe atentamente sua respiração (literalmente “alentos”, *anfās*) e seus estados, a fim de que possa saber qual o nome que o rege (*al-ism al-ḥāqīm 'alayhi*) em seu estado (*ḥal*), em seu alento (*naḥās*) e em seu instante (*waqt*), de modo que aja de acordo com a cortesia espiritual

⁴⁹² Aqui o Prof. Beneito se refere à psicossófia, em artigo publicado em *Historia del sufismo en al-Andalus* (ed. Amina G. Costa e Gracia L. Anguita), Almzara, 2009, p. 67.

⁴⁹³ *Hikma*, Sabedoria, da mesma raiz léxica do nome *al-Ḥaqīm*, O Sábio. No *El secreto de los Nombres de Dios* (Pablo Beneito) Ibn 'Arabī escreve que este nome nos concede “a habilidade de colocar as coisas em seus devidos lugares (*mawḍi'* ou nos lugares que lhes correspondem - e de ordenar todas as questões em seus respectivos postos, tempos e lugares”. A Sabedoria, “consiste na habilidade de ordenar (*tarīb*) as coisas em suas posições convenientes e no conhecimento essencial (*ma'rifa*) das relações e correspondências (*munāsabāt*) que existe entre coisas distintas”. Esta condição permite ao sábio o conhecimento entre os Nomes divinos e as diversas situações, o que possibilita a invocação segundo o Nome adequado ao momento.

⁴⁹⁴ Pablo Beneito, *Historia del sufismo en al-Andalus*, p. 67.

⁴⁹⁵ O *Kitāb Kašf al-Ma'na* (Desvelamento do significado sobre o segredo dos mais belos Nomes de Deus) é um tratado de Ibn 'Arabī, traduzido pelo Prof. Beneito, que trata de cada nome sob uma perspectiva tríplice: *ta'alluq* (necessidade), *tahaqquq* (realização) e *tahalluq* (caracterização ou adoção). Esta obra, do ponto de vista de uma abordagem direta da ciência dos nomes, faz de Ibn 'Arabī o primeiro autor a analisar metodicamente os Nomes divinos em relação ao ser humano. No *Futūḥāt*, capítulo 558, dedicado ao estudo dos Nomes divinos, Ibn 'Arabī faz um segundo comentário, onde apresenta os 99 Nomes conforme o uso tradicional, seguindo, com algumas ressalvas, a lista feita por Al-Gazzālī. Este comentário tem o título de *Šarḥ al-Asmā' al-Ḥusnā* (Comentário aos mais Belos Nomes).

⁴⁹⁶ Segundo o Prof. Beneito, alguns outros autores também trazem formulações da ciência dos Nomes: Ibn Barrajan de Sevilha, na obra *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*; 'Abd al-Razzāq Qāshanī em *Istilhāt al-sufiyya*; na obra *Latā'if al-i'lām*, supostamente atribuída a Qāšanī; o texto de Shāh Ni'mat Allāh sobre os *'Abādila* incluído em seu *Rasā'il*; a obra *Haqā'iq al-asmā'* de 'Alī Hamadāni; mais detalhes em *La difusión de la psicossófia*, em Šuhūd-i-'āšiqāneh, Teerā, 2003, p. 14-33.

⁴⁹⁷ Šadr al-Dīn al-Qūnawī, *al-nafaḥat al-ilāhiyya* (ed. Muḥammad Hawājāwī, Teeran, 1417H); cap. 40 (*naḥa rabbāniyya*, segunda sessão denominada *waṣiyya muftīda jiddan* - conselho utilíssimo p. 178), tradução de Pablo Beneito (*História do Sufismo en al-Andaluz*, p. 81).

(*adab*) adequada e correspondente, estando assim consciente de sua servidão particular a seu Senhor em conformidade com o nome específico que governa seu momento (*sulṭān waqtihi*), com presença espiritual (*ḥudūr*) e conhecimento divino direto verificado (*ma'rifa ilāhīyya muḥaqqāqa*)... Toda determinação divina (*tawajjuh ilāhī*) possui uma propriedade particular em conformidade com um nome especial que a caracteriza e que demanda um *adab* específico (*adab hāṣṣ*) a cada relação (*nisbā*) particular dentre todas as relações possíveis da servidão que, acompanhada de uma gnose especial (*ma'rifa ḥāṣa*), produz todos os bens que Deus predestinou e que a estação requer e determina. E Deus é quem auxilia com Seu dom e Sua generosidade.

Podemos inferir desse texto, portanto, que há uma aplicação prática, na vida cotidiana, que implica num *adab*, ou seja, num modo de comportamento segundo a exigência de um momento específico ou uma vivência em particular e que deriva do núcleo da própria Identidade. Com isto, a Ciência dos Nomes que, no sufismo tradicional, se apresenta como “assumir os traços de caráter divino”, passa, de norma psico-ética e prescrição religiosa, à auto-conhecimento em “ato”, ou seja, no momento em que a experiência vivencial ocorre, e como “ato”, estar consciente do influxo do Nome através do qual o Senhor “atua”.

Existem algumas tentativas de sistematizar este conhecimento de forma aplicável em contexto atual de auto-conhecimento e aperfeiçoamento humano, como, por exemplo, o trabalho de Laleh Bakhtiar, psicóloga de origem iraniana e de A. H. Almaas, autor que combina os ensinamentos espirituais tradicionais com as teorias da psicologia profunda contemporânea. Em ambos os casos, há uma padronização dos Noventa e Nove Nomes mencionados no Alcorão que são depois organizados em nove tipos básicos e acessados conforme a teoria do “eneagrama”⁴⁹⁸. Esta abordagem simplifica o conhecimento tradicional numa combinação de tipos, pois submete a multiplicidade da singularidade humana a um número reduzido de possibilidades e a um distanciamento do processo da Revelação enquanto experiência possível. O problema, então, passa a ser a banalização do método que, ao invés de facilitar o processo de auto-conhecimento, pasteuriza as diferenças numa comunalidade improdutiva.

Por outro lado, os estudos do Prof. Beneito, a partir dos textos de mestres tradicionais, partem do vínculo com a experiência sufi. Escreve ele:

⁴⁹⁸ O Eneagrama é um método de auto-conhecimento de cunho esotérico e utilizado atualmente tanto por psicólogos quanto religiosos cristãos e sufis. Sua origem é incerta e provavelmente remonta aos estudos pitagóricos ou caldeus, mas sua história documentada parte dos ensinamentos de Georges I. Gurdjieff (1870-1949), conforme os escritos de seu discípulo Piotr D. Ouspensky. Enquanto Gurdjieff considerava o eneagrama como uma ‘chave cosmológica’, coube a Oscar Ichazo (1931) relacionar os nove pontos do eneagrama a nove tipos de personalidade, trabalho que foi disseminado e ampliado especialmente por Claudio Naranjo (1932), psiquiatra chileno, autor com vasta bibliografia publicada.

Para familiarizar-se com a “psicosofia” teórica e com o *adab* particular que cada Nome em princípio requer, há que se recorrer, fundamentalmente, aos textos relativos ao *taḥalluq* em obras de autores sufis sobre os Nomes divinos e a textos que os glossários sufis chamam de *‘abādila*.

As aplicações práticas da “psicosofia” cobrem um amplo espectro de possibilidades...Sem dúvida, um estudo compreensivo que trate desta Ciência em toda sua amplitude, integrando os aspectos distintos que brindam as fontes tradicionais, resultaria útil para explicar a relação das muitas e diversas manifestações do sufismo.

A modo de conclusão, basta dizer que a “psicosofia” trata, definitivamente, do aperfeiçoamento, conhecimento e adequação do modelo profético e da cura dos corações por meio da Ciência dos Nomes.⁴⁹⁹

A tentativa de chegar a uma denominação mais adequada desta “ciência” mostra basicamente que não se trata de um campo específico e isolado, ou seja, ainda que originalmente pertença ao domínio da experiência sufi, não se refere somente ao domínio religioso do sufismo (seja no âmbito ritualístico, psicológico ou espiritual), nem tão pouco a uma antropologia, filosofia ou psicologia conforme os modelos atuais, mas de uma abordagem que necessariamente envolva todas as dimensões da entidade humana. Se considerarmos o sufismo, por exemplo, cada *ṭarīqa* possui um método associado a seu líder espiritual. De modo geral, o ‘progresso’ do sujeito é orientado a partir de práticas devocionais. Por um outro lado, a abordagem psicológica, mesmo se considerarmos a transpessoal e a psicologia imaginal, dependem de considerações racionais que não alcançam além das representações do ego.

Se nos voltarmos novamente para os escritos do *Šaiḥ*, vamos encontrar, em discurso poético: “A ciência do *barāzih!* Aqueles que a atingem são os que unem as extremidades ao centro!”⁵⁰⁰. *Barāzih*, plural de *barzah* assume aqui um vasto campo de conhecimento que tanto implica nos mundos intermediários entre os diversos planos de *wujūd*, quanto, de um modo abrangente, todo modo de *tajallī* ou todo aspecto imanente da realidade. Se considerarmos o assunto sob a perspectiva da especificidade da circunstância humana, entendida tanto em sua interioridade quanto seus aspectos externos, temos novamente os pares de correlatos interceptados pelo conceito de terceira coisa: se a noção de istmo pode ser aplicada tanto à imaginação e à psiquê quanto ao imaginal e espiritual, as circunstâncias do mundo também são entendidas como istmos entre o outro e o si mesmo, conforme as correspondências e relacionamentos que vimos no capítulo anterior.

⁴⁹⁹ *História do Sufismo em al-Andaluz*, p. 82.

⁵⁰⁰ Poema de abertura do capítulo 382 do *Futūḥāt*, intitulado: *Sobre o conhecimento do refúgio das Noivas, do número das Dignidades Divinas e dos segredos emudecidos advindos das Presenças de Moisés e Muḥammad*.

A terceira coisa, ou a “capacidade atrativa do Real”, conceituada como a esfera da vida e o desvelamento da Identidade - termos que implicam na reciprocidade da tomada de consciência ou seja na Realidade ontológica-epistemológica da existência - traduz o indivíduo e sua circunstância de vida enquanto um percurso específico de desvelamento do Real. Temos, por um lado, uma realidade única, a Vida consciente de si mesma que aparece a si mesma nas formas do mundo. E, por outro, cada uma das formas do mundo, incluindo aqui cada criatura, suas circunstâncias internas e externas de manifestação e as demandas de reciprocidade que estabelece com todas as demais, dependem do influxo de um Nome divino para sua entrada na existência. Deste modo, a “ciência do *barāzih*” abrange igualmente o desvelamento dos Nomes divinos, entendidos agora como “traços de caráter”, as qualidades fundamentais que especificam a Identidade Essencial de cada indivíduo - ou, por outro lado, o influxo da presença senhorial do Si mesmo de acordo com a receptividade de seu plano de expressão (o servo, o sujeito humano). Assim entendida esta ciência implica no alinhamento do servo com seu senhor em todos os planos de *wujūd*, desde seu corpo físico - sua realidade material imediata - aos planos intermediários da psiquê e sua Identidade Essencial, pois a “terceira coisa” é justamente o que vincula os extremos enquanto pares recíprocos, tanto em sua expressão “concreta”, exterior, quanto em seu sentido interior de presença.

A “realização” do Si mesmo deixa de pertencer exclusivamente a um domínio religioso ou místico e passa a compreender igualmente a relação necessário-necessidade que se desvela no cotidiano, o que significa que todas as instâncias de relação de “identidade” (correspondência) passam a ser entendidas como desvelamento de *wujūd*, que “necessariamente” exige as instâncias de revelação do sujeito humano. Tudo o que envolve o sujeito e sua vida são então “unidos” pelo centro, ou seja, pela Identidade Essencial que perspassa a expressão do ser em todos os seus planos e qualifica esta expressão segundo os Nomes que se apresentam nos traços de caráter e suas relações de desvelamento.

Uma dificuldade, quando o assunto é tratado exclusivamente sob a perspectiva da religiosidade sufi, é a questão de assumir “traços de caráter”, *taḥallaqū bi ahlāq Allāh*⁵⁰¹, que são entendidos como virtudes morais e atitudes psico-éticas a serem emuladas pelo crente.

⁵⁰¹ Assumir os traços de caráter de Deus - a palavra caráter, *ḥuluq*, plural *ahlāq*, é frequentemente traduzida por ética, moral ou qualidades morais. Na terminologia sufi o conceito se aproxima do usado pelos filósofos Islâmicos quando se referem a *al-taṣabbuh bi'l-‘ilāh*, ganhar similitude com Deus. Para Ibn 'Arabī a questão se remete à *ḥaqq*, o Real e o processo ontológico dos Atos divinos, de onde também deriva a manifestação da especificidade dos Nomes Divinos e suas propriedades.

Isto significa que o processo de auto-conhecimento, tão fundamental para Ibn 'Arabī, corre o risco de ser substituído por valores aculturados⁵⁰² segundo normas sociais e preceitos morais. Por exemplo, a bondade é um valor essencial nas religiões e sociedades tradicionais. O crente “deve” ser “bondoso” e se esforça para isso. No entanto, esta imposição é “externa” a ele mesmo, deriva de uma compreensão coletiva de um grupo religioso ou cultural que demanda a bondade como prática de ascese. Este padrão é inerente à grande maioria das práticas religiosas, independentemente se islâmicas, cristãs, budistas, hindus, etc. Há a tendência generalizada de se impor um valor ético-cultural como um valor associado a um Atributo divino; por outro lado, a pesquisa de si mesmo fica engessada num valor que muitas vezes é alheio à singularidade que se expressa no indivíduo. Como consequência, nem a sociedade avança na tolerância, fraternidade e respeito às diferenças, nem o indivíduo expande sua realidade espiritual. Sobre isto, escreve Ibn 'Arabī:

Um daqueles que não possui conhecimento das realidades afirma que os traços de caráter no homem são uma ‘assimilação de traços’, enquanto em Deus são traços propriamente dito. Isto demonstra sua ignorância da verdadeira situação, a menos que ele esteja usando uma metáfora (*majāz*) ou faça essa afirmação em função da prioridade do ser de Deus sobre a existência do servo. Pois Deus é o Ser Necessário em Si mesmo, enquanto o homem existe através de seu Senhor e Dele adquire existência e traços de caráter. Se for esta sua perspectiva, falar de “assumir os traços”⁵⁰³, faz sentido. Mas se o que ele quer dizer é que assumindo os traços o servo torna-se qualificado por algo que pertença em realidade a Deus; e que ele não os possui até que seja por eles qualificado, o que explicaria a ‘assimilação’ dos traços; e que o servo não possui “traços de caráter” em sua própria predisposição inata, na raiz de sua configuração; então este falante não tem conhecimento da configuração do homem nem do conhecimento transmitido pelo Profeta quando este disse: “Deus criou o homem de acordo com Sua própria forma”... Portanto, os traços de caráter estão originalmente (*aşlan*) no homem, e não são uma assimilação. O ser humano não pode atualizá-los a todos, ainda que sejam para ele sem limites, do mesmo modo como Deus não pode colocá-los todos em Suas criaturas, ainda que Ele seja sem limites mesmo quando descrito por eles. (F.II,72.19 - SPK, p.286-287)

Ibn 'Arabī segue dizendo que os indivíduos nem “emprestam” do Real Seus atributos nem tão pouco os adquirem, ao contrário, os traços de caráter ou as virtudes divinas

⁵⁰² Lembramos aqui do dito de ‘Ali ibn Aḥmad al-Būşani, já no século nove: ‘o sufismo costumava ser uma realidade sem nome, agora é um nome sem realidade’. Al-Būşani, falecido em 348H/959 d.C, era natural da cidade de Būşani, Pérsia, atual Irã.

⁵⁰³ Na terminologia sufi trata-se de *taḥalluq*, conforme o dito do Profeta: “assuma os traços de caráter divinos” (*taḥallaqū bi aḥlāq Allāh*). Ibn 'Arabī não atribui este dito ao Profeta, mas cita outro *ḥadīṭ*: “Deus possui trezentos traços de caráter. Aquele que assume (*taḥalluq*) um deles como seu próprio entra no Paraíso” (F.II, 72.9). Filosoficamente a palavra *aḥlāq*, plural de *ḥuluq*, é traduzida normalmente por “ética” e em alguns casos como “moral” ou ainda “qualidades morais”. Como menciona Chittick (SPK,p.283), estas traduções são muito superficiais diante do modo empregado por Ibn 'Arabī, já que a palavra *ḥuluq* se relaciona, em derivação etimológica e significado, com a palavra *ḥalq* ou criação. Numa passagem do *Futūḥāt* (II,272.3) ele identifica este processo de “ganhar similaridade com a raiz” com atingir a perfeição humana e diz que trata-se de algo parecido com o que os filósofos chamam de ‘*al-taṣabbuḥ bi'l-illāh*. Por outro lado, também afirma que os traços dos Nomes é igualmente sinônimo com expressar seus efeitos e propriedades, pois “Os Nomes se manifestam tanto quanto se manifestem no servo, pois estes são unidos solidamente, o que traz à existência o caminho correto (*al-tarīq al-mustaqīm*)”.

continuam a qualificar o Real com ou sem a existência do indivíduo. Se os atributos pudessem ser “emprestados” ou assumidos, isto implicaria que subsistem em si mesmos e que o Real não os possuía e que o indivíduo enquanto evento originado no tempo seria o locus da “existência” do eterno. “Ninguém que tivesse conhecimento de Deus diria uma coisa dessas”, diz o *Šaiḥ*. O assunto é bem mais complexo: as identidades essenciais de todas as criaturas estão entre dois aspectos da realidade: por um lado são em si mesmas apenas *locus* da Identidade dos Nomes, que em si mesmos são apenas “relações” de identidade, ou seja, o Real possui infinitos Atributos que são “identificados” em sua singularidade, por um Nome específico. Este Nome-do-Atributo é um “Senhor”, um aspecto do Real que se manifesta e requer, para sua manifestação, um *locus* que Lhe seja correspondente. Este *locus* se estabelece pela “força atrativa do Real”, a ‘terceira coisa’, existente e não-existente, que traduz a expressão do Nome.

Por outro lado, a identidade essencial também é o núcleo da identidade subjetiva de cada indivíduo, tanto quanto cada Nome também corresponde a uma Identidade divina. Do mesmo modo, a identidade essencial permanece, em si mesma, apenas um *locus*, agora de uma realidade possível, o sujeito, que corresponde à potencialidade de manifestação relacionada ao Atributo daquele Nome em específico. Isto implica que há uma diferença intrínseca entre a criatura e seu Senhor, mas também há uma analogia de fato, pois a existência, *wujūd*, continua a ser somente o Real.

Diz o *Šaiḥ* que o “uso comum” (*al-‘urf*) e a Lei estabeleceram um certo número determinado de traços de caráter que devem ser atualizados e outros evitados, como norma de conduta e que não necessariamente correspondem ao conhecimento ao Senhor de cada um sob o ponto de vista da singularidade de cada Senhor. A intervenção da Lei está na aplicabilidade prática e na certeza de que cada Nome nomeia o Real; assim, quer falemos do Justo ou do Bondoso, falamos do mesmo sob aspectos diferentes. O *Šaiḥ* então, não se afasta da Lei Islâmica, ao contrário, para ele a Lei dá a “medida” que negocia ou media o relacionamento entre a multiplicidade das singularidades, mas a aderência à Lei não pode ignorar a necessidade do auto-conhecimento. Escreve ele: “no seu relacionamento com as coisas existentes, busque o que diz a Lei. Lide com aquela coisa como te recomendou o Legislador. Lide com ela conforme o que é obrigatório (*wujūb*) ou o que é recomendado, e não vá além disso. Nisso terás uma disposição louvável, estarás seguro e honrado diante de Deus e possuirás uma luz divina”(F, II, 243.9,30 - SPK, 288).

Se o ser humano verdadeiro é segundo a forma do Real, os traços de caráter são inatos em cada indivíduo tanto quanto sua forma corresponde à forma de uma Identidade do Real. Vale lembrar a relação da palavra *ḥuluq*, traços de caráter, e *ḥalq*, criação, que novamente nos reportam à relação analógica entre ser e identidade⁵⁰⁴. A “semelhança” com o divino advém, portanto, através da Identidade Essencial, ela mesma uma expressão singular de *tasbīḥ*, a proximidade ou similitude divina.

No entanto, o ser humano, inconsciente de sua própria forma, é apenas um animal racional, como todo o cosmos. Daí a necessidade de buscar sua essencialidade como modo tanto de auto-conhecimento quanto de conhecimento do Real. Ibn 'Arabī também chama este processo de “ganhar similaridade com a Raiz”, o que implica em atingir a perfeição da forma humana (F.II, 272.3). O auto-conhecimento é comparado ao conhecimento da anatomia⁵⁰⁵, que, por um lado, implica “na ciência de todas as coisas engendradas”, mas que, por outro, significa conhecer a forma divina segundo a qual cada um é expressão: “Quanto à segunda ciência da anatomia, é conhecer os nomes divinos e suas relações de senhorio que são encontradas na forma humana. Esta ciência será compreendida por aquele que conheça a assimilação dos traços dos nomes e as ciências gnósticas que dela derivam” (F. II, 649.23).

A ciência da “anatomia espiritual”, o conhecimento da “raiz” da forma humana, é o que Pablo Beneito chamou de “psicosofia”. Neste sentido, quando Ibn 'Arabī se volta para “o que está sujeito”, a criatura, distingue dois tipos de traços de caráter, os de base e os nobres, ainda que, em seguida, afirme que todos são em verdade Nobres porque pertencem ao Real. No entanto, a nível de entendimento, podemos dizer que os Nobres são aqueles inatos, que estão na “raiz” do engendramento de cada indivíduo, *'ayn t̄ābita*; e os de “base” são qualificações temporárias que as pessoas adquirem em função da interação com os demais ou com o divino: “Os traços de caráter base são algo accidental, enquanto os traços de caráter nobre são algo essencial. Isto porque a condição de “base” não possui suporte divino; é uma relação accidental fundamentada nos desejos pessoais da alma. Mas os traços nobres possuem

⁵⁰⁴ Lembremos que o uso da palavra “identidade” não implica em igualdade ou numa condição de “o mesmo”, mas em singularidade, o que a coisa é em si, ipseidade.

⁵⁰⁵ Conforme o *Futūḥāt* (II,649.23): Esta estação inclui a ciência da anatomia conforme conhecida pelos médicos entre os filósofos naturalistas e a anatomia divina que pertence à forma que é específica ao ser humano, pois o homem foi criado tanto na forma do cosmos quanto na forma de Deus...Em relação ao cosmos, a ciência da anatomia humana é conhecer todas as realidades das coisas engendradas que estão presentes nele...e quanto ao segundo tipo de anatomia é conhecer os Nomes divinos e as relações de senhorio que são encontradas na forma humana.

um suporte divino, isto é, traços de caráter divinos” (F, II 687, 12, SPK, p. 306). E, em outra passagem, afirma: “Todos os traços de caráter são atributos divinos, assim, todos são nobres... Portanto, todos os traços de caráter, ambos, nobres e base, que se manifestam no homem estão em sua disposição inata. Pertencem a ele em realidade e não metaforicamente nem por empréstimo. Do mesmo modo, Deus possui cada nome através do qual nominou-Se a Si mesmo. Ou melhor, Ele possui todo atributo dos atos pelos quais descreveu-Se a Si mesmo.” (F. 241.28, SPK, p.287).

Existem, portanto, aqueles aspectos que são associados aos Atributos da Identidade, chamados de traços nobres e que são percebidos como Virtudes essenciais, ou seja, inerentes ao indivíduo, em sua anatomia espiritual específica, e aspectos temporários que advém, por um lado da ignorância de si mesmo que resulta na identificação com outros são assimiladas como resultado da vivência pessoal e considerados como “acidentes”: “Acidentes não possuem fixidade, assim o bem é essencial nos seres humanos e a propriedade que perdura. O mal é acidental e desaparece, mesmo que demore algum tempo” (F, III, 182.23 - SDG - p. 314).

É fundamental distinguir entre esses, pois enquanto os primeiros possuem a habilidade de fundamentar a vida do indivíduo - pois são “forças” ontológicas e, portanto, construtoras da realidade - os segundos distorcem a expressão da Identidade e constituem a “ferrugem” ou a “doença do coração”, ou seja, toda representação mental ou emocional, crenças ou atitudes que ocorrem a partir da identificação com todo “outro” que não o Senhor presente na identidade essencial de cada um. Agir segundo a própria Identidade é o caminho, a viagem e a realização do ser humano; e, agir de acordo com a própria Identidade é o estado de “servo perfeito”. Ibn 'Arabī é plenamente consciente da dificuldade que propõe:

Sem dúvida, colocar os traços de caráter em prática é difícil, pois isso implica, entre as coisas engendradas, a união dos opostos. Assim, quando dois motivos pessoais ou desejos individuais em duas pessoas diferentes se contradizem e cada uma delas gostaria que tu agisses através de um traço de caráter nobre, não podes satisfazer a ambas. Se satisfazes a uma, certamente não satisfazes a outra. Assim é impossível uni-los, e é impossível contentar a cada uma delas e empregar um mesmo traço de caráter com ambas. Portanto, ao homem incumbe deixar de lado sua tendência pessoal e agir de acordo com o julgamento da Lei. Assim toma a Lei como medida e guia no assunto...Os detalhes de como empregar os traços de caráter com as criaturas são muitos. Se fôssemos explicar os traços e suas qualidades, livro algum conteria a explicação. (F, 243,9,30, SPK, p. 288)

O *Šaiḥ* deixa claro, portanto, que a questão se refere às relações humanas do cotidiano e não exclusivamente a uma abordagem ou prática religiosa, mas à vivência da espiritualidade, enquanto raiz da identidade essencial. Como no “mito dos nomes”, em que esses comparecem diante de Allāh para pedir pela manifestação, cada circunstância da vida é

fundamentada por um Nome ou uma presença do Real através da criatura que O serve. Como cada Nome é único em sua esfera de atuação e em sua capacidade tanto ontológica quanto epistemológica, necessariamente teremos conflitos entre eles a nível de manifestação. Este conflito, ou seja, a singularidade de cada aspecto, é responsável pelos eventos existentes no “tempo”, que Ibn 'Arabī chama de “adventícios”.

O movimento de manifestação das Identidades, que interagem entre si, resulta igualmente na interação entre as criaturas que formam as sociedades humanas (e vice-versa). A pouca ou quase inexistência da consciência desta realidade transforma a vida de cada indivíduo num caminho penoso de auto-expressão e assistimos então ao sofrimento e à miséria. Aqui novamente os opostos perdem: tão infinitamente belos são os Nomes da Manifestação, os segredos da Identidade, e tão infinitamente distantes do Real os atos dos homens desconectados de suas “raízes”⁵⁰⁶. Al-Qāshānī comenta:

Cada um dos Nomes Divinos afirma seu próprio significado, mas o que um afirma é imediatamente negado por um Nome oposto que, por sua vez, afirma o seu. Assim, cada parte do mundo afirma seu próprio sentido de eu (ipseidade) pelo mero fato de manifestar sua propriedade, mas o oposto daquela parte logo nega o que o primeiro afirma e reduz a zero sua auto-assertiva ao manifestar, por seu lado, uma propriedade oposta ao do primeiro.

Cada um dos dois, deste modo, declara o que possui em sua própria natureza e o outro responde (negativamente) a isso. Mas (em essência) aquele que declara e aquele que responde são a mesma coisa. Como ilustração deste ponto Ibn 'Arabī se refere a um dito do profeta (Muḥammad) que descreve como Deus perdoa os pecados cometidos pelo povo de sua comunidade, ou seja, “o que as partes do seu corpo fizeram e o que suas almas lhes disseram para fazer, mesmo que não tenham feito”. É assim porque frequentemente acontece que a alma diga a um homem para praticar o mal e ele tenciona fazê-lo, mas é impedido por outro motivo. Neste caso, o próprio homem é o ouvinte do que sua alma lhe diz e se torna consciente das propriedades conflitantes que operam nele quando hesita em praticar o ato.

Neste momento o homem é, ao mesmo tempo, aquele que fala e aquele que ouve, o que comanda e o que impede. Além do mais, ele está ciente disto tudo. E ele manifesta e une em si mesmo todas estas propriedades contraditórias, apesar de sua essência ser uma e a mesma, em função da diversidade de suas faculdades e dos princípios governantes de suas ações, como a razão, imaginação, repulsa, desejo, etc. Tal homem é uma imagem do Absoluto (que é essencialmente um) em seus aspectos divergentes e nas propriedades que advêm dos Nomes. (trad. Izutso, 1984, p.76)

Isto significa que tudo aquilo que atribuímos como “causas” da subjetividade humana enquanto sentido interior de “eu”, nossas matrizes genéticas, psicológicas, culturais, incluindo aí as circunstâncias e eventos históricos e sociais, são resultado da expressão inconsciente de nossa própria Identidade Essencial em relação às demais. Trata-se do caminho oposto ao considerado pela psicologia, antropologia ou sociologia: a “realidade” da Identidade não é fruto de uma circunstância externa onde basicamente a mãe é, simultaneamente, a grande

⁵⁰⁶ Ver, por exemplo, no *Fuṣūṣ*, o capítulo do Verbo de Moisés, onde o *Ṣaiḥ* narra o encontro de Moisés e Ḥadir. A interação entre estes dois personagens mostra claramente a interação dos aspectos essenciais da Identidade manifestos nas situações do cotidiano.

formadora e a grande vilã, acompanhada pelo séquito de situações de vida (quer sejam culturais, genéticas, religiosas, naturais e até mesmo “astrológicas”) que vão “construir” o indivíduo. Ao contrário, porque o indivíduo é quem ele é, as circunstâncias e relacionamentos de sua vida são quem e o quê são, pois, como a Identidade essencial está ancorada no Senhor de cada um⁵⁰⁷, toda circunstância externa é uma expressão desta realidade e um receptáculo que necessita daquela forma de expressão da identidade e não outra.

A reciprocidade que estabelece a concretude dos fatos exige a traduzibilidade de *‘ayn tābita* numa situação que lhe seja correspondente e “necessite” de sua presença. As circunstâncias externas não são responsáveis, portanto, pela identidade, mas sim pela construção equívoca de representações de si mesmo, quando o indivíduo é solicitado a expressar sua potencialidade e, ao invés de buscar esta realidade em si mesmo, tenta articular uma resposta ao meio em função do próprio meio ou das representações que construiu para si mesmo enquanto interage com o meio.

Assim como ocorre a unicidade dos diversos aspectos das Identidades do Real em torno do Nome Allāh, assim também ocorre com o sujeito humano em seu núcleo essencial. Considerando-se *‘ayn tābitā*, em sua fixidez, um número específico de nomes⁵⁰⁸ constitui o núcleo da Identidade Essencial de cada um de nós. Na linguagem de Ibn 'Arabī isto seria o equivalente ao Senhor, a fonte de tudo o que somos e que responde pela sincronicidade de tudo aquilo que representa nossa vida. “Senhor” é, para a singularidade, o que o nome *Allāh* é para *wujūd*: indicação de síntese. No entanto, a síntese também exige a multiplicidade dos aspectos da Identidade, o que significa que o eu é “muitos”: Ibn 'Arabī considera que somos uma “assembléia”, uma “coletividade”, com várias “facetetas” ou aspectos presentes na mesma Individualidade. Cada um destes aspectos exige sua manifestação tal como ocorre com os

⁵⁰⁷ Como explica Ismail Hakki Bursevi (discípulo póstumo de Ibn 'Arabī, nascido em 1653, na atual Turquia e que, em seus estados visionários, costumava conversar com Ibn 'Arabī, tendo assim recebido instruções diretamente do *Šaiḥ*). Em seu comentário ao *Fuṣūṣ*, escrevendo sobre a Identidade Essencial (*‘ayn-tābita*) afirma: “Não se pode atribuir a habilidade ou o poder de ser (*qudrah*) a nada senão por aquilo que, desde a eternidade, necessita sua realidade, sejam elas pessoas do povo, profetas ou santos. Em resumo, Deus não lhes concede o que lhes concede senão o que lhes é necessário em função de sua realidade e de sua *‘ayn-tābita*”. *Fuṣūṣ*, vol. 3, p. 593, tradução para o Inglês de Ralf Bullent.

⁵⁰⁸ Não encontrei, em toda obra traduzida de Ibn 'Arabī (que é imensa), nenhuma referência específica sobre o número de Nomes que constituem *‘ayn tābita*. A partir dos relatos que ele mesmo faz a respeito de si mesmo, podemos entender que este número pertence à singularidade de cada indivíduo, ou seja, cada um de nós possui uma Identidade Essencial que reflete um número determinado de atributos (que são percebidos como “virtudes”). Nenhum ser humano é capaz da expressão de “todos” os nomes, mesmo porque os nomes nunca se totalizam enquanto expressão manifesta. A totalidade se dá apenas em função da Identidade: cada nome, não importa qual, se refere ao mesmo Nominado. Portanto, mesmo a experiência de *al-insān a-kāmil* é pessoal.

Nomes do Real. E, por outro lado, cada circunstância externa exige desta “coletividade” aquele aspecto que lhe corresponde, ou que exige por necessidade.

Há uma relação de mútua necessidade entre estes dois polos, tal qual discutido sobre o conceito de terceira coisa: à cada Identidade essencial, ou seja, a cada indivíduo, corresponde um momento e um local de manifestação de acordo simultaneamente com a exigência tanto da “realidade” individual quanto da “realidade” coletiva. Um indivíduo cuja identidade seja caracterizada pelo Nome Coragem necessariamente “nasce”, “aparece”, numa condição onde a Coragem é necessária e sua vida vai ser marcada pela expressão deste Atributo, com todas os “opostos” que isto implica: conflitos em torno do medo, do desafio, por um lado, e, por outro, da coragem excessiva que pode, para alguns, se apresentar como agressão, ou como a falta dela, a covardia. De um modo ou de outro, a “Coragem”, enquanto atributo essencial não é uma virtude paroquial ou uma apologia à bravura dos soldados, ainda que muitos os que vivam na condição de soldados compartilhem deste atributo essencialmente. Ibn 'Arabī fala, por exemplo, do Nome “Confiança” (*tawakkul*):

Tome, por exemplo, *tawakkul* (confiança), que é assegurar-se em Deus naquilo que Ele faz ou promete. O gosto da confiança que é associado ao conhecimento da confiança é que a pessoa não se agita quanto lhe falta aquilo que sua alma se apoia. Ao contrário, a alma se apoia em Deus e não na causa secundária específica... Por exemplo, alguém que esteja faminto e não possui a causa secundária que cessaria sua fome, o alimento; outra pessoa também pode estar faminta, mas possui os meios de saciar sua fome. Esta segunda, que possui a causa secundária, é forte devido à existência dos meios para saciar sua fome, enquanto a primeira, que não a possui, a iguala em calma e tranquilidade, pois sabe que sua provisão - caso ele tenha que receber alguma - chegará até ela. Esta tranquilidade, numa pessoa que possui o atributo da confiança, ainda que não possua as causas secundárias, é chamada “saborear”⁵⁰⁹.

Enquanto aquele que possui em sua identidade essencial o atributo da confiança não se abala pela circunstância da falta ou reconhece na falta o vínculo necessário para se conectar com seu Senhor (seu núcleo de identidade), aquele que não o possui deposita na coisa externa o sinal de seu sustento e se mostra inquieto diante da falta. No entanto, outro ponto complexo é que, devido à singularidade de cada indivíduo, aquilo que, para alguém possa parecer como falta de confiança, “covardia” ou um atributo “negativo”, pode, na verdade, ser um ato de zelo ou bravura, ou vice-versa, pois a interpretação das virtudes passa sempre pela Identidade Essencial de cada um que, interagindo com o “outro”, não encontra no “outro”, as qualidades que julga essenciais ou a partir das quais reage, e que, de fato, são as que o caracterizam,

⁵⁰⁹ F. IV, 221.2 - SPK, p. 222. A noção de “saborear” implica na proximidade da Presença do Nome que se apresenta no instante ou que é dominante num determinado momento ou circunstância.

ainda que não tenha consciência disso. Ou vê no outro “falhas”⁵¹⁰ que tanto podem ser sua própria falta em relação à própria Identidade, quanto à necessidade de que o outro expresse o valor positivo contraposto ao que é sentido como “falha”, e que, deste modo, corresponde à Identidade Essencial do outro. Escreve o *Šaiḥ*:

Deves saber que o Real não criou as criaturas com uma mesma constituição. Ao contrário, Ele as fez de constituições diversas. Isto é óbvio e auto-evidente para quem observe, em função da disparidade entre as pessoas tanto em consideração racional quanto em fé. Deus nos disse que o homem é o espelho de seu irmão. Assim o homem vê em seu irmão alguma coisa de si mesmo que não veria sem este. Pois o homem é velado e enamorado por seus próprios caprichos. Mas quando vê um atributo no outro, quando este atributo em realidade é seu, vê seu próprio defeito no outro. Então conhece sua feiúra, se o atributo é feio, ou sua beleza, se o atributo é belo. (F. III, 251.3 - SPK, p. 351)

Ismail Hakki Bursevi, em seu comentário do *Fuṣūṣ*, afirma: “Aquele que entende a Sabedoria da Identidade Divina e se conscientiza dela e a estabelece em sua própria *nafs*... tranquiliza sua *nafs*, dando-lhe conforto (*rāḥah*) e a impede de atribuir a outros aquilo que lhe é pessoalmente atribuído” (vol. 3, p. 592). Isto implica diretamente no ensinamento profético de só esperar de alguém aquilo que lhe caracteriza essencialmente, ou seja, entregar a cada um sua *ḥaqq*, de ver através da forma das criaturas ou das circunstâncias da vida, o necessário, aquilo que está sendo exigido.

Em outras palavras, a condição de “necessário” e “necessitado” permeia as relações entre os Nomes divinos e, portanto, permeia as relações no mundo manifesto, seja ele concreto ou imaginal, e permeia igualmente a individualidade. Escreve ele:

Saiba que as coisas contingentes (as criaturas) existem, por essência, em necessidade (de receber existência), e esta necessidade sempre as acompanha. Então Ele estabeleceu para elas as causas aparentes (*asbāb*) através da presença daquilo que elas necessitam. Portanto, elas já tinham necessidade destas causas aparentes antes que suas identidades se tornassem manifestas e, em função disso, Allāh desvelou a realidade individual (*‘ayn*) dos Nomes, de modo que as coisas contingentes necessitam tão somente Dele. Portanto não há diferença, para o povo do desvelamento, entre os Nomes ditos Nomes de Allāh (de acordo com o costume religioso) e os nomes das causas aparentes... Assim, quando somos tocados pela fome nos apressamos em procurar o alimento que remova a dor da fome. Temos necessidade dele, enquanto ele não precisa de nós - ainda que, de fato, Allāh seja nossa única necessidade. Assim, aquele alimento é também um de Seus Nomes, quero dizer, a forma do alimento desce para tomar o lugar da palavra ou da forma escrita do Nome divino que lhe corresponde. E é por isso que Ele nos ordenou para

⁵¹⁰ Interessante lembrar aqui o texto de um escravo emancipado, discípulo de Ibn 'Arabī, de nome al-Mas'ud 'AbdAllāh Badr b. 'AbdAllāh al-Habaši, no livro *Kitāb al-inbāh*, onde narra o que ouviu Ibn 'Arabī falar: “Tudo tem sua falha (*āfa*). A falha do conhecimento é negligenciar a aplicação prática, a falha da aplicação prática é negligenciar a pureza de intenção e a falha desta última é a expectativa da recompensa... a falha do servo ou devoto (*'Abd*) é frequentar as assembléias dos pios, procurar um lugar nas fileiras da frente durante as orações, apego a uma mesquita em particular e nela ficar em um só lugar. A falha dos sufis é a generosidade e auto-sacrifício a alguém conhecido... o remédio para todas estas falhas é entrega (*tabarrī*) e aniquilamento (*fanā'*). - Desapego não é renunciar às posses e honras mas renunciar ocupar-se de outro senão Allāh enquanto trata de modo justo todo outro que Allāh”. Trad. Denis Gril, *Annales Islamogiques*, XV, 1979; *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, Vol. XV (1994).

sermos gratos às causas-arentes (31:14), ou seja, sermos gratos a Ele através destas. (F. III, 208.7 - Trad. Youssef, 2008, p. 178).

Ver através das “causas aparentes” implica em reconhecer a própria Identidade Essencial e as relações de necessidade estabelecidas entre as inúmeras expressões (*tajallī*) dos Nomes divinos e que correspondem tanto às circunstâncias da vida cotidiana em todos os seus níveis, quanto aos relacionamentos estabelecidos por um indivíduo. Assim como as criaturas ou as circunstâncias da vida nos oportunizam o encontro de *wujūd* através da correspondência com o que elas mesmas necessitam de nosso próprio potencial essencial, e, portanto, nos exigem, o mesmo é válido para nossa própria atitude em relação a elas, de modo que as respostas devem ser moduladas de acordo com *wujūd*, ou seja, de acordo com a realidade que se estabelece na receptividade entre os Nomes divinos.

É preciso, no entanto, a consciência dos próprios atos enquanto interceptação Identidade-Realidade: existem situações em que uma atitude negativa, por exemplo, o orgulho e a intolerância, ocorrem em função da resposta do ego que, sem auto-conhecimento, julga-se a fonte do influxo da Identidade e se apropria do atributo de Senhor. Ou, identificado com o mundo exterior, julga, a si mesmo e aos demais, como “objetos”, sem atribuir-lhes outra realidade senão a auto-gratificação. As características do ego, enquanto “portador” do influxo da Identidade, influencia o modo como esta se apresenta. Segundo o *Šaiḥ*:

Incapacidade, timidez e miséria de caráter são inerentes e necessários na disposição inata do homem. A raiz de sua criação é “Certamente o homem foi criado irritadiço, quando o mal o visita é impaciente e quando o bem o visita, relutante” (70:19-20). Quando o homem ataca e é valente, recebe ajuda do nível, merecimento e dos traços de caráter divinos, pois em sua essência, possui um espírito Dele. Mas o *locus* mostra seus efeitos, assim como o local que abriga a água mostra sus efeitos sobre a água - ou seja, salubridade, amargor ou qualquer outro gosto que nela se encontre. Mas em relação à sua própria ipseidade (*Huwiyya*) a água possui um único atributo na agradabilidade (*tīb*) de seu sabor. Portanto, observe como o *locus* demonstra seus efeitos.

Do mesmo modo, os espíritos soprados dentro dos corpos provêm de uma Raiz pura e santa. Se o *locus* possui uma constituição agradável, acentua a agradabilidade do espírito, mas se o locus não for agradável, torna-o repugnante (*ḥabīl*) e o impregna com a propriedade de sua própria constituição. (F, IV 278.33 - SPK, p. 354)

São infinitas as possibilidades de interação, e, portanto, infinitas as respostas tanto do interior para exterior quanto do exterior para o interior. Segundo Ibn 'Arabī, um outro modo de abordar estas relações, são os conselhos dados pelo Profeta que, falando a pessoas simples, explicava como transformar traços base como raiva, desejo, inveja, timidez, etc., em valores positivos:

Ele (o Profeta) nos explicou o uso correto destes atributos, de modo a transformá-los em nobres traços de caráter e assim o nome da culpa desapareceria deles e tornar-se-iam louváveis. Deste modo Deus

completou os nobres traços de caráter através dele. Estes traços não possuem opostos, assim como Deus não possui opostos. Todas as coisas no cosmos são Seus traços de caráter, e todos são nobres, ainda que isto não seja reconhecido...

As aplicações práticas são: a alma deve ser covarde em cometer atos proibidos em função das perdas que estes acarretam. Deve invejar aquele que gasta de suas provisões (conforme recomenda a religião) e aquele que busca o conhecimento. Deve desejar ardentemente o bem e tentar disseminá-lo entre as pessoas. Deve enaltecer o bem assim como o jardim enaltece a fragrância de suas flores. Deve ser dura em palavras e atos quando Deus assim o aprovar. Deve procurar subjugar aquele que é hostil contra Deus e Lhe resiste...Portanto as pessoas parecem somente quando são dominadas por desejos egoístas. É isto que os faz sofrer dor e detestar as coisas. (F, II,687,12, SPK, p.307)

Para o *Šaiḥ* o mal não existe, ou seja, não possui entidade⁵¹¹, e, portanto, os sentimentos negativos não são condenados ou vistos de modo negativo, mas são, assim como tudo no mundo, um ‘sinal’ que deve encontrar seu sentido. Isto se configura num método de equilibrar a expressão tanto dos traços base quanto dos traços nobre de caráter, quando não se é consciente desta presença. Quando um sentimento negativo surge, pode estar vinculado a um traço base, e, neste caso, o indivíduo não está alinhado consigo mesmo (Senhor) e sim com as formas do mundo, ou seja, pode estar reagindo a partir da cultura, da educação, religião, absorção de padrões de comportamento alheio, falso *adab*, etc; ou, ainda, a partir do eu mortal ou “animal”, onde predominam os instintos de sobrevivência e as representações de si mesmo. Neste caso, “retornar” a consciência para o interior e submeter os padrões de comportamento a uma análise isenta de julgamentos morais pré-concebidos ajuda a alinhar o ego (eu mortal) com as presenças do coração, entendidas enquanto personificação de valores associados a virtudes (que respondem pelos Nomes do Senhor). É importante entender que, se falamos em virtudes, não nos referimos a uma escala de valores culturais, mas a um “impulso” essencial, uma força de “ignição” ou propulsora, que, a exemplo do magnetismo no imã, atua numa determinada direção. Este “impulso” é uma compulsão associada ao Nome da Identidade, já que o indivíduo está “sujeito” ao Senhor. Sob este ponto de vista, uma reação

⁵¹¹ O mal é considerado como aquilo que é contrário à Identidade Essencial de cada um e, portanto, algo ruim pode ser bom dependendo de quem se trata. Escreve ele: “Pode-se imaginar que exista no mundo alguém para quem tudo seja bom? Eu digo que não, não é possível, porque encontramos a oposição entre bem e mal até mesmo no Solo de onde tudo surge, ou seja, no Absoluto. Sabemos que o Absoluto tem preferências, o que aprecia e o que não aprecia. E o mundo foi criado à imagem do Absoluto e o homem foi criado à imagem destes dois (o Absoluto e o mundo). Portanto é normal que homem algum possua uma constituição em que ele perceba somente um aspecto...é impossível que o mal desapareça completamente do mundo, isto é, do reino do Ser. A Misericórdia divina abrange tanto o bem quanto o mal. Aquilo que é mau se considera bom e o que é bom para outros lhe parece mal. De um certo ponto de vista, ou dependo da constituição, não há nada de tão bom no mundo que a ninguém lhe pareça mal ou vice-versa”. Trad. de Toshihiko Izutsu em *Sufism and Taoism*, p. 125. - E no F. II, 593.10 (SPK, p. 292, Ibn 'Arabī afirma que quando deixamos as qualificações de lado, nada resta senão as coisas existentes nela mesmas que não são qualificadas nem pelo bem nem pelo mal. E que a raiz disso tudo é que o Ser Necessário é Puro Bem enquanto o nada indeterminado é puro mal: “Cada mal que se manifeste no cosmos deriva desta raiz, pois o mal é a não-existência da perfeição, a não-existência da agradabilidade e a impossibilidade de atingir os desejos pessoais, que são todos relações (e não entidades). Ao mesmo tempo o agente de todo bem que se torna manifesto é Ser-Não-delimitado”. F, II, 576.2 - SPK, p. 292.

negativa, como por exemplo, a ira, pode igualmente ser resultado da expressão de um Nome e, neste caso, não é experienciado como um sentimento negativo ou destrutivo.

Outra possibilidade é que, quando a expressão do sujeito é experienciada negativamente, pode haver uma falta de reciprocidade na expressão da Identidade: um indivíduo, especialmente aquele com auto-consciência limitada, reage a partir de vários fatores que, na grande maioria, estão em dissonância com sua própria Identidade. Assim, quando se relaciona com o outro, não o faz a partir de sua própria *ḥaqīqa* e não respeita a *ḥaqīqa* alheia. O sentimento negativo pode, então, se expressar como resposta de um Nome a um indivíduo ou circunstância onde não há um encontro com *wujūd* e, portanto, a reação tende a conduzir à “não-existência”⁵¹², ou seja, um padrão que nega *wujūd* pois não é o que “necessita” ou é necessitado, exigido, ou o que realmente demanda.

Trata-se, então, de ordenar ou harmonizar a resposta pessoal ao Nome verdadeiro que se apresenta e pede pela afirmação de sua realidade. É o “tornar íntegro”, *isfād*, método relacionado à presença do Senhor ou do Nome dominante do momento. Ibn 'Arabī lembra que o atributo básico do nome Senhor (*rabb*) é *iṣlāḥ*, palavra que significa “tornar completo, sadio, íntegro” ou ainda remediar, conciliar, estabelecer a paz, de modo que o cosmos necessita do Senhor para que possa chegar à sua própria *maṣlaḥa*, palavra da mesma raiz e que significa integridade. O oposto deste é o estado de corrupção e o corromper⁵¹³, *ifsād*, que podemos entender também como *fragmentado*, distante de si mesmo.

O estado de fragmentação⁵¹⁴ e desconexão é facilmente detectável tanto na subjetividade quanto nos relacionamentos e atitudes pessoais e, por extensão, nas sociedades humanas. O *ifsād* implica então em vários níveis de realidade interceptados pela presença da Identidade, desde os estados psíquicos e emocionais, tanto pessoais quanto inter-pessoais, às

⁵¹² Um outro modo que Ibn 'Arabī aborda o conceito de “mal” é através do conceito de não-existência: as entidades (através de suas identidades essenciais) necessitam da existência para entrar em *wujūd*. O mal, nesse caso, seria tudo aquilo que lhes nega *wujūd* a partir da negação de sua *ḥaqīqa*, de sua realidade enquanto identidade.

⁵¹³ O termo é entendido tal qual aplicado no Alcorão (2:30), que fala da recusa dos anjos em aceitar a criação do homem pois este “corromperia” a terra. Ibn 'Arabī comenta: “Os anjos glorificam somente através do louvor a seu Senhor. O Senhor é aquele que torna íntegro (completo). Tornar íntegro se aplica somente ao que esta corrompido... Assim os anjos sabiam que é o nome O Senhor que volta a atenção para o cosmos, pois aquilo que predomina sobre a terra é a autoridade do capricho e o capricho é o que dá origem à corrupção”. F. II, 251.24, ou *Imaginal World*, de William Chittick, p. 127 e também no *Fuṣūṣ*, capítulo de Adão.

⁵¹⁴ O estado de fragmentação, nesse caso, não significa o mesmo que discernimento ou discriminação que ocorre em *furqān*, mas uma dissociação entre eu e ego ou entre Identidade Essencial e ego. De fato não pode ocorrer uma dissociação absoluta pois isto significaria a morte do sujeito; o sentido aqui é de falta de conexão, de alinhamento. Na linguagem de Ibn 'Arabī é o fato do servo “desobedecer” o Senhor. A fragmentação é o oposto, portanto, de *al-insān al-kāmil*, o ser humano “completo”.

experiências espirituais. O “tornar íntegro” exige a totalidade do alinhamento entre o servo e o Senhor, entre o eu subjetivo e o núcleo da Identidade Essencial. Tendo em vista que a cada instante o “Real está numa nova criação”, ou seja, a cada instante o Ser se apresenta de um modo, há igualmente uma variação dos estados das criaturas e do influxo dos Nomes que integram sua Identidade, daí a presença do “Senhor do momento”, o Nome que predomina num determinado momento.

Assim, os sentimentos negativos também podem estar associados à falta de percepção do Nome que rege o momento, ou seja, a atitude do indivíduo pode estar vinculada a um nome quando a circunstância exige outro. Em todos os casos, a falta de auto-consciência e a falta de adequação do *adab* geram padrões de reatividade que afastam o indivíduo cada vez mais de sua realidade. Nesse sentido, há uma “rotação” entre os Nomes da Identidade, de modo que a cada momento estamos num novo “estado” ou numa nova “estação” e a cada momento a realidade nos exige um movimento novo. As relações entre os diferentes Nomes nem sempre são relações harmônicas, o que leva Ibn 'Arabī a falar sobre o “conflito” (*tanāzu'*) entre os Nomes:

Um nome divino chama por alguém que é governado pela propriedade de um segundo nome divino quando sabe que esta propriedade chegou a um termo. Então outro nome predomina. E assim continua, neste mundo e no próximo. Deste modo, todo outro senão Deus é chamado por um nome divino à geração de um estado (*ḥāl kawnī*) ao qual o nome se liga. Se o objeto do chamado responde, é chamado “feliz”, *sa'īd*, (ou “bem aventurado”). Se não responde, é chamado “desobediente”, torna-se “desventurado” (*šaqī*).

Tu podes discordar e dizer: “Como pode um nome divino chamar e a criatura se recusar a responder já que é frágil e submissa ao poder divino?”. Nós responderíamos: Não se recusa a obedecer em relação a si mesma e à sua própria realidade, pois está constantemente submissa. Mas, como está sob o controle de um nome divino, este nome a impede de responder àquele que a chama. E então ocorre um conflito entre os nomes divinos. No entanto, os nomes estão em condição de igualdade e a propriedade dominante pertence ao dominante, que é o nome que a possui quanto o segundo nome chama. Nesta situação, aquele que a possui é mais forte.

E então discordarias: “Por que a pessoa seria responsabilizada por esta recusa?” E responderíamos: porque ela atribui esta recusa a si mesma e não ao nome divino que a controla.

E discordarias: “A situação ainda é a mesma, já que ele se recusa em função do domínio de um nome divino”. E responderíamos: É verdade, mas ele é ignorante a esse respeito e é responsabilizado em função desta ignorância (*jahl*), pois a ignorância pertence a ele.

E ainda discordarias: “Mas sua ignorância deriva do nome divino cuja propriedade o governa”. Responderíamos: a ignorância é uma qualidade que pertence ao não-existente (*amr 'adamī*); não é ontológica. E os nomes divinos infundem somente a existência. Assim, a ignorância pertence àquele que é chamado. (F. II, 592.32 - SPK, p. 55)

Numa outra ocasião Ibn 'Arabī diz que as criaturas podem escolher livremente (*iḥtiyār*) a qual nome servir (F. III, 64.7; SPK, p. 56), ou seja, numa determinada situação, elas podem optar por agir através de qualquer um dos nomes que constituem sua Identidade Essencial. Mas esta escolha é condicionada ao auto-conhecimento. Devemos lembrar também

que apesar de cada circunstância priorizar um nome específico em função do que lhe é exigido, o Nominado é sempre o mesmo e o indivíduo consciente de si pode responder à situação externa com um *adab* mais apropriado. O problema, como Ibn 'Arabī menciona no texto acima, é atribuir “o senhorio” a si mesmo, o que implica num interesse pessoal voltado para o servo como agente. Escreve ele: “Pode ocorrer, entre os nomes divinos, uma estação mútua, como uma luta por um indivíduo humano que tenha se oposto ao comando de Deus. Ele é buscado pelo Perdoador ou pelo Misericordioso, mas também pelo Vingador ou pelo que Prejudica” (F. III, 526.12, SDG, p. 119). Neste caso, diz ele, por um lado, se a circunstância está sob a jurisdição da Lei, saberá o que é permissível ou não. Mas, por outro lado, se não houver prescrição sobre o assunto, tão pouco haverá erro, mas isto não isenta o servo de buscar a atitude mais apropriada e de investigar a origem do conflito, que pode estar na raiz de um desejo pessoal e não na exigência da circunstância, ou seja, da Face do Real. Temos de lembrar também que, para o *Šaiḥ*, o cosmos e tudo o que ele contém, é “infrme”⁵¹⁵, oscila sempre entre dois polos, pois não é senão imagem de traduzibilidade do Real que se apresenta novo a cada instante. Portanto, a “infirmidade” é típica dos traços de base, da condição do servo e do eu, que oscila em estados variados. E isto é ainda mais verdadeiro se considerarmos os padrões de comportamento adquiridos que muitas vezes são alheios aos traços da Identidade pois o sujeito se identificou com “outros” que o Real.

Se a Identidade é o plano onde o diálogo com o outro acontece, é a partir dela que temos de ajustar nosso *adab* e comportamento, isto é, quando reagimos a partir da essência, não importa se a atitude é suave ou agressiva, está de acordo com o Ser e não causa sofrimento, ao contrário, libera a expressão da Identidade tanto no que fala quanto no que escuta, pelo ajuste ao Nome que fala e ao Nome que ouve, porque uma fala pode ser agressiva para a paz, mas necessária para a coragem. O processo é então, agir de modo a não deixar opostos⁵¹⁶, transformar os sentimentos negativos através de outros traços de caráter de modo que o mundo ou as pessoas não possam demandar mais traço algum, o que implica em neutralizar a relação de “necessidade” entre si mesmo e o mundo não por um processo de

⁵¹⁵ Lembramos também o *Fuṣūṣ*, no Verbo de Jó: “Não há meio de se atingir o equilíbrio pois as realidades e testemunhos estão constantemente assumindo formas em cada alento. Assumir forma (*takwin*) somente acontece a partir de uma inclinação que é chamada desvio ou decomposição na natureza. Em Allāh é a vontade, e é inclinação a um objetivo em particular ao invés de outro. O equilíbrio denota o mesmo, mas isso não ocorre. Por essa razão, somos privados do princípio de equilíbrio”. - p. 94, trad. Bewley.

⁵¹⁶ Este processo é o mesmo a que se referia Abū Saïd al-Ḥarrāz, e que Ibn 'Arabī cita com frequência: “Conheci Deus (o Real) através da união dos opostos”.

“superação” ou transcendência, mas exatamente pelo processo de “analogia” que ocorre no servo perfeito.

Este processo de transformar os traços base em nobres, também é associado, do ponto de vista da *Šar‘*, segundo sejam os atos obrigatórios, proibidos ou permissíveis, de modo que os indivíduos são livres para escolher. Ibn 'Arabī usa a expressão *šar‘* muito mais frequentemente que *šarī‘a*: *Šar‘* aponta a abertura da “revelação” no sentido do desvelamento espiritual individual, enquanto a *Šarī‘a*, ainda que também dependa da revelação⁵¹⁷, é um termo religioso carregado com sentido de legalidade, conforme a interpretação dos doutores da Lei Islâmica. *Šar‘* depende, então da “fonte ontológica” inerente ao ser e à espiritualidade de cada indivíduo. “*Allāh* não impõe a alma alguma uma carga superior às suas forças” (A., 2:286), lembra o *Šaiḥ*, e afirma:

Um ato pode ser obrigatório - pois nos foi ordenado pelo Mestre, que é o Real - ou recomendado. Se for obrigatório, sua performance deriva dos nobres traços de caráter em relação a Deus e a ti mesmo. Se o ato inclui um benefício para o outro, deriva dos nobres traços de caráter em função do outro.

Quando um ato é declarado ilegal ou repreensível, segue o mesmo princípio dos que são considerados obrigatórios ou recomendados, ou seja, evitar aquilo que é qualificado pela ilegalidade ou repreensibilidade, deriva dos nobres traços de caráter, enquanto sua prática deriva dos traços de base. Abster-se de um ato é um trabalho espiritual (*rūḥānī*) e não corpóreo (*jismānī*), pois “abster-se” não possui existência entre as entidades.

Quanto aos atos onde há livre arbítrio, ou seja, os indiferentes - executá-los depende dos nobres traços de caráter em relação a ti mesmo neste mundo, mas não para o próximo (mundo). Portanto, se tu os pratica porque são indiferentes em relação à Lei, isto deriva dos nobres traços de caráter em relação a Deus e a ti mesmo neste mundo e no próximo. A sabedoria manda se abster dos indiferentes e segue exatamente o mesmo processo. (F. II, 616.34, SPK, p. 309)

E, se ainda assim a criatura não souber como agir, o *Šaiḥ* volta a um outro conselho: o imanente é o Belo e, portanto, toda expressão deve conduzir ao Belo, e o Belo é “completo, íntegro”, *iṣlāh*. A atitude bela, *ḥasana*, é um modo de “tornar-se íntegro”. O Íntegro, *ṣāliḥ*, é aquele que pratica “atos de integridade” (*ṣāliḥāt*), que não corrompem ou fragmentam nem a si mesmo nem ao outro, e, deste modo, conduzem à *salām*, à paz, concórdia, à *salāma*, “o caminho da segurança”. Ou seja, um ato íntegro é aquele mediado por *ḥaqq*, pela veracidade e realidade dos sujeitos envolvidos; “tornar íntegro” é um modo de “fazer o belo”, *iḥsān*,

⁵¹⁷ Segundo Jurjānī: *al-šar‘* (raiz *š.r.* ‘.) -significa explicação ou explicitação, no sentido de fazer aparecer o sentido oculto ou “colocar em evidência o limite das coisas”; enquanto *Šarī‘a* implica na lei estabelecida a partir de uma autoridade religiosa. Segundo ele, no caso da *šar‘*, a diferença entre interpretação (*ta‘wil*) e explicação (*bayān*) é que na interpretação o assunto em questão pode não ter sido realmente compreendido (pois remete a uma outra metáfora) enquanto que na explicação trata-se de um entendimento a partir das relações que evidenciam o sentido, que mostram um “caminho aparente” (*mašra‘a*). Veja-se *Le livre des définitions*, entradas 886 e 890.

palavra que também implica em “perfeição”⁵¹⁸. Para exemplificar esta questão Ibn 'Arabī usa o exemplo do perdão (Ver F. IV, 24.11 ou SDG, p. 123): aquele que sofreu um ato “feio” e que responde com um ato “belo”, torna a situação “íntegra”, já que, segundo o *Šaiḥ* o perdão é uma palavra que possui sentidos “opostos”: *‘afw* significa tanto eliminar, ultrapassar, quanto aumentar, ampliar, conceder. Assim, o “tornar belo” tanto anula o “feio”, quanto amplia a magnitude da presença do Nome naquele que perdoa o que faz com que este indivíduo receba em si mesmo a presença ampliada de seu Senhor e isto necessariamente implica em felicidade. Num outro texto ele afirma: “Saiba, sincero ouvinte, que o Povo de Deus, quando o Real (*al-Ḥaqq*) lhes chama para Si...coloca em seus corações algo que os atrai para a verdadeira felicidade. Assim eles buscam por ela até encontrarem em seus corações uma certa ternura e humildade e se esforçam pela paz e pelo alívio (*salāma*) do estado das pessoas comuns (*al-nāss*) que, em sua condição normal, possuem inveja mútua, ganância, hostilidade e oposição”⁵¹⁹.

De um certo modo, portanto, a própria condição de singularidade implica em oposição entre as pessoas, assim como, entre os Nomes, significa distinção, especificidade, e, no entanto, a falta de conhecimento ou consciência desta mesma singularidade impede o reconhecimento da singularidade alheia, de modo que tanto o “eu” quanto as circunstâncias são “véus” e “ocasiões” (*asbāb*, singular *sabab*⁵²⁰, ou seja, eventos, aparições de *wujūd*). E, como tal, tanto podem ser “infirmidades” quanto “sabedorias”, pois todas promovem o “retorno” ao Real. “Tornar íntegro”, atribuir a cada um sua *ḥaqīqa*, praticar belas ações, são, de modo geral, retornos ao Real, desde que estes atos estejam fundados no Real, pois, se o

⁵¹⁸ Uma questão importante entre estas palavras, tanto nos textos de Ibn 'Arabī quanto no Islamismo de modo geral é a relação entre *islām* (submissão), *imān* (fé) e *iḥsān* (a prática de atos belos) que sintetizam os princípios fundamentais do Islamismo. Conta um *ḥadīth* narrado por Omar, companheiro do Profeta, que o Anjo Gabriel apareceu na forma de um homem comum que interrogou o Profeta sobre *Islām* e quando ele se foi, o Profeta revelou a seus companheiros a identidade do homem, dizendo que ele veio para lhes ensinar a aperfeiçoar a religião. No *Mawāqī' al-nujūm wa-matāli' ahillat al-asrār wa-l-'ulūm* - “O crepúsculo das estrelas e a alvorada das luas crescentes das ciências e segredos” - estas palavras aparecem como estágios do caminho ou da viagem ao Senhor e que coincidem com *'ināya*, *hidāya*, *walāya*, a solicitude ou consciência do divino, a condução (‘guiança’) e a santidade. Veja-se artigo de Denis Gril em <http://www.ibnarabisociety.org.uk/articles/journeyofbeing.html>

⁵¹⁹ Conforme citação de James W. Morris em *Ibn 'Arabi's messianic secret: From “the mahdi” to the imamate of every soul*. Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, vol. 30, pp. 1-18, 2001.

⁵²⁰ *Sabab* - literalmente significa “corda” e, por extensão a todo fator de interligação, daí estar associado a *'illa* (causa) e efeito (*ma'lūl*), infirmidades isto é, oscilação, a sucessão de *tajallī*. O Real é dito o Causador das Causas Secundárias, *musabbib al-asbāb*. Assim, cada coisa no universo é causa ou ocasião de outra e o termo passou a ser usado do mesmo modo que “fenômeno”. Ibn 'Arabī afirma as causas secundárias como os Nomes divinos e, portanto, como tudo o que *wujūd* “encontra” em si mesmo, ou as diversas modalidades de apresentação da realidade, que, uma vez presentes na consciência humana, são chamadas por coisa, entidades, realidades, propriedades, traços e ocasiões. Ver F.II, 490.3 ou SDG, p. 126-127, SPK, p. 44.

comportamento baseado no conceito moral (seja a partir da cultura ou da religião) são apenas representações, e, portanto, faces que não contêm realidade, ao contrário, em inúmeras situações reforçam a perspectiva alienante ou fragmentada do indivíduo, como escreve o *Šaiḥ*:

Se as pessoas conhecessem o alcance daquilo que chamamos atenção com esta questão, nunca recompensariam alguém que lhes tenha feito um ato “feito” com atos igualmente “feios”; e nunca verias no cosmos senão aqueles que perdoam e são íntegros. No entanto, os véus sobre a visão interior são densos, e não são nada além dos desejos pessoais e da intenção de apressar reação e vingança (F, IV, 24.11, SDG, p. 123)

Estudar, em detalhes, sobre este mecanismo, seria como estudar a Vida ela mesma e, como afirma Ibn 'Arabī, “livro algum conteria as explicações”, pois trata-se do próprio “Livro” da Vida⁵²¹, onde as letras seguem os alentos e formam palavras e frases, dispensando seus sentidos na contínua exposição de *wujūd*. E é como “livro” que a leitura da Identidade Essencial acontece, na medida em que replica o mesmo padrão da auto-exposição de *wujūd* no micro-cosmo de cada sujeito: a raiz do universo fenomênico é tríplice⁵²², em função do próprio modo de funcionamento do pensamento lógico humano, que, simbolicamente reproduz o processo de engendramento. A dualidade ou a polarização da essência são apenas “contrastes” que se estabelecem pela diferenciação entre os aspectos da Identidade. Enquanto não se produza na polaridade um “terceiro”, “um movimento particular segundo um aspecto particular” - *al-ḥaraka al-maḥssūsa 'ala al-wajh al-maḥsūs* - não se produz a singularidade: “O três é o primeiro dos números singulares. Deste modo, a singularidade associada à espiritualidade humana (*al-laṭīfa al-insāniyya*) contradiz sua própria especificidade, pois sua singularidade se estabelece através do Único, pela progressão da polaridade que Lhe é inerente. Esta polaridade é o Corpo e a inclinação do Espírito Universal e, portanto, o eu

⁵²¹ Ibn 'Arabī pretendia, ainda assim, escrever sobre isto: “Tenho a intenção, se Deus me der uma vida longa, de escrever uma obra que trate das questões legais conforme aparecem em seus aspectos exteriores, primeiramente expondo e elaborando cada questão a partir do aspecto externo e então examinando seu status em relação ao lado interior do homem (*ḥukmuhā fī bāṭin al-insān*)” *Futūḥāt*, I, p. 334, citado por Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur*, p. 46. Isto significa que cada circunstância da vida implica numa vivência teofânica onde interior e exterior, exterior e interior, traduzem-se mutuamente e apontam para a Presença do momento. Quanto maior nossa consciência desta traduzibilidade, maior nossa proximidade com a Presença do Senhor, com a Identidade Essencial, ou seja, a individuação ocorre a cada instante, sem cessar.

⁵²² Ver *Fuṣūṣ*, Verbo ou Palavra (*Kalīma*) de Saliḥ (capítulo XI): “Tudo o que recebe forma está fundamentado no ternário, isto é, no três, tanto no Real quanto na criação”. Neste capítulo o *Šaiḥ* retoma a estrutura do silogismo para mostrar a traduzibilidade da terceira coisa.

particular e específico (*an-nafs al-juz'iyā*) - que é a identidade humana e sua singularidade”⁵²³.

5. 4 Individuação, o *tawhīd* do si mesmo

Tudo o que vimos nos capítulos anteriores volta agora a ser aplicado no estudo da Identidade Essencial de cada um de nós: assim como em relação ao Todo, o cosmos é o outro, o indigente, o “pobre”, porque necessita ser, assim também aquilo que denominamos “eu” no sentido mais externo e presente no mundo, o eu mortal, o ego, é o “polo” que se contrapõe com o plano de *Al-Insān al-Kāmil*, a condição humana plena enquanto “forma” divina. Eu (ego) e Eu-Identidade também representam um par de opostos aparentes, mas que não passam de ‘estados’ de uma mesma entidade: o ego é o estado voltado para o exterior e, portanto, limitado; *al-insān al-kāmil* é o estado voltado para o Real, e, portanto, ilimitado.

Integrando estes dois planos aparece o vínculo da terceira coisa, o nó da Identidade Essencial, o sentido de Eu que associa todo par de correlatos. Deste modo podemos conceituar a terceira coisa, como identidade essencial e vivência de si, aquilo que atualiza uma Realidade diante da paridade de uma correlação necessária. Assim, é só “através” da terceira coisa, a Identidade Essencial, que o sujeito chega a si mesmo, conhece seu potencial e vincula toda polaridade. Conhecer é o mesmo que “viver” e “viver” é o mesmo que “amar”, de acordo com as raízes de *wujūd*. A Identidade Essencial nos permite o sentido de trespasse, vínculo e superação que carrega o sentido de *wajd*, êxtase, um estado de consciência/ser não delimitado, dado pelo “fluxo” da esfera da vida. É ela quem responde pelo paradigma divino do auto-conhecimento: O Real que ama/deseja revelar a Si mesmo, através de Si mesmo, Seu próprio Mistério, como diz a abertura do *Fuṣūṣ*: O Real quis ver Sua própria Identidade (*‘ayn*) em um objeto global (*kawn*) que, dotado de existência (*al-wujūd*), resumisse a ordem (*al-‘amr*), a “coisa” divina, a fim de manifestar a Si mesmo, através de Si mesmo⁵²⁴, seu

⁵²³ *Kitāb al-Alif*. Tradução de Abraham Abadi, Journal of MIAS, vol.II, 1984, p. 24. Ver também p.34. Ibn Arabi desenvolve o raciocínio a partir do Alcorão, mencionando relatos sobre Zacarias, mas usando também a lógica do silogismo para mostrar a traduzibilidade da terceira coisa.

⁵²⁴ *Wa yuzhira bihi sirrahu ilāyhī* ou ainda: *wa yazharu bihi sirrahu ilāyhī* e, nesse caso, seu mistério apareceria em si mesmo e através de si mesmo, onde o Real é o Mistério. Segundo Michael Sells (*Ibn 'Arabī's polished mirror: perspective shift and meaning event*, Studia Islamica, no. 67 (1988), pp. 121-149), esta tradução tem a vantagem de evitar colocar o Real numa relação sujeito-predicado. A ambiguidade da referência dual do pronome *hū* soma-se à ambiguidade entre *yazhara sirrahū* e *yuzhirū sirrahū*. Podemos nos perguntar, portanto: quem revela a quem seu mistério? O próprio mistério se desvela em si mesmo.

próprio Mistério (*sirr*) (*Fuṣūs*, trad. Burckhardt, p. 19). Como o Real não comporta dualidade, não comporta, portanto, a condição de objeto (objeto indireto “a quem” a revelação ocorre) nem a condição de sujeito da predicação (a entidade que “conhece”). De Si para Si, em Si, o mistério é a própria circularidade, que “encontra na coisa, na “ordem” humana, seu próprio desvelamento, o mistério do ser humano completo que é a realização, as “palavras completas” reveladas à Adão, (o Alcorão) que sintetiza sua Identidade.

Isto significa que antes mesmo que a consciência⁵²⁵ seja realizada, a receptividade da terceira coisa deve ser realizada⁵²⁶, de modo que a individuação, o auto-conhecimento, é um *kašf*, um desvelamento análogo ao processo de *tajallī*, e, de fato, tanto *kašf* quanto *tajallī* são o mesmo movimento circular: quando o sujeito humano recebe ou vivencia um *kašf*, é o divino quem se mostra a ele enquanto este se desvela ao divino. Há reciprocidade entre a experiência humana do *kašf* e a exposição teofânica. Assim, o ser humano completo, ou seja, em estado de individuação plena, é a “palavra” (*kalīma*) a um tempo discriminadora e totalizadora, de modo que a Identidade, tal a Terceira-coisa, permanece um mistério. Como escreve o *Šaiḥ*, “o conhecimento que dela se tem não chega a compreendê-la”⁵²⁷. E, tal o ato do Real enquanto mistério que desvela a si mesmo, para si mesmo, seu próprio mistério, sujeito, objeto e ato de conhecimento permanecem o mesmo. No dizer de Paolo Urizzi⁵²⁸, “O Si, no seu estado de beatitude, incondicionado, permanece como Testemunho ou pura capacidade de conhecimento”. E temos novamente uma polaridade interceptada: o

⁵²⁵ O “acolhimento” do “descenso” do auto-conhecimento é da mesma ordem da “revelação”: um processo que se mostra escondendo-se. A “consciência” do processo não é da mesma ordem da inteligência.

⁵²⁶ Segundo Michel Sells, Ibn 'Arabī chega a afirmar que o ser humano é mais completo que o divino, pois abrange tanto os nomes divinos quanto a receptividade e pura elementariedade da matéria prima universal. De fato, no *Inšā'* (*Production des Cercles*, p.25), Ibn 'Arabī afirma que o homem possui duas perfeições, pois sintetiza criatura e divindade, daí sua condição de “Califa”. Mas continua: “Ele (o ser humano) é a linha de separação entre o nível da Presença divina e o mundo da geração (*kawnīyya*), como a linha imaginária que separa a sombra da luz do sol. Ele possui a perfeição total tanto do adventício (*hudūl*) quanto do eterno (*qadīm*), ao passo que Deus, o Real, possui a Perfeição Absoluta da eternidade e não participa do adventício, sendo muito sublime para tal”. A relação de completude se dá face ao plano divindade-humanidade, enquanto o Real em si, como não está sujeito à semelhança, somente Seus Atos podem ser conhecidos, de modo que permanece independente de qualquer relação, inclusive das noções de Perfeição e Completude.

⁵²⁷ *Production des cercles*, p. 20. Ibn 'Arabī se refere, conforme ele mesmo menciona, a Alcorão 20:110, onde se lê: “Ele lhes conhece tanto o passado quanto o futuro, não obstante eles não lograrem conhecê-Lo”. A leitura que o *Šaiḥ* faz deste versículo exemplifica, como ele mesmo menciona em seu texto, que a terceira coisa encompassa tanto o adventício, o evento, quanto o eterno, pois não pode ser definida nem pela existência nem pela não-existência e, portanto, o conhecimento que dela se tem não dá conta de apreendê-la ou abrangê-la totalmente, pois trata-se de um “fluxo” de vida contínua.

⁵²⁸ Paolo Urizzi escreveu o Prefácio à tradução de Chiara Casseler do *Kitāb al-Huwa* para o italiano (*Libro del Sé Divino*). Ver *I Fattori della sintesi trascendente*, p. 32, nota 59. No entanto, a condição do conhecimento, ou da consciência, é o conhecido, do mesmo modo que a correlação causa-efeito.

incondicionado e o mistério revelados no Ser Humano completo, não se mostram nunca: sua Identidade é um véu sobre si mesmo que se experiênciava a si mesmo: a revelação do mistério é o próprio mistério.

Assim, se o mistério pode ser chamado mistério justamente por estar além da determinação e, portanto, não é passível de relação de conhecimento, a suspensão da revelação (que se dá pelo contraste discriminativo do conhecimento) afirma o mistério. Como a revelação é um “evento”, ou seja, nunca expressa a totalidade, mas apenas um aspecto discriminativo (a “imanência” peculiar de uma forma), o mistério, como as palavras totalizadoras, “vela-se” nova e incessantemente, de tal modo que pode ser experienciado mas não compreendido, pois não é da ordem do conhecimento, mas da ordem da “presença”.

Esta experiência integrativa é a experiência do que Ibn Arabī chama de “palavras totalizadoras”⁵²⁹ e que implica no sentido de *tawhīd* por um lado, onde toda existência, em qualquer plano do ser, se apresenta como unificada e, por outro, à condição de ser humano perfeito tal como a Realidade do Profeta Muḥammad e a síntese das Palavras do Alcorão. Do ponto de vista do microcosmo, ou seja, do ponto de vista de cada indivíduo, a experiência de si passa pelo mesmo processo de unificação⁵³⁰, ainda que cada existente realize este processo de acordo com aquilo que é: “ ‘A *Allāh* todas as coisas retornam ‘(42:53) e ‘Ele é o final de todo caminho’. Portanto, o que importa é qual nome divino tu alcançarás e com qual retornarás para casa. Pois o efeito daquele nome - quer seja felicidade e bênção ou miséria e castigo - exercerá sua influência sobre aquele que o atinge” .(F.II, 218.13).

A condição de *al-Insān al-Kāmil* é o que podemos chamar filosoficamente de “individuação” segundo Ibn’ Arabī, pois é o estado pleno do si mesmo, a expressão plena da Identidade essencial interceptada pela presença do indivíduo no mundo, ou seja, a sincronização de atos e atributos, no “instante⁵³¹” dos eventos (internos e externos), segundo a

⁵²⁹ A expressão decorre de um dito do Profeta em que este afirma que veio para completar (*itmān*) os Nobres traços de caráter. Segundo Ibn 'Arabī: “ O Mensageiro de Deus foi enviado com a Palavra Abrangente à toda humanidade. Foram-lhe dadas ‘as palavras abrangentes’ enquanto os profetas que o precederam possuíam uma Lei específica. Por isso ele relatou que foi enviado para completar os nobres traços de caráter, pois são os traços de caráter divinos. Ee uniu aquilo que é chamado de caráter base aos nobres traços de caráter e todos se tornaram nobres” - F. II, 687,12, SPK, p. 306). A afirmativa tem um duplo sentido, tanto em relação às Palavras do Alcorão quanto ao próprio caráter do Profeta enquanto Alcorão (Perguntada sobre o caráter do Profeta, ‘Aisha, sua esposa mais nova, responde: “O caráter dele era um Alcorão”).

⁵³⁰ Outro modo que o *Šaiḥ* se refere a este processo é: “Cada ser humano contem em si sua origem, sua criação e seu Criador” - *At-Tadbīrat al-Ilāhīyyah fī islah al-mamlakāt al-insānīyyah*, p.170 (*Divine governance of the human kingdom*. Tradução de Tosun Bayrak).

⁵³¹ Note-se que “instante” não tem o mesmo sentido de “duração”.

faceta do Nome que conduz o processo. Individuação, portanto, não significa a expressão do sentido isolado de eu, ou seja do sentido de ego, mas da Identidade essencial que, se por um lado identifica e fundamenta (ontologicamente) uma criatura em específico, por outro é um conhecimento que *wujūd* possui de Si mesmo, um aspecto do ser divino. Estes “dois” estão para a Vida como relações de consciência, ambos necessários diante do conhecimento, pois formam e informam a realidade a partir de múltiplas perspectivas.

A realização de si mesmo, da própria singularidade, retorna ao conhecimento do Real sob um aspecto determinado em que a noção de ego é esvaziada para que o si mesmo, a singularidade, se mostre. Cada criatura é, diante do Ser, um “ponto-de vista” que informa a consciência. Assim, a individuação passa tanto pelo reconhecimento da forma específica que caracteriza este ponto-de-vista quanto pelo reconhecimento do próprio “ponto-de-vista” e pelo “ponto-de-vista” como “interceptação” da realidade Vida-Consciência. Isto significa tanto o conhecimento de si mesmo como discriminação, especificidade, quanto o esvaziamento desta especificidade como relação de identidade na realidade em que se encontre.

Al-Jīlī⁵³², em seu *Kitāb al-m'anāzīr al-ilāhiyya*, o Livro das Epifanias, onde escreve sobre o tema dos Nomes e Atributos, afirma:

O “deixamento”⁵³³ do eu pessoal (*nafs*) consiste na negação do princípio de individuação (*yuhūd al-annīyya*), e a afirmação da Ipseidade (*huwīyya*) divina em lugar da tua heciedade⁵³⁴, em função do qual tu não és tu, mas sim Ele, ainda que, em última instância, tu não és Ele porque somente Ele é Ele. Assim, neste local de contemplação (*mašhad*)⁵³⁵, os Nomes do Real - glorificado seja - se aplicam a ti, de modo que tu respondes aos que invocam por meio deles, e, quando alguém diz: “Ó, *Allāh*”, tu respondes: “Eis-me aqui à tua disposição (*labbayka wa-sa'dayk*)”; mas em realidade não és tu mesmo que responde (*muyīb*), mas sim *Allāh* que responde a quem O invoca em virtude de uma sutileza divina (*latīfa ilāhiyya*) que só conhece o gnóstico que a descobre por vivência gustativa direta e por desvelamento autêntico. Nesse lugar de contemplação (*mašhad*) os Nomes divinos descem sobre ti, revelando-se nome a nome, como se revelam os Atributos do Compassivo (*ṣifāt raḥmāniyya*), atributo por atributo, e tu recebes deles segundo teu estado exige, de acordo com a capacidade de tua receptividade (*qābiliyya*) e a realização do desvelamento que tenhas verificado, de modo que conheces, dentre as ciências das Presenças divinas

⁵³² Abd al-Karīm b. Ibrāhīm al-Jīlī, falecido em 832/1428, sufi da escola de Ibn 'Arabī, nascido em Bagdá.

⁵³³ O neologismo se justifica aqui a partir da frase dita a Abu Yāzyd al Bastamī, “deixa teu eu e vem!”. Este plano de consciência (ou “estação”) é chamado de *manzar utruk nafsaka wa-ta'āl*, “a estação do deixa teu eu e vem!”.

⁵³⁴ Heciedade (do latim: *haecceitas.atis*) - O que caracteriza um ser como próprio, individual, particular, ou seja, diferente de outro.

⁵³⁵ *Mašhad* - nome de lugar análogo a *manzar*, que significa contemplação, visão teofânica. Se considerado a partir da experiência humana podemos entender como uma estação, um plano de compreensão e modo de ser, um patamar de consciência a partir do qual se contempla ou se vivencia uma realidade.

(*ladunniyya*)⁵³⁶, a ciência da Presença de Si mesmo (*ḥaḍrat nafsiyya*) e tudo quanto dela depende, quer se trate de atos cometidos (*šū'ūn*), exigências, atribuições, relações, o externo e o interno, a prioridade ou a posterioridade e coisas afins⁵³⁷.

Se, usando uma linguagem contemporânea, al-Jīlī trata da individuação a partir da desidentificação com o ego (eu *bašárico*) também afirma a Identidade Essencial a partir do influxo do Nome sobre a criatura que vivencia uma situação determinada onde determinado Nome é exigido ou “necessitado” por outro que clama a Deus por esta presença em específico: o sujeito humano é o portador de alguns nome específicos (fixos) e “responde aos que invocam por meio deles, e, quando alguém diz: “Ó, *Allāh*”, tu respondes: ‘Eis-me aqui à tua disposição (*labbayka wa-sa'dayk*)’ ”. A invocação do Nome não se dá somente de forma ritualística ou em oração, mas na exigência cotidiana que nos fazemos uns aos outros, chamamento próprio do inter-relacionamento entre as pessoas, o mundo e a vida de um modo geral.

Temos, portanto, uma realidade constituída por “três fatores”: o Real, a Imagem e a Interceptação destes através da Identidade, que, em si mesma se traduz como vida consciente, existência e auto-conhecimento. A partir desta triplicidade, ou seja, da singularidade do três, toda polaridade é inerentemente relacionada ao um e todo indivíduo carrega em si este modo de constituição. Quando ele aparece, automaticamente se polariza, ainda que só se mantenha enquanto realidade a partir da terceira coisa que intercepta esta polaridade. Isto significa que toda criatura permanentemente oscila entre dois polos em qualquer que seja a determinação da realidade: real-imagem, masculino-feminino, proximidade-distanciamento, positivo-negativo, felicidade-dor, ser-necessário-ser-dependente, presença-ausência, si-mesmo-outro, ativo-passivo, interior-exterior, etc. E, no entanto, enquanto a Identidade permanece neste fluxo circular da realidade, o indivíduo se mantém íntegro, pois traduz o ser em ser e, portanto, é nesta mesma circularidade que a individuação pode ocorrer: o caminho da Identidade essencial, que leva ao Senhor e Seu Nome específico, é *al-ṭarīq al-mustaqīm*, o “caminho reto”, citado na abertura do Alcorão, que tanto traz o sujeito à condição de aparência

⁵³⁶ Segundo nota de Pablo Beneito, tradutor deste texto, a expressão *laddunnā* significa “sobre, a respeito de, nós”, conforme o uso no Alcorão (18:65): “...e ensinamos (a Jaḍir) uma ciência sobre Nós”. Beneito explica que, para traduzir ‘*min ladunnā*’ considerou o que Ibn 'Arabī explica na primeira sessão do *Kitāb al-'abādila*, onde se lê: “ Quando *Allāh* se designa a Si mesmo no plural, empregando termos como por exemplo, *innā* (certamente Nós) ou o pronome *nahnu* (nós), se refere às realidades múltiplas dos Nomes divinos”. Assim, as ciências *ladunniyya*, “de junto a Nós”, refere-se às *ḥaḍarāt*, as Presenças dos Nomes.

⁵³⁷ Tradução de Pablo Beneito, tese de Doutorado, p. 186 ; *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*, p. 143-144.

adventícia, seu estar no mundo, quanto o faz retornar continuamente a seu Senhor. Individualização é, portanto, o conhecimento da própria singularidade fundada em *'ayn-tābīta*, ou como escreve o *Šaiḥ*, “ganhar similaridade com a raiz”.

Jīlī, assim como Ibn 'Arabī, trata dos Nomes divinos a partir desta triplicidade. No *kitāb Kāšf al-Man' 'an Sirr Asmā' Allāh al-Husnā* - Livro do desvelamento do significado do segredo dos mais belos nomes de *Allāh* - traduzido por Pablo Beneito, Ibn 'Arabī estas três perspectivas partem da *ma'rifa*, ou seja, da ciência do conhecimento espiritual como processo de tomada de consciência, pelo indivíduo, tanto de sua própria individualização quanto do conhecimento do Real. Entendendo-se, portanto, a partir da realidade do servo, esta triplicidade se dá em *ta'alluq*, a relação de dependência do indivíduo para com *wujūd*; *tahaqquq*, a realização ou verificação, em si mesmo (em sua identidade essencial) enquanto consciência do Real determinada pela presença do Real na Identidade; e *tahalluq* o desvelamento de *tajallī* como o revestimento ou a recepção do influxo da presença do Nome. *Tahalluq* corresponde, portanto, ao processo de interceptação, a apresentação da Realidade como presença da identidade na vida, ou seja, a terceira coisa como unificação: o um e o dois se resolvem no três como interceptação, o estado “consciente de Deus”, o momento em que tanto o Real quanto a criatura se conhecem a “Si mesmo”.

Esta interceptação é o “momento” da visão divina relatada na abertura do *Fuṣūṣ*, e constitui a “coisa completa”, a realidade, “pois a visão que uma coisa tem de si mesma em si mesma não é igual à visão que a coisa tem de si mesma em outro, que lhe serve de espelho” (*Fuṣūṣ al-Hikam*, Abertura do capítulo de Adão). A individualização só se completa, portanto, quanto o Real vê Sua própria Identidade, através de Seus mais belos nomes, refletida no “objeto global”. Este é igualmente o momento em que o sujeito age de acordo com o Nome que o constitui e está consciente de sua existência enquanto ato presencial deste Nome: foi Ele quem atirou quanto Muḥammad atirou⁵³⁸.

⁵³⁸ Compare-se a: “Em relação à Sua auto-atribuição do atributo da proximidade (*qurb*) em relação à escuta-resposta (*ijāba*) quando diz: ‘estou próximo (*qarīb*) e respondo’ (Alcorão, 2:186), é análoga à Sua auto-descrição quando diz que está mais próximo do homem ‘que a veia jugular’ (Alcorão, 50:16), descrição na qual compara Sua proximidade em relação ao servo como a proximidade do homem em relação a si mesmo quando este se propõe a fazer uma coisa qualquer e a realiza sem que medie, entre a solicitude e a resposta, que é a escuta (*ṣamā'*), lapso de tempo algum, já que o instante da chamada (*du'ā*) é o instante mesmo da escuta-resposta (*ijāba*). Assim, a proximidade de *Allāh* ao atender ao servo é igual à proximidade do servo ao atender a si mesmo quando a si mesmo se dirige”. Trad. de Pablo Beneito, tese, p. 174, correspondente ao texto de Ibn 'Arabī *Hadrat al-ijāba*, Presença da Satisfação, em que este escreve sobre o Nome divino *al-Mujīb* - *Futūḥāt*, IV, p.255-56, edição do Cairo (1911).

O estado de *al-Insān al-Kāmil*, de plenitude da individuação, não se realiza a partir da realização do “todo” transcendente, como é o padrão da maioria das vias místicas, mas pelo particular e imanente, o interior e o exterior, essência e corporalidade. No *Kašf al-Ma'nā*, o primeiro dos Nomes que Ibn 'Arabī trata é o nome abrangente, *Allāh*. Escreve ele:

O revestimento (*taḥalluq*) deste nome consiste em que realizes na concentração de tua compreensividade (*jam'iyya*) a soma de todos os aspectos (*majmū'*) do significado (*maḍlūl*) deste nome, tanto em relação aos nomes que se desconhece quanto em relação aos nomes que podem ser conhecidos, de modo que, por um lado, tuas qualidades, condição e atributos passem despercebidos no mundo (*'ālam*); por outro lado, possas exercer influxo em todo o cosmos e também no que não é o cosmos (*ḡayr al-'ālam*) em virtude de uma relação especial (*nisba ḥāṣa*) expressa na passagem: Vosso Senhor disse: “Invoca-Me e os ouvirei” (40:60), que não tem caráter geral, e, por outro lado, em que realizes a condição em função da qual tu és o propósito (*maqṣud*) do cosmos.

Quem alcança estes níveis (*marātib*) se reveste, portanto, das características do nome *Allāh*, não enquanto condição de nome próprio (*'alamīyya*), mas sim em função do conceito (*mafhūm*) daquilo com o qual se descreve Seu significado (*maḍlūl*) enquanto substantivo adjetivável.

Assim como é impossível que este nome seja empregado na invocação de modo absoluto (*muṭlaq*) sem a restrição (*taqyīd*) de algum estado (*ḥāl*) em particular que a condicione, ainda que esta não se formule explicitamente na linguagem articulada (*nuṭq*), do mesmo modo é impossível que alguém se proponha a adotar os atributos deste nome de modo absoluto e incondicionado sem a delimitação (*taqyīd*) de algum estado em particular que o condicione, mesmo que este não se manifeste na formulação verbal (*nuṭq*) explícita de quem procura (*qāṣid*) tal revestimento.

De fato, é próprio da condição (*ṣart*) de quem está revestido das qualidades deste nome (*mutaḥalliq*) que tenha conhecimento (*ma'rifa*) do estado interno (*ḥāl*) de cada aspirante (*qāṣid*)⁵³⁹ e que seja capaz de determinar (*ta'yīn*) a qual dos atributos divinos compreendidos pelo nome *Allāh* se dirige especificamente sua invocação, e, se não tiver (tal conhecimento) não está realmente revestido das qualidades deste nome.⁵⁴⁰

O estado de individualidade plena, entendido como o estado do Homem Perfeito ou Completo, apesar de estar em correlação com o plano da Divindade, enquanto imagem perfeita do Real, não se realiza pelo nome abrangente da Divindade, mas através da determinação específica de *'ayn tābīta*: por um lado, cada Nome específico da Divindade nomina o mesmo Real ainda que sob aspectos diferentes, e, portanto, aquele que realiza um dos nomes, compreende igualmente a totalidade; por outro, a analogia se dá também pelo conceito do nome *Allāh*: enquanto nome totalizante abriga todos os aspectos (conhecidos ou desconhecidos do Real), do mesmo modo como *'ayn tābīta* também se constitui num grupamento de nomes, uma *jam'iyya*, uma comunidade. A individuação de *al-Insān al-Kāmil* é, então, um processo de auto-conhecimento e expressão da realidade dos conteúdos da

⁵³⁹ Ibn 'Arabī emprega a raiz verbal q-s-d primeiramente no participio passado, como *maqṣūd* e então o participio ativo, *qāṣid*. Este método faz parte da metodologia do *Ṣaiḥ* de aprofundar os sentidos de tal modo que se constitui em estilo de escritura própria. Vale notar a correspondência do alfabeto árabe, em suas raízes tríplexes, com a analogia da terceira coisa e da singularidade do três. Ibn 'Arabī escreve sobre a ciência das letras a partir desta analogia e triplicidade, de tal modo que podemos ler sua doutrina a partir desta analogia e triplicidade fundada na palavra, que, para o *Ṣaiḥ*, é alusão do processo ontológico.

⁵⁴⁰ *Kašf al-ma'nā* (em Os Nomes de Deus na obra de Muḥyī-l-dīn Ibn al-'Arabī - Pablo Beneito, tese de doutoramento, p. 259).

Identidade que ocorre através da reciprocidade e unificação dos vários aspectos ou nomes que constituem *'ayn t̄ābita*. Por este viés pode-se dizer que aquele que conhece a si mesmo conhece a seu Senhor e conhece igualmente o Real.

O *qāsid*, o aspirante que invoca *Allāh*, invoca acima de tudo, uma face específica de Deus, ou seja, um dos nomes de que necessita e que é constituinte de sua própria Identidade Essencial. Como explica o Prof. Pablo Beneito, a respeito da palavra *qāsid*: “O servo de *Allāh*, o Homem Perfeito, a Realidade Muḥammadiana é o sentido do cosmos (*maqṣūd li-l-‘ālam*). O homem é por um lado aquele que procura (*qāsid*) e, por outro, o procurado (*maqṣūd*). Deste modo, o homem, enquanto microcosmos (*‘ālam ṣagīr*) está em procura do Homem. O homem é *al-qāsid al-maqṣūd*, o buscador e o objeto de sua busca. O Homem é o sentido do homem”.⁵⁴¹ Individualização é, portanto, a interceptação dos opostos pela Identidade na “esfera da Vida”, ou, dito de outro modo, a traduzibilidade do Senhor no mundo.

Jīlī, na sequência de seu texto sobre o “deixamento” do eu pessoal⁵⁴² (*naḥs*), escreve sobre o obstáculo na expressão do Nome, ou seja, a deficiência na manifestação teofânica, que entendemos, então, como a deficiência na interceptação da Identidade, a fragmentação do si mesmo como ego auto-suficiente:

Tua deficiência consiste em teu ocultamento ou isolamento (*ihtijāb*) com as luzes dos Nomes e Atributos, ao descrever-te por meio deles, com relação a Suas presenças e às alocações entre umas e outras acerca do que contém o interior de Suas realidades essenciais, de quanto pertence e corresponde a *Allāh* - glorificado seja. E isto constitui um véu (*ḥijāb*); no entanto, se o atravessas, és transportado às conferências (*muḥādarāt*) dos Nomes e Atributos e ouves os discursos ou alocações de uns e outros na medida em que a capacidade de tua receptividade te permite.⁵⁴³

A fragmentação do vínculo com a Identidade se dá no servo, tanto pela inconsciência quanto pela consciência da presença e seu atributo: quando o indivíduo percebe a si mesmo como separado ou independente do Real, e, simultaneamente recebe o influxo do Nome, atribui a si mesmo a qualidade (a força) deste Nome, velando a si mesmo, tornando-se inconsciente da realidade do Senhor. “Rasgar os véus” equivale ao desvelamento da presença do Real e à tomada de consciência do servo diante da Identidade. A individualização, como processo de continuamente rasgar os véus, tornar-se consciente, aproximar-se da Identidade, segue, portanto, este tríptico movimento: a relação de dependência, que estabelece a

⁵⁴¹ Pablo Beneito, tese de doutoramento, p. 259, nota 35.

⁵⁴² No *kitāb Kāsf al-Man’ā ‘an Sirr Asmā’ Allāh al-Husnā*, já citado.

⁵⁴³ Conforme tradução de Pablo Beneito, tese de doutoramento p. 187.

necessidade da presença do Nome, a verificação (da presença do influxo do Nome) e a expressão da Identidade.

No entanto, assim como o Real está a cada instante numa nova forma, a cada instante o indivíduo também passa pelo influxo (*fayaḍ*) de um dos nomes que, juntos, determinam sua identidade fixa, e, portanto, seu ego é instável, e, como decorrência desta Realidade, Ibn 'Arabī o define, no *Futūḥāt*, como infirme: “*Nafs* são os atributos do servo que são infirmes”.⁵⁴⁴ Infirme traduz *ma'lūl*, que, conforme já comentamos, possui o sentido de “efeito” ou, mais literalmente, de “causado”, duplicidade que Ibn 'Arabī relaciona com aquilo que é indigente, que depende da Identidade, mas que também assume realidade “de outros” quando deixa de testemunhar a Identidade:

Quando a alma do servo possui uma descrição que a desabilita a testemunhar o Real no *wujūd* de sua entidade, aquela descrição é infirme. É por isso que se diz desta descrição que é *nafs*; isto é, o servo nada testemunha além de seu próprio *nafs*. Não o vê como derivado do Real, tal como alguns outros o vêem, pois testemunham o Real nele. Do mesmo modo, quando esta descrição prevalece sobre ele em função de uma causa engendrada (ou ‘infirmidade’) para a qual a conexão com Deus não seja testemunhada, nem haja qualquer pensamento atribuído a Deus, ele é causado (infirmo) por esta causa engendrada que o moveu, de modo que esta descrição passou a habitá-lo.

Por exemplo, alguém deseja um dos bens impermanentes deste mundo de modo que é motivado a falar e agir somente através deste bem e de seu amor por ele, e pensamento algum, de parte do Real, lhe ocorre. Então se diz que este movimento é “infirmo”, isto é, em seu testemunhar, Deus não participa dele... Pode também ocorrer que os seres humanos tornem-se ausentes por alguns momentos do conhecimento de que possuem fê, pois sua inquietude os mantém ocupados em testemunhar alguma outra coisa. (F, II, 568.3 - SDG, P. 271)

Se, por um lado, o ego recebe o influxo da Identidade, por outro, pode estar inconsciente⁵⁴⁵ desta realidade e, ignorando sua condição de dependente, de “sujeito” ao “ato” do Nome, julga-se uma realidade independente em si mesma: é o estado de “pretenção”, onde o ego julga-se Senhor. Por outro, com a face voltada para o mundo, tanto se “sujeita” ao mundo, recebendo a influência de outros e fragmentando seu sentido interior de “eu”, quanto

⁵⁴⁴ F, II, 568.1, conforme SDG, p.270 . Interessante o jogo de palavras entre *ma'lūl*, infirme, e *ma'lūm*, conhecido, notável, pois Ibn 'Arabī também define *nafs*, no *Al-iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyyah* - Terminologia Sufi - p. 94 : ‘*nafs* são as qualidades do servo que são *ma'lūl*, notáveis’. Podemos entender a relação se considerarmos que as características que aparecem no ego são perceptíveis e, enquanto face voltada ao mundo, instáveis. No entanto, Ibn 'Arabī não elimina a possibilidade de, a partir do próprio ego, observar os traços de caráter nobres, ou os aspectos da Identidade Essencial, na medida em que se aprofunda o sentido da Presença do Real, ou seja, que se volta a face (a consciência) para o interior e se encontra a “causa” no influxo do Nome que se apresenta num determinado momento. Note-se, no entanto, que os termos “causa” ou “efeito” implicam em mútua traduzibilidade e, portanto, toda tentativa de fixar a compreensão numa forma verbal específica automaticamente aciona seu “espelho” ou reciprocidade.

⁵⁴⁵ Ibn 'Arabī diz que os seres humanos são predispostos ao esquecimento pois todo fenômeno é um véu sobre o si mesmo. O maior dos véus é o ego. “Inconsciente”, ao longo deste trabalho, tem o sentido de falta de conhecimento ou de consciência. “Conhecimento”, segundo a tradição profética, o maior bem que os seres humanos devem buscar.

temporariamente se “distancia” da presença da Identidade. O estado de presença com o Senhor, a permanência na esfera da vida do coração, núcleo do si mesmo, é condição de *tawhīd*, de individuação entendida como “unicidade”. Ibn 'Arabī fala de dois caminhos para o *tawhīd* do si mesmo, um passivo, *fanā'* e outro ativo, *baqā'*.

A aniquilação, *fanā'*, é aniquilação “daquele que nunca foi”, enquanto a permanência, *baqā'*, é a subsistência daquele que “sempre tem sido”. Estes termos são parte do vocabulário sufi⁵⁴⁶ e diferentes mestres enfatizam o conceito a partir de experiências diferentes. Ibn 'Arabī comenta várias destas versões, afirmando que todas estão corretas, pois “dois indivíduos nunca chegarão juntos a uma auto-manifestação (*tajallī*) e o Real nunca repete uma *tajallī* numa mesma forma ao mesmo indivíduo” (F.III, 395.20). De um modo geral, qualquer conceituação, para o *Šaiḥ*, depende do ponto de vista, ou seja, da estação espiritual em que o indivíduo se encontra e, portanto, não existem definições absolutas.

Assim, se o indivíduo considera a partir da Identidade, para o *Šaiḥ*, não há aniquilação, pois a entidade fixa é um não-existente; se considera a partir do ego (eu mortal), este nunca foi e, quando isto é realizado, o que se aniquila é um estado de ignorância. Por outro lado, o Real sempre é, e, portanto, subsiste. Deste modo, o que se aniquila e o que subsiste são ambos “estados” que o indivíduo (em seu ego mortal) também é capaz de realizar e sem que isto signifique que o ego possua existência real. Escreve ele:

O assunto vai e vem entre a aniquilação de uma entidade e a aniquilação de um estado. Nada no cosmos aproxima os opostos senão o Povo de Deus (os sufis), especialmente porque Aquele que eles realizam é exatamente Aquele que unifica os opostos e, através Dele, os gnósticos compreendem. Pois Ele é o Primeiro e o Último e o Manifesto e o Não-Manifesto (53:3) no que se refere à Entidade Única e a uma única relação. E assim eles abandonam o que é entendido racionalmente. (F, III, 390, 20, SDG, p. 86)

Podemos entender, portanto, que *fanā'* e *baqā'* se repetem a cada instante, do mesmo modo que *tajallī* se renova a cada instante: a cada respiração deixamos de existir e novamente existimos, em todos os planos, pois, como diz o *Šaiḥ*, “os desvelamentos são diversos e incluem todas as formas, sejam elas supra-sensoriais, espirituais, angélicas, naturais ou elementais”. O mesmo acontece com os estados de consciência. Quando Ibn 'Arabī se refere a *fanā'* este termo é usado juntamente com o pronome ‘*an*, de/em, ou seja, a

⁵⁴⁶ Os dois termos são sempre usados juntos. A ênfase dada na mística ocidental à *fanā'* deriva da associação com os conceitos de *nirvana* e *moksha*, onde se busca a aniquilação do eu e reintegração no “Eu universal”. Ibn 'Arabī não segue esta perspectiva, mas aquela do Alcorão, conforme 52:26 e 27: “Tudo que existe sobre a terra perecerá. E só subsistirá a Face de teu Senhor, o Majestoso, o Generosíssimo”. Como, para o *Šaiḥ*, “terra” significa também a forma humana e a Face a Presença do Senhor ou do núcleo da Identidade (similaridade), tudo o que representa a terra dá lugar ao Senhor.

aniquilação de (algo), enquanto *baqā'* é empregado com o pronome *bi* (através), subsistência através de/por (algo). Escreve ele:

Subsistência é seu relacionamento com o Real...Aniquilação é seu relacionamento com o universo criado, pois diz-se: “fui aniquilado disso ou daquilo”. Seu relacionamento com o Real é mais elevado e, portanto, subsistência é uma relação mais elevada, pois os dois termos são estados inter-relacionados.

Ninguém subsiste nesse caminho exceto aquele que é aniquilado e ninguém é aniquilado exceto aquele que subsiste. Aquele descrito pela aniquilação estará sempre no estado de subsistência e aquele descrito pelo estado de subsistência estará sempre no estado de aniquilação. Na relação de subsistência está o testemunho do Real, e na relação de aniquilação está o testemunho da criação. Tu não podes dizer “fui aniquilado de tal e tal” sem conceber aquilo de que foi aniquilado. Sua própria concepção sobre isso é seu testemunho disso, pois não podes evitar de torná-lo presente a ti mesmo de modo a conceber a propriedade de se tornar aniquilado.

Ocorre o mesmo na subsistência. Deves testemunhar aquele através do qual subsistes e, neste caminho, a subsistência é somente através do Real. Portanto, tu deves testemunhar o Real pois deve tê-Lo presente em seu coração para concebê-Lo. Então dirás: “Subsisto através do Real”. Esta relação é mais nobre e mais elevada em função da elevação daquele com o qual é estabelecida⁵⁴⁷. Assim, o estado de subsistência é superior ao da aniquilação, ainda que os dois necessitem um do outro e se encontrem na mesma pessoa ao mesmo tempo. (F. II, 515.24 - trad. Chittick, 1994, p. 62)

Se falarmos a partir dos estados de consciência do ser humano em sua condição cotidiana, *fanā'* também é condição para o modo “ativo” de *baqā'*, a permanência, já que, do ponto de vista do ego, a condição de *fuqarā'*⁵⁴⁸, exige a extinção do sentido de autonomia tanto para o auto-conhecimento, ou seja, para o “retorno” de cada circunstância de vida ao Senhor, quanto para estar “presente” (ontologicamente) com a Presença da Identidade. O termo “testemunho” é chave para a interceptação dos conceitos, já que testemunhar (*šuhūd*) implica em sujeito consciente. O Testemunho (*šahīd*) é também um dos Nomes divinos que implica na visão por desvelamento (*kašf*) e “polo” da unicidade de *wujūd*, pois consciência/conhecimento é um dos atributos da essência ou das qualidades do ser, e, deste modo, a aniquilação de um estado implica na subsistência através de um estado de consciência mais elevado ou ampliado. Como escreve Chittick, “a aniquilação é validada pela subsistência que a acompanha. O que subsiste é o auto-desvelamento do Real e o que é aniquilado é o irreal - a auto-consciência limitada do indivíduo: Ele permanece e o não-Elle desaparece” (1994, p.61). Diz Ibn 'Arabī: “O mundo das coisas criadas queima e se transforma em cinzas e a a própria não-existência a elas inerentes transforma-se em cinzas, sem qualquer pretensão⁵⁴⁹ de auto-

⁵⁴⁷ Note-se aqui a progressão do sentido de dualidade: enquanto a terceira coisa associa o indivíduo com um outro indivíduo ou com uma situação do mundo em que necessariamente a Identidade é exigida, quando este mesmo indivíduo testemunha o Real, o parâmetro da interceptação, ou seja, a polaridade se estabelece diretamente com o Real e esta condição permite a compleição (realização) e a Realidade.

⁵⁴⁸ Pobreza, equivalente àquele que necessita, e, portanto, próprio da condição de servo.

⁵⁴⁹ Pretensão, *da'wā*, segundo o *Šaiḥ* é a tendência auto-destrutiva do ego a se julgar auto-suficiente e atribuir o senhorio (*rubūbīyya*) a si mesmo, o que é o oposto da condição de servo, *'ubudīyya*, estado imprescindível para a singularidade da vida teofânica. Pretensão significa também julgar o próximo a partir de si mesmo, ou supor conhecer o outro a partir das próprias experiências.

subsistência. Portanto, nada é reduzido a cinzas senão as pretensões elas mesmas, através da transformação da essência individual (olho, fonte, *'ayn*, identidade), que recebe as predisposições inatas (do *locus*) em uma identidade sem pretensão alguma” (F.VI, 351, trad. Morris em JMIAS, XVI, 1994).

Este processo equivale ao movimento fundamental da consciência (ou do conhecimento) que é a perplexidade. Em *wujūd*, existência e consciência são inerentes uma à outra e, por extensão, no ser humano. Se a realidade é a presença da Identidade do Real (*dat*, essência) através de Seus Atributos e Atos, são também aquelas qualidades que distinguem nossos atributos pessoais e se desvelam em nossos atos que indicam a presença da Identidade Essencial e, por outro lado, são estes mesmos atos e qualidades que fundamentam a consciência e experiência de si mesmo: *tajallī* é, portanto, um movimento contínuo de tradução do Vivo em luz de vida e consciência. *Fanā'* e *baqā'* correspondem então a velamento e desvelamento que é a base de todo processo de conhecimento.

Como reiteradamente afirma o *Šaiḥ*, nosso único véu, sobre nós mesmos, somos nós mesmos, “sombra” do divino, tanto do ponto de vista da Identidade Essencial - “aspecto”, especificidade ou determinação do Real que aparece sob a forma de *rabb*, Senhor - quanto através do “eu mortal” que, com suas representações “não vê senão suas próprias crenças” (F. III 132.29). Crenças e condicionamentos, paradigmas adquiridos ou assimilados através do contato com o “outro” limitam a experiência da consciência e se constituem em filtros através dos quais interpretamos a realidade. E, no entanto, os véus tanto “velam” uma realidade porque a escondem, quanto a expõem e “desvelam” pois se apresentam como uma imagem que veste uma faceta do Real.

Em função disso, Ibn 'Arabī também nos diz que, se as representações e imagens se nos apresentam de tal modo e não de outro, é por um motivo. Ainda que a sombra impeça a passagem da luz, é “proporcional” a esta na medida em que indica um contraponto e, tal como ocorre com qualquer outro par relacional, há uma receptividade e uma traduzibilidade

contínua que as intercepta que, pelo seu próprio movimento, produz uma “elevação”⁵⁵⁰, uma ascensão do significado. Este movimento não tem fim e se apresenta como um estado de perplexidade entre perda ou velamento e re-descoberta ou desvelamento da identidade. Enquanto processo de contínuo auto-conhecimento é a própria “substância” da alma.

Como *wujūd* implica em consciência e ser, a ampliação de consciência individual também significa novos níveis de realidade (estações) onde a alma experiêcia a própria Identidade. Assim, podemos falar de um “processo de individuação” ou processo de re-descobrimto da singularidade que equivale ao processo mesmo da vida como viagem do si mesmo ao si mesmo. Afirma o *Šaiḥ*:

Esta Presença (*ḥadra*) que permanece para ti no momento presente (como *ḥudūr*) assim como a Forma (aparente que lhe corresponde) pode ser associada ao Livro, O Alcorão, do qual o Real diz: “Não negligenciamos nada no Livro”⁵⁵¹, pois esse sintetiza simultaneamente o que aconteceu e o que ainda não aconteceu. Mas ninguém entenderá o que dissemos, exceto aquele que, em si mesmo, em sua própria pessoa (*fī nafsīhi*), tornou-se um Alcorão, pois “aquele que toma o Real como seu protetor, lhe é concedido o discernimento (*furqān*)” (8:29).⁵⁵²

O verdadeiro discernimento é, portanto, comparado a *baqā'*, a individuação após a unificação, ou seja, a singularidade da Identidade do Senhor emerge quando a consciência (e o ser) recebe a traduzibilidade dos opostos: “Os dois planos (servo e Senhor) são contrastados como similares e (num certo sentido) opostos, já que duas coisas similares não podem ser unidas, do contrário não haveria distinção... Na existência não há nem similaridade nem dissimilaridade, mas uma Única Realidade - uma coisa não é o oposto dela mesma” (*Fuṣūṣ*, p. 108, trad. Austin). O processo de elevação da consciência equivale, portanto, à transmutação

⁵⁵⁰ O conceito de elevação marca o verbo de Ishmael. No verbo de Enoch ele explica que a elevação pode ser atribuída à criatura como “posição” e à realidade essencial como nível. Um exemplo é a condição de Homem Perfeito ou Completo: “que é o mais elevado dos seres, mas sua elevação depende da posição ou do nível, pois não deriva dele mesmo enquanto ser criado. Ele é elevado ou porque ocupa uma alta posição (na ordem cósmica) ou porque possui um alto nível (de realização)” - trad. Austin, p. 84. Afirma ainda que, como O Elevado é igualmente um dos Nomes divinos, somente a Essência possui este atributo em si mesma. Tudo o mais recebe esta caracterização a partir de um ponto de vista onde se estabelece a relação de elevação, que é, portanto, relativa a. Esta mesma perspectiva estabelece a elevação igualmente como distinção entre os Nomes. Já a elevação (em algumas traduções ocorre a palavra Sublimidade) caracteriza o Verbo de Ishmael porque este é considerado a partir do Alcorão 89:27-30, onde o Real convida: “E tu, oh, alma serena e tranquila, retorna a teu Senhor, satisfeita e inspirando satisfação! Toma lugar entre Meus servos! E entra em Meu Paraíso!”. Ibn 'Arabī associa a palavra paraíso, *jannah*, com “cobertura”, e afirma: “Meu paraíso não é outro senão tu mesmo, pois és tu quem Me esconde com seu eu individual, e nem Sou conhecido senão por ti, assim como tu és através de Mim. Quem te conhece, Me conhece. Quando tu entras no Paraíso entras em ti mesmo”. Trad. Austin, p. 108.

⁵⁵¹ *Alcorão* 6:38.

⁵⁵² *Fuṣūṣ*, I, p. 89 e II, p. 82 - trad. Henry Corbin em *Alone with the alone*, p. 211. Corresponde ao final do capítulo do Verbo de Iṣāq (Isaac).

das formas de *tajallī*, pois Identidade Essencial e eu não são apenas contrastados mas interpolados.

O auto-conhecimento ou a consciência segue este caminho circular que invariavelmente nos faz mergulhar no “oceano da perplexidade”⁵⁵³ “pois a mente se torna polarizada em duas direções contrárias, ao Um e ao Múltiplo. Mas aquele que conhece (pela experiência do desvelamento) não permanece em perplexidade, não importa quantas coisas divergentes venha a conhecer” (trad. Izutso, 1984, p.85)

A perplexidade assume, assim, o caráter de “método” para auto-consciência e processo de individuação: se a progressão da Identidade parte da essência para o atributo e então para o ato enquanto traduzibilidade, tomar consciência do atributo (ou da virtude) que impulsiona ou fundamenta um ato nos leva ao conhecimento de si mesmo. Quanto maior a consciência da proximidade entre ato e atributo, mais o indivíduo age a partir de si mesmo, ou seja, quanto mais “presente com seu Senhor”, mais íntegro é o sujeito, maior seu estado de *tawhīd*.

É extremamente importante lembrar, que, assim como o corpo é uma “coletividade”, o si mesmo também é um “grupamento” específico (fixo) de Nomes, uma *jam‘iyya*, comunidade ou síntese, ou seja, o eu é muitos. Cada ato ou cada circunstância da vida possui um Nome que atua como Polo, líder ou “califa” que determina a manifestação, mas, na mesma medida em que se distingue dos demais, também os aciona, ou seja, a vida sempre se expressa de modo unificado, onde um aspecto automaticamente vincula os demais nomes da Identidade, o que nos faz retornar ao estado de perplexidade para só então avançar em consciência. Assim, a “infirmidade” de *nafs* tanto faz parte do próprio movimento de ampliação da consciência, e, portanto, do caminho da individuação, que aproxima o sujeito do Senhor, quanto da ‘corrupção’ ou desintegração do ego. A diferença pode ser entendida em termos de “infirmidade” e “enfermidade”: enquanto a mudança contínua é própria de *tajallī*, formas de êxtase e amor, a “enfermidade” contrai o desvelamento da Identidade, “deforma” sua expressão em dor, o que é experienciado como “mal”. Entende-se que a oscilação é

⁵⁵³ Lembremos que *hayra* perplexidade, que para Ibn 'Arabī implica no sentido de unidade que permeia a multiplicidade, a simultaneidade entre não-determinação e determinação, é entendida por alguns pesquisadores, entre eles Henry Corbin, como “coincidência de opostos”. Num certo sentido é assim, desde que não se confunda Identidade com “igualdade”. Do ponto de vista da unicidade não existem dois opostos que coincidam. Do ponto de vista do discernimento, *furqān*, a Identidade se estabelece como singularidade contraposta à unicidade do ser. O que há, então, não é exatamente uma coincidência de opostos, mas uma traduzibilidade de Identidade e vida.

própria das entidades (dos indivíduos) pois estas oscilam entre a existência e a não-existência, se aproximam ou se distanciam do Real:

“Mal” é a falha em alcançar o desejo (*ğarađ*) individual e o que é agradável (*mulā'im*) à própria natureza. Surge do fato de que a condição de possível não impede que a coisa continue vinculada à não-existência. Nesta medida o mal se manifesta no cosmos segundo a direção da coisa possível e não a direção do Real. É por isso que o Profeta dizia, em suas súplicas: “Todo bem está em Tuas mãos, enquanto mal algum retorna a Ti”, mas sim à criação, no que diz respeito à sua possibilidade. (F. III, 389.21 - SPK, p. 291)
A não-existência olha para a coisa possível como sendo algo possível; neste momento permanece como puro bem. O que quer que a alcance a partir da não-existência, nesta medida torna-se o mal tal qual o mal se apresenta no cosmos. Portanto, quando a coisa possível olha para a sua existência e sua infinitude, fica feliz pelo fato de que a existência a acompanha, mas, quando olha para o estado através do qual é qualificada por aquilo que não possui existência, sofre e experimenta dor testemunhando-o. (F. III, 207.33 - SKK, p. 291)

Esta oscilação pode ser observada na vivência cotidiana dos nomes quando um mesmo indivíduo ora enfatiza excessivamente um aspecto da Identidade e ora nega sua expressão. Tomemos, por exemplo, a Tolerância: alguém caracterizado por este atributo experimenta situações em que necessariamente precisa ser tolerante. Estas situações se repetem em intensidade crescente até que, num determinado momento, mostra-se absolutamente intolerante, de modo que as pessoas ao redor estranham seu comportamento. Se a repetição do padrão não for compreendida, a “recriação a cada instante”, o sujeito toma a necessidade da Tolerância como uma sobrecarga para o ego. Esta atitude, ao invés de aliviar a pressão essencial sobre o ego, intensifica-a, pois o sujeito se vê deslocado de si mesmo, fragmentado, “fora de si”, e esta dor é ainda maior que a intensidade da exigência do atributo essencial.

Um outro modo de ver a mesma oscilação ao extremo é a partir da não-existência: os estados negativos são associados com a “falta” de um atributo, o que a vincula com a não-existência. Como o cosmos é recriado a cada instante, a cada instante passa do não-manifesto ao manifesto. Esta oscilação também provoca estados próprios do não-manifesto e que que apresentam como “negativos”. Segundo comentário de Ismail Ĥaqqi Bursevi ao *Fuṣūṣ*, Verbo de Ezra p. 657: “a raiva (*ğađab*) é da ordem da não-existência e é contingente à não-habilidade ou não-receptividade de uma coisa de ser íntegra e feliz ou é dependente da irritabilidade enquanto inclinação de uma pessoa”, o que implica na mesma situação.

Ibn 'Arabī ensina que se o sujeito se entende como servo, ou seja, como portador (no caso, da Tolerância divina), recebe o apoio necessário para vivenciar as circunstâncias através das quais ocorre a demanda por esse atributo, pois permanece aberto ou disponível a seu Senhor, ao influxo da Identidade. Deste modo, é imprescindível que o indivíduo esteja alinhado com seu Senhor, que sua face se volte para o Senhor e siga “seu caminho” conforme

sua Identidade. Ao invés de negar a importância do corpo ou dos eventos como expressão divina, quando o servo volta-se ao Senhor, informa-Lhe da circunstância externa, o que permite que aquele aspecto essencial tome a expressão mais adequada.

De um modo ou de outro, é o servo quem “porta” os extremos do Nome que o momento exige e, portanto, experimenta-os como prazer ou dor:

No espírito, o corpo possui traços inteligíveis e conhecidos, pois outorga ao espírito conhecimentos que não seriam conhecidos senão através dele; e no corpo, o espírito possui traços sensoriais que toda criatura viva testemunha em si mesma. No cosmos o Real manifesta traços que são os estados através dos quais o cosmos sofre flutuação. Esta é uma característica do nome *Aeon*. E o Real relatou que o cosmos, em relação às prescrições feitas pela Lei, possui traços que, se Ele não nos tivesse instruído a respeito, não reconheceríamos. Portanto, quando seguimos o Mensageiro em obediência a Deus, ele nos ama e nós O contentamos. O Mensageiro nos alertou que quando nós nos opomos a Ele, falhamos em observar Seu comando e O desobedecemos, Ele se descontenta conosco e provocamos Sua ira. Quando O invocamos Ele nos responde, e, assim, a invocação é um dos Seus traços em nós e responder é um dos nossos traços Nele... As coisas suportam somente aquilo que suas capacidades permitem. É por isso que o Real Se descreve com atribuições de coisas que, ao nosso ver, ocorrem repentinamente, mas que, em realidade, são Suas descrições que se tornam manifestas em nós⁵⁵⁴

“Obedecer” ou “desobedecer” ao Real não significa, portanto, uma “legalidade” instituída cultural ou religiosamente, mas uma condição do sujeito em relação à própria Identidade. Se a Tolerância caracteriza a essencialidade de um determinado indivíduo, quem mais sofre com a intolerância é ele mesmo, ao passo que o “outro”, aquele que provocou nele uma reação de intolerância, vai receber esta reação a partir de um nome diferente, e, portanto, com uma percepção diferente da realidade.

Um estado de perplexidade também pode se dar quando uma circunstância exige mais do que um nome ou quando vários nomes são acionados simultaneamente para lidar com uma realidade, ou ainda, no processo de transportar as representações a seus significados, o indivíduo pode se identificar com ‘outros’ senão ele mesmo. Ibn 'Arabī aconselha “esvaziar” o si mesmo, distanciar-se da situação externa e aproximar-se do Senhor para então apreender a realidade: “O estado correto exige que a pessoa esvazie-se e desvincule-se de si mesma (ego) em prol do Um, pois o Um sabe que a pessoa desvinculou-se por Ele e esvaziou-se de todo ‘outro’ senão Ele. Então cabe a Ele assumir o assunto” (F, II, 417,22 - SDG, p. 127). Isto permite que a face específica que intercepta a polaridade de uma situação possa se manifestar e descompromete ou libera o indivíduo em relação às exigências daquela circunstância. Este processo exige auto-consciência e auto-consciência exige receptividade à vida teofânica:

⁵⁵⁴ F. III, 315.9 - SDG, p. 280. Em relação ao nome *Aeon*, Tempo: a criatura já é seu próprio locus em si mesma, e sua própria sucessão de estados, o que implica em “tempo”. Quando vemos as coisas coexistirem num mesmo espaço-tempo isto não significa nada além das relações de necessidade entre os nomes da Realidade.

Há uma preparação interna para tudo isso, que deves fazer tu mesmo: Atingir o nível de detectar a conexão entre os atributos do Senhor e seus traços em ti; para isso, primeiro precisas estabelecer sua relação com o universo ao teu redor, ver as similaridades do todo da existência material e ti mesmo, ver que o homem é o microcosmo do macrocosmo. Tens de traçar a ordem dos céus dentro de ti de modo a buscar a natureza e o caráter de cada reino celeste no homem. (*At- Tadbrāt, Divine governance, p. 174*)

5.5 Compulsão, infirmitade, co-presença

No Livro *What the seeker needs*⁵⁵⁵, Ibn 'Arabī escreve sobre as várias práticas desta preparação. Uma delas e das mais exigentes, é a auto-análise. Afirma ele:

Existem três perigos que podem impedir que te examines a ti mesmo, que faças o balanço de teus atos e sejas grato a teu generoso Senhor. O primeiro destes perigos é a inconsciência e a inquietude. O segundo é a avalanche de desejos e gostos que jorram de seu ego, teu eu inferior. O terceiro são os maus hábitos, que te transformam num autômato. Aquele que puder se proteger contra estes três perigos, com a ajudada de *Allāh*, encontrará salvação em ambos os mundos.

Um dos primeiros passos, e o imprescindível, para o *tawhīd* do si mesmo, é o alinhamento com o coração. Trata-se do entendimento de *qalb*, a Caaba do Ser, que continuamente recebe o influxo da Identidade e, portanto, informa todas as outras faculdades humanas, incluindo os sentidos, a mente e o intelecto. Se o coração estiver “doente”, “enferrujado” (na comparação com o espelho da Identidade), todo entendimento será distorcido, impedindo a refração da luz da Presença Real. Cada relação com o mundo constitui simultaneamente um véu e uma revelação da Identidade: se o coração estiver “distráido”, ou adormecido ou ainda ocupado com as emoções do ego e as crenças e representações mentais, faz-se “sujeito” destes e automaticamente surge uma “compulsão”⁵⁵⁶ associada a estas representações. Nesta condição perde-se o que o *Šaiḥ* chama de um “tipo relacional de discernimento” que se baseia em distinguir “os níveis e o fato de que alguns são influenciados por outros, alguns refletem traços em outros e outros ainda dependem de outros” (SDG, p. 190), ou seja, uma super-posição de significados que encobrem e confundem os atos do indivíduo sujeito a outro senão o si mesmo.

Por outro lado, a mesma “compulsão” é encontrada quando o coração serve plenamente à Identidade, como, por exemplo, o influxo do Nome O Generoso, sobre o “servo

⁵⁵⁵ *Litab kunh ma la budda minhu lil-murid* - o livro sobre o que é indispensável para o ‘buscador’. Existem várias traduções para este tratado. A citação que se segue está no *Divine governance of human kingdom*, p. 230.

⁵⁵⁶ A palavra compulsão, *jabr*, não deve ser entendida no sentido freudiano, ainda que o sentido freudiano também esteja incluído no modo que Ibn 'Arabī trata este termo.

da Generosidade”, ou seja, um indivíduo cuja identidade Essencial seja caracterizada por este Nome. Impulsos ou atos intencionais de pura generosidade, desvinculados de qualquer propósito a não ser a própria Presença da Generosidade não são incomuns. O mesmo pode-se falar do “impulso” da Paz, diante da presença de alguém onde este traço seja predominante, ou ainda da Compaixão, da Reverência, da Integridade, etc. Peter Coates, em *Ibn 'Arabī and modern thought*, escreve:

Perguntar ao portador de tal ato de generosidade por que agiu assim ou para quê, seria uma traição, uma falta de entendimento da intenção e da natureza do próprio ato. Tais atos, quando genuínos, não são realizados por interesse, nem são parte de uma estratégia ‘inteligente’. Nem constituem elementos de uma política social ou econômica que procura atingir determinados fins. São realizados em função da generosidade em si, livre de qualquer outra consideração.... o despojamento ou desapego de tudo o mais é, de fato, a recomendação ontológica de Ibn 'Arabī para o viajante (buscador). O resultado não é (para usar uma imagem da cosmologia moderna) um buraco negro, ao contrário, é remover a ignorância em favor do conhecimento do que essencialmente é e sempre foi. Tais atos são sinal de um valor humano profundamente marcado. Neste sentido, a metáfora do coração empregada na psicologia cotidiana, semanticamente identifica o papel essencial que tais valores, intenções e atitudes reativas possuem em nossa apreciação do outro e de nós mesmos. Em resumo, a metáfora do coração na psicologia cotidiana alude à orientação existencial do si mesmo: suas decisões, direções, atos e intenções. (2004, p.128)

Um modo, portanto, de observar os Atos da Identidade, é observar as “compulsões”, ou seja, aqueles atos que o sujeito “necessariamente” precisa expressar, por um lado, e, por outro, os atos, virtudes ou valores dos quais tem absoluta “necessidade” (o ser contingente é o que necessita). Esta “compulsão” na direção de um “valor” se mostra não somente como uma atitude ética, mas carrega igualmente uma potencialidade ontológica e epistemológica, nos faz gerar uma reação, ou seja, uma determinada realidade e implica no modo como conhecemos, percebemos e julgamos uma situação. Como explica Titus Burckhardt:

Virtude é a forma qualitativa da vontade; falar de uma forma é falar de uma essência inteligível. A virtude espiritual é centrada em sua própria essência e é uma Qualidade Divina. Isto significa que uma virtude espiritual implica num tipo de conhecimento...É o núcleo da intuição que confere à virtude espiritual sua qualidade inimitável e faz dela uma dádiva divina. Através dela o Intelecto irradia, não em modo “sapiente”, mas “existencial”, em beleza de alma ou nos efeitos milagrosos que a afinidade entre a virtude e seu modelo divino liberam no cosmos. (2008, p.77).

Apesar da linguagem de Burckhardt estar imbuída pela religiosidade sufi, podemos entender que os Atributos do Real, entendidos a partir das qualidades ou virtudes, é exatamente aquilo que Ibn 'Arabī chama de a “presença” do Senhor num determinado instante, o “influxo” (*fayad*) criativo do Nome e que Burckhardt conceitua como uma “forma qualitativa da vontade”, ou seja, uma qualidade associada aos atributos da Essência, já que “vontade” (irada) é um dos sete atributos da Essência. Isto implica no seu caráter “compulsivo”, ou seja, um “comando”, uma “obrigatoriedade”, que é experienciado

simultaneamente como uma “necessidade” pessoal e uma “exigência” interior, ou seja, a compulsão implica em estar submisso, na condição de servo, onde se é impelido a expressar determinado ato. Escreve o *Šaiḥ*:

O Real não é descrito pela compulsão, enquanto a coisa possível é descrita pela compulsão. Ao mesmo tempo, sabemos que “A palavra não muda Comigo”(50:29). Deus faz aquilo que de ante-mão sabia que faria, ou se abstém de fazer aquilo que, de antemão, sabia que não faria. “Compulsão” não é outra coisa além disso, exceto que, aqui, o que O compele é idêntico ao objeto de compulsão: nada o compele senão Seu conhecimento. Seu conhecimento é Seu atributo e Seu Atributo é Sua Essência. No caso da coisa possível, a compulsão é outra coisa que a compele, não sua própria entidade. Se ela se esforçar por agir diferente do que é compelida a fazer, não é capaz. Assim, é obrigada por uma submissão, e escolhe em função de sua essência. No primeiro caso, há compulsão em relação à Sua Essência, e Ele escolhe em relação ao ato de acordo com aquele para o qual se destina. (F. III, 167.29 - SDG, p.188)

Lembremos que o “eu ego” é portador da Identidade, e *‘ayn t̄ābita*, *locus* da manifestação dos Nomes divinos, em si mesma não possui ser. A “compulsão” divina é a própria essência divina e, portanto, não é “coagida” a agir de um modo ou de outro, enquanto *‘ayn t̄ābita* recebe o influxo de um Nome e atua segundo este influxo. O *Šaiḥ* compara este influxo com uma “ignição” (F, I, - SDG, 322), um “impulso iluminador” que se apodera do coração e que é efeito da presença do Senhor.

Como a realidade das coisas não muda⁵⁵⁷, “o servo é sempre servo” (F,II,371.5) e possui uma face voltada para o interior (Senhor) e outra para o exterior (o mundo), onde a Identidade Essencial atualiza a potencialidade dos Nomes que a constituem: “a raiz exerce suas propriedades sobre os ramos”, diz o *Šaiḥ*. Assim, do ponto de vista do eu, a compulsão é entendida em dois sentidos, tanto no do ego cuja face está voltada para o mundo⁵⁵⁸, quanto do indivíduo sujeito a seu Senhor: “Portanto, o homem de Deus observa sua compulsão oculta, pois é sobre isso que Deus lhe questionará e responsabilizará. Se testemunhas a compulsão em tuas escolhas, então serás um dos que testemunham uma compulsão a descoberto (consciente), e seu testemunho te livrará da responsabilidade. No entanto, são raras as pessoas que a testemunham. Eu conheci poucos do povo dessa língua e estado. Ou melhor, conheci somente um, na Síria, e fiquei contente por ele” (F. III, 229.31).

⁵⁵⁷ F. II, 371.5, a Identidade Essencial de cada indivíduo é “fixa” e não muda, um dos sentidos de *t̄ābita* é “fixo”; o que muda são as formas possíveis que se alternam sucessivamente pela dinâmica da expressão dos Nomes presentes neste indivíduo, ou seja, a atualização da expressão da identidade, pois a potencialidade de cada nome é, em si mesma, infinita.

⁵⁵⁸ É a compulsão desta face voltada para o mundo que se fundamenta em “representações de si” que se assemelha aos conceitos psicanalíticos. Mas temos que ter o cuidado em observar que qualquer que seja a atitude do indivíduo, consciente ou não, está sob o influxo da Identidade.

Neste processo o coração precisa “despertar”⁵⁵⁹, alinhar-se com sua *qibla*, ou seja, polir de seu interior tudo aquilo que não lhe seja essencialmente inerente⁵⁶⁰. Outro sentido ainda é que “o ser humano é naturalmente disposto ao esquecimento”⁵⁶¹, isto é, à falta de consciência. Aqui entram os “métodos” das práticas sufis, especialmente a recitação dos Nomes de Deus, de acordo com a estação de cada um. Isto significa que, à medida em que o coração viaja em si mesmo, remove os véus da ignorância que o encobrem e adquire “pontos de vista” e modos de ser correspondentes a diferentes fases de “presença” e conhecimento. Vale lembrar que, para Ibn 'Arabī, o maior dos véus é o sentido do eu mortal (ego), que é entendido como um plano do ser, que deve se aproximar da Identidade. Peter Coates resume:

Para Ibn 'Arabī, nem o cérebro nem a mente, em seu sentido psicológico contemporâneo, representa o nível mais abrangente e profundo no qual o drama de cada eu humano é vivenciado. Do ponto de vista universal da Unidade do Ser, o corpo (incluindo o cérebro), é uma parte existencial inseparável do próprio eu, de seu campo, agência, e consciência fenomenológica. Mas o corpo, na forma que o conhecemos, não é co-extensivo com o eu. É logicamente inseparável no sentido de que é uma forma particular de imagem assumida pelo Real, ou, como podemos legitimamente falar, do Eu. Mas é tão somente um modo particularizado que age como locus para o campo e agência fenomenológicos do eu... a morte do corpo é a dissolução de uma forma particular ou aparência assumida pela Realidade... a dissolução do cérebro não compromete essencialmente a integridade, unidade e unicidade da realidade do coração humano como *locus* do eu. (2004, p. 150)

Assim como ocorre com o corpo, a mente e suas faculdades, os conteúdos das experiências subjetivas, como os pensamentos e sentimentos, memórias, crenças e percepções dependem do coração ou seja, da Identidade Essencial como limite último da própria subjetividade individual. Os movimentos da expansão ou manifestação dos Nomes estão em processo contínuo de traduzibilidade interior-exterior, ou seja, Identidade-ego, sujeito-mundo; este movimento, tal como ocorre na terceira coisa, é uma via dupla de reciprocidade e relação, de dentro para fora, de fora para dentro, do interior para o exterior, do exterior para o interior, e, como na circularidade da circunferência, da origem para o retorno e do retorno para a origem. Como tal, a expressão mais direta desta circularidade é a própria respiração, o alento

⁵⁵⁹ A palavra “despertar” alude diretamente ao dito do Profeta: “As pessoas estão adormecidas e quando morrem, despertam” - *Fuṣūṣ*, vol. 3, p. 534, trad. Ismail H. Bursevi, Ralf Bullent. Ibn 'Arabī enfatiza a importância de “despertar” o coração enquanto ainda em vida física.

⁵⁶⁰ Al-Jīlānī, em *The secret of the secrets*, escreve que os sentimentos “escuras”, como a arrogância, orgulho, inveja, vingança, mentira, etc, são estados que nos mantêm em ignorância e uma ‘escuridão que nos invade de fora para dentro e cobre o ser interior. Para se livrar destes males é necessário polir o espelho do coração através do conhecimento, esforço e vontade, livrando-se da multiplicidade do ser e buscando a unicidade... Quando os atributos da escuridão desaparecem, a luz toma seu lugar e aquele que vê com os olhos da alma reconhece tudo o que vê com a Luz dos Nomes e atributos divinos. Estas luzes ainda são véus que ocultam a Essência divina, mas com o tempo elas também se retiram, deixando apenas a luz da Essência”. p. 56.

⁵⁶¹ F, I, 663.11 - SDG, 323. “Predisposto ao esquecimento” implica também em inconsciência de si mesmo, já que, de certo modo, a identidade essencial é um “não-existente”.

da Vida, que é igualmente, uma referência de auto-consciência: prestar atenção na respiração e no estado que nos chega através dela, é um modo de se aproximar do Nome que rege o momento.

No *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn 'Arabī escreve: “o homem não chega espontaneamente a uma noção clara do fato que, em cada alento, ele deixa de ser e então novamente é (*lam yakun tumma kāna*). E quando digo ‘então’, não me refiro a um intervalo temporal⁵⁶², mas somente uma pura sucessão lógica. Na “Renovação da Criação a cada alento” o instante da aniquilação coincide com o instante da manifestação de seu semelhante (*maṭal*)”⁵⁶³. A cada respiração corresponde o influxo luminoso de um Nome da Identidade: o coração responde com expansão (*naḥassa*) e contração (*karb*) e este movimento permeia todos os planos do ser e da existência do indivíduo, integrando Identidade e Vida não só no sujeito em si, mas em sua presença no mundo, seus atos e relacionamentos.

A cada instante, ou seja, a cada respiração, o indivíduo apresenta uma renovação de seus estados internos e externos. Se Identidade essencial é una, a multiplicidade das relações que se estabelecem entre os nomes que a configuram indicam a renovação da circularidade sujeito-vida com um novo movimento. Quer o indivíduo tenha a face voltada para o senhor, e, portanto, consciência do influxo do nome essencial que predomina naquele instante, que podemos chamar de “compulsão essencial” ou quer tenha sua face voltada exclusivamente para o exterior e esteja inconsciente de si mesmo, a “compulsão” que o mundo exterior exerce sobre ele também retorna à Identidade pois, a cada momento, o mundo exterior lhe exige a presença de um aspecto do si mesmo específico. Deste modo, de onde quer que parta a exigência ou a compulsão, é marcada pela necessidade de voltar a face ao senhor, ao aspecto da Identidade Essencial que necessariamente estabelece a reciprocidade entre o sujeito e a vida que o expressa.

⁵⁶² Já que, para Ibn 'Arabī, o “tempo”, do ponto de vista da sucessão de eventos, surge com o cosmos, ou seja, é parte integrante do próprio espaço. Com diz Caner Dagli, “Ibn al-'Arabī nos falou, no século treze, sobre o que os físicos descobriram há apenas algumas décadas” (artigo disponível em <http://www.ibnarabisociety.org/articles/timeofscience.html>)

Por outro lado, conforme o *Šaiḥ* afirma no *Fuṣūṣ*, Tempo, *ad-Dahr*, é um dos Nomes divinos, e cita um dos ditos do Profeta: “Não amaldiçoe o tempo, pois *Allāh* é o tempo!”. A referência implica também os nomes O Primeiro e o Último, o Interior e o Exterior, O Eterno e o Efêmero (aqui no sentido de *tajallī*, auto-manifestação divina a cada instante). Ver *Fuṣūṣ* Verbo de Araão, p. 112, trad. Bewley.

⁵⁶³ *Fuṣūṣ*, Verbo de Salomão, p. 193 (trad. Austin) - O *Šaiḥ* associa a palavra *maṭāl*, com *miṭāl* (imagem, imaginação) e *tumma*: “portanto, não digas ‘então’, que implica num lapso de tempo, pois a palavra *tumma* em Árabe, implica num processo de causa e efeito em situações específicas, como diz o poeta: ‘como o tremular da lança, que *então* estremece”.

Essa situação implica, que, por parte da criatura, se esta se volta contra sua própria identidade essencial, se o indivíduo essencialmente generoso opta por ser mesquinho, segue uma compulsão outra que a expressa pelo seu Senhor, a Generosidade deixa de fluir, de se desvelar através dele, seu ser se contrai, e, neste estado, sua compulsão encontra um efeito destrutivo sobre ele mesmo, pois deixa de receber a Presença da Generosidade que caracteriza o fluxo da sua própria vida: ninguém dá mais que o generoso, mas igualmente ninguém recebe e perde mais do que ele. No entanto, a Generosidade alcança aquele a quem o ato generoso seria devido: pois, como disse o *Šaiḥ*, a compulsão do Real é em função de seu conhecimento do que uma realidade exige, ou seja, o ato depende da necessidade do sujeito a quem é destinado, daquilo que ele é em si mesmo. Em termos de vida cotidiana, se a generosidade é necessária, o Generoso é chamado a agir. Se ele agir sob compulsão de outro senão o Generoso, torna-se mesquinho e deixa de expressar a generosidade necessária a um outro indivíduo. A necessidade deste outro, embora privado da generosidade, exige das características de sua própria identidade essencial, que são impulsionadas também a agir. Se este segundo indivíduo estiver com a face voltada a seu Senhor, com certeza receberá de Suas qualidades essenciais de tal modo que a falta da generosidade alheia, de fato, lhe proporciona a possibilidade de encontrar seu Senhor, expressar ainda mais a proximidade deste encontro e amplia sua vida teofânica, o que lhe resulta em felicidade: aquilo que aparentemente seria um mal torna-se um bem. Ibn 'Arabī trata em detalhes deste tipo de relacionamento entre os nomes no *Fuṣūṣ*, especialmente no verbo de Moisés em que os eventos desvelam significados de acordo com as presenças divinas em cada momento, ou seja, de acordo com a interação entre os Nomes presentes numa situação.

Expansão e contração, outro par de correlatos, equivalentes a inspiração e expiração, presença e ausência, *baqā'* e *fanā'*, luz e sombra, movimentos pulsantes de vida e consciência implicam na renovação da criação a cada instante ou a cada respiração (*tajdīd al-ḥalq bil-anfās*). Estes movimentos, como resultado do contínuo influxo (*fayaḍ*) da Identidade, da presença do Senhor segundo o Nome que predomina no instante, são responsáveis não só pela existência do sujeito mas também pelos estados e estações do seu ser-consciência, em todos os planos⁵⁶⁴ da realidade. A alternância e interceptação desta polaridade ao mesmo tempo em

⁵⁶⁴ Ou seja: desde seu corpo físico à sua Identidade Essencial, incluindo aí a psiquê e as faculdades da alma (percepção, imaginação, intelecção, intuição, etc) e os respectivos planos cósmicos correspondentes.

que é a própria expressão da vida e dos estados de consciência corresponde ao movimento alquímico de transformação e lapidação do coração como núcleo da Identidade.

Este processo, chamado de *al-kimiyā as-sa'ādah*, alquimia da felicidade, termo que já havia sido incorporado à tradição sufi especialmente por intermédio de al-Ġazzālī⁵⁶⁵ e que constitui igualmente um capítulo do *Futūḥāt* (167) se refere, por um lado, aos estágios da ascese espiritual, a passagem consciente pelos diversos planos da realidade e, por outro, à expansão de *šuhūd*, do testemunho, da consciência pessoal. Cada alento ou cada respiração implica num novo passo da viagem incessante que constitui a singularidade. Enquanto movimento, implica em infirmitade, traduzibilidade incessante, de acordo com a receptividade do sujeito ao influxo (*fayad*) da Identidade.

Através do movimento do coração, entendido literal e metafisicamente, ou seja, sístole e diástole, inspiração e expiração⁵⁶⁶ bem como o influxo do Nome, o indivíduo recebe o sentido de presença, identidade, consciência, correspondência e realização. No entanto, se a superfície do espelho do coração, sua face voltada ao exterior, não estiver polida, a traduzibilidade Identidade-Vida, Identidade-Consciência, espelha “outro” senão o Real e isto fragmenta (corrompe) o sentido de integridade do indivíduo. Do ponto de vista da experiência fenomênica direta, poderíamos dizer que o sujeito se desconecta de si mesmo numa infinidade de distorções tanto de percepção quanto de expressão pessoal, o que equivale a dizer que o coração adoece ou enferruja.

É quando a infirmitade se transforma em enfermidade e o indivíduo oscila em extremos: ora se aproxima ou se afasta de seu núcleo essencial, e, em função da inconsciência que acompanha estes estados, o ego reage com toda sorte de padrões negativos de expressão. Segundo o *ḥadīṭ* profético, “os homens estão dormindo”, ou seja, são inconscientes da Realidade, cobertos pelos incontáveis véus das representações egóicas. Como, ainda assim, a presença da Identidade não os abandona, a vivência cotidiana através da observação das compulsões, tanto essenciais quando aquelas “revestidas” pelas representações do ego se

⁵⁶⁵ O termo é inclusive o título de uma das obras de al-Ġazzālī, escrita em torno do mesmo *ḥadīṭ* profético tão caro para Ibn 'Arabī: “quem conhece a si mesmo é como se conhecesse seu Senhor”.

⁵⁶⁶ Em função desta relação com o coração, o Alento, ou a respiração tem, para Ibn 'Arabī, o sentido de “amor”: “A raiz do Alento é a propriedade do amor. O amor possui um movimento (*ḥaraka*) dentro do amado, enquanto a respiração é um movimento de ‘suspirar’ (*šawq*) pelo objeto do amor, e, através deste respirar experiencia-se prazer. O Real falou, conforme foi relatado, que ‘Eu era um tesouro, mas desconhecido, e amava (desejava) ser conhecido’. A respiração acontece por este amor, assim o Alento se manifesta e a Nuvem vem a ser”. (F.II,310.17 - SPK, p. 126).

constitui num “método” tanto de auto-análise quanto de autenticidade na expressão pessoal e, deste modo, nos desperta, produz uma “alquimia” que nos conduz à felicidade. Conforme comenta Burckhardt,

A virtude é a base indireta para a concentração espiritual, pois uma alma viciosa não é capaz de se concentrar na verdade e, inversamente, a concentração espiritual contribui para o desenvolvimento das virtudes. De certo modo, o sentido contemplativo não pode ser aperfeiçoado sem a ajuda de uma alquimia interior que observa a transmutação dos poderes naturais da alma...

A virtude espiritual e a concentração têm por objetivo a dissolução do nó da egocentricidade que previne a contemplação direta das Realidades Divinas. Como a afirmação individual é sinal de volição, a virtude toma o ego por meio de suas manifestações volitivas. E assim pode ocorrer um súbito desvelamento do centro da consciência, de modo que uma renúncia, um sacrifício ou uma “conversão” (*at-tawbah*) podem, em alguns casos, trazer consigo uma súbita visão do “olho do coração” (*‘ayn al-qalb*). A alquimia espiritual transmuta a estrutura psico-fisiológica do homem, agindo sobre o centro da consciência. (2008, p. 79 2 82)

O influxo do Nome (ou das virtudes que os qualificam) aparece no ego sob a “vestimenta” em que o indivíduo se encontra e de acordo com as relações externas que este estabeleça, em função da reciprocidade interior-exterior tanto no indivíduo ele mesmo quanto nas suas relações com o mundo. Isto quer dizer que o influxo do Nome ou a compulsão da virtude se mostra inclusive nos estados emocionais e psíquicos do ego, na presença física do indivíduo e em seus atos, ainda que segundo representações pessoais ou culturais, religiosas, morais, etc. Removendo-se estes véus, surge a qualidade básica que conduz o estado ou caracteriza a estação em que se encontra o indivíduo.

A falta de consciência do influxo da Identidade e da própria singularidade faz com que o indivíduo “exija” do outro valores semelhantes àqueles que o constitui e esta é uma forma de “enfermidade” muito comum: uma observação mais atenta pode mostrar, por exemplo, que o sujeito generoso (ou o tolerante, ou o bondoso, ou o corajoso, etc), do mesmo modo que pode ser extremamente generoso, pode, igualmente, ser extremamente mesquinho. Esta oscilação ocorre tanto em função das diferenças entre os Nomes (Identidades) envolvidas numa determinada circunstância, quanto em função das representações pessoais distorcidas.

O generoso, num determinado momento, se cansa de ser generoso pois, a partir do entendimento e estados do ego, ninguém é tão generoso assim com ele: como desconhece sua Identidade, exige dos demais aquilo que o caracteriza essencialmente e que, por mais que os outros tentem corresponder às suas expectativas de generosidade, jamais alcançam a intensidade da generosidade que caracteriza o influxo do nome O Generoso, pois suas Identidades são agrupadas em torno de outros Nomes que não necessariamente O Generoso. Além disso, a recriação a cada instante associada à compulsão da Identidade sobre o sujeito

provocam uma repetição de padrões de comportamento: quando, por exemplo, a generosidade - com todas as dificuldades inerentes - é continuamente exigida e o indivíduo não tem consciência deste atributo como parte de sua Identidade Essencial, o ego chega a um estado 'limite' em que não mais dá conta da expressão da Generosidade. Isto faz com que aquele que se caracterize pela Generosidade, oscile em extremos, mostre -se mesquinho.

Assim, a atribuição da virtude a si mesmo (ego) não comporta a pressão ou a intensidade da presença da Identidade e o ego invariavelmente sucumbe à reatividade ao invés de experienciar o fluxo da presença essencial e sua receptividade às circunstâncias que 'necessitam' da generosidade. Como escreve o *Šaiḥ*: “A pessoa em desequilíbrio demonstra traços de caráter base e censuráveis. Buscará a satisfação de seus desejos pessoais e não se importará com o que possa acontecer nem com os meios através dos quais atinja seus objetivos” (SPK, p. 305). Assim, um fenômeno ou evento na vida de um indivíduo, seja ele qualquer situação cotidiana ou circunstâncias de maior impacto, causa um “desequilíbrio” (*inḥirāf*) em sua constituição, que, em seu limite último retorna à Identidade Essencial, ou seja, está vinculado a esta realidade.

Quando o desequilíbrio é experienciado, há, portanto, um desalinhamento entre sujeito e Identidade que deve ser reorientado de modo a restaurar o equilíbrio. Ibn 'Arabī trata do assunto do mesmo modo que um indivíduo doente precisa do auxílio de um médico:

O médico divino trata os traços de caráter e disciplina os desejos individuais da alma através da lembrança, do aconselhamento, e chama a atenção para assuntos elevados e aquilo que pertence àquele que o ouve... Quando o médico divino surge, e ele é o Profeta, ou o herdeiro do Profeta, ou o santo - examina o que é exigido pela configuração (*naš'a*) da alma. A alma se submete a ele e coloca as rédeas em suas mãos, de modo que ele a treina e toma atitudes para atingir sua felicidade. Se a alma está em desequilíbrio, o médico a conduz ao oposto, ao que sua configuração exige, explicando-lhe como usar aquele desequilíbrio de tal modo que será louvado por Deus e a alma encontrará sua felicidade. Pois o médico não pode configurar a alma numa nova configuração, já que “Teu Senhor concluiu criação e caráter”⁵⁶⁷. Nada resta em suas mãos senão esclarecer as ocupações próprias da alma (*maṣraḥ*). (F, II236.31, SPK, p. 305)

Por outro lado, o desequilíbrio é característico do movimento da vida que, como expressão da Identidade, constantemente se atualiza em traduzibilidade interior-exterior, exterior-interior. A experiência do desequilíbrio tanto pode provocar felicidade (expansão), quanto sofrimento (contração), dependendo das relações que se estabelecem na polarização das situações entre dois ou mais indivíduos ou no indivíduo ele mesmo. Vale lembrar que

⁵⁶⁷ Este *ḥadīṭ* segundo Chittick, encontra-se em al-*Munāwī*, *Kunūz al-ḥaqā'iq fi ḥadīṭ hayr al-ḥalā'iq*. Duas versões são encontradas em al-Jāmi' *al-ṣagīr* (1972), IV 428-29.

tanto os estados (os sentimentos, circunstâncias, pensamentos ou o modo de ser transitórios do sujeito) quanto as estações (planos de consciência, nível de proximidade com o Real) respondem pela experiência de prazer ou dor, enquanto a experiência da Identidade é sempre experiência de “êxtase”, estado de consciência unitiva e amorosa (*wajd*). Assim, por mais difíceis que as circunstâncias se apresentem, diz o *Šaiḥ*, ambas as mãos divinas são benignas, prazer e dor, expansão e contração ou qualquer outro par de opostos são interceptados pela necessidade da Identidade, pois os traços de caráter, enquanto qualificativos da Identidade Essencial, produzem situações de vida - pelo movimento de interação do próprio sujeito com os demais - que provocam e exigem a presença daquele traço em particular e, como consequência, a experiência dos estados são diferentes em diferentes indivíduos. Deste modo, o “equilíbrio” é exatamente a receptividade à traduzibilidade da vida. Ibn 'Arabī conta, nesse sentido, uma experiência pessoal. Diz ele que, enquanto escrevia o capítulo 167 do *Futūḥāt*, exatamente sobre a Alquimia da Felicidade, e estava prestes a descrever a “estação de Abraão”, soube, de ante-mão, sobre algumas circunstâncias que exigiriam dele Clemência e Compassividade:

Saiba que enquanto eu estava no processo de escrever estas linhas, perto do *maqām Ibrāhīm*... fui tomado pelo sono e ouvi um dos espíritos do Pleroma Superior anunciar, da parte de Deus: “Entre no *maqām Ibrāhīm*’ - um *maqām* que, para Abraão consistiu em ser compassivo (*awwāh*) e clemente (*ḥalīm*)” (9:114). Então entendi que Deus necessariamente me daria as forças que acompanham a Clemência, pois alguém só manifesta Clemência em relação a pessoas sobre as quais possua ascendência. Também soube que Deus me testaria por meio de acusações difamatórias que seriam ditas contra mim e que me afligiriam muitíssimo, pois Deus usou a palavra *ḥalīm*, que é a forma de intensidade. Além do que, Abraão foi descrito como *awwāh*, que é uma palavra que se aplica estritamente a alguém que suspira demais por perceber a Majestade Divina e ser incapaz de Lhe render glórias. Pois o ser contingente é incapaz de exaltar e glorificar a Majestade Divina como Ela merece. (F. I, p. 722, trad. Addas, 2000, p. 124)

Através deste relato podemos compreender que Tanto a Clemência quanto a Compassividade vão se manifestar onde são “necessárias”, do mesmo modo que é “o que necessita” que demanda o Necessário e o Necessário em si só se manifesta onde é “necessitado”. Há a reciprocidade da terceira coisa na expressão efetiva dos traços de caráter. Ibn 'Arabī sabe que vai sofrer circunstâncias difíceis que exigirão dele a máxima resposta da Clemência. Por outro lado, sabe também que a Clemência, por sua própria essência, preconiza ascendência sobre aqueles que a demandam: o ser Clemente só exerce a Clemência a partir de um patamar “acima” ou seja, sobre alguém ou uma situação em que se possua ascendência. Já a Compassividade, em sua característica fundamental de aceitação e submissão, “suspira” impotente diante da Majestade. As duas forças associadas geram a circunstância em que o

Šaiḥ é submetido a acusações violentas, sem ter outra alternativa senão aceitar e desculpar. Por outro lado, a aparente fraqueza do Compassivo, exposto à tirania, revela-se como uma “força” que absorve o impacto sem se quebrar justamente por não confrontar, ou seja, o “confronto” é a própria habilidade de “sujeição” que não prioriza o confronto. Como Ibn 'Arabī é consciente da presença do Clemente em sua própria identidade, sabe que receberá forças para fazer frente à situação, pois a Clemência não depende de seu “ego”: o ego precisa se abrir para receber a presença do Clemente na medida em que isto seja necessário. Vemos novamente a terceira coisa traduzindo o interior em exterior e a necessidade do exterior, indigente do Clemente, clama por esta força, tanto em Ibn 'Arabī ele mesmo, quanto aqueles que o difamam também “necessitam” da Clemência. Se necessitassem, por exemplo, da Confiança, não agiriam com calúnia e difamação. Mas note-se, por outro lado, que só caluniam e difamam porque Ibn 'Arabī, ele mesmo, é portador da Compassividade.⁵⁶⁸ Claude Addas, em sua biografia do *Šaiḥ (Quest for the red sulphur)* descreve a sequência de fatos vividos por Ibn 'Arabī e que decorrem deste *maqām* e da expressão destes aspectos da Identidade do próprio *Šaiḥ*.⁵⁶⁹

A observação das circunstâncias da vida, dos próprios sentimentos e pensamentos, ajuda a compreender a influência do Nome ao qual estamos sujeitos. Relata Addas:

Entre os exercícios espirituais recomendados por Ibn 'Arabī, a prática da *muḥāsaba* ou exame da própria consciência, ocupa um lugar especial. Deve-se lembrar que ele recebeu esta prática de dois de seus mestres Andaluzes, que costumavam anotar, todas as noites, todos os atos praticados durante o dia. Mas Ibn 'Arabī foi ainda mais exigente: pedia a seus discípulos que seguissem seu exemplo e anotassem não somente seus atos, mas também seus pensamentos. “Tu deves exigir que sua alma preste contas e deves verificar os pensamentos que cruzam tua mente nos vários momentos do dia - e, assim fazendo, arrepender-se perante Deus”.⁵⁷⁰

Outro aspecto importante para a atualização da Identidade é o conhecimento da “potencialidade” dos fatos da vida inerentes à Identidade e que o sujeito, se consciente da característica de cada Nome também se torna consciente de sua predisposição (*isti'dād*) e seu destino (*qadā'r*). Se, por um lado, voltar o olhar para si mesmo facilita o encontro com o influxo do nome que traduz a Identidade, por outro, observar o que a vida nos exige, através

⁵⁶⁸ Ibn 'Arabī sabe disso, tanto que afirma: “Ele fez de mim um compassivo ilimitado” (*rahīman mutlaqan*). (*Futūḥāt al-Makkiyya* III: 431).

⁵⁶⁹ Ver, por exemplo, a partir da p. 124. Trata-se de situações familiares onde o Emir que casaria com sua irmã falece, bem como seu pai. A família do *Šaiḥ* insiste, então, para que ele retorne “ao mundo” a fim de cuidar dos afazeres familiares.

⁵⁷⁰ *Kitāb ak-kunh*, p. 7; *Futūḥāt*, IV, p.450, trad. Addas, *Quest for the red sulphur*, p. 164.

das pessoas e circunstâncias, nos aponta para quais Nomes elas “necessitam” através de nossa presença. Isto implica nos eventos cotidianos. Diz ele no *Fuṣūṣ* que aquilo que somos predispostos ou predestinados a ser já está presente, em latência, em *‘ayn tābita*. Isto significa, como vimos na própria experiência do *Ṣaiḥ* em relação à Clemência e à Compassividade, que cada aspecto da Identidade, ou seja, cada Nome, já possui na sua essencialidade um determinado domínio ou alcance que vai ser expresso na Esfera da Vida enquanto “eventos”:

Existem aqueles que sabem que o conhecimento que Deus deles possui, em todos os seus estados, corresponde àquilo que eles mesmos são em seus estados de latência pré-existente. Sabem que a Realidade lhes confere aquilo que com que suas essências latentes contribuem com Ele (sendo o que Ele sabe que Ele mesmo é). Deste modo sabem a origem do conhecimento pré-determinante de Deus a seu respeito... Tal pessoa sabe, em relação a seu auto-conhecimento, que se conhece de acordo com o modo que Deus o conhece, pois o objeto (do conhecimento) é o mesmo em ambos os casos. Portanto, em relação à sua condição de criatura, seu conhecimento não é senão um favor de Deus, um entre a multitude de estados espirituais pré-determinados inerentes à sua essência... Se isso for entendido, podemos dizer que esta paridade (em conhecimento entre Deus e o servo) é um favor divino pré-determinado para aquele servo. (*Fuṣūṣ*, trad. Austin, p. 64)

Sua Vontade é um de Seus vínculos com Seus objetos. É uma atribuição (*nisba*) que depende de Seu conhecimento, e Seu conhecimento é, por sua vez, uma atribuição que depende do objeto conhecido. Em outras palavras, tu mesmo e teus estados! Assim, ao invés do conhecimento agir sobre o objeto, é o objeto quem age sobre o conhecimento e transmite a este, a partir de si mesmo, o que ele é em sua essência. (*Fuṣūṣ*, Austin, p.94)

Na expressão da Identidade, ou seja, na vida cotidiana, a cada momento um aspecto da Identidade tem preponderância sobre outro e segue o mesmo princípio da “recriação a cada instante”. Há, portanto, uma reciprocidade entre os estados do sujeito e a teofania correspondente ao ato do Nome que se apresenta na Identidade. Esta reciprocidade não é fechada no indivíduo, ou seja, uma relação que ocorre exclusivamente no interior do sujeito, mas depende também do macrocosmo ou da circunstância em que o sujeito está inserido e as demandas que esta circunstância exigem, de modo que o indivíduo é um “servo” da Realidade, por um lado, e um “agente” do Real na medida em que é portador do efeito da Identidade.

Em sua subjetividade, considerando-se seu eu mortal (ego), a identificação com o domínio externo da demanda, ou a exigência que o mundo exerce sobre ele, afasta-o de seu próprio imān, ou seja, do polo ou núcleo de sua Identidade. Tomando o exemplo do *Ṣaiḥ*, na medida em que ele vivesse as circunstâncias de injúria e agressão e se identificasse com o valor externo que as motiva, sem consciência da Clemência e da Compassividade, a tendência do ego seria se polarizar, fragmentar sua condição interna de *tawḥīd* e se opor fortemente ao

agressor segundo a dinâmica peculiar ao agressor. Isto intensifica os traços de base, ou seja, aqueles que são firmados na dualidade e externos ao indivíduo. De um modo contemporâneo, podemos dizer que o indivíduo assimila padrões de comportamento alheios à sua realidade essencial e se distancia cada vez mais de si mesmo, o que, necessariamente lhe traz infelicidade. Segundo a linguagem de Ibn 'Arabī, isto “enferruja” o coração e progressivamente distorce a incidência da luz da Identidade sobre o indivíduo.

As consequências não são sentidas apenas na subjetividade do sujeito, mas igualmente nas circunstâncias de sua vida. A traduzibilidade divindade-cosmos também pode ser lida como a traduzibilidade sujeito-mundo: quanto mais afastado um indivíduo estiver de sua Identidade Essencial, mais distorcidas as exigências que o mundo lhe faz, mais dolorosas suas experiências de vida, mais desconectada sua realidade.

O oposto também é verdadeiro: quanto mais o indivíduo se afastar de seu Senhor mais incoerente suas respostas às circunstâncias da vida. Há aqui, portanto, um sentido de ‘mão-dupla’ entre sujeito e mundo, mundo e sujeito, que recíproca e mutuamente se traduzem. Quanto mais polarizado ou fragmentado o sujeito, mais fragmentada a sociedade e o cosmos ao seu redor. Se lembrarmos que, para Ibn 'Arabī, o ser humano é a “alma do mundo”, o “espírito” da forma do cosmo, um sujeito desequilibrado polariza igualmente a natureza e seu ambiente. Não é à toa que vivemos hoje num momento em que até mesmo o clima⁵⁷¹ se manifesta em extremos.

Estas distorções também se apresentam como véus, camadas de roupagem tecidas de ignorância: se a doença do coração o mantém em sofrimento, o remédio é o conhecimento: “O véu sobre o servo é ele mesmo, mas ele não sabe que seu *wujūd* é o mesmo que o véu” (F, IV 43.18, SDG, p. 121): o retorno ao Real ocorre independentemente do servo e tudo o mais são “sinais” da Identidade que indicam o caminho para o retorno:

Algumas vezes Ele alerta (as criaturas) sobre a letargia ou a inquietude através de algo que faz descer sobre elas como uma “infirmidade” e uma “enfermidade”. Quando a pessoa perde a saúde e sente dor sabe que uma aflição desceu sobre ela... Outras vezes, Ele alerta os servos através de uma sabedoria se que manifesta neles sem que haja uma infirmidade de *nafs*. Como o Real é idêntico com suas *'illa*⁵⁷², isto

⁵⁷¹ Lembrando que, para o *Šaiḥ*, o ser humano é a alma do mundo: é ele quem, se aberto a seu Senhor, exterioriza os atos divinos no mundo e é ele quem, se fechado em seu ego, distorce o influxo destes mesmos atos. Isto necessariamente gera uma polaridade que afeta tudo ao seu redor. Como consequência, não só as sociedades humanas operam em extremos, mas igualmente a resposta da natureza, que, sob sua influência, se polariza. A presença do influxo ou da ignição do Nome é, em suma, a força que vivifica e intercepta os vários planos de realidade, que respondem a ela.

⁵⁷² Aqui simultaneamente causa e efeito.

lhes acontece subitamente, como um desvelamento divino...Mas acima de tudo, alguns alertas divinos são dores e calamidades que as almas desgostam por natureza, elas se voltam para um nome que unifica todas os alertas e assim, voltam-se a *'illa*. No final das contas, a enfermidade é chamada *'illa* e é um dos mais poderosos alertas para o retorno a Deus, pela fragilidade que ela confere. Então Deus faz das ocasiões um véu sobre Si mesmo e as criaturas curvam-se a ele⁵⁷³. Deus então é esquecido e o crédito transferido ao véu.(F. II, 490.3 - SDG, p. 126)

Assim, qualquer caminho leva tão somente ao Real, seja pela dor ou seja pelo amor, ninguém escapa de si mesmo⁵⁷⁴ nem da proximidade Daquele que nos é mais próximo que a veia jugular (50:16). Inúmeras vezes Ibn 'Arabī retoma este versículo do Alcorão para nos dizer que, de um modo ou de outro, a Vida está sempre correta e do modo que deve ser. Conta ele:

Uma vez fui afligido por uma dor no meu braço. Voltei-me a Deus me queixando - o retorno de Jó - em cortesia a Deus, de modo a não resistir ao jugo divino, como faz o povo da ignorância⁵⁷⁵, que, assim fazendo, julgam-se o povo da entrega, dos que confiam tudo a Deus sem protestar por nada, e assim associam duas ignorâncias.

Quando realizei o que Deus me fez entender através daquele sofrimento, falei: “Reclamei a Ele sobre meu braço por ter pouca resistência”. Então disse à minha alma: “Chame por Ele! Onde está seu chamado quando estou expandido?”

E ela me respondeu: “Reclamarei junto Dele por ti, minha perda é o mesmo que meu ganho”.

Se eu não me queixasse sobre o que me ocorria, teria escapado disso e da minha natureza, o que seria uma ignorância conhecida pelos corações que são companheiros de um estado por seguirem os profetas. Se eu não tivesse me afastado Dele, chamado algum me chamaria de volta a Ele.

Então disse Àquele que me chamou: “A seu serviço!”⁵⁷⁶

Ele respondeu: “Não desejo nada senão deleite. O afã expandiu, aproveite! Alcançar-me é o mesmo que se aniquilar!”

Então aliviou-se o que eu havia encontrado e o que eu havia testemunhado se ausentou de mim.(F, III, 245.33 - SDG, p. 122)

As dificuldades não são, por um lado, senão próprias da “falta” (da necessidade) que o mundo possui do *wujūd* que permeia o sujeito. Enquanto “necessitado”, o exterior, o mundo, demanda aquilo de que é carente. Se há injúria, é porque se exige Clemência. Por outro lado a injúria, enquanto dor, demanda, no sujeito, a busca pela Identidade que lhe dá a presença da Clemência, através da qual sua dor é aliviada. Há uma semelhança, aqui, enquanto atitude, com a “oração da paz”, erroneamente atribuída a São Francisco de Assis, que diz: “onde há

⁵⁷³ Véu: as circunstâncias ou ocasiões que ocultam a identidade essencial sob a aparência das do cotidiano; as criaturas tomam o véu como real ao invés de buscar desvelar o que as ocasiões escondem.

⁵⁷⁴ “Não há como escapar do acortinamento, pois não há como escapar de ti mesmo” (F.II, 553.26 - SDG, p. 109).

⁵⁷⁵ Ou dos que ignoram ou são ignorantes a respeito de Deus. Note-se que Ibn 'Arabī não predica a aceitação passiva do sofrimento, como ocorre em algumas tradições, mas ‘retorna’ ao Real, entendendo que o distanciamento aflige pois resulta numa desatenção à Presença, o que é, antes de mais nada, uma falta de cortesia (*adab*) para com o Senhor.

⁵⁷⁶ Ou seja, apresentou-se à Presença encoberta pela dor no braço. Lembramos que *'labaik'*, a seu serviço!, é uma expressão usada no *hajj*, durante a circundação da Caaba, e significa apresentar-se diante do Real.

desespero, que eu leve a esperança, onde há trevas que eu leve a luz, onde há tristeza que eu leve a alegria; pois é dando que se recebe...”⁵⁷⁷.

5.6 Co-presença, a fragrância do Lótus

Em termos akbarianos, a ênfase está na união de opostos através da terceira coisa que os totaliza; ênfase que não é dada exclusivamente pela via da fé advinda da devoção, mas especialmente pela “certeza” da ascese fundada no conhecimento direto do Real. Isto não significa uma via isenta de dificuldades:

Quando as realidades são desveladas e dissipam-se as dúvidas e as inverdades e suas “manhãs são claras ao possuidor de dois olhos”, ele enxerga, removem-se os impedimentos e ganha-se audição. No entanto, entre ti e este estado existem desertos perigosos, ermos que provocam sede intensa, estradas bloqueadas, e as pegadas são apagadas, de modo que até mesmo o mais experiente se perde. Ninguém os cruza senão o que causa a vida e a morte, e não o que vive e morre. Então que estado é esse pelo qual se passa tantas dificuldades e se viaja por passagens tão estreitas? Ainda assim, a medida do sofrimento será a medida da benção numa variedade de alívios.

Mas não existem ermos e desertos senão em ti mesmo, pois és teu próprio véu sobre ti mesmo. Recue, e o assunto se aliviará. Aquele que conhece a criação conhece o Real, mas aquele que é ignorante de sua parte nessa tarefa, ignora o todo, pois dentro da parte, de um modo que lhe é desconhecido, a parte já contém o todo. Se ele conhecesse a parte em todas as suas faces, conheceria o todo, pois uma de suas faces, que é a face de ser justamente uma face, é o conhecimento do todo.

Esta estação está entre as estações cujos sinais são muitos e cujos significados são lúcidos, nas a visão fica na propriedade de encobrir, os corações permanecem em seus abrigos, e as faculdades racionais se mantém ocupadas lutando contra ventos caprichosos, de modo que nenhum destes se esvazia para o olhar que o busca.(F, III, 245.33, SDG, p. 122)

O caminho da Identidade não se percorre sem uma “desidentificação”: se, por um lado um aspecto da Identidade, um de seus Nomes determina um aspecto do Real (e do indivíduo), esta “face” também é o todo a partir de uma especificidade que se desvela como uma imagem, um evento. A perfeição, portanto, de *al-Insān al-Kāmīl*, depende apenas do um. Por outro lado, aproximar-se de uma face também significa perder-se (em perplexidade) na infinitude de outras faces, tanto do ponto de vista da ascese espiritual quanto da vida cotidiana: quando um nome demanda e nos aproximamos dele, vários outros se apresentam como possibilidades, de modo que temos “liberdade” de escolha. A escolha consciente traz equilíbrio e serenidade de atitude tanto em função da experiência da presença do Nome quanto pela desmobilização da reatividade do ego, ou seja, pela expansão do estado de servo: “O estado correto pede que a pessoa se esvazie e se retire (desmobilize) em prol do Uno, pois o Uno sabe que a pessoa se

⁵⁷⁷ - A oração, conhecida em italiano como *Preghiera Semplice* (Oração Simples) é erroneamente atribuída a São Francisco de Assis. De autor anônimo, a primeira versão impressa é de um padre francês, Esther Bouquerel, na revista *La Clochette* (nº 12, dec. 1912, p. 285), com o título de ‘Bela oração a ser feita no início da Missa’.

desmobilizou em Seu favor e se esvaziou de todo outro senão Ele. Então agir torna-se incumbência Dele” (F. II, 417.22 - SDG, p. 127). Isto faz do sujeito humano um “companheiro da Presença chamada o servo Daquele-que-Unifica”, pois o Real nunca expressa nada além do que é necessário (ou exigido) num determinado momento. O assunto retorna, portanto, à interceptação da Identidade (terceira coisa):

Deves saber que o significante é o oposto do significado e que aqueles que contemplam o significante quando este se une a eles, com eles não está o significado. Teu significante do Real és tu mesmo e o cosmos, conforme Ele disse: “Mostrar-lhes-emos Nossos signos no horizonte e neles mesmos” (41:53). E disse o Profeta: “aquele que conhece a si mesmo conhece seu Senhor”, assim tu és um significante Dele. Ele te uniu a ti mesmo e Ele te distinguiu Dele no estado de união de ti contigo mesmo, do mesmo modo que falou a Abū Yazīd: “Deixe de lado teu eu e vem!”. Assim Ele te separa de ti mesmo para que possas se unir a Ele. Mas tu não te unirás a Ele até que contemples o significante através Dele, não através de ti. Então saberás que sempre estivestes unido a Ele na contemplação do significante, pois Ele é sua visão e sua audição. Portanto tu e Ele se uniram no estado de sua busca por Ele. Portanto, quem buscas? Ou quem Ele busca? Pois tu não deixas de te unir a Ele e é Ele quem Se une a ti em função de Seu amor por ti. (F. 558, SDG, p. 180)

Como a Identidade essencial (*‘ayn t̄ābita*) não é outra senão uma forma do auto-conhecimento divino, ela é igualmente a consciência através da qual a Realidade aparece no mundo através das ações humanas e simultaneamente o modo de auto-reflexão do Real. A identidade, portanto, tanto integra duas realidades aparentemente opostas quanto as separa, estabelecendo um limite entre elas. Enquanto alma do mundo⁵⁷⁸, reflete o que o mundo exige da realidade e enquanto ato de si mesma devolve ao mundo a reciprocidade da realidade e “conhece a forma da situação através do testemunho de sua própria existência”. Em outras palavras, o indivíduo traduz na vida sua própria identidade e está continuamente criando (*hallāq*) quando concede a cada coisa sua *ḥaqīqa*, sua realidade, e “então não sofre exigência alguma de criatura alguma”:

Quando o Real coloca (o servo) em um de seus atos através do qual lhe é ordenado a agir ou lhe é proibido agir, esse olha para o Real diante dele. Então entrega ao ato aquilo que lhe é devido, sua realidade (*ḥaqīqa*). Se é um dos assuntos cuja performance é obrigatória, lhe entrega o que lhe é devido no plano em que se apresenta, e deste modo permanece equilibrado em sua constituição, pois aquele ato não possui nada além do que é esperado de seu executor. Assim, a Deus pertence a criação (*al-ḥalq*) e ao servo pertence o que é devido (*al-ḥaqq*). O Real entrega a cada coisa sua criação e a criação dá a cada coisa o que lhe é devido. Deste modo o Real entra na criação e a criação entra no Real. (F. III, 239.23 - SPK, p. 178)

Tanto a Identidade essencial, o Senhor-eu, se atualiza através do servo (ego) quanto o servo se realiza a partir da Identidade. A habilidade de perceber o Real diante das exigências

⁵⁷⁸ Ibn 'Arabī considera, como vimos no *Fuṣūṣ*, Adão (ou o ser humano) como a alma do cosmos. Cada Identidade Essencial é, portanto, potencialmente, a “alma do mundo”, pois significam igualmente a possibilidade, para cada indivíduo, de chegar à condição de *al-Insān al-Kāmil*.

das criaturas também implica na habilidade de perceber em si mesmo aquilo que lhes é necessário, e, a partir disso, entregar a cada criatura sua realidade, que é o próprio conhecimento do Real interceptando Suas Identidades. Esta circularidade permite que o ser humano expanda tanto sua consciência mortal, quanto atualize sua Identidade, onde nada mais pode ser exigido dele, pois tornou-se o espelho onde o Real se contempla a si mesmo.

Outro aspecto fundamental do servo é igualmente o sentido material do corpo físico que é, por um lado, o plano correspondente ao cosmos, e, por outro, um “estado” da Identidade. Ibn 'Arabī afirma que a compleitude, ou a individuação completa, ocorre em três níveis: no lado da divindade, que corresponde ao plano da Identidade Essencial; na relação de reciprocidade que se estabelece na realidade das realidades (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), a terceira coisa, e na natureza universal (*al-ṭabī'a*). Quando considerados a partir de *tawḥīd*, estes planos não se diferenciam, mas, se observarmos de um ponto de vista discriminativo, voltamos a uma distinção interior-exterior que, na relação de singularidade e individuação humana se apresentam como “eu” e “corpo”, interceptados pela simultaneidade destas presenças na vida cotidiana como “si mesmo”.

Conforme já comentamos, alguns autores, e o próprio Ibn 'Arabī, dependendo da progressão dos sentidos usada na explicitação de um conceito, consideram a terceira coisa tanto como *barzah*, como natureza universal ou matéria prima. Esta analogia advém do fato de se analisar a Realidade como contra-ponto entre Real e Imagem. No entanto, se avançarmos esta perspectiva para o plano da identidade, considerando-se *'ayn tābita*-ego-corpo na mesma relação Real-Realidade, temos entre estes dois um istmo em sua forma exterior e uma terceira coisa na sua forma interior, na traduzibilidade entre o que recebe a manifestação (*al-mutajallā*) e o ser manifesto (*al-mu tajallī*) e que corresponde à vida teofânica da Identidade que se faz presente no mundo.

Considerando-se, portanto, o corpo a partir deste contra-ponto, pertence ao plano da realidade cósmica pois participa de sua estrutura elemental, estado mais denso de Presença, o ponto máximo do “arco descendente” da teofania. Para Ibn 'Arabī, a compleitude implica na circularidade e, portanto, na reciprocidade descendente-ascendente, que se relaciona igualmente em corporalidade-identidade. O estado de receptividade, portanto, não é limitado pela interioridade do sentido de eu, dado tanto pelo eu-mortal (ego) quanto pelo si mesmo da Identidade Essencial, mas inclui a receptividade do corpo, ou seja, a corporalidade do servo (*'Abd*) em seu aspecto “extremo” exterior.

No *Fuṣūṣ al-Hikam*, quando o *Šaiḥ* trata dos verbos de Idris e Elias⁵⁷⁹, vemos estes dois “momentos” da individuação: Idris (Enoch) é elevado de esfera em esfera (de estação em estação) ou através dos vários planos de consciência, enquanto Elias descende ao animal, vegetal, mineral, e, finalmente, ao plano da elementariedade pura. Os dois aspectos “coincidem”, já que o Nobre Grande Elemento, conforme mencionamos no segundo capítulo, responde, igualmente, pela “pérola branca” da manifestação, em reciprocidade ao princípio de Identidade, de tal modo que o ser humano completo não é nem uma entidade, nem um sujeito, nem um objeto. Como afirma Miḥal Sells, para Ibn 'Arabī, a natureza humana não é apenas horizontal, no sentido de incluir todos os nomes divinos, mas também vertical, no sentido de incluir todos os planos da realidade, no substrato da qual adquire universalidade:

O aspecto divino é a universalidade dos nomes divinos, a universalidade da consciência pura. A natureza universal é a universalidade da matéria prima como puro receptor ou vaso (*qābil*)...A noção de matéria prima e receptividade, em Ibn 'Arabī, é paralela à noção e inconsciente coletivo no pensamento Junguiano, ainda que Muḥyī al-Dīn, ao contrário dos alquimistas estudados por Jung, não projete o inconsciente na matéria, mas sim como um componente íntimo da personalidade humana. Sua defesa do reino material e elemental e sua defesa do humano face ao angélico, marca um movimento paralelo à defesa de Jung de “completude” como oposta à “perfeição”. A originalidade da noção de *al-Insān al-Kāmil*, em Ibn 'Arabī, está nesta alternância do sentido de kāmil para “completo” ao invés de “perfeito”, o que abrange todos os reinos, incluindo o corpóreo e mortal.⁵⁸⁰

A individuação humana, em sua completude, engloba todos os níveis de sua presença, que se encontram na polaridade corpo-espírito ou corpo-identidade essencial. O aprimoramento de um em detrimento de outro não significa perfeição, mas desequilíbrio, já que a Realidade intercepta a polaridade. Escreve Ibn 'Arabī no *Fuṣūṣ* (Palavra de Elias), que, se o servo “descobre que a Natureza é o mesmo que o Alento do Todo Misericordioso, recebeu um grande favor” (*Fuṣūṣ*, trad. Austin, p. 235). E aqui o *Šaiḥ* retoma a circularidade de causa e efeito, onde a causa é efeito de seu próprio efeito: o que causa um efeito é um agente e o que sofre um efeito é um sujeito (ao efeito), de modo que estes parâmetros são apenas “indicações” de ponto de vista, ou seja, do *maqām* em que vida-consciência se encontre em si mesma. Assim, afirma o *Šaiḥ*:

Aquele que queira se elevar à sabedoria de Elias, que descenda à realização de sua animalidade e que descenda do nível de sua inteligência e determinação e torne-se não mais que um animal até que conheça,

⁵⁷⁹ Vale salientar que para Ibn 'Arabī, Elias é uma segunda “aparicação” de Idris, nome árabe de Enoch. Escreve ele no *Fuṣūṣ*, Palavra de Elias que: “Elias é Enoch (Idris) que foi um profeta antes de Noah...Elias possui dois inícios...Isto é, ele foi a mesma pessoa conhecida em sua primeira aparição como Enoch (Idris) e na segunda aparição como Elias”. *Fuṣūṣ*, comentário de Bursevi, p. 879; tradução de Austin, p. 229-230.

⁵⁸⁰ Carl Ernest, *Ibn 'Arabī's polished mirror*, Studia Islamica, 67, p. 143, 1988.

através deste estado, o mistério do descenso de Idris como Elias que foi enviado a Baalbek⁵⁸¹ como um enviado na imagem (forma) de Elias... Isto significa que, no Universo da Inteligência, a inteligência que é 'ayn, observa o nafs no Universo do nafs. Portanto, observa no Universo da Inteligência, da Inteligência Pura, e todas as ordens, que são origens para as imagens naturais no Universo de asfal (o mais Inferior dos Inferiores), então verás que as várias determinações nas imagens da Natureza são significados de 'ayn desconhecidas e realidades de inteligências que desceram e se se manifestaram nas formas limitadas da Natureza. E então saberás que a Realidade Única, que é a existência da Ipseidade Única, é a mesma que a Ipseidade, e 'ayn não é senão significados que aparecem no Universo do Intelecto como Intelecto Puro, no Universo de nafs como Pura nafs, no Universo das Plantas como Puras Plantas, no Universo dos Minerais como Puros Minerais, no Universo dos Sólidos como Sólidos Puros, no Universo das coisas cristalizadas como Puros Cristais... De modo que a pessoa que quiser realizar a estação de Elias verá a Ipseidade Divina descender da estação da Unicidade aos níveis da imanência até Sua manifestação no Nobre (ou generoso) Elemento, e observa a Verdade em todos os planos da existência. (*Fuṣūṣ*, comentário de Bursevī, p. 901-902)

Se, por um lado, Idris (enquanto Idris ou Enoch), atingiu a santidade através da transcendência, em seu estado de Elias, retorna à santidade através da imanência extrema, pois a raiz da palavra *qūdsī* advém de *qaḍā'sa*, que significa “ser levado para longe”, no sentido do mais profundo ou mais elevado. A “elevação”, segundo o *Šaiḥ*, não pertence ao ser humano, ou seja, a travessia dos estados de consciência através das estações, é simultaneamente um “percurso” quanto a presença (*tajallī*) de um Nome, de tal modo que a progressão da presença do Nome amplia a presença do Senhor. O homem alcança, ou é elevado à condição de *al-Insān al-Kāmil* à medida em que integra ou trespassa a realidade, ou seja, o homem não é até que testemunhe seu Senhor.

O caminho conduz ao mesmo destino pois a Identidade é a mesma: a analogia entre os pares de opostos e a traduzibilidade Espírito-Vida e Vida-Espírito pertence à mesma dinâmica. Note-se, no entanto, que o *Šaiḥ* mantém o foco da atenção na Identidade: nenhum aspecto particular do percurso da consciência deve ser tomado como ponto de chegada, mas interceptado pela mesma presença. Tudo na vida, seja o corpo físico, reduzido a seus elementos mais ínfimos, ou as relações do indivíduo com outros indivíduos ou outras presenças no mundo (visível ou invisível) mantém ao influxo da presença como polo norteador da Realidade.

Idris e Elias estão “um ao outro” tal qual um par de correlatos, interceptados pela mesma Identidade e participação na Vida. Se Idris corresponde à ascensão ao conhecimento do Senhor, pela ascese interior, Elias corresponde à paixão ou à submissão aos atos do Senhor tal qual se apresentam diretamente na vida, paixão que se mostra como suspensão do entendimento racional pela unificação sujeito-objeto no ato. Diz o *Šaiḥ* que, quando realizou

⁵⁸¹ Baalbek é uma cidade histórica do Líbano. Ibn 'Arabī escreve que Baal era o nome do ídolo adorado neste local e Bek era o soberano da cidade.

sua própria “animalidade”, emudeceu: “quando o real me estabeleceu nesta estação, realizei minha animalidade completamente. Eu via, e tinha o desejo de falar do que via, mas não podia. Não havia diferença entre mim e os mudos, incapazes de falar” (*Fuṣūṣ*, trad. Giles, T2, p. 582). Ser animal é experienciar diretamente, sem a intermediação do intelecto, pois, se a imanência é o Alento do Todo Misericordioso: se o “corpo” absorve este alento, absorve diretamente a presença misericordiosa da Vida. Escreve ele: “Se o gnóstico vê em princípio e em forma, torna seu conhecimento completo. Se, além disso, contempla o Alento, obtém a perfeição. Não vê senão *Allāh* em tudo o que vê; e verá que ‘aquele que vê’ é idêntico ‘àquele que é visto’. E isso basta” (*Fuṣūṣ*, trad. Giles, T2, p. 583).

É em função disso que Ibn 'Arabī afirma que toda natureza canta os louvores de *wujūd* e repete o versículo: “No dia em que suas línguas, suas mãos e seus pés testemunharão contra eles pelo que tiverem feito” (*A.* 24:24):

Quando Ele exerce controle sobre ti, ficas mudo e cego, e aparece entre ti e sua reflexão e controle de ti mesmo, ao mesmo tempo em que infunde Seu Comando e efeitos através de ti e isto é um modo de revelação (*waḥīr*), e, neste momento tu és o possuidor da revelação. Então saberás que Ele te ergueu e elevou tua posição, de modo que atinges a posição dos animais, das plantas e dos objetos inanimados sobre os quais dizes: ‘são inferiores a mim’. Pois todo o outro senão o ser humano e os *jins* - em relação à sua totalidade - possui um conhecimento inato de Deus. A humanidade e os *jins* possuem este conhecimento somente em relação à diferenciação de suas partes, ou seja, a diferenciação entre eles e todo outro senão eles mesmos - quer se trate de anjos, plantas, animais ou objetos inanimados. Não há nada no homem - quer seja seu cabelo, sua pele, carne, veias, sangue, espírito, alma, unhas, dentes - que não possua um conhecimento inato de Deus através da revelação, através da qual o Real Se lhes desvela. Mas, em relação à totalidade do ser humano e à junção das propriedades de todas as suas partes, ele é ignorante de Deus... Se Deus o permitisse ouvir a linguagem de suas peles, suas mãos, suas línguas, seus pés, ouviria-os falar com conhecimento de seu Senhor, glorificando Sua Majestade e chamando-O Santo. ‘No dia em que suas línguas, suas mãos e seus pés testemunharão contra eles pelo que tiverem feito’ (24:24). Eles dirão a suas peles⁵⁸²: “por que testemunham contra nós?” (41:21). Então, em relação à diferenciação de suas partes, o homem conhece a Deus. Mas, em relação à sua totalidade, é ignorante de Deus, até que aprenda - isto é, que venha a conhecer o que existe em suas diferentes partes. (F. II, 78.20 - SPK, p. 404)

Em qualquer que seja o estado ou a estação em que o indivíduo se encontre, a receptividade, enquanto a própria condição de *'Abd* (servo), caracteriza sua realidade: assim como o corpo recebe o Alento, recebe igualmente a presença da Identidade Essencial, que unifica vida e consciência: aquele que recebe a manifestação (*al-mutajallā*) é idêntico ao ser

⁵⁸² Podemos entender, portanto, que a própria condição física do corpo já expõe a Identidade: um dos ditos do Profeta que Ibn 'Arabī cita com frequência fala sobre o estado de submissão completa que se estende a *nafs* de um modo geral, abrangendo inclusive o ego e o corpo. Isto significa que o corpo deve igualmente ser receptivo à infusão da Identidade Essencial e quando isto não ocorre necessariamente testemunha o fato, expõe através da própria condição ou da própria materialidade, a falta de “analogia” com o Real. Lembremos, por ex, o episódio em que Ibn 'Arabī narra uma dor no braço: seu braço testemunha a falta de alinhamento com a Identidade, que o *Ṣaiḥ* entende como uma questão de adab, de “comportamento”, de receptividade ao Senhor.

manifesto (*al-mu tajallī*). O estado de receptividade ao próprio corpo e ao próprio Senhor exige a atenção (e o *adab*) onde o ego “emudece”.

Há, portanto, no servo, um sentido de duplicidade inerente à sua própria condição: enquanto locus de manifestação do Real, o sentido de eu é, por um lado, um *barzah*, um limite de realidades que se encontram sem se associarem, ou seja, um estado entre a Identidade Essencial e o corpo físico com seu sentido de subjetividade interior⁵⁸³. Por outro lado, o eu vivenciado pelo servo é igualmente uma “polaridade” que se apresenta na analogia Identidade-sujeito e que subsiste a partir da terceira coisa, a Vida que traduz esta analogia. De qualquer ponto de vista que estas relações sejam abordadas sempre encontraremos um istmo, tanto com o sentido de “limite” e “impedimento”, quanto com o sentido de “interceptação”, traduzibilidade, receptividade, simultaneidade. Podemos inferir esta condição a partir da própria noção de terceira coisa como “existente e não-existente” e que, segundo o *Šaiḥ*, quando transposta para o humano, faz dele o plano de receptividade de todos os opostos, a “alma” do mundo:

Em si mesmo, o homem não é nem luz nem sombra, pois não é nem existente nem não-existente. Ele é o firme impedimento que previne a luz pura de dissolver as trevas e que previne as trevas de usurparem a luz. Ele recebe dos dois lados através de sua própria essência, e adquire, através de sua receptividade, aquela luz com a qual é descrito como “existente” e aquela treva que o torna descrito como “não-existente”. Assim ele comunga com ambos os lados e protege a ambos. (F. III, 274.28 - SPK, p. 362)

Se a identidade humana é um *barzah*, um istmo entre o Real e o mundo, o *locus* onde os desvelamentos ocorrem nos eventos da sua própria vida interceptados com as realidades do mundo, como istmo em si mesmo, é igualmente um limite que confronta a expressão da realidade, e, deste modo, é uma terceira coisa, a própria consciência e vida de *wujūd* que concede a cada coisa sua realidade pois intercepta e vivifica a própria realidade. Enquanto limite, é o lótus descrito por “setenta mil véus de luz e sombra”, mas, enquanto “trespassa” a si mesmo, é o esplendor das possibilidades da vida que se atualizam incessantemente a cada instante. *Huwa-la-Huwa*, limite e abertura, revelação teofânica. Precisamos lembrar que, para Ibn 'Arabī, todo outro senão o Real, Divindade incluída, é uma imagem que traduz o

⁵⁸³ Aqui se considera, portanto, o ego ou o eu mortal, que constitui uma “barreira” ou um limite para a expressão da luz. Como escreve o *Šaiḥ* a sombra só ocorre quando a luz incide sobre uma barreira.

“discurso”⁵⁸⁴ divino em todos os seus “verbos” (padrões de Identidade). Assim, tudo, inclusive nós mesmos, somos imagens a serem interpretadas, imagens que “encontram” *wujūd* a partir da interpretação de nós mesmos, isto é, da expressão daquilo que somos em *‘ayn tābita*. Estas imagens mostram tanto o plano de *wujūd* a partir do qual uma realidade se apresenta, quanto o valor inerente ao seu conteúdo, seu “verbo”: a dupla realidade do humano permite que ele veja “com dois olhos”, que sua consciência opere em dois planos: “um olho é aquele através do qual o que sofre transmutações é percebido, enquanto o outro é aquele através do qual a transmutação ela mesma é percebida” (F. III 470.26, SPK, p. 362).

Se o mundo e tudo o que ele contem é um “discurso” da Realidade, uma “revelação”, a interpretação deste discurso não se dá de forma metafórica, mas através da própria Realidade. Ibn 'Arabī não atribui valores metafóricos à Realidade, ao contrário, afirma que o Real não usa uma palavra em vão, nem se expressa numa forma para significar outra. Assim, tanto o aspecto fenomênico exterior é valorizado quanto o retorno da forma externa à sua ontologia, ou seja, a consciência e o conhecimento ocorrem quando interior e exterior ou exterior e interior estão num mesmo plano de reciprocidade. Deste modo, a consciência pessoal, a *fiṭra* humana capaz de traduzir o Real, deve ser capaz de se posicionar na intercessão destes aparentes opostos, pois é nesta intercessão que o sentido de Eu, de Identidade, se realiza.

Viver implica, portanto, encontrar *wujūd* através das imagens em que este se transmuta. Somente através de imagens é que o conhecimento se torna possível, pois a imagem não é senão o contraste necessário para informar uma realidade, a discriminação (*furqān*) necessária para transmitir seu “traço”. Deste modo, a vida cotidiana é sempre um

⁵⁸⁴ Imagem, nesse sentido, também traduz “discurso”, o *Kun!* que chama as criaturas à manifestação e que neste mesmo chamamento, abre a expressão dos aspectos da Identidade de *wujūd*. O discurso, tanto quanto a imagem, são signos ou sinais da Realidade, onde o Real conhece a si mesmo. As palavras divinas, no contexto da circunstância humana, são os influxos dos diferentes Nomes segundo a necessidade da situação e o preparo ou capacidade da criatura para portar *tajallī*. No livro *A contemplação dos Mistérios*, p. x/xi, o *Ṣaiḥ* afirma: “Não se deve atribuir ao Fazedor - Exaltado seja - a articulação das vozes e letras, pois Sua essência transcende tal atribuição. (Um de Seus atributos essenciais é Aquele que Fala), mas Ele fala de modo incondicionado, pela Palavra Eterna, que é um atributo inteligível que Ele mesmo Se atribuiu, e do qual não se pode dizer que seja Ele ou outro senão Ele. Assim, pois, Sua Palavra (*kalīma*) está além da articulação da voz e das letras e além da anterioridade e posterioridade, do antes e do depois, ao mesmo tempo em que, de fato, toda palavra que se manifesta na existência é contingente e, portanto, criação e produção Suas.

Fica claro então que estas palavras são, em realidade, palavras da alma (*kalām al-nafs*), e que os vocábulos, as grafias, os símbolos e as alusões são unicamente seus sinais indicativos, mas não o discurso (*kalām*) em si. Pode alguém considerar inverossímil este discurso sem voz ou signo quando, de maneira análoga, sem letra ou voz alguma, fala consigo mesmo em sua interioridade? Esta é, em verdade, a palavra e as línguas são seus intérpretes. Por isso o árabe diz: ‘A palavra (*kalīma*) está no coração e a língua é dela tão somente uma prova ou indício’ ”. - *Contemplaciones de los mistérios* (*Maṣāhid al-asrār al-qūdsīyya wa-maṭāli’ al-anwār al-ilāhiyya*). Tradução de Pablo Beneito e Suad Hakim, ed. Regional de Murcia, 2003.

encontro com o divino e não há necessidade de buscá-lo já que está mais próximo que a “veia jugular”, mas sim de traduzi-lo enquanto vivência. Tudo o que se nos apresenta, enquanto imagem do discurso divino, demanda ser, está entre os possíveis, mas não é, necessariamente, um provável, ou seja, uma *ḥaqīqa* em si mesmo. Adquire realidade à medida em que encontra o ser e, neste encontro afirma uma *ḥaqīqa* de *wujūd*.

Isto significa que, para nos tornarmos “reais”, a exemplo de Abū Yazīd⁵⁸⁵, precisamos dos dois polos do eu: aquele de sua servidão absoluta, dependente do ser, e, através desta servidão, encontrar *wujūd* que nos confere Identidade. É o processo de retorno da imagem à realidade que lhe corresponde. Isto significa que também precisamos “ser encontrados” pelo ser, do mesmo modo que a Divindade é dependente de outro que a tome como tal, pois, fechada em si mesma não haveria contraste necessário para o reconhecimento do estado de divindade. E, para sermos “encontrados” pelo ser, precisamos expressar nossa Identidade, conhecer as imagens que se apresentam, tanto em nós mesmos quanto nos outros, nas circunstâncias e no mundo, enquanto um diálogo recíproco com o ser. O “segredo”, então, é agir de modo a não deixar opostos, isto é, transformar estados reativos em estados de encontro, de tal modo que o mundo não nos possa demandar coisa alguma, pois, sempre que estamos diante de algo estamos diante de um Nome que demanda Identidade. A reciprocidade da terceira coisa, a esfera da Vida, é, portanto, um plano simultaneamente ontológico e epistemológico. E o Eu, tanto quanto a Vida, um encontro com o Real em ato (de amor).

Alcançar o Lótus do Limite, a própria individuação e singularidade, exige o tornar-se conscientemente completo, abrir-se à condição de *al-Insān al-Kāmil*, o ser humano perfeito, a Realidade de Muḥammad. Aí está a alquimia da felicidade, pois o Lótus do Limite é simultaneamente a singularidade de cada um e a plenitude da Identidade de *wujūd*, coberta por setenta mil véus de luz e sombra, ou seja, pelo desvelamento e velamento da vida e suas “*tajalis*”. E, como testemunha Ibn 'Arabī, no cap. 367 do *Futūḥāt*, onde narra sua própria ascensão, seu processo de “individuação” : “Durante esta viagem adquiri o sentido de todos os Nomes divinos. Vi que estes Nomes se referem ao Único Nominado e à Essência Única. Este Nominado foi o objeto de minha contemplação e esta Essência, meu próprio ser. Minha

⁵⁸⁵ Abū Yazīd al-Bisṭāmī, ou Tayfur Abū Yazīd al-Bustamī, (804-874 ou 877 d.C.), o “homem sem atributos”, foi um sufi persa nascido em Bastam, atual Irã. Ibn 'Arabī o considera um de seus mestres e menciona os ditos de Yazīd mais do que qualquer outro. Só no *Futūḥāt* são 143 citações a Yazīd, segundo Binyamin Abrahamov em seu artigo *Ibn al-Arabī and Abū Yazīd al-Bisṭāmī* (em *Al-Qanṭara* XXXII 2, 2011 pp. 369-385).

viagem ocorreu somente em mim mesmo e fui guiado para mim mesmo. E soube que sou um servo no mais puro sentido e que não existe o menor traço de Senhorio em mim” (F., trad. Morris, 2002, v.1, p.229).

A completude da individuação, o estado do servo perfeito, significa que nome algum possui preponderância sobre outro de modo que cada um dos nomes da Identidade se expressa sem que haja conflito⁵⁸⁶ com os demais. Completude ou perfeição (*i'tidāl*), no entanto, não indica imobilismo: o indivíduo continua a participar da vida sem priorizar um ou outro aspecto de si mesmo, ainda que cada circunstância exija dele o influxo de um nome determinado. A relação de necessidade vinculada à perfeição é justamente aquela da “servidão” plena, ou seja, o máximo da abertura pessoal ao Senhor (o estado unificado de *al-jāmi'*). Por um lado, a maior integração entre os aspectos da Identidade ou entre o influxo dos vários nomes que formam *'ayn tābita* torna o indivíduo mais feliz, mas, por outro, a exigência que o mundo, em seu estado de necessidade, exerce sobre ele é ainda maior. Assim, se restar algum “sinal” de senhorio no indivíduo, ou seja, se o ego se apropriar da essência como se esta fosse sua subordinada, é o ego ele mesmo quem responde às demandas do mundo pela presença de muitos atributos simultaneamente. Esta “pressão” é insustentável para o ego. Em função disso, o sujeito “necessariamente precisa” aperfeiçoar a relação de dependência com seu Senhor, *ta'alluq*, e esta mesma dependência lhe outorga estabilidade e independência das demandas do mundo: deixa de vivenciar e entender o mundo a partir de pontos de vista determinados para se estabelecer em um estado de consciência unificado e fluído. Conforme Ibn 'Arabī:

No homem perfeito os nomes impedem-se mutuamente (*tamānu'*) e este mútuo impedimento faz com que não mostrem efeitos sobre aquele que possui este atributo. Ele permanece incomparável (*munzzah*) em relação à expressão dos efeitos, alinhado com a Essência Não-delimitada, sem se vincular a um nome ou atributo que lhe determine qualquer conhecimento⁵⁸⁷. Assim, o homem perfeito permanece em extrema sobriedade - como os mensageiros, que são os mais perfeitos tipos humanos - pois permanece em estado de proximidade, através do qual se manifesta na perfeição de sua servidão enquanto testemunha a perfeição da Essência Daquele que o trouxe à existência...Ele denominou o homem perfeito de *Al-'Aṣr*⁵⁸⁸,

⁵⁸⁶ Note-se que a ausência de conflito não significa a ausência do confronto enquanto processo de manifestação: a expressão implica em sequência ou temporalização que necessariamente envolve alternância, renovação e mudança. Isto significa que o conflito é próprio do manifesto. No homem perfeito, no entanto, tanto *jamāl* (majestade) quanto *jalāl* (beleza) estão em reciprocidade, ou seja, a ausência do conflito refere-se à receptividade inerente do um ao um, à receptividade do fluxo da terceira coisa como processo de identidade (ainda que não de igualdade).

⁵⁸⁷ Ou seja, sem que sua consciência seja guiada por um ponto de vista específico, sob o influxo de um nome determinado.

⁵⁸⁸ *Al-'Aṣr*, literalmente “entardecer” ou “tempo”, ou “era” (época). Este é o nome da sura 103 do Alcorão, que aconselha a “paciência”. A raiz do nome confere o sentido de pressionar, comprimir, apertar, extrair.

pois Ele pressiona uma coisa contra outra para extrair o que busca. Ele pressiona a essência do servo não-delimitado em sua servidão não-maculada pelo senhorio, contra a Essência do Real, totalmente Não-delimitada por qualquer servidão a um nome divino, o que exigiria a existência engendradora. Assim que as duas essências são confrontadas, aquela que foi pressionada (*mu'taşar*) torna-se idêntica à perfeição do Real e do servo. O nome *Al-'Aşr* veio à existência em função dessa busca (pela perfeição). (F. II, 615.22,34 - SPK, p. 370-371)

Qualquer prática ou ritual externo ou qualquer prescrição religiosa que pretenda emular o estado de servidão é tão somente um exercício, em si mesmo apenas uma circunstância, como todas as demais do mundo, que o influxo da Identidade intercepta para responder à Realidade, isto é, o indivíduo se confronta com estas práticas a partir da mesma presença essencial que o caracteriza, tal como ocorre com qualquer situação da vida. Assim, a única prática imprescindível é a prática de si mesmo, onde a consciência segue o caminho circular que vincula e “encompassa” os pares de opostos característicos do movimento da vida. A “estrela da singularidade” (*Las Contemplaciones de los mistérios*, p. 117), da *farḍāniyya*, como diz o *Şaiḥ*, está apoiada na triplicidade, como na palavra *kun*, onde só se mostram *kaf* e *nun*: o *waw*⁵⁸⁹ permanece oculto, entre o sim e o não, eu e o mundo, existente e não-existente. E, no entanto, é do oculto em *Kun* que se faz o mundo, a resposta cotidiana do instante, entre o sim e o não, o existente e o não existente. A identidade, a terceira-coisa como a interceptação entre Real e Realidade, desvela-se na vida como contínua receptividade e a individuação, a resposta consciente ao chamamento à existência, atinge a completude do Homem Perfeito quando se torna invisível, o “espelho” que não aparece pois o Real nele Se mostra.

Na décima terceira visão narrada no Livro das Contemplações dos Mistérios, Ibn 'Arabī escreve sobre a “luz do eixo” (ou do Polo), e a aparição da “estrela da singularidade”, o plano da perfeita individuação, e afirma que o eixo, *'amd*, o que sustenta a manifestação, é o Homem Perfeito, invisível aos olhos do mundo: “quem o vê está velado”. A busca pela

⁵⁸⁹ A palavra *kun* é escrita apenas com duas letras, *kaf* e *nun*; o som de u é dado pela *waw*, letra que não aparece na escrita mas que é pronunciada. O som é atribuído a *waw* porque a palavra provém da raiz k-w-n que, na forma imperativa *sê!* ou seja! suprime o uso escrito desta letra. No *Kitāb al-Huwa* o *Şaiḥ* afirma que a *waw* reflete do discurso divino direto (*fahwāniyya*) que faz parte do mundo dos alentos, daí que, analogamente, o homem é a alma do mundo. Cabe notar que a letra *waw* é a última do alfabeto árabe e, na cosmologia akbariana, o homem é o último ser a aparecer e é segundo a forma divina e, do mesmo modo que a *waw* em *Huwa*, Ele, é símbolo da revelação divina. O nome da letra *waw* é escrito com dois *waws* e um *alif*, o que, para Ibn 'Arabī, significa que o primeiro *waw* se refere a *Huwa*, o segundo, ao *waw* de *kun*, a imagem do primeiro, e o *alif*, o véu da unicidade que os separa (ver *kitāb al-mim wal-waw wal-nun*, pg. 9-10).

individualuação, portanto, é uma “viagem noturna”⁵⁹⁰ (*sarayān*) que começa e termina no seja! Toda criatura está apta a realizá-la, já que o eixo, tal a letra *waw*, intercepta, não somente associa, mas sustenta e conduz; sem *al-Insān al-Kāmil* a humanidade não seria. Enquanto “processo” exige movimento, transformação, pois o objetivo da viagem é revelar os “signos”, os aspectos da Identidade.

A visão ou o entendimento da individualuação mostra as dificuldades da “argumentação” (*hijāj*), tão comuns à tentativa de conhecer ou aprofundar a consciência a partir do raciocínio, pois aquele que vê os signos e os interpreta corre o risco de entendê-los apenas segundo o ego, e, assim, percorre o caminho noturno com os olhos vendados. Nesta visão o *Šaiḥ* ouve:

Levantei a abóbada⁵⁹¹, fixando o eixo no centro e reforcei os pilares (*awtād*), permitindo que todo o cosmos nela entrasse. Alguns foram velados pela abóbada em si, por sua formosura e beleza. Outros foram velados pelos pilares e se agarraram a eles. Outros ainda foram velados pelas bases da abóbada e nela caíram. Outros se velaram em função dos móveis e utensílios. No entanto, dentre todos eles, ninguém conseguiu ver o Eixo da abóbada, até que entraram alguns que exclamaram: “Uma abóbada sem Eixo? Isto é impossível!”. Assim, começaram a investigar até que O encontraram e se perguntaram como que os outros não O haviam visto e notaram que tinham vendas (*aḡṭiya*) sobre seus olhos. Então se agarraram ao Eixo e, ao assim fazer, O arrancaram da terra e O despregaram da abóbada, de modo que esta desmoronou sobre todos os que estavam dentro. Se os tivésseis visto revirando-se e contorcendo-se em seu interior, debatendo-se sem encontrar a saída, como se fossem peixes na rede de um pescador...! Então, diante desta agitação, lhes enviei um fogo que os consumiu a eles e à abóbada, os cimentos, os utensílios e os pilares. Depois os ressuscitei e lhes disse: “Segurem naquilo que haviam agarrado”. Olharam então e se deram conta de que era tão somente pó disperso⁵⁹². Portanto digo (a ti): “Permaneça com os companheiros do Eixo (*aṣḥāb al-‘amd*), aqueles que te precederam em co-presença e reunião. Se não permaneceres com eles, te perderás e se os acompanhas também te perderás” (trad. Beneito, *Las Contemplaciones de los mistérios*, p. 118-119)

O conselho que Ibn 'Arabī recebe, aparentemente um “des-conselho”, segue a “orientação” da perplexidade: sim-não, conselho que se repete na décima-quarta contemplação, justamente a contemplação da luz da “argumentação”⁵⁹³ e a aparição da

⁵⁹⁰ “Viagem noturna” possui aqui vários níveis de significação: por um lado a simbologia da noite como escura e desconhecida, invisível e oculta, a viagem “interior” ao “interior” de si mesmo. Por outro, refere-se igualmente ao versículo 17:1 que relata *al-isrā*, a viagem noturna do Profeta: “Glorificado seja Aquele que, durante a noite, transportou Seu servo, tirando-o da Sagrada Mesquita e levando-o à *Al-Aksa*, cujo recinto bendizemos, para lhe mostrar alguns de Nossos sinais”. Ao que Ibn 'Arabī acrescenta: “Similarmente, quando o Real move qualquer um de seus servos através de seus estados espirituais internos, é para fazê-lo ver Seus sinais... pois o Real afirma: ‘Somente o fiz viajar à noite para que contemplasse Meus sinais, não para trazê-lo junto a Mim, pois lugar algum pode Me conter e Minha relação a todos os lugares é a mesma. Pois Sou de tal modo que somente o coração de Meu servo, o homem de fé verdadeira, encompassa-Me; então por que o teria feito viajar a Mim se ‘estou com ele onde quer que esteja’ (57:4)?” - Veja-se cap. 367 do *Futūḥāt*.

⁵⁹¹ Abóbada, *qubba*, simboliza aquilo que aparece, o mundo (*al-dunīa*), todo o “outro” senão o Real.

⁵⁹² *Habā' manṭūr*, tal qual o versículo do Alcorão 25:23 - partículas dispersas de pó.

⁵⁹³ A argumentação também é associada, teologicamente, à ressurreição e ao Dia do Julgamento. Aqui entendemos como “encontro” com *wujūd*, ou seja, o auto-conhecimento ou auto-consciência, especialmente o “encontro” do servo e seu Senhor, do indivíduo e sua Identidade Essencial.

“estrela da Justiça” (*‘adl*): “Regressa, informa (aos demais). A Mim, louva-Me!; a teu vestido, purifica-o!; à imundície, evita-a! (74:4); e, nesta morada, interpreta (o sentido oculto)...Não faças nada do que te pedi. Se não o fizeres estarás perdido, e se o fizeres estarás igualmente perdido. Anda com cautela e não te separe da Ordem (*al-‘amr*)” (*Las Contemplaciones de los mistérios*, p. 129). Este conselho final só aparece após ver o destino de vários grupos humanos de diferentes tendências especulativas e entender-se a si mesmo como parte dos espiritualistas (*al-ruḥāniyyun*). Quando estes foram chamados, diz o *Šaiḥ* que:

Quando os trouxeram, ví que eram, entre todos os outros, os de aparência mais feia e se encontravam no pior dos estados, exceto um grupo que havia sido separado do resto, ao lado dos profetas e dos verídicos (*al-ṣiddiqūn*), sob o pavilhão da certeza. Disse-me o Real: “Junta-te a suas fileiras se queres salvar-te e segue teu caminho. Mas não te juntes com eles (ma‘a-hum) enquanto a mim final⁵⁹⁴ permaneça. Quando a mim desapareça, segue com eles enquanto perdure a co-presença e quando esta seja abolida, podes fazer o que quiseres sem que nada te seja cobrado”. (*Las Contemplaciones de los mistérios*, p. 127)

Se a razão engana-se, não menos os místicos e religiosos. No entanto, nestes conselhos se esconde o segredo da perplexidade, da circularidade, da terceira coisa, da identidade: a co-presença. Permanecer e não permanecer com os “companheiros do Eixo”⁵⁹⁵ da singularidade do Ser Humano Perfeito, ou entre os espiritualistas que a buscam, depende da letra “mim”: a expressão *ma ‘a-hum*, “com eles”, sem a letra ‘m’ se transforma em *ma‘iyya*, “estar com ou ser com”, que se vincula com o versículo 57:4 - “...Ele está convosco onde quer que estejais” e designa, portanto, uma condição de “companhia”, de estar junto, de co-presença⁵⁹⁶.

A *ma ‘a-hum*, em expressão direta, sem o ‘m’, lê-se *ma ‘a-Hu*, “com Ele”, a expressão máxima da singularidade do Real, a via que se chega somente através de si mesmo. Esta “co-presença”, a companhia do Real, é, portanto, a própria perplexidade inerente à terceira coisa e ao processo de individuação: estar com os outros é como estar com os vários si mesmos que se conflitam a partir do ego aos aspectos da identidade. Estar com os outros é igualmente estar com a exigência de ser si mesmo diante das exigências dos outros, ou seja, cada pessoa que nos “encontra” e que “encontramos” está em relação de analogia entre o que elas necessitam do Real, o que as tornam “dependentes” do Real e as Presenças que nos fundamentam enquanto Identidade Essencial. Estar com o outro estando consigo mesmo é então o caminho da individuação próprio do movimento da Vida. Quando o outro me exige a Paz, não é meu eu

⁵⁹⁴ Trata-se da letra *mim* (o eme), do final da palavra *ma ‘a-hum*, que denota ‘com eles’.

⁵⁹⁵ A duplicidade do conselho implica em permanecer junto daqueles que buscam a Perfeição, mas, não junto a eles e sim junto Àquele com Quem estão juntos.

⁵⁹⁶ O termo co-presença deriva da tradução feita por Pablo Beneito e Suad Hakim em *Las Contemplaciones de los mistérios*, palavra que, segundo os tradutores, é preferível ao neologismo “*comseidade*” (*cumseidade*). Ibn 'Arabī se refere a este termo em várias passagens de sua obra.

quem concede a paz, mas a Presença da Paz que me sustenta é “quem” concede a Paz. Se eu “estiver” com meu Senhor, a Paz se faz Presente. Quando a “*mim*” desaparece “podes fazer o que quiseres sem que nada te seja cobrado”: a completude da singularidade equilibra a relação necessário-necessitado, o indivíduo, enquanto eu-ego não mais responde pelas exigências do mundo. Ele se torna como Abū Yazīd, sem manhãs nem tardes.

A co-presença acontece igualmente “de mim para mim mesma”: diante dos vários nomes que compõem a Identidade, a companhia (*muṣahaba*) se estabelece pelos distintos aspectos que necessariamente se conflitam exatamente pela sua distinção. Ao servo cabe tão somente “dar passagem” a cada Nome, na medida em que são solicitados, invocados pelo mundo através de nós ou invocados por nós ao fazermos frente às necessidades que o mundo nos impõe (e que, portanto, nos impomos a nós mesmos). Esta co-presença que intercepta vida e identidade, eu-outro, o um e o múltiplo, e o eu-eu-mesma, nos leva ao “Jardim” da “alma tranquila”⁵⁹⁷, o si mesmo que não é senão “Contentamento” (êxtase). Como conta o *Šaiḥ*:

Entrei no Jardim com o oitavo grupo⁵⁹⁸ e suprimi então a (letra) *mim*, como (o Real) me havia dito. A co-presença se deteve em setenta mil véus e não cessou de atravessar e rasgar estes véus até desaparecer no último deles, de modo que não restou nem véu nem co-presença alguma. Então as pessoas deste grupo clamaram dizendo: “Senhor nosso! Dá-nos o que nos prometeu!” (3:194).

O servo necessitado da Misericórdia de seu Senhor disse: ‘Então Ele se manifestou a cada um deles na forma de seu próprio saber; e todas as visões eram distintas e diferiam em excelência’.

Disse-me (o Real): “Esta é tua forma⁵⁹⁹. Mostra-te assim perante todos”.

E disse-me a seguir: “Entra no pavilhão e seu fogo se tornará luz. Entra nos fogos⁶⁰⁰ e tornar-se-ão paraíso. Mas não entres em lugar algum se não por Mim, nem procures nada além de Mim”. (trad. Beneito, *Las Contemplaciones de los mistérios*, p. 129)

Lá onde a co-presença se manifesta em “setenta mil véus de luz e sombra” é o ponto de chegada onde o viajante encontra o Lótus do Limite. Carregando consigo somente ‘*ayn tābita*, quem se mostra é o Nominado, que se abre tal o lótus de mil pétalas. E isto tudo ocorre no intervalo de um instante, sem tempo nem espaço, pois, como narra o Profeta, o jarro de água que estava ao lado da cabeceira de sua cama, tocado pela “asa de Gabriel”, quando este o busca para a ascensão, cai, mas, quando ele retorna, a água ainda não havia derramado completamente.

⁵⁹⁷ Alcorão 89:27-30: “Ó tu, alma serena, retorna a Teu Senhor, satisfeita e inspirando satisfação! Toma teu lugar entre Meus servos! E entra em Meu Paraíso!” - Paraíso que não é outro, segundo o *Šaiḥ*, senão o Si mesmo.

⁵⁹⁸ Conforme a narrativa anterior, Ibn 'Arabī havia se juntado a um grupo.

⁵⁹⁹ Isto é, a forma como Ibn 'Arabī via o Real é a própria forma de Ibn 'Arabī, o que significa também que é o modo que ele tinha da visão (que os demais experimentavam).

⁶⁰⁰ Estas imagens fazem parte da visão: por um lado podemos ver os símbolos da Teologia Islâmica associados ao Dia do Julgamento. Por outro, também simboliza a argumentação enquanto especulação sem realização. Diz o *Šaiḥ* que viu um “pavilhão” (*sarādiq*) cuja coluna (‘*amūd*) central era de fogo e cujas paredes eram de alcatrão”.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS (ATRAVESSAMENTO)

Lá où tu diriges ta perception, tu verras le limite ouvertement, e tu me verras à la surface de l'invisible.

Nifari, Le livre des stations

Quem conclui um percurso sabe que o concluiu porque percorreu um trajeto delimitado, mas sabe também que esta mesma delimitação avançou de encontro ao trajeto percorrido e expandiu seu termo indefinidamente. Assim, meu último passo nesse trabalho é de algumas considerações ao invés de uma conclusão.

Quando parti da ambiguidade em Ibn ‘Arabī foi porque ele assim se apresentava: ler qualquer um de seus textos é como deixar-se levar por uma grande onda que quebra contra a praia para retornar ao fundo do oceano. É um movimento de “perplexidade”, onde somos atirados de um lado para o outro, do sim ao não simultâneos, o *huwa-la-huwa*. Tão logo dizemos: “é isso!”, imediatamente surge o “não, espere! não é bem isso!”. Se, por um lado, esta característica é comum às aporias e aos textos iniciáticos, que buscam produzir no leitor uma receptividade e abertura de consciência às possibilidades polissêmicas, por outro, também deixam entrever uma nova ordem lógica em que tanto afirmação quanto negação coexistem simultaneamente. Se conseguirmos suportar o impacto, deixando toda resistência, encontramos um certo atravessamento, uma corrente de águas que torna o navegar preciso. O atravessamento, a função da triplicidade como princípio.

A terceira coisa, o existente-não-existente, desfaz o limite do “entre dois” e revela que todo espaço de ambiguidade exige a inclusão simultânea de ambos, sem o engessamento da síntese que confunde um e outro. O que se mostra é uma “lógica” sofisticada que o Šaiḥ antecipou em mais de oitocentos anos⁶⁰¹: hoje, as pesquisas com o mundo do ultra-pequeno mostram que a lógica binária, fundamentada no princípio da não-contradição, com sua noção estanque de sujeito e objeto e que serviu de substrato epistemológico para o pensamento ocidental, não responde pelo conjunto da realidade. Na física dos quanta, nada se atualiza (ou se potencializa) o suficiente para que seu contraditório se afirme em exclusão do oposto. Temos então a lógica do terceiro incluído, parente próxima da terceira coisa que Ibn ‘Arabī

⁶⁰¹ Veja-se Stephane Lupasco, *L'expérience microphysique et la pensée humaine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1941; segunda edição, Mônaco: Rocher, 1989).

descreve a partir de suas experiências de realização pessoal. A ambiguidade deixa de pertencer ao domínio da imprecisão poética ou ao confronto do real como ilusória, para se estabelecer não mais como dualidade, mas como fluxo interativo de constituição epistêmica e vital; não apenas o fundamento teórico que elimina das obras de Ibn ‘Arabī as acusações de dubiedade e retórica improdutiva, mas uma metodologia. A triplicidade está presente até mesmo quando o Šaiḥ afirma escrever somente o que lhe é ditado espiritualmente: para ele, a noção de si mesmo está em relação à Vida, assim como sua própria ipseidade está para o mundo.

É nesse sentido de circularidade que este trabalho de tese foi elaborado, com a perspectiva de que a experiência de “eu”, que se nos apresenta tanto como interioridade quanto exterioridade, não nos remete a uma síntese transcendente, como seria a abordagem mística da individuação, mas a um processo ampliado de realidade que depassa o próprio sentido de singularidade e que constitui a “alma do mundo”, o ser humano completo, movimento criativo contínuo .

Sim, a palavra *depassamento* é redundante em português, melhor seria usar *ultrapassagem*, mas “depassar” contém em si um elemento diferente da *ultrapassagem*. Na *ultrapassagem*, algo é deixado para trás, e temos sempre a perspectiva do avanço entre dois pontos. No *depassamento* há uma “extinção”, um *de-passamento*, sem que haja uma “impermanência”. No *depassamento* há o sentido de “luz excessiva”, “luz superabundante” que extingue por iluminação, como no *fanā’*: uma extinção em que a coisa não deixa de ser, não volta para o não-ser, não desaparece, simplesmente não é vista e não vê, pois a luz a envolve e impregna, ou seja, engole, traga e “esconde”. Não temos mais os dois pontos da *ultrapassagem* como polos separados da dualidade imanente-transcendente que tende indefinidamente à distinção. Nem temos uma fusão homogênea e pasteurizada que anula sua própria potencialidade. Temos o “tesouro”, o arcabouço da vida, pleno depositário de todas as suas possibilidades, que, oculto, aparece, e aparecendo, esconde-se.

Na sexta, das nove derivações que Ar-Rāzī estuda para a palavra *Allāh*, podemos encontrar o sentido do *depassamento* como o tesouro oculto: trata-se da raiz *’a.l.h.*, que significa ficar perplexo, surpreso, deslumbrado. Escreve ele que o espírito do ser humano é uma substância (*jawhar*) luminosa habituada à escuridão da densidade corporal como um prisioneiro acostumado ao encarceramento que não vê a luz do sol. Quando libertado, seus

olhos não suportam a luminosidade intensa. Do mesmo modo, quando as entidades vislumbram o “mundo do incomensurável” ficam perplexas diante das luzes divinas: “essa perplexidade e esse maravilhamento são a consequência inelutável da proximidade da presença, e o nome que convém a este estado é *Allāh*” (Ar-Rāzī, *trad.* Gloton), 2000, p. 226-227): o nome que esconde o tesouro oculto em sua luminosidade, o nome de toda realidade e vida, o nome que depassa e afirma toda identidade e que, segundo Ibn ‘Arabī, se estabelece a partir da analogia divindade-humanidade.

Depassamento está na raiz da terceira coisa: se o tesouro oculto se desvela (*tajallī*), suas formas se renovam a cada instante, se depassam exatamente quando se atualizam, de tal modo que o instante ele mesmo já não tem a conotação de tempo, própria do decaimento da imagem, nem tão pouco a rigidez de uma forma eterna, mas a fluidez de um “transfinito”, é da ordem do alento, inspiração-expiração. O depassamento aponta para uma descontinuidade espaço-tempo, para uma receptividade mútua inerente à auto-manifestação do ser entendido como Vida, onde a multiplicidade é condição de singularidade; a diferenciação das formas permite tanto a plenitude do organismo quanto da consciência, ainda que estes não sejam “dois”, mas imagem um do outro.

O terceiro, o que vincula, não é o outro nem tão pouco o si mesmo, assim como a travessia não é um dos lados de um riacho nem ambos os lados: não ocorre fusão entre os termos da realidade. A travessia é a suspensão entre ambos, o que permite o trânsito, o aparecimento e a conectividade, o percurso. A terceira coisa não transforma o preto no branco nem o branco no preto, nem os desfaz no amálgama de um cinza sem vida. Ela não é a síntese da união dos opostos que implica em sucessão e hierarquia dialética. Ela é da categoria do instantâneo: permite a paridade⁶⁰² em cada um dos pares. É justamente esta paridade presente em cada termo da correlação que os vincula como correlatos e que dá existência e permanência a ambos. Em outras palavras, é a paridade dos correlatos que estabelece a singularidade de cada um deles, a força de tradução e receptividade inerente a cada um dos termos que realiza a sincronicidade da “aparescência”, outra redundância cuja função é revelar um aparecimento.

⁶⁰² Paridade essa que se dá tanto pela relação necessário-necessitante quanto pelo vínculo presença-ausência inerente à qualidade do nome em questão. A noção de “paridade” está associada, em Ibn ‘Arabī, a Alcorão, 51:49: “de cada coisa, criamos dois pares”, que o Šaiḥ comenta: “De fato Ele criou um par, masculino e feminino. Mas Ele os chamou ‘dois pares’, pois cada um deles, por si, sem o outro, não é um par, mas quando outro lhe é adicionado cada um deles pode ser chamado um par (*zawaj*); então são dois pares” (*Futūḥāt*, I, 721.18 - em Mohamed Haj Yousef, *Ibn ‘Arabī, time and cosmology*, p.205.

Ibn ‘Arabī compara esta terceira coisa à força atrativa entre o magneto e a limalha de ferro. E, quando define *wujūd*, de modo sucinto e direto, afirma: “*wujūd* é *wijdān* do Real em *wajd*”⁶⁰³. No entanto, o modo sucinto e direto implica em circularidade: a definição - na sequência das respostas a Tirmidī, expondo sobre a terminologia sufi - encadeia os conceitos de tal modo que a entrada de um termo está inserida na multiplicidade dos demais. *Wijdān*, segundo Jūrjānī, implica em percepção interior, ou seja, um encontro epistêmico, um reconhecimento de si que ocorre em êxtase (*wajd*), sob a co-pulsão atrativa do amor.

O êxtase, da mesma raiz *w.j.d* de *wujūd*, acolhe vários sentidos na obra de Ibn ‘Arabī, sempre associados ao sentido de vínculo, de terceira coisa. O êxtase não é apenas o ápice de uma experiência devocional, mas uma realidade inerente ao Real, ou seja, o ápice da experiência mística, para o Šaiḥ, não é algo que ocorre apenas no devoto a partir de uma atitude ou prática devocional, pois o divino mesmo é o Amante. Isto faz do amor, ou da receptividade amorosa, o próprio plano da existência, ou em outros termos, o modo de “ser” inerente ao ser (*Tratado del Amor*, trad, Gloton, p.68) que se comunica pela paridade divindade-humanidade. A terceira coisa, como a atração receptiva ao êxtase - o “encontro” do Real consigo mesmo, a “vontade”, o “desejo”, o “amor” do Real por revelar a Si mesmo Suas próprias identidades - é o “impulso” de si a si, necessariamente estabelecido pelo amor como força atrativa, uma presença de vínculo mútuo (*‘af*). Ibn ‘Arabī escreve, em forma de versos:

1. Sin este amor original primeiro
no se conocería la constancia
do amor, y de no ser por la indigencia
al Generoso no se adoraría.
2. Somos por Él y a Él pertenecemos.
De mi constancia (*wadd*) es Él o fundamento.
3. Si quiere Dios que una entidad exista
por ella misma haciéndola querido (*bi-hā qad šā’-hā*)
[de su no ser] la resistência cede.
4. Nos dijo!Sé! (*kun*) y fuimos sin tardanza,
que es tal disposición a la existência
de todo lo engendrado el atributo.
5. la esencia del amor original
es pues aquello mismo que genera,
cuyo ser la constancia do amor (*widād*)

⁶⁰³ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyya*, trad. Eric Winkel em *Questions*, p. 375. Em Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, p. 212.

externamente muestra y determina⁶⁰⁴.

Este processo coloca vida e amor em estado de equivalência: o amor gera, é “germinativo”, comparado à semente que contem em si a árvore: uma das palavras árabes que designam amor é *ḥubb*, da mesma raiz que *ḥabb*, semente. O “tesouro oculto” que quer se revelar são as identidades do Real, seus mais belos Nomes, que se assemelham a uma “semente” cuja função básica é germinar e fazer aparecer a árvore. Assim, a criatura que aparece é portadora tanto do atributo divino que a define quanto do amor que a estabelece.

Como escreve ar-Rāzī, “sob o efeito vibratório e espiral do espírito, o conteúdo virtual da semente se dilata e é esta distensão do Amor e da Misericórdia (*rahma*) que dissemina os nomes divinos e as essências das coisas” (*Traité sur les noms divins*, p. 284). A raiz *r.ḥ.m.* tem os sentidos de misericórdia, útero, matriz, parentesco sanguíneo, compaixão, caridade. Vincula aqui o nome divino *ar-Rahmān* ao sentido matricial do útero que se distende para dar espaço ao crescimento do feto. O sopro vivificador que entifica os seres é associado ao alento do Todo Misericordioso, *nafas ar-rahmān*, o alento sinônimo de presença viva e consciente. Ibn ‘Arabī afirma que *ar-Rahmān* só atualiza sua Compaixão em virtude da paixão efusiva do amante (*ṣabābat al-muḥibb*), que é o desejo de encontrar-se com o amado: o nome divino *al-Wadūt* significa tanto amante quanto amado. Assim, o “amor seminal”, o “amor matricial ou uterino”, que novamente relaciona outro par de correlatos, o masculino-feminino, é a força atrativa da Realidade, ou seja, a força atrativa entre as identidades do Real ou entre o Ser e suas criaturas.

Quando Ar-Rāzī discute as raízes do nome *Allāh*, por exemplo, afirma que, enquanto nome próprio, refere-se à essência incondicionada e transcendente (*Traité sur les noms divins*, p. 215). Mas, enquanto derivado, expressa a Realidade divina pela qual os seres são criados, pois esta segunda derivação é relacionada à raiz *w.l.h.* - *walah* - que significa o ato de amor intenso (*maḥabba ṣadīdā*) e afirma:

Por isso dizemos que o nome *Allāh* exprime a perfeição do amor que Ele tem por seus servidores; é evidente que se deve entender ‘Seu Amor’ pelo fato de que Ele é Todo Misericordioso para com suas criaturas...A palavra *Allāh* é da mesma natureza de Clemente, Todo Misericordioso, de tal modo que

⁶⁰⁴ Tradução de Pablo Beneito em *La doctrina del amor en Ibn ‘Arabī. Comentario del nombre divino Al-Wadd - Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 2001, p.69 (ISSN: 0211-2337). Trata-se de um trecho do penúltimo capítulo do *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Para a última parte do poema, o tradutor escreve uma nota: “*Fa ‘ayn al-ḥubb ‘ayn al-kawn min-hu*. Assim, a entidade do amor germinativo (*ḥubb*) é a mesma entidade do ser engendrado que dele deriva. O amor original é idêntico ao ser engendrado (*kawn*) e a constância do amor (*widād*) o determina e faz com que o engendrado/predicado se manifeste”.

dizendo *Allāh* nos referimos à Misericórdia infinita, pois o termo *walah* designa o princípio do Amor (ou o Amor principal). (*Traité sur les noms divins*, p. 221)

Para Ibn ‘Arabī, o nome *Allāh*, como o nome aglutinador dos nomes que afirmam a Realidade, cumpre a função de divindade em analogia com o ser humano perfeito, pois estes são mutuamente dependentes, entendendo-se esta dependência a partir da presença da Identidade, ou a partir da ipseidade que fundamenta esta paridade. Conforme já discutimos ao longo dessa tese, no *kitāb inšā’ ad-dawā’ir*, o *Šaiḥ* trata a correlação a partir da terceira coisa como a força atrativa da “identidade” no sentido de ipseidade, de singularidade, de encontro consigo mesmo: o alento da Presença, a Vida no Vivo. Se o Real quiz ver suas identidades ou as identidades de seus mais Belos Nomes - o que significa dizer que a Vida expõe suas infinitas possibilidades, em si mesma e por si mesma, ou seja, de modo cognoscente - a expressão mais profunda do subjetivo encontra o limite do outro: o conhecedor-desconhecido. Este outro, no entanto, não é um objeto, mas um aspecto da identidade de *wujūd* vinculado ao si mesmo. Ocorre aqui, portanto, uma “transitividade” e não uma “diversidade” enquanto diferença alienante. A terceira coisa não se estabelece como o suporte vazio de *‘ayn t̄ābita*, que recebe ser a partir de uma das identidades do Real: *‘ayn t̄ābita* é exatamente a “imagem” do Real, o “outro” que se apresenta ao “si mesmo” como uma de suas faces. Como dizia Bassui: quando pergunto por mim mesmo, quem é aquele que responde “eu”?

A terceira coisa não é, então, o sentido de “eu”, nem o sentido de “si mesmo”, mas a força atrativa e vital da identidade, em si mesma um existente-não-existente, que só aparece como “vínculo”, interceptação, atravessamento, depassamento, o campo de atração estabelecido no amor, força simultaneamente fundadora da vida e da consciência profunda. Isto nos possibilita entender o sentido de identidade (ipseidade) como o sentido seminal/matricial de amor, onde a dupla relação, amante-amado, como designação da Realidade, também se estende a todo par de correlatos, pois para Ibn ‘Arabī, a vida e tudo o que vemos nela (tanto objetiva quanto subjetivamente) é um processo único de expressão da Realidade do ser, da qual o ser humano é a “pupila”, a visão e a identidade. Note-se que “pupila” em Árabe, literalmente significa “o homem do olho”.

No ensinamento do *Šaiḥ*, a pupila tem o sentido da Presença do Nome que caracteriza a identidade essencial de cada ente. É o ser que vê e conhece de acordo com o que ele é em cada criatura, em cada “olho”, em cada ponto de visão ou perspectiva do ser. A “pupila” está para o Real como a identidade essencial está para o eu (ego). A pupila, é, então, considerando-

se o Real que vê a si mesmo, o “olho do coração” da criatura, pois o coração é o espaço que acolhe a Realidade, o espelho que deve ser polido, o ponto que dá orientação à *qibla* da Presença e que recebe esta mesma Presença, agora entendida como Senhor, o fundamento ou raiz da presença pessoal, *ḥūḍur*. A pupila testemunha o desvelamento do Real e simultaneamente concede vida a este desvelamento na medida em que o testemunha, de tal modo que somente o ser encontra o ser.

A analogia, portanto - a nível do sentimento profundo de “eu” que carregamos conosco - se estabelece entre a identidade essencial do ser humano e a Presença de seu Senhor, ou a Presença do Real que a entifica, a pupila do olho que vê e re-conhece ou “encontra” o Real. Este encontro do ser ao ser acontece a partir da terceira coisa como força atrativa do amor. Se o Real não “amasse” se conhecer, Suas formas não O testemunhariam⁶⁰⁵. A forma de Suas identidades ou os aspectos do Si mesmo ficariam imersos no Ser como o tesouro oculto. O desejo ou o amor, entendido como o vínculo da identidade/vida, confere à ipseidade da criatura uma realidade ampliada de si mesma. Conforme escreve Ibn ‘Arabī:

Não caracteriza o amado o amor de quem lhe ama, [pois tal amor o converte em amante], mas unicamente lhe confere a condição passiva de “amado” (*maḥbūb*); mas a quem Deus concede que O ame, com um amor tal o que Deus sente por ele, concede-lhe a visão que testemunha (*ṣuhūd*) e o agracia com a capacidade de contemplá-Lo nas imagens de todas as coisas (*bi-ṣuhūdi-hi fi ṣuwar al-aṣyā*). Aqueles que amam a Deus ocupam, em relação ao cosmos, uma posição análoga ao que a pupila tem no olho. Ainda que o homem possua múltiplos órgãos, não vê e não contempla senão através dos olhos. Assim, os olhos ocupam nele uma posição análoga à dos amantes no cosmos. Deus outorga a visão presencial (*ṣuhūd*) àqueles que O amam quando sabe que O amam. Este conhecimento é, para Ele, um saber gustativo imediato (*‘ilm dawq*). Um ato daqueles que O amam é Seu próprio ato consigo mesmo, que não é senão visão presencial [de sua atualização] no estado da existência (*al-ṣuhūd fi ḥāl al-wujūd*), por sua vez, um amado para o Amado (*maḥbūb li-l-maḥbūb*)... Os olhos do cosmos são, pois, os amantes, qualquer que seja o objeto aparente de seu amor, dado que todos os seres criados são lugares de manifestação (lit. “leitos nupciais” ou locais (*manṣṣāt*) da epifania do Verdadeiro (*tajallī l-Haqq*). Assim, o amor (*widād*) de todos eles é constante: eles são os fiéis do amor e Ele é o que constantemente ama [e é amado]⁶⁰⁶.

Ibn ‘Arabī frequentemente enfatiza a dupla relação amado-amante de tal modo que o Real se converte na própria “substância” do amado: “...quando Eu o amo, Sou seu ouvido, com o qual ele ouve, sua visão, com a qual ele vê, sua mão, com a qual ele segura e seus pés com os quais ele caminha”. Essa interceptação dos graus da Realidade numa única identidade se estabelece como amor mútuo, onde amante e amado, simultâneos a um e outro termo da

⁶⁰⁵ Conforme o *Fuṣūṣ*: “Se não fosse por esse amor, o mundo não seria manifesto em Sua Identidade. Seu movimento, da não-existência à existência, é o movimento do amor de seu Existenciador por ele. O mundo também ama se testemunhar a si mesmo na existência como o fazia na imutabilidade. Em todo caso, seu movimento, da não-existência imutável à existência, é um movimento de amor tanto da parte do Real quanto da parte do mundo. A Perfeição é amada em si mesma”. (Trad. Caner K. Dagli, *The ringstones of wisdom*, p. 261).

⁶⁰⁶ Ibn ‘Arabī, tradução de Pablo Beneito em *La doctrina del amor en Ibn al-‘Arabī. Comentário del nome divino Al-Wadd*, Anales del Seminario de Historia da Filosofia, 2001, p.71.

correlação, são o “tesouro oculto” que não mais se manifestam a si mesmos, mas ao amor em si: suas identidades transitam e se deparam, mantricamente, circularmente, no alento *huwa-la-huwa*, pois o Real cria (manifesta) o que quer (*irāda*), o que ama (*ḥubb*), ou seja, manifesta aquele que deseja e aquele que ama: tanto no sentido daquele que o Real ama quanto no sentido da criatura que em si mesma ama. Assim, do mesmo modo que o Real ama se conhecer, o amor vincula o eu e o eu mesmo tanto quanto é condição de conhecimento: só se chega a si mesmo através do amor; o amor estabelece a reciprocidade da identidade entre o Real e o ser humano perfeito (completo), de tal modo que o percurso da individuação é o percurso da terceira coisa: o amor como eu e como outro. “Tenho um Amado cujo nome é aquele de quem quer que tenha um nome”⁶⁰⁷, declara o Šaiḥ em seu *Diwān al-ma’ārif*. É o coração capaz de assumir todas as formas: aquilo mesmo que faz com que a criatura contemple o Real em todas as formas, converte esta mesma criatura em vínculo da Realidade. Através dela o Real se contempla a si mesmo e através dela todos os existentes confluem, atualizam seu potencial.

O caminho da confluência, ou seja, o atravessamento que aproxima amante e amado se expande, portanto, a todas as entidades do mundo e faz da reciprocidade entre os Nomes da Realidade ou entre as diversas presenças que se estabelecem na vida, o próprio percurso que as entifica. Deste modo, o caminho da individuação, antes de qualquer prática devocional ou mística, encontra-se na vida ela mesma, no dia-a-dia das relações humanas e, por extensão, a toda forma de vida.

O trabalho de Ibn ‘Arabī nos leva, deste modo, “em viagem” ao si mesmo não enquanto ascese⁶⁰⁸, mas enquanto atualização da Presença que nos vivifica e nos propõe contemplar a vida cotidiana como uma ciência do divino (amor). O conhecimento de si mesmo não se dá no distanciamento do mundo, mas na participação nele, pois a perfeição ou a compleição do ser humano inclui o amor tanto a partir do Real quanto a partir do mundo,

⁶⁰⁷ Veja-se Claude Addas, *Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn Arabī* - em "*Mystique musulmane, parcours en compagnie d'un chercheur, Roger Deladrière*", (Paris: Éditions Cariscript., 2002) edição de Genevieve Gobillot.

⁶⁰⁸ Ibn ‘Arabī seguia, sim, o modelo profético de ascese: oração, retiro, jejum, respeito estrito à *Šarī’a*, mas note-se que esse comportamento é apenas o aspecto exterior que traduz sua própria interioridade, sua identidade essencial. Isto significa que até mesmo aquilo que aparentemente é uma prática ascética, como qualquer outra situação da vida, revela-se como uma circunstância em que o si mesmo é exercido, ou seja, não é a prática que eleva, mas o exercício de si e, através de si, a *tajallī* do Real. Em várias passagens do seu texto ele afirma que suas práticas são apenas ato de amor, enquanto sua realização é uma dádiva e uma “herança” do Real.

aspectos esses análogos um ao outro e que fundamentam um ao outro. Conforme o Šaiḥ afirma no *Fuṣūṣ*, segundo a identidade de Moisés:

Ele se manifesta a Si mesmo nas formas do mundo e assim a existência se faz perfeita. O movimento do mundo é o movimento do amor pela perfeição. Não vês como Ele difundiu os Nomes divinos, da ausência de manifestação de seus efeitos, na identidade chamada mundo? De fato, Ele ama a simplicidade e somente a atinge através da existência formal, da mais excelsa à mais ínfima. Assim, é claro que o movimento pertence ao amor, pois não há movimento no ser senão o movimento do amor. (*Fuṣūṣ*, trad. Dagli, p. 262)

A condição de amado-amante ocorre na paridade tanto quanto “*wujūd* é encontrado em conexão”⁶⁰⁹, encontrar e ser encontrado. A circularidade ou a convergência entre eles é influxo de revelação: o eu aparece no mundo através da terceira coisa, do mesmo modo que o ser se expressa na criatura através da terceira coisa, fluxo de identidade enquanto movimento amoroso. A realidade ocorre no mundo tal como ocorre, em função da interação de todos os aspectos que a constituem, ou seja, de acordo com seus Nomes. Assim, o eu ocorre com o mundo: se o indivíduo possui uma determinação que lhe é peculiar, e isto equivale a uma delimitação, a projeção da terceira coisa sobre o plano da paridade faz com que o eu seja um “véu” sobre si mesmo, velando a proximidade do Real.

Sob este ponto de vista, o velamento é próprio da multiplicidade dos nomes, pois cada nome é, em si mesmo, referência singular do mesmo nominado. Portanto, a realidade não é apenas multidimensional, mas multi-referencial: o sujeito implica em todas as interações estabelecidas pelos nomes e suas potenciais traduzibilidades, de modo que o Real nunca se define. Em função disso, cada um é o que é exatamente porque todos os demais co-existem, enquanto a realidade se mostra a cada instante a partir das relações de paridade que se formam na interação de seus Nomes. Essa interação implica em deparamento, em fluxo de continuidade e estabilidade, ou seja, no movimento do amor, pois é a atração amorosa da terceira coisa (enquanto identidade-vida) que fundamenta o amor, do mesmo modo que “É Ele (*Al-Wadūd*) que dá permanência ao amor (*maḥabba*) enquanto constância amorosa (*wadd*)”⁶¹⁰. Assim, o deparamento que desloca o Real à transcendência é o mesmo que recria a realidade a cada instante.

⁶⁰⁹ *Questions*, p. 242. Veja-se também *Fuṣūṣ*, identidade (palavra) de Abraão.

⁶¹⁰ *A doutrina do amor em Ibn al-‘Arabī*, p. 67. Pablo Beneito, tradutor desse texto, explica em nota que *wadd* significa *watad*, estaca, e, portanto, fixidez, constância; quanto à permanência ao amor (*maḥabba*), implica no suporte, ou “espaço-tempo” em que o amor original se atualiza.

Esse entendimento, na obra de Ibn ‘Arabī, tem a função de auto-conhecimento e inclui a vivência de si no centro de tudo o que se pode apreender tanto do visível quanto do invisível; estabelece um corpo de conhecimento capaz de nos ajudar a encontrar novos caminhos para um sem número de dificuldades que sofremos hoje. Nossas categorias de ciência mostram-se como campos fechados em si mesmos, onde psicologia, filosofia, antropologia, sociologia, direito não se comunicam diretamente com física, geologia, astronomia, etc, ao contrário do pensamento do Šaiḥ. De um modo global podemos afirmar, como ele, que a vivência de si mesmo é a única “ciência” necessária pois aglutina os correlatos tanto quanto a terceira coisa.

Nesse sentido este trabalho de tese procurou estabelecer os fundamentos filosóficos para que a ciência professada por Ibn ‘Arabī possa ser revivificada, ou que possamos atualizar sua linguagem numa perspectiva contemporânea, onde o ser humano possa ser compreendido de modo transdisciplinar, inserido no movimento de toda vida. Como escreveu o Šaiḥ, todas as nuances dessa ciência não podem ser jamais escritas, mas seus fundamentos podem ser conhecidos e aplicados. A partir do que discutimos aqui podemos ainda avançar em várias frentes. O fato de se desconstruir absolutos nos remete não mais ao ambíguo como sofismável, mas à afirmação da triplicidade, a partir da própria “pessoa” humana. A diferenciação se transforma em organização: a consciência imediata de si que inclui a consciência imediata do outro deixa de ser uma consciência cega para adquirir a luminosidade da terceira coisa necessariamente coesa pelo amor. O substrato da realidade onde a pessoa humana se move deixa de ser apenas uma construção histórica-política-cultural ou o consenso de uma coletividade, um acordo intersubjetivo, para trazer à tona uma dimensão trans-subjetiva⁶¹¹ que se estabelece como um “trans-finito”, ou seja, um aparente que se depassa tanto pelo atravessamento (através) dos níveis da realidade quanto pelo fluxo contínuo de transição interior-exterior, exterior-interior, de tal modo que o Real se apresenta como unicidade.

Esta ciência, associada filosófica e teologicamente aos Nomes Divinos e que Ibn ‘Arabī transpõe para todo intermediário - a ciência dos *barāziḥ* entendida não apenas em

⁶¹¹ Não confundir com “transpessoal”. Não nos referimos, em momento algum, à Psicologia Transpessoal, mas ao sentido de triplicidade: eu-vida-si mesmo, que possui muitos graus de abrangência mas onde, resumidamente, o “eu” não se transcende como “outro”, pois de fato não há um “eu” e um “outro”, mas a experiência da singularidade como vivência onde o necessário encontra necessariamente o necessitado, ou seja, nos “individuíamos” a partir uns dos outros e isso demanda o sentido de identidade (ipseidade) como o sentido seminal/matricial de amor, co-presença.

relação ao intermediário imaginal, mas a toda forma como signo de Presença/Ausência - pode ser atualizada hoje como “psicossófia” a partir da interceptação do terceiro incluído, ou seja, a vivência de si, não confinada a um modo ritualístico de recitação dos Nomes divinos, mas como atualização destes nomes na vida. Nesse trabalho de tese nos restringimos a fundamentar alguns princípios básicos desta ciência a partir de uma delimitação filosófica. Muito mais poderia ser dito a partir de uma metodologia multidisciplinar. Isto significa a ampliação da ciência dos Nomes divinos de sua esfera sufi ou devocional - até mesmo quando aplicada enquanto prática de cura espiritual - à uma abordagem de trabalho sobre si. Já vemos uma tentativa nesse sentido a partir da Psicologia Arquetípica (Imaginal ou Profunda), mas ainda sem fundamentação e pesquisa, especialmente dos traços de caráter como inerentes e constitutivos de cada indivíduo. Esta falha ocasiona igualmente uma falha no conhecimento e maturação da sociedade humana e, por conseguinte, do impacto do ser humano nos sistemas vivos. Em termos bastante simples, se desconhecemos o que nos caracteriza essencialmente, desconhecemos igualmente nossas interações, aquilo a que somos chamados ao mundo, o funcionamento mais básico de nossa psiquê e, por extensão, desconhecemos como educar nossas crianças, pois fundamentalmente as desrespeitamos.

Por um outro lado, não há nada de errado na vida: nela, o *tawhīd* do si mesmo, a individuação, abrange a vivência do Real em trânsito: a cada momento um aspecto da identidade é chamado a se expor de acordo com a exigência ou a necessidade do *tawhīd* coletivo e é este processo que caracteriza o ser necessário, o Ser atual em si: o ser necessário atualiza um não-existente, uma falta, uma ausência (*gā'ib*), na medida em que esta falta se plenifica como receptividade a uma presença determinada.

Na experiência da vida cotidiana isto implica em sinergia, onde cada criatura é, diante de outra, simultaneamente uma falta e uma presença: traz consigo uma determinação própria que busca se atualizar. A atualização só se estabelece onde se faz necessária, na reciprocidade com o outro. O desconhecimento de si mesmo induz à interações “veladas”, a partir de processos outros que não a amorosidade característica da terceira coisa, e, em função disso, ocorrem diversos níveis de estados (físicos, mentais, emocionais, espirituais) de sofrimento, estados esses semelhantes ao da “não-existência”. As interações, como o encontro de *wujūd* consigo mesmo, necessariamente exigem “desvelamento”, ou seja, o “polimento do coração”,

o refinamento da percepção e da sensibilidade que sucessivamente levam a novos estados e novas estações (novos planos de ser e consciência de si).

A medida do desvelamento denota a intensidade da inspiração, *ilhām*, a receptividade à Presença do Real no instante. Como define Jurjānī, a inspiração é “um termo que designa a graça (*fayḍ*) ou o influxo da presença divina no íntimo da consciência (*rūḥ*, espírito) e a ciência (*ilm*) que surge no coração”⁶¹². Isto significa que a terceira coisa se faz presente nos pares da correlação: no eu, como necessidade de atualizar o aspecto determinado de *ḥūḍur*, que é chamado a se manifestar a partir da falta ou da necessidade que o “outro” clama. No outro, a plenitude do aspecto de *ḥūḍur* que se expressa como falta diante da presença do eu. As relações de eu-outro se estabelecem, portanto, no plano da triplicidade inerente à traduzibilidade eu-si-mesmo, eu-outro, presença-ausência, como uma necessidade amorosa, de tal modo que o subjetivo passa a se definir como “transjetivo”, conceito que vêm sendo desenvolvido por Pablo Beneito. Se o sujeito é transitivo, se transita entre o eu e o si mesmo, entre o interior e o exterior, entre os pares correlatos de sua experiência mediada e imediata, intercepta realidades enquanto um domínio de receptividade “transfinita”, processo de traduzibilidade criativa que não mais se define como subjetivo.

O eixo da triplicidade constantemente intercepta e depassa um nível específico da necessidade estabelecido pela polaridade da correlação. O eu naturalmente se abre ao aparecimento do si mesmo e o si mesmo acessa o transjetivo pois se estabelece como o ser necessário que possibilita o aparecimento da realidade. O si mesmo permite *tajallī*. Não é nem sujeito nem objeto, é luminescência. Quando a representação dual se extingue, só a luz permanece como um modo de perplexidade e êxtase. A individuação, como atualização contínua das relações de necessidade e mutualidade entre os polos da realidade, transparece no mundo tanto quanto aparece no influxo da transitividade, e assim descobre-se como amorosidade. O si mesmo coincide com o chamado de seu tesouro oculto. Como diria Shams-i-Tabrizi⁶¹³, cada um é um véu sobre si mesmo e sobre o outro: o rasgar dos véus é o desejo amoroso.

⁶¹² Jurjānī, *Le livre des définitions*, termo 212, p. 83. Ver também as entradas 681 e 1722.

⁶¹³ Veja-se Chittick, *Rumi and me: the autobiography of Shams-i Tabrizi* (Louisville, Kentucky, Fons Vitae, 2004) e Franklin Lewis, *Rumi - past and present, east and west* (London, Oneworld publications, 2000).

REFERÊNCIAS

IBN 'ARABĪ

'Arabī, Ibn. **Fuṣūṣ al-Ḥikam** – *The bezels of wisdom*. Tradução de R. W. J. Austin. 2.ed. Lahore: Suhail Academy, 1999, 302 p.

_____. **Fuṣūṣ al Ḥikam** – *The ringstones of wisdom*. Tradução e notas de Caner K. Dagli. Edição de Seyyed Hossein Nasr. Chicago: Kazi Publications, 2004, 314p.

_____. **Fuṣūṣ al Ḥikam** – *La sagesse des prophètes*. Tradução de Titus Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1955, 224p.

_____. **Fuṣūṣ al-Ḥikam** – *Ismail Hakki Bursevi's translation of and commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 1700. Tradução para o inglês de Bulent Rauf. 4 volumes. Oxford & Istanbul: Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, 1986-91, 1114p.

_____. **Fuṣūṣ al-Ḥikam** - *Le livre des chatons des sagesse*s, 2 v. -Tradução e Comentário de Charles-André Gilis, 1998, 726p.

_____. **Fuṣūṣ al-Ḥikam**. *An annotated translation of the bezels of wisdom*. Tradução de Binyamin Abrahamov. Abingdon (Oxon): Routledge, 2015, 204p.

_____. **Fuṣūṣ al-Ḥikam**. *The Seals of Wisdom*. Tradução de Aisha Bewley. Norwich: Diwan Press, 1980, 207p.

_____. **Al Futūḥāt al-Makkiyya**. Beirut : Dār Iḥiya' al-Turaṭ al-'Arabī, 4v., 1997.

_____. **Al Futūḥāt al-Makkiyya** – *The Meccan revelations*. Edição de Michel Chodkiewicz. Tradução de Willian C. Chittick e James W. Morris. Vol.I. New York:Pir Press, 2002, 374p.

_____. **Al Futūḥāt al-Makkiyya** – *The Meccan revelations*. Edição de Michel Chodkiewicz. Tradução de Cyrille Chodkiewicz e Denis Gril. Vol.II. New York: PirPress, 2004,269p.

_____. **Al Futūḥāt al-Makkiyya** – *Les Illuminations de la Mecque*. Edição de Michel Chodkiewicz. Tradução de Cyrille Chodkiewicz e Denis Gril. 2.ed. Paris: Albin Michel, 1997, 353p.

_____. **Al Futūḥāt al-Makkiyya**. *Las Iluminaciones de la Meca*. Tradução da Introdução por Victor Pallejà de Bustinza. Madrid: Ediciones Siruela, 2005, 110p.

_____. **Awṛād al-usbū'** – *The seven days of the heart*. Tradução de Pablo Beneito e Stephen Hirstenstein. 2.ed. Oxford: Anqa Publications, 2003, 182p.

_____. **Tarjumān al-aṣwāq**. *Traité de l'amour*. Trad. Maurice Gloton. Paris: Michel Albin, 1986. Trad. espanhola de Alfonso Colodrón.2.ed. Madrid: Arca de Sabiduría, 2002, 285p.

_____. **Tarjumān al-aṣwāq**. Reynold A. Nicholson. London:Royal Asiatic Society, 1911, 155p.

_____. **Lubbu-l-Lubb** – *Kernel of the kernel*. Tradução de Ismail Ḥaqqi Bursevi.2.ed. Scothland: Beshara Publications, 1997, 48p.

_____. **At-Tadbirat al-Ilahiyyah fi islah al-manlakat al-insaniyyah** – *Divine governance of the human kingdom*. Tradução de Shaikh Tosun Bayrak al-Jerrahial-Halveti. Louisville, Canadá: Fons Vitae, 1997, 300p.

_____. **Kitāb al-Tajalliyat** – *Le livre des theophanies*. Tradução de Stéphane Ruspoli. Paris: Les éditions du CERF, 2000, 392p.

_____. **Ruh al-quds & al-Durrat al-Faḥirah** – *Sufis of Andalusia*. Tradução de R. W. J. Austin. 2.ed. Lahore: Suhail Academy, 1999, 176p.

_____. **Šajarat al-kawn** – *The tree of being*. Tradução de Sheikh Tosun Bayrakal-Jerrahi al-Halveti. Cambridge: Arche Type, 2005, 255p.

_____. **Šajarat al-kawn**. Trad. de Arthur Jeffery (in *Studia Islamica*, vol. 10 e 11 - acesso JSTOR).

_____. **Miskkat al-anwar** – *Divine sayings*. 1.ed. Tradução de Stephen Hirstenstine Martin Notcutt. Oxford: Anqa Publications, 2004, 147p.

_____. **Kitāb manzil al-Qutb wa maqamu-hu wa lahu-hu** – *Il mistero del custodi del mondo*. Tradução de Chiara Cassler. Turin: Il Leone Verde, 2001, 102p.

_____. **A Alquimia da felicidade perfeita**. Tradução de Roberto Ahmad Cattani. São Paulo: Landy Editora, 2002, 204p.

_____. **Risālat-ul-anwar fima yumnah sahib alkhal wa min al-asrar**. *Journey to the lord of power*. Tradução de Sheikh Manzaffer Ozak al-Jerrahi. New York: Inner Traditions International, 1981, 116p.

_____. **The mysteries of bearing witness to the oneness of God and prophethood of Muhammad**. Tradução de Aisha Bewley. Chicago: KaziPublications, 2002, 328p.

_____. **Risālatul aḥadiyah** - *El tratado de la unidad*. Tradução de Abdul-Hadi. Barcelona: Los Pequeños Libros de la Sabiduría, 2004, 137p.

_____. **Mašāhid al-asrār wa-maṭālī‘ al-anwār**. *Las contemplaciones de los misterios*. Tradução de Suad Hakim e Pablo Benito. Edição bilingüe, Árabe-Espanhol. 3.ed. Murcia, Espanha: Editora Regional de Murcia, 2003, 277p.

_____. **Al-Iṣṭilāhāt aṣ-ṣūfiyyah**. Tradução inglesa de Rabia Terri Harris publicado no *MIAS Journal*, vol II, 1984, p. 27-54 e tradução espanhola de Alfonso Carmona Gonzáles. Editora Regional de Murcia. (O texto parte do capítulo 73 do *Futūḥāt al-Makkiyya*).

_____. **Hilyat al-Abdāl**. *La parure des Abdal*. Trad. francesa de Michel Valsan como Paris: Les Éditions de l'Œuvre, 1992, 45p.

_____. **Hilyat al-Abdāl**, *The adornment of the spiritually transformed*. (The four pillars of spiritual transformation). Trad. inglesa de Stephen Hirstenstein como. Oxford: Anqa Publishing, 2008, 63p.

_____. **Kitāb inšā' ad-dawā'ir wa -l-jadāwil**. *La Production des cercles*. Trad. Paul Fenton & Maurice Gloton. Paris: Éditions de L'Éclat, 1996, 82p.

_____. **Kitāb al-Yā'wa huwa kitāb al-Huwa**. *Il libro del sé divino*, Trad. italiana de Chiara Cassler. Turim: Il Leone Verde, 2004, 179p.

- . **Kitāb al-isfār ‘an natā’ij al-asfār**. *Le dévoilement des effets du voyage*. Trad. Denis Gril. Paris: Éditions D’Éclat, 2004, 150p.
- . **Kitāb al-isfār ‘an natā’ij al-asfār**. *El esplendor de los frutos del viaje*. trad. Carlos Varona Narvión. Madrid: Ediciones Siruela, 2008, 182p.
- . **Kitāb al-Alif**. Trad. de A. Abadi, publicado no Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, v.II, 1984, p.15-40.
- . **Kitāb al-Fanā’ fi’l mušāhada**. *O Livro da extinção na contemplação*. Trad. S. Hirtenstein e L. Shamash, publicado no Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabī Society (MIAS), vol. IX, 1991, p.1-17.
- . **Kitāb al-Fanā’ fi’l mušāhada**. *Le livre de ‘extinction dans la contemplation*. Trad. francesa de Michel Valsan. Paris: Éditions de L’Œuvre, 1984. Trad. espanhola Andrés Guijarro. Málaga: Editorial Sirio, 2007, 63p.
- . **Kitāb al-Jalāl wa al-Jamāl**. Trad. R.T. Harris e publicado no MIAS Journal, v.VIII, 1989, P. 5-32.
- . **Kitāb Miškāt al-anwār**. *Le niche des lumières*. Trad. francesa de Michel Valsan como tradução inglesa: *Divine Sayings*, por S.Hirtenstein e M. Nocutt. Oxford: Anqa Publishing, 2004, 156p.
- . **Al-Ittiḥāt al-kawnī** (tratado sobre a unificação), *The universal tree and the four birds*. Tradução de Angela Jaffray. Oxford: Anqa Publications, 2006, 147p.
- . **Il segreto dei 99 nomi di Dio**: il capitolo 558 delle Futūḥāt al-Makkiyya. Pablo Beneito (trad. italiana de Alberto de Luca). Roma: Simmetria edizioni, 2007, 59p.
- . **Textos sobre la caballería espiritual**. Tradução de Andrés Guijarro. Inclui *Las Cuarenta estaciones del alma*, de Abī-l-Khayr. Madrid: Arca de Sabiduría, 2006, 107p.
- . **Asrār al-Ṭahārat**. *Mysteries of purity*. Trad. Eric Winkel. Notre Dame (Indiana): Cross Cultural Publications, 1995, 286p.
- . **Risālat al-amwār** (Tratado das Luzes). *L’Epistola dei settanta veli*, tradução italiana de Angelo Iacovella. Roma: Volland s.r.l., 1997, 93p.
- . **al-Dawr al-a’lā** (ou Ḥizb al-wiqāya). *A prayer for spiritual elevation and protection*. Tradução de Suha Taji-Farouki. Oxford: Anqa Publishing, 2006, 140p.
- . **Nasab al-ḥirqah**. *The mantle of initiation*. Trad. Gerald Elmore. Oxford: Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, Volume XXVI, 1999, pp.1–33, 1999.
- . **Kitāb al jalāla wa huwa kalimitu-Llāh**. *Le livre du nom de majesté Allāh*. Tradução de Michel Valsan. Bamako (Mali): Éditions Sagesse et Tradition, 2008,84p.

Textos de Ibn 'Arabī traduzidos em coletâneas ou outros formatos:

BENEITO, Pablo. **El Language de las Alusiones**: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005. Contém traduções de textos de Ibn 'Arabī, 207p.

_____. **Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de Allāh (kitāb kašf al-ma'nā 'na sirr asmā' allāh al-ḥusnā)**, in *El secreto de los nombres de Dios*. Trad. Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996, 248p.

_____. **La doctrina del amor en Ibn Al-'Arabī**. Comentario del nombre divino Al-Wadd - Anales del seminario de Historia de la Filosofía, vol. 18, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

CHITTICK, Willian C. **The self disclosure of God** - Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology. (tradução de textos selecionados do *Futūḥāt al-Makkiyya*). Lahore: Suhail Academy, 2000, 483p.

_____. **Sufi path of knowledge** - Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination. (tradução de textos selecionados do *Futūḥāt al-Makkiyya*). Lahore: Suhail Academy, 2000, 478p.

MORRIS, James W. **Some dreams of Ibn 'Arabī** (em *Risālat al-Mubashshirāt*), pp. 1-3 in the Newsletter of the Muhyiddīn Ibn 'Arabī Society (Oxford), Autumn, 1993.

———. **Body of light**: Ibn 'Arabī's account of his father's death. In Newsletter of the M. Ibn 'Arabī Society, Oxford, Spring 1999, p. 4.

———. **Introducing Ibn 'Arabī's book of spiritual advice**. In Journal of the Muhyiddīn Ibn 'Arabī Society, vol. XXVIII (2000), pp. 1-18.

———. **Spiritual imagination and the "Liminal" World**: Ibn 'Arabī on the barzakh. Chapter 63 of the *Futūḥāt*. In POSTDATA (Madrid), vol. 15, no. 2 (1995), pp. 42-49 and 104-109

———. **The spiritual ascension**: Ibn 'Arabī and the mi'rāj. Chapter 367 of the *Futūḥāt*. In Journal of the American Oriental Society, vol. 107 (1987), pp. 629-652, and vol. 108 (1988), pp. 63-77.

———. **The mahdi and his helpers** Chapter 366 of the *Futūḥāt*. Included in section II, 'At the End of Time', in *Ibn 'Arabī: The Meccan Revelations* (co-author with W. Chittick). New York, Pir Press, 2002.

———. **Ibn 'Arabī's "Esotericism"**: the problem of spiritual authority. In *Studia Islamica*, LXXI (1990), pp. 37-64. (Comentário do Capítulo 366 do *Futūḥāt*, inclui tradução de trechos).

WINKEL, Eric. Vários volumes que constituem a primeira tentativa de traduzir o *Futūḥāt al-Makkiyya* integralmente a partir da edição crítica de 'Adb al-'Azīz Sulṭān al-Mansūb. O texto deve compreender 37 volumes. Até o momento (2017) estão traduzidos 14 volumes e publicados em *preprint* mediante solicitação ao tradutor. São eles:

1. **The Youth** - Introdução, Prefácio, Capítulos 1 e 2; 302p.
2. **The Alphabet**. - do capítulo 2 (livro 8) ao capítulo 16; 325p.

3. **Cosmography**. Writing the Universe - do cap. 17 ao 40; 304p.
4. **Species and kinds in the universe** - do cap. 41 ao 64; 327p.
5. **Mysteries of purity** - do cap. 65 ao 68; 324p.
6. **Mysteries of prayer I** - cap. 69; 256p.
7. **Mysteries of prayer II** - cap. 69; 298p.
8. **Mysteries of charity** - cap. 70; 192p.
9. **Mysteries of the fast** - cap. 71; 227p.
10. **Mysteries of pilgrimage** - cap. 72; 242p.
11. **The count** - cap. 72; 250p.
12. **The Questions** - cap. 73 - (as 154 questões propostas por al-Ḥaquim al-Tirmidhi, incluindo o *Al-iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfīyyah*- terminologia sufi); 398p.
13. **The inter-actions I** - do cap. 74 ao 161; 612p.
14. **The inter-actions II** - do cap.162 ao 188; 468p.
15. **Changes** - do cap. 189 ao 269; 828p.

REFERÊNCIAS. GERAL

- ABUZAID, Nasr Hāmid. **Hakaza takalam Ibn ‘Arabī** (*Assim falou Ibn ‘Arabī*). Cairo : Al-Hai’a al-Masriya, 2002, 301p.
- ADDAS, Claude. **Quest for the red sulphur – the life of Ibn ‘Arabī**. Lahore: Suhail Academy, 2000,347p.
- (ed.). **Los dos horizontes** (Textos sobre Ibn ‘Arabī). Murcia: Editora Regional de Murcia, 1990, 485p.
- AD-DARWAQI, Šaiḥ al’Arabī. **Lettres d’un maître soufi**. Trad. Titus Burkhardt. Milão: Archè, 1978. . Edição brasileira, **Cartas de um mestre sufi**, traduzida por Murillo Nunes de Azevedo e publicada em São Paulo, ed. Pensamento, 1991, 171p.
- AFFIFI, A. E. **The mystical philosophy of Muhyd Din Ibnul ‘Arabī**. Lahore: Kashmiri Bazar, 1964, 213p.
- AKLACH, Samer. **Cosmology and architecture in premodern Islam: An architectural reading of mystical ideas**. New York: State University of New York Press, 2005, 288p.
- ALADDIN, Bakri (Ed.). **Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ‘Arabi**. Damasco/Beirute: Presses de l’Institut français du Proche-Orient, 2007, 209p.
- AL-BUKHARI, Muhamed Ibn Ismail. **Hadith**. 9 volumes, convertidos para pdf por Bill McLean e disponível em <http://www.mclean.faithweb.com>
- AL-GHAZZALI, Abu Hamid. **The alchemy of happiness**. Kimiya'e Saadat. (tradução de Claude Field, 2.edição). New York : WLC Books, 2009, 76p.
- . **Mishkât Al-Anwar** .The niche for lights. Tradução de W. H. T. (William Henry Temple) Gairdner. Publicado originalmente como Monograph Vol. XIX - the Royal Asiatic Society, London 1924. Disponível online: <http://muslimcanada.org/niche0.html>,159p.

AL-JĪLĀNĪ, ‘Adb al-Qādir. **The secret of secrets**. Trad. Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. Grest Shelford (Cambridge): The Islamic Texts Society, 2012, 122p.

AL-JILI, Abd-al-Karim. **Universal Man**. Roxburg (Scotland): Beshara Publications, 1983, 77p.

AL-JURJĀNĪ, ‘Ali b. Muḥammad. **Kitāb al-Ta’rifāt**, Le Livre des définitions. Tradução Maurice Gloton. Teerā: Presses Universitaires d’Iran, 1994, 549p.

AL- QĀSHĀNĪ, ‘Abd ar-Razzāq. **Les Ta’wīlāt al-Qur’an**. Commentaire ésotérique du Coran (tradução Michel Valsan). Paris: Koutuoubia, 2009. Também a trad. de . Feras Hamza, Fons Vitae, 2007, 156p.

AL-QAYSARI, Dawwud. **Scienza iniziatica** (Risalat fi ‘Ilm al-Tasawwuf). Tradução e notas de Giorgio Giurini. Torino, Italia: Il Leone Verde, 2003, 140p.

AL-QUŠAYRI, abu’ l-Qasim (‘Abd al-Karīm). **Epistle on sufism - Al-Risala al-qushayriyya fi ‘ilm al-tasawwuf**. Tradução Alexander D. Knysh. Berkshaire (Inglaterra): Garnet Publishing Limited, 2007, 460p.

———. **Naḥw al qulūb al-ṣaḡīr**: Il trattato minore sulla grammatica dei cuori. Tradução de Francesco Chiabotti. Kervan – Rivista Internazionale di studii afroasiatici n. 7-11 – gennaio 2010, 36p.

ALMAAS, A.H. **The pearl beyond price**. Integration of personality into being: an object relations approach. Boston-London: Shambala, 2001, 510p.

———. **Essence (with The elixir of enlightenment)**. York Beach: Samuel Weiser, 1986, 264p.

———. **The void. Inner spaciousness and ego structure**. Berkeley: Diamond Books, 1996, 162p.

———. **Facets of unity**. The enneagram of holy ideas. Boston/London: Shambala, 2002, 350p.

ALMOND, Ian. **Sufism and Deconstruction**. A comparative study of Derrida e Ibn ‘Arabī. New York/London: Routledge, 2004, 166p.

AL-TIRMIDĪ, Ḥakīm. **Le profondità del cuore**. Tradução de Demetrio Giordani. Milão: Editoriale Jouvence, 2015, 184p.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali. **Dizionario del Corano**. Tradução de Ida Zilio-Grand. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2007, 989p.

———. **The divine guide in earlier Shi‘ism**. The sources of esotericism in Islam. Albany: SUNY Press, 1994, 279p.

ARON, Lewis e STARR, Karen (eds.). **A Psychotherapy for the people: toward a progressive psychoanalysis**. New York/London: Routledge, 2013, 442p.

AR-RĀZĪ, Fakr ad-Dīn. **Traité sur les noms divins**. Trad. Maurice Gloton. Beirute: Al-Bouraq, 2009, 669p.

ARBERRY, A. J. **Revelation and reason in Islam**. New York/London: Routledge, 2008 (1.ed. 1957), 118p.

EVERY, Kenneth S. **A psychology of early sufi samā‘**- Listening and altered states. New York/London: Routledge Curzon, 2004, 241p.

BHATTACHARYA, France. **Un texte du bengale médiéval. Le Yoga du Kalandar** (Yoga Qalandar). Yoga et Soufisme, le confluent des deux fleuves. Paris: Bulletin de L'École Française d'Extrême Orient, vol. 90, p.69-99, 2003.

BAKHTIAR, Laleh. **God's will be done. The psychology of spiritual chivalry**. Chicago: Kazy Publications, 1994, 284p.

———. **God's will be done: psychoethics and personality paradigm**. Chicago: Kazi Publications, 1993, 160p.

BARLA, Asma. **Believing woman in Islam**. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'ān. Austin (USA): University of Texas Press, 2002, 254p.

BASHIER, Salman. **Ibn ‘Arabī's Barzakh**. The concept of the limit and the relationship between God and the world. Albany: SUNY, 2004, 206p.

BAYMAN, Henry. **The station of no station**. Open secrets of the sufis. Berkeley: North Atlantic Books, 2001, 245p.

BAYRAK, Tosun. **The name and the named**. Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2006 (inclui textos de Al-Ghazali), 293p.

BENEITO, Pablo. **El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī**. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005. Contém traduções de textos de Ibn ‘Arabī, 207p.

——— (ed.) **Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en la mística**. Madrid:Editorial Trotta, 2001, 298p.

BENEITO, Pablo; GARRIDO, Pilar (eds). **El viaje interior entre Oriente y Occidente: la actualidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī**. Madrid: Alquitara, 2007, 277p.

BENSLAMA, Fethi. **Psychoanalysis and the challenge of Islam**. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2009, 258p.

BENTOUNÈS, Khaled. **Thérapie de l'âme**. Paris: Koutoubia, 2009, 272p.

BRENNER, Joseph E. **Logic in reality**. New York, Springer, 2008, 361p.

BROEK, R. Van Den e VERMASEREN, M. J.(eds). **Studies in gnosticism and hellenistic religions**. Leiden (Holanda): Brill, 1981, 622p.

BURCKHARDT, Titus. **Introduction to sufi doctrine**. Bloomington (Indiana): Word Wisdom, 2008, 137p.

———. **Mirror of the intellect: essays on traditional science and sacred art**. Albany: State University of New York, 1987, 270p.

- _____. **Mystical astrology according to Ibn 'Arabī**. Trad. Bulent Rauf. Louisville, KY: Fons Vitae, 2001, 64p.
- . **Alchemy: Science of the cosmos, science of the soul**. Trad. William Stoddart. Shaftesbury: Element, 1986, 206p.
- BURREL, David. B e DAHER, Nazih. **Al-Ghazālī - The ninety-nine beautiful names of God**. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2007, 205p.
- CALDER, Norman; MOJADDEDI, Jawid; RIPPIN, Andrew. **Classical Islam**. London/New York: Routledge, 2003, 368p.
- CAMPBELL, Joseph. **Creative mythology, the masks of God**. New York: Penguin Books, 1987, 730p.
- CASEY, Edward S. **Spirit and Soul – Essays in philosophical psychology**. Dallas: Spring Publications, 1991, 309p.
- CHABBI, Jacqueline. **Le seigneur des tribus: L'Islam de Mahomet**. Paris: CNRS Editions, 2013, 736p.
- . **Les trois piliers de L'Islam**. Paris: Éditions du Seuil, 2016, 384p.
- CHEBEL, Malek. **Dizionario dei simboli islamici: riti, mistica e civilizzazione**. Roma: Edizioni Arkeios, 1997. Edição francesa: *Dictionnaire des symboles musulmans: rites, mystique et civilisation*. Paris: Albin Michel, 1995, 419p.
- CHEETHAM, Tom. **The world turned inside out**. Henry Corbin and Islamic mysticism. Woodstock (Connecticut): Spring Journal Inc, 2003, 211p.
- . **Imaginal Love**. The meanings of imagination in Henry Corbin and James Hillman. Thompson (Connecticut): Spring Publications, 2015, 200p.
- CHIABOTTI, Francesco (e outros) ed. **Ethics and spirituality in Islam**. Sufi adab. Boston/Leiden: Brill, 2017, 734p.
- CHISHTI, Shaykh Hakim Moinuddin. **The book of sufi healing**. Rochester (Vermont): Inner Traditions, 1981, 189p.
- CHITTICK, WILLIAM C. **In search of the lost heart: explorations in Islamic thought**. Albany: SUNY Press, 2012, 411p.
- . **Sufism**. A beginner's guide. Oxford: Oneworld Publications, 2008, 233p.
- . **The heart of Islamic philosophy: the quest for self-knowledge in the writings of Afdal al-Din Kashani**. New York: Oxford University Press, 2001, 358p.
- _____. **Ibn 'Arabī: heir to the prophets**. Oxford: Oneworld, 2005, 152p.
- _____. **Imaginal worlds: Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity**. Albany: State University of New York Press, 1994, 208p.
- _____. (ed.). **The inner journey: views from the Islamic tradition**. Ashland: White Cloud Press, 2007, 275p.

_____. **The faith and practice of Islam:** three thirteenth century sufi texts. Albany: State University of New York Press, 1992, 308p.

_____. **Science of the cosmos, science of the soul:** the pertinence of Islamic cosmology in the modern world. Oxford: Oneworld, 2007, 159p.

_____. **The Self-Disclosure of God:** principles of Ibn al-'Arabī's cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998, 483p.

_____. **The sufi doctrine of Rumi.** Bloomington: World Wisdom, 2005, 104p.

_____. **The sufi path of love: the spiritual teachings of Rumi.** Albany: State University of New York Press, 1983, 434p.

_____. **The sufi path of knowledge:** Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, 478p.

_____. **Sufism: a short introduction.** Oxford: Oneworld, 2000, 180p.

_____. **A Shi'ite anthology.** Albany: State University of New York Press, 1981, 152p.

———. **The Essential Seyyed Hossein Nasr.** Bloomington: Word Wisdom, 2007, 254p.

CHODKIEWICZ, Michel. **An ocean without shore:** Ibn 'Arabī, the book and the law. Trans. David Straight. Lahore: Suhail Academy, 2001, 182p.

_____. **Seal of the saints:** prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabī. Trans. Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001, 192p.

COATES, Peter. **Ibn 'Arabī and the modern thought.** Lahore: Suhail Academy, 2004, 201p.

COLBY, Frederic S. **Narrating Muhammad's night journey.** Ibn 'Abbās ascension discourse. New York: State University of New York Press, 2008, 328p.

CORBIN, Henry. **Cyclical time and Ismaili gnosis.** London: Islamic Publications, 1983, 212p.

———. **Alone with the alone – Creative imagination in the sufism of Ibn 'Arabī.** 6.ed. New Jersey: Princeton University, 1998, 403p.

———. **Spiritual body and celestial earth.** 2.ed. Tradução para o inglês de Nancy Pearson. New Jersey: Princeton University, 1997, 372p.

———. **The man of light in Iranian sufism,** Boulder and London: Shambhala Publications Inc., 1978, 174p.

———. **Temple and contemplation.** vol. I e II. New York/London: Islamic Publications, 1986, 413p.

———. **Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques.** 4 vol. Paris: Galimard, 1991 (1641p)

———. **History of Islamic philosophy.** London: Kegan Paul International/Islamic Publications, 1993, 366p.

_____. **Face de Dieu, face de l'homme.** Paris: Flammarion, 1983, 379p.

_____. **The voyage and the messenger** – Iran and philosophy. Tradução para o inglês de Joseph Rowe..Berkeley: North Atlantic Books, 1990, 236p.

CORNELL, Vincent (Ed.) **Voices of Islam**. 5v. Westport (Connecticut)-London: Praeger Publishers, 2007

CRESCENTI, Carmela. **'Ilm al-hurūf**. Métaphysique de la langue et des lettres selon la doctrine d'Ibn 'Arabī. Sarrebruck: Éditions universitaires européennes, 2011, 453p.

DAMASIO, Antonio. **O livro da consciência**. A construção do cérebro consciente. Lisboa, Temas e Debates, 2010, 432p.

———. **O Mistério da consciência** (The feeling of what happens - body and emotion in the making of consciousness). São Paulo, Cia das Letras, 2000.

———. **O erro de Descartes**. São Paulo, Cia das Letras, 1994.

DESJARDINS, Armand. **Adhyatma Yoga**. À la recherche du soi vol. I. Paris, La Table Rond, 1986, 340p.

_____. **Au-delà du moi** - À la recherche du soi vol. II. Paris, La Table Ronde, 1986, 448p.

_____. **Le Vedanta et l'inconscient** - À la recherche du soi vol. III. Paris, La Table Ronde, 1986, 448p.

_____. **"Tu es cela"** - À la recherche du soi vol. IV. Paris, La table Ronde, 1986, 188Pp.

DILLER, Jeanine e KASHER, Asa (eds.). **Models of God and alternative ultimate realities**. New York/London: Springer, 2013, 1004p.

DOBIE, Robert J. **Logos & Revelations**. Ibn 'Arabī, Meister Eckhart and mystical hermeneutics. Washington: The Catholic University of America Press, 2010, 314p.

EBERLY, John. **Al-Kimia: The mystical Islamic essence of the sacred art of alchemy**. Hillsdale (New York): Sophia Perennis, 2004, 122p.

EBSTEIN, Michael. **Mysticism and philosophy in al-Andalus**: Ibn Masarra, Ibn 'Arabī and the Ismā'īli tradition. Leiden, Boston: Brill, 2014, 276p.

ELIAS, Jamāl J. **The throne carrier of God**. The life and thought of 'Alā' ad-dawla as-Simnānī. Albany: SUNY, 1995, 255p.

ELMORE, Gerald. **Islamic sainthood in the fullness of time**: Ibn al-'Arabī's book of the fabulous gryphon. Leiden: Brill, 1999. Contains a translation of Ibn al-'Arabī's *'Anqa' al-mughrib*, 760p.

EPSTEIN, Marc. **Thoughts without a thinker**. Psychotherapy from a buddhist perspective. Cambridge: Perseus Books, 1995, 242p.

ERNST, Carl. **The Shambala guide to sufism**. Boston: Shambala, 1997, 264p.

_____. **Words of ecstasy in sufism**. Albany: State University of New York Press, 1985, 188p.

_____. **Following Muhammad**- rethinking Islam in the contemporary world. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003, 245p.

FAGHFOORY, Mohammad (ed.). **Beacon of knowledge**: essays in honor of Seyyed Hossein Nasr. Louisville, KY: Fons Vitae, 2003, 638p.

FAKHRY, Majid. **A short introduction to Islamic philosophy, Theology, and Mysticism**. Oxford: Oneworld, 1997, 151p.

FAIVRE, Antoine. **Access do western esoterism**. New York: SUNY Press, 1994, 370p.

FORMAN, Robert K.C. **The innate capacity**. Oxford: Oxford U.Press, 1998, 264p.

GEOFFROY, Eric. **Introduction to sufism**. The inner path of Islam. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2010, 222p.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 949p.

_____. **Reason and revelation in the Middle Ages**. New York: Charles Scribner's Sons, 1939, 120p.

_____. **O ser e a essência**. São Paulo: Paulus, 2016, 465p.

GLICK, THOMAS F. **Islamic And Christian Spain in the Early Middle Ages**. Boston/Leiden: Brill, 2005, 402p.

GONZÁLES COSTA, Amina; LOPES ANGUIA, Gracia (eds.). **Historia del sufismo en Al-Andaluz**. Córdoba: Almuzarra, 2009, 263p.

GRAMLICH, Richard. **La mística del islam**. Mil años de textos sufies. Maliaño (Espanha): Editorial Sal Terrae, 2004, 408p.

GROF, Stanislav. **The cosmic game**. Explorations of the frontiers of human consciousness. Albany: SUNY, 1998, 286p.

GRUBER, Christiane. **The Ilkhanid book of ascension**: a Persian-Sunni devotional tale. London/New York: I.B.Tauris Publishers/British Institute of Persian Studies, 2010, 188p.

_____. **The Timurid book of ascension (Mi'rajnama)**: a study of text and image in a Pan-Asian context. Valencia: Patrimonio Ediciones: 2008, 422p.

GRUBER, Christiane e Colby Frederick. **The Prophet's ascension**: cross-cultural encounters with Islamic mi'rāj tales. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2010, 389p.

GUÉNON, René. **Initiation et réalisation spirituelle**. Paris: Les Éditions traditionnelles, 1952, disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/guenon_rene/initiation_realisation_spirituelle/initiation_realisation_spirituelle.pdf

_____. **The Multiple states of being**. Hillsdale: Sophia Perennis, 2001, 140p.

_____. **Fundamental symbols**. Lahore: Suhail Academy, 2001, 325p.

_____. **Compreender o Islão**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989, 199p.

HANIF, N. **Biographical encyclopaedia of sufis**: central asia and middle east. New Dehli: Sarup & Sons, 2002, 507p. & Africa and Europe, 193p.

- HART, Kevin. **The trespass of the sign.** Deconstruction, theology and philosophy. New York: Fordham University Press, 2000, 320p.
- HARRIS, Errol E. **Reflexions of the problem of consciousness.** Dordrecht (Holanda): Springer, 2006, 191p.
- HADLAND DAVIS, F. *The Persians Mystics. Jami.* Londres: Wisdom of the East, 1918, 119p.
- HELMINSKI, Kabir. **The knowing heart.** Boston/London: Shambhala, 1999.
- HILLMAN, James. **Archetypal psychology.** Putnam (Connecticut): Spring Publications, 1983, 198p.
- . **The soul's code.** In search of character and calling. New York: Warner Books, 1996, 334p.
- . **Re-visioning psychology.** New York: Harper & Row, 1977, 268p.
- . **We've had a hundred years of psychotherapy and the world's getting worst.** San Francisco: Harper Collins, 1992, 252p.
- . **The thought of the heart and the soul of the world.** Woodstock (Connecticut): Spring Publications, 1977, 130p.
- . **The force of character and the lasting life.** New York: Ballantine Books, 1999, 270p.
- . **A blue fire.** Selected writings. New York: Harper & Row, 1989, 324p.
- . **Lament of the dead.** Psychology after Jung's red book. New York: W.W.Norton & Company, 2013, 256p.
- . **O livro do puer.** São Paulo: Paulus, 1999, 233p.
- HIRTENSTEIN, Stephan. **O Compassivo ilimitado.** Rio de Janeiro: Fissus Editora, 2006, 336p.
- HOURANI, Albert. **La Historia de los Arabes.** Buenos Aires: Ediciones B S.A. para Ediciones Verjera, Madrid, 2003, 671p.
- HOURANI, George Fadlo (ed.). **Essays on Islamic philosophy and science.** Albany: State University of New York, 1975, 261p.
- HUGHES, Aaron W. **Texture of the divine.** Imagination in Medieval Islamic and Jewish thought. Bloomington /Indianapolis: Indiana University Press, 2004, 273p.
- HUSAINI, S. A. Q. **The Pantheistic monism of Ibn 'Arabī.** 2.ed. Lahore: Ashraf Publications, 1992, 250p.
- HUSKINSON, Lucy. **Nietzsche and Jung: the whole self in the union of opposites.** Hove/New York: Routledge, 2004, 233p.
- ISKANDAR, Jamil Ibrahim. **Avicena, A Origem e o retorno.** São Paulo, Martins Fontes, 2005, 286p.

IZUTSU, Toshihiko. **God and man in the Qur'an**. Semantics of the Qur'anic weltanschauung. Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services, (2.ed). 2008. (Keio University, Japão, 1964), 292p.

———. **Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts**. 2nd ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984, 493p.

JEFFERY, Arthur. **The foreign vocabulary of the Qur'ān**. Hertford (Inglaterra): Stephen Austin & Sons, 1938, 336p.

JONG, Albert de. **Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature**. Leiden: Brill, 1998, 490p.

JUNG, Carl G. **Mysterium Coniunctionis**. Princeton: Princeton University Press, 1989, 702p.

———. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1987, 316p.

———. **A energia psíquica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. **Archetypes and the collective unconscious**. Princeton: Princeton University Press, 1989, 451p.

_____. **The psychology of Kundalini Yoga**. Princeton: Princeton University Press, 1996, 127p.

_____. **Psychology and alchemy**. Princeton: Princeton University Press, 1980, 575p.

_____. **Aion. Researches into the phenomenology of the self**. New York: Pantheon Books, 1989, 353p.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A invenção de si**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, 306p.

KESSLER, Michael; SHEPPARD, Christian. **Mystics - presence and aporia**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2003, 247p.

KHADILI, Muhammad Ali (Ed.). **Medieval Islamic philosophical writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Chicago: Kazi Publications, 1995, 195p.

KHAN, Hazrat Inayat. **The mysticism of sound and music**. Boston-London: Shambala Publications, 1996, 326p.

KNYSH, Alexander D. **Ibn 'Arabī in the later Islamic tradition**. The making of a polemical image in Medieval Islam. Albany: SUNY, 1999, 449p.

KUBRA, Najm al-din. **Adab al-Suluk: A treatise on spiritual wayfaring**. Tradução de 'Ali Baqirshahi. Qum (Irã): al Tawhid Islamic Journal, vol VIII, No. 4, 1981.

LANE, Edward Wiliam. **An Arabic-English lexicon**. Beirute: Librairie du Liban, 1968. Disponível para consulta online: <https://lanelexicondotcom.files.wordpress.com/2013/02/lane-an-arabic-english-lexicon.pdf>

LASZLO, Ervin. **Science and the akashic field: an integral theory of everything**. Rochester, Vermont: Inner, 2007, 195p.

———. **The interconnected universe**. Conceptual foundations of transdisciplinary Unified Field. Singapore/London: 1995, 166p.

———. **The self-actualizing cosmos: the akasha revolution in science and human consciousness.** Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2014, 208p.

LAUDE, Patrick. **Pathways to an inner Islam.** Albany: State University of New York Press, 2010, 211p.

LEAMAN, Oliver. **An introduction to classical Islam.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 253p.

____ e GROF, Peter. **Islamic philosophy a-z.** Edinburg: Edinburg University Press, 2007, 237p.

—— e Ali, Kecia. **Islam, the key concepts.** New York, London: Routledge, 2008, 182p.

LIBERA, Alain de. **Arqueologia do sujeito.** Nascimento do sujeito. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2013, 528p.

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. **Séville Musulmane au début du XII siècle** (Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers. Paris: Maisonneuve & Larose, 2001, 117p.

LEWISOHN, Leonard (ed.). **The heritage of sufism.** v.1: Volume I, Classical Persian Sufism from its origins to Rumi (700-1300), 662p.; v.2: The legacy of medieval Persian Sufism (1150-1500), 430p. Oxford: One World, 2003.

LINGS, Martin. **Muhammad - his life based on the earliest sources.** Rockchester (Vermont): Inner Traditions, 2006, 359p.

———. **Symbol and archetype.** Louisville: Fons Vitae, 2006, 160p.

LOY, David. **Nonduality. a study on comparative philosophy.** New York: Humanity Books, 1998, 346p

LORY, Piere. **Alchimie et mystique en terre d'islam.** Paris: Gallimard, 2003, 256p.

———. **Le rêve et ses interprétations en Islam.** Paris: Albin Michel, 2015, 432p.

LUPASCO, Sthephane. **Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie.** Paris: Le Rocher, 1987, 137p.

____. **Les trois matières.** Paris: Cohérence, 1982, 172p.

____. **L'énergie et la matière psychique.** Paris: Le Rocher, 1987, 337p.

____. **O homem e as suas três éticas.** Lisboa: Instituto Piaget, 1994, 340p.

____. **L'expérience microphysique et la pensée humaine** (Paris: Presses Universitaires de France, 1941; segunda edição, Mônaco: Rocher, 1989), 305p.

LUXENBERG, Christoph. **The Syro-Aramaic reading of the Koran. A contribution to the decoding of the language of the Koran.** Berlim: Verlag Hans Shiler, 2007, 349p.

McAULEY, Denis E. **Ibn 'Arabī's mystical poetics.** Oxford: Oxford University Press, 2012, 254p.

- McGREGOR, Richard J.A. **Sanctity and mysticism in Medieval Egypt**. The Wafā' Sufi Order and the legacy of Ibn 'Arabī. New York: State University of New York Press, 2004, 246p.
- MACHADO, Beatriz. **Sentidos do caleidoscópio**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004, 267p.
- MAHARAJ, Sri Nisargadatta. **Seeds of consciousness**. Durham: Acorn Press, 1982, 251p.
- _____. **Que sui je**. Paris: Les Deus Océans, 2000, 578p.
- _____. **The ultimate medicine**. Berkley: Blue Dove Press, 214p.
- _____. **I am that**. Durham (North Carolina): Acorn Press, 2000, 550p.
- MATRINGE, Denis. **Islam non arabe**. Horizons indiens et pakistannais. Paris: L'Harmattan, 2006, 176p.
- MASSIGNON, LOUIS. **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**. Paris: Paul Geuthner (Librairie Orientaliste), 1922, 432p.
- MEGARBANE, Patrick. **Le livre descendu**: Essai d'exégèse coranique. Paris: Books on Demand, 2015, 392p.
- MENUHIM, Joel-Ryce. **Jung and the monotheisms**. London: Routledge, 2004, 274p.
- MERCER, John (org.). **The journey of the heart**. Oxford: Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, 1996, 100p.
- MERTON, Thomas. **Conjectures of a guilty bystander**. New York: Doubleday, 1966, 363p.
- MICHON, Jean-Louis e Gaetani, Roger (eds). **Sufism, love and wisdom**. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006, 328p.
- MORA, Fernando. **Ibn 'Arabī - Vida y enseñanzas del gran místico andalusí**. Barcelona: Kairós, 2011, 440p.
- MORRIS, James Winston. **The reflective heart**: discovering spiritual intelligence in Ibn 'Arabī's Meccan Illuminations. Louisville, KY: Fons Vitae, 2005, 424p.
- MOULINET, Philippe. **Le Soufisme regard l'Occident**. T.1. Le cœur du soufi. Paris: L'Harmattan, 2002, 513p.
- _____. **Les Clefs d'Ibn Arabī**. Commentaire intégral du Kitâb Fusûs al-Ḥikam. Paris: Dar Albouraq, 2010, 680p.
- MURATA, Sachiko. **Chinese gleams of sufi light**. Wang Tai-yü's great learning of the pure and real and Liu Chih's displaying the concealment of the real realm. Albany: State University of New York Press, 2000. Contêm uma tradução do *Lawa'ih*, de Jami, feita por William Chittick, 264p.
- _____. **The Tao of Islam**. A sourcebook on gender relationships in islamic thought. Albany (USA): State University of New York Press, 1992, 410p.
- NASR, Seyyed Hossein. **An introduction to Islamic cosmological doctrines**. New York: Thames and Hudson, 1978, 350p.

- . **Sufismo vivo**. 2.ed. Barcelona: Editorial Herder, 1985, 248p.
- . **Three muslim sages**, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1964, 185p.
- . **Islamic philosophy from its origins to the present**. New York: State University of New York Press, 2006, 380p.
- . **The garden of truth**. The vision and practice of sufism, Islam mystical tradition. New York: Harper Collins Publishers, 2007, 272Pp.
- . **Islamic art and spirituality**. Albany: State University of New York, 1987, 224p.
- . **Knowledge and the sacred: revisioning academic accountability**. Albany: State University of New York Press, 1989, 341p.
- NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver (eds). **History of islamic philosophy**. London: Routledge, 2003, 1211p.
- NASR, Seyyed Hossein ; O'BRIEN, Katherine (eds.). **The essential sophia**. Bloomington: World Wisdom, 2006, 302p.
- NETTLER, Ronald L. **Sufi methaphysics and Qur'anic Prophets – Ibn 'Arabī's method in the Fusus al-Ḥikam**. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003, 223p.
- NICHOLSON, Reynold A. **The mystics of Islam**. Londres: G.Bell & Sons, 1914, 178p.
- NIFFARI. **Le livre des stations**. Trad. Maati Kābbal. Paris: Éditions de l'Éclat, 1989, 224p.
- NWYIA, Paul. **Exégèse coranique et language mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans**. Beirute: Dar el-Machreq éditeurs, 1970, 490p.
- O'CALLAGHAN, Joseph, F. **A History of Medieval Spain**. New York: Cornell University Press, 1983, 728P.
- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (ed.). **O Islã clássico**. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, 865p.
- PUERTA VILCHEZ, José Miguel. **Historia del pensamiento estético árabe**. Al-Andalus y la estética árabe clásica. Madrid: Akal, 1997, 913p.
- RADTKE, Bernd ; O'KANE, John. **The concept of sainthood in early Islamic mysticism** (inclui dois tratados de Al-Ḥakīm al-Tirmidī). Surrey (Inglaterra): Biddles Limited, 1996, 282p.
- RENARD, John. **Historical dictionary of sufism**. Toronto/Oxford: The Scarecrow Press, 2005, 416p.
- REYNOLDS, Gabriel Said (ed.). **New Perspectives on the Qur'ān**. The Qur'ān in its historical context 2. New York/London: Routledge, 2011, 538p.
- RIDGEON, Lloyd (ed.). **The Cambridge companion to sufism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 240p.
- RIPPIN, Andrew (ed.). **The Blackwell companion to the Qur'ān**. Victoria (Austrália): Blackwell Publishing, 2006, 334p.

- RODINSON, Maxime. **Mohammed**. New York: Penguin Books, 1985, 367p.
- ROXBURGH, David J. (ed). **Envisioning Islamic Art and Architecture**. Boston/Leiden: 2014, 311p.
- SAMI-ALI, Mahmoud. **Pensar o somático, imaginário e patologia**. Lisboa: ISPA, 2002, 139p.
- . **L'Espace imaginaire**. Paris: Gallimard, 1974, 272p.
- . **Le corps, l'espace et le temps**. Paris: Ed. Dunod, 1990, 176p.
- . **Cuerpo real, cuerpo imaginario**. Para uma epistemologia psicanalítica. Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 1989, 135p.
- SCARABEL, Angelo. **Il sufismo**. Storia e dottrina. Roma: Carocci editore., 2007, 241p.
- SCHIMMEL, Annemarie. **Deciphering the signs of God: A phenomenological approach to Islam**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, 306p.
- . **And Muhammad is his messenger: the veneration of the Prophet in islamic piety**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985, 378p.
- . **Mystical dimensions of Islam**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, 512p.
- SCHNEIDER, Kirk J.; BUGENTAL, James F.T. ; PIERSON Frasen, J. (eds.). **The Handbook of humanistic psychology - Leading edges in theory, research and practice**. London: Sage Publication, 2.ed. 2015, 800p.
- SELLS, Michael. **Mystical languages of unsaying**. Chicago and London: University of Chicago Press, 1994, 316p.
- . **Early islamic mysticism**. Mahwah: Paulist Press, 1996, 398p.
- . **Stations of desire**. Love elegies from Ibn 'Arabī and new poems. Jerusalém: Ibis Edition, 2000, 151p.
- SHAH-KAZEMI, Reza. **Paths to transcendence: according to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart**. Bloomington: World Wisdom, 2006, 216p.
- SHARNOUN, Mohamed Djaffar. **La perception mystic en Islam**. Paris: Publibook, 2009, 462p.
- SHIHADDEH, Ayman. **The teleological ethics of Fakir Al-dīn al-Rāzī**. Boston, Brill: Brill Academics Publishers, 2006, 280p.
- SHIBATA, Masumi. **Les maitres du zen au Japon**. Éd. G.-P. Maisonneuve & Larose, Paris, 1969, 325p.
- SHULMAN, David Dean (ed.). **Self and self-transformation in the history of religions**. Oxford: Oxford University Press, 2002. (Em especial o capítulo 13 de Sara Sviri), 288p.
- SCHUON, Fritjof. **Gnosis, divine wisdom**. Edição de James S. Cutsinger. Bloomington: Word Wisdom, 2006, 200p.

- . **L'Oeil du Cœur**. Lausanne (Suiça): Editions l'Age d'Homme, 1995, 154p.
- . **Language of the self**. Bloomington: World Wisdom Books, 1999, 223p.
- SOUZA, Carlos Frederico Barbosa. **A Mística do Coração - A Senda Cordial de Ibn ' Arabi e João da Cruz**. São Paulo: Editora Paulinas, 2010, 304p.
- SMIRNOV, Andrey. **La filosofia mistica e la ricerca della verità**. Roma: Simmetria edizioni, 2005, 142p.
- . **Il vortice divino**. Il monismo come interdipendenza tra zâhir-bâtin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn 'Arabî. Acesso online: <https://mondodamani.org/dialegesthai/asm01.htm>
- . **Cultural diversity as logic-and-meaning otherness: the case of knowledge and faith**. Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Washington, D.C.: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; The Council for Researches in Values and Philosophy, © 2011, pp. 129-133.
- . **Logic of sense**. Theory and Its Application in the Analysis of Classical Arabic Philosophy and Culture. Moscow: Yaziki slavyanskoi kulturi, 2001. (Veja-se: http://smirnov.iph.ras.ru/eng/pube/lse/lse_sum.htm).
- . **Truth and Islamic thought** (em A Companion to world's philosophy, edição de Eliot Deutch e Ron Bontekoe, 587p). Oxford: Blackwell Publishers, 1997, p.437 a 447.
- . **The Hellenizing philosophers** (em The Oxford handbook of world's philosophy, edição de Jay Garfield e William Edelglass, 636p.). Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . **El cuidado de la vida en el pensamiento islámico medieval: un enfoque lógico y de sentido** (em El cuidado de la vida, del medioevo al renacimiento, ed. Christian Schäfer e Carlos Ruta). Buenos Aires: Jorge Baldino Ediciones, 2014, p.263-280.
- ṬABĀṬABĀ'Ī, Sayyid Muḥammad Ḥussayn. **Kernel of the kernel**. Concerning the wayfaring and spiritual journey of the people of intellect. A Shī'ī approach to sufism. Albany: SUNY Press, 2003, 150p.
- TOUSSULIS, Yannis. **Sufism and the way of blame**. Hidden sources of a sacred psychology. Wheaton (Illinois) - Chennai (India): Quest Books, 2010, 282p.
- WASHBURN, Michael. **Embodied spirituality in a sacred world**. Albany: SUNY Press, 2003, 235p.
- VALSAN, Michel. **Un commentaire ésotérique du Coran: les Ta'wīlātu-l-Qur'ān d'Adb ar-Razzāq al-Qāshānī**. Etudes Traditionnelles n. 376, p.73, 1963.
- VASILIU, Anca. **Du diaphane** : image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale. Paris: Vrin, 2000, 320p.
- VERNANT, Jean-Pierre. **L'individu, la mort, l'amour**. Paris: Gallimard, 2011, 232p.
- . **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Ed. Difel, 1982, 143p.
- VUCKOVIC, Brooke Olson. **Heavenly journeys, earthly concerns**. The Legacy of the mi'raj in the formation of Islam. New York/London: Routledge, 2005, 178p.

WIERENGA, Edward R. **The nature of God, an inquiry into divine attributes.** London/Ithaca: Cornell University Press, 1989, 238p.

WINKEL, Eric. **Islam and the living law** - The Ibn al 'Arabī approach. Oxford: Oxford University Press, 1977, 115p.

YAHYA, Osman. **Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī.** Damasco: Institut Français de Damas, 2v.,1964, 698p.

YOUSEF, Mohamed Haj. **Ibn 'Arabī: time and cosmology.** New York: Routledge, 2008, 224p.

WAITE, Dennis. **The book of one.** The spiritual path of Advaita. New York/Winchester: O Books, 2006, 288p.

WILBER, Ken. **Integral Psychology.** Boston/London: Shambala, 2000, 320p.

ZAHAVI, Dan. **Subjectivity and selfhood.** Investigating the first-person perspective. Cambridge: The MIT (Massachusetts Institute of Technology) Press, 2008, 265p.

ALCORÃO. Português, tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 340p.

LE CORAN. Francês. Trad. Régis Blachère. Paris: Maisonneuve & Larose, 1966, 743p.

THE KORAN INTERPRETED. Inglês. Trad. A.J.Arberry. New York: Touchstone, 1996, 358p.

ARABIC-ENGLISH DICTIONARY. Hans Wehr. New York: Spoken Language Services, 1976.

EL AZUFRE ROJO. Revista de estudios sobre Ibn 'Arabī. MIAS-Latina, n.3, 2016.

JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN 'Arabī SOCIETY. Oxford, volumes II,1984; XX, 1996; XXVII, 2000; XXVIII, 2000; XXXVI, 2004; XXXVII, 2005;XXXIX, 2006; XL, 2006; XLI, 2007

Site da Muhyiddin Ibn 'Arabī Society: <http://www.ibnarabisociety.org> e MIAS Latina: <http://ibnarabisociety.es>

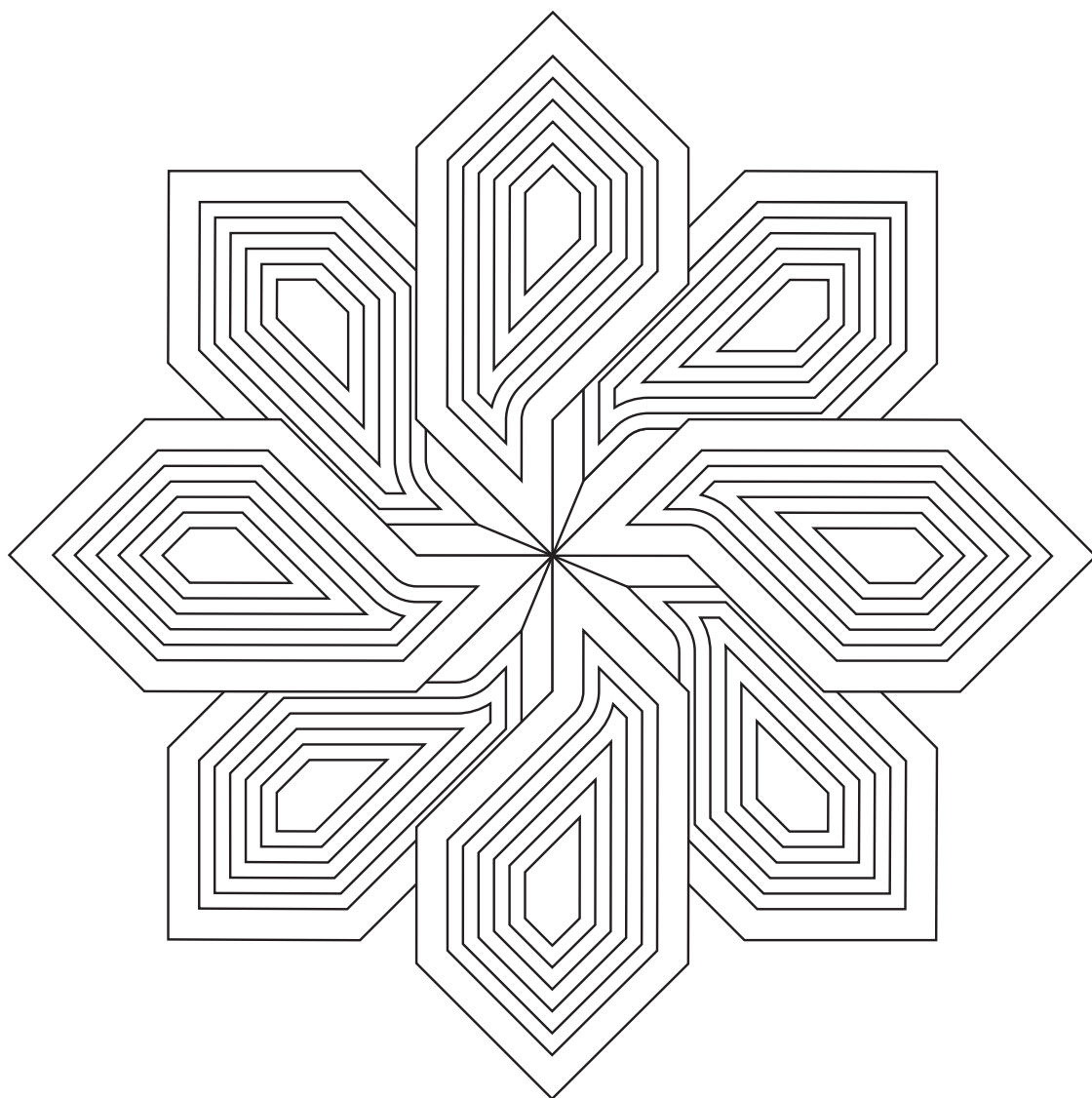


Ilustração de meu filho, Anthony Nathan, que sem conhecer o assunto, diz, com arte, aquilo que uma tese se esforça por fazer