

## Trecho do livro “The voyage and the messenger”

Henri Corbin (edição de 1998) – pgs. 117-171

### UMA TEORIA DO CONHECIMENTO VISIONÁRIO

A literatura visionária islâmica é extensa, tanto em árabe quanto em persa. Existe um corpo substancial de comentários devotados apenas ao *miraj*, aquela viagem noturna celestial do profeta - um ideal visionário que todos os místicos islâmicos aspiram reviver em suas próprias experiências - sendo o número e variedade de versões bastante considerável. A literatura xiita adicionará a isto, um vasto corpo de textos sobre as aparições de cada um dos Doze Imãs, e de Fátima, filha de Maomé e fonte de sua linhagem.

Nós não temos tempo, nesta breve palestra, para aprofundar este tema. A única questão essencial para nós é como o fato visionário em si mesmo é tratado por certos pensadores islâmicos, e como eles narram este fato. Em particular, como aconteceu deles terem ultrapassado o limite da dúvida acerca da objetividade desses fatos? É claro que esta objetividade não é a mesma que a referida em nossas ciências sociais contemporâneas.

A profetologia islâmica postula e descreve uma teoria da gnose, e qualquer questionamento dentro da experiência visionária islâmica deve começar com a conscientização desta doutrina de conhecimento. O Islã, um ramo mais jovem da tradição abrahâmica, é uma religião profética em sua essência - ele herda a teologia do *Verus Propheta*, professada pelas mesmas correntes dos judeus-cristãos primitivos. O impacto dessa herança é amplificado no xiismo, onde a teoria dos imãs forma o complemento necessário para a profetologia, e posiciona os problemas herdados da cristologia.

A conscientização desta doutrina é também necessária devido a certa convicção que é característica dos filósofos islâmicos, especialmente aqueles do Islã iraniano: que o anjo do conhecimento e o anjo da revelação são um só e o mesmo - nomeadamente esse anjo é designado pelo Corão como Gabriel e, também, como Espírito Santo. A teoria grega do conhecimento que Avicena e Suhrawardi desenharam foi traduzida de acordo com a sua filosofia profética, permitindo assim tanto a revelação profética quanto a inspiração dos imãs sagrados, da mesma forma que o conhecimento garantido pelos filósofos. O trabalho de Suhrawardi no século 12 é significativamente marcado por esse ponto de vista. Ele é também ecoado nas doutrinas e confissões extáticas de Ibn Arabi no século 13, e outros que o seguiram. Os trabalhos de Mulla Sadra Shirazi, escritos em Isfahan e Shirazi no século 17, adicionam um complemento necessário a isso. Finalmente, a escola de xeiques do século 19 de Kerman, que continua nos dias atuais, traz contribuições profundas e originais à teoria do conhecimento visionário, que nós podemos chamar de uma perspectiva visionária. Estas são as linhas gerais de aspectos importantes que eu gostaria de considerar aqui brevemente.

A ideia de *nubuwwat* (vocação ou missão profética) postula uma teoria da gnose cuja exposição completa, junto com os comentários que existem sobre isso, é encontrada no corpo dos *hadith* xiitas, ou tradições. Entre outros, existe um ensinamento extensivo que foi dado pelo sexto imã, Jafar al Sadiq, sobre esse tema. A estação do *nabi*, ou profeta, inclui quatro níveis: o *nabi* puro e simples, aquele que está relacionado com uma profecia de ensinamento; e os profetas emissários, ou *mursal*; e o mais alto de todos, o *rasul*, que é o arauto de uma profecia da lei – em outras palavras, o que revela um novo livro ou uma lei religiosa. A revelação profética inclui seis grandes eras: aquela de Adão, Noé, Abrão, Moisés, Jesus e Maomé (sete, se for incluído Davi, o rei que escreveu os Salmos). Devemos nos lembrar que a condição prática daquilo que no xiismo é designado como o *wali Allah*, o amigo de Deus (“santo” é inadequado), é equivalente ao estado espiritual daqueles *nabi* do Israel antigo, que não tinham a missão de revelar um livro. Esse *walayyat*, que investe os amigos de Deus, é designado como um aspecto interno esotérico da mensagem profética.

Cada um destes graus do estado de um *nabi* corresponde a um modo de conhecimento visionário, característico de sua vocação. Os primeiros dois níveis de profecia não-emissária incluem o dom da comunicação com o *Malakut*, o mundo espiritual que aparece em certos estados semelhantes ao sonho. Pode envolver uma visão ou uma percepção auditiva simples, tal como uma voz, algumas vezes sem nenhuma forma, do ser celestial da qual emanam. Em princípio, isto é também o modo da percepção visionária referida pelos imãs sagrados do xiismo. Em relação aos emissários, ambos são distinguidos por suas habilidades em ter percepções auditórias e visuais dos anjos enquanto estando despertos, embora não haja dúvida de que isso seja mais como um estado intermediário entre o sono e o acordado.

Sobre essa fundação, os filósofos xiitas (Mullah Sadra Shirazi e Qazi Said Qommi) construíram uma teoria complexa e uma gnose profética. Estas envolvem um escrutínio detalhado das condições da visão, o órgão da percepção visionária, o “local” onde esse evento visionário ocorre ou, mais literalmente, o local que ele ocupa. Esse é o porquê de eu sentir que esses trabalhos podem ser o tema do primeiro capítulo de qualquer fenomenologia do conhecimento visionário islâmico. E por conhecimento visionário, eu quero dizer esses atos nos quais os seres humanos se tornam conscientes de estarem penetrando em outro mundo, que nós chamamos de *Malakut*; neste caso, estas penetrações são também reportadas como fatos visionários no judaísmo, no cristianismo e no Islã. A tarefa da fenomenologia é mostrar a validade de tais afirmações em seus próprios termos. Qualquer criticismo positivista, que poderia concluir (ou postular) a não-realidade dessas visões é simplesmente alienado do fenômeno em si que nós estamos tentando entender, uma vez que o destrói ao invés de examiná-lo.

Pela razão básica que eu sugeri, qualquer trabalho da filosofia islâmica sempre inclui, pelo menos em seu último capítulo, uma exposição do tema essencial desta filosofia profética que é precisamente designada pelo termo árabe *hikmat nabawwiya*. O trabalho e a pessoa de Shihabuddin Yahya Suhrawardi têm um papel fundamental nessa linhagem da filosofia

profética. Conhecido como o xeique *al-Ishraq*, seu trabalho nos permite falar de uma filosofia iraniano islâmica no verdadeiro sentido do termo

Ele originalmente veio do Azerbaijão. Sua bravura o conduziu a morrer como um mártir devido aos seus ensinamentos na idade de 36 anos, em Aleppo, no dia 29 de julho de 1191. Apesar da sua partida prematura deste mundo enquanto ele era ainda tão jovem, o trabalho que ele deixou é de tal dimensão que nós podemos ver suas linhas de força ainda atuando, e entender sua influência no Irã até os dias de hoje. Em muitas ocasiões, o filósofo faz referência ao seu trabalho mais importante, e isso é articulado deliberadamente e sem reservas em um dos seus ensaios. Este consiste no projeto de reviver a Filosofia da Luz ensinada pelos sábios da antiga Pérsia. Essa é a característica primária de sua doutrina e Suhrawardi estava bastante consciente de que ele não tinha nenhum predecessor neste projeto.

Outra característica foi sua visão de inseparabilidade do estudo filosófico e da experiência espiritual, nomeadamente a experiência mística designada de *ta'ullah*, o equivalente árabe do termo grego, *theosis*. Para ele a filosofia que não conduz a uma realização espiritual pessoal é vaidade e perda de tempo; e ainda, a experiência que não é fundamentada neste treino filosófico está exposta a todo tipo de perigo, e corre o risco de ir em direção àquilo que nós agora chamamos de esquizofrenia.

Essas duas características constituem o espectro amplo da doutrina de Suhrawardi chamada de *Ishraq*, que se refere à palavra usada para iluminação de uma estrela que se ergue no "Leste", onde a palavra "Oriental" (*Ishraqi*) diz respeito a uma forma de conhecimento cujo equivalente em latim seria o *cognitio matutina*. Os acadêmicos tradicionais opõem estes "orientalistas" aos peripatéticos, sendo os primeiros considerados como os Platonistas da Pérsia.

A segunda das duas características nos permite imediatamente entender a identificação mencionada previamente da atuação da Inteligência dos filósofos com a figura que faz parte do pleroma arcangélico conhecido como Gabriel, o anjo da revelação. Qualquer tentativa de tratar esta equivalência como algum tipo de racionalização filosófica do espírito, incorreria no erro em compreender os termos árabes *aql* (equivalente ao grego *nous*) e *ruh* (espírito). De fato, é através do conceito da Palavra (*kalima*) ou Logos, que Suhrawardi chega na mesma junção, que permite o reconhecimento do anjo do conhecimento e do anjo da revelação como sendo uma mesma figura.

A identidade do anjo do conhecimento e da revelação indica que a teoria do conhecimento visionário, garantida aos místicos e profetas, acaba por ser inseparável da teoria da gnose postulada pelos filósofos. O mesmo anjo, o mesmo espírito santo, conduz tanto o profeta quanto o filósofo a um estado supremo da alma-intelecto humana, conhecida como *aql-kudusi*, *intellectus sanctus*. A isto se segue que qualquer tentativa de impor um conceito de limite acerca da filosofia islâmica em relação ao pensamento moderno como sendo irracional, é uma mutilação abusiva. Isto mostra uma visão de mundo que possivelmente teve sua origem na era da razão, mas isto é irrelevante aqui. Evitar tal erro nos ajudará a entender melhor os padrões

que associam as vocações filosóficas e proféticas, como visto no trabalho do filósofo iraniano do século 17, Mir Abul Qasim Fendereski, e muitos outros.

Assim, esta segunda característica do *Ishraq* oferece uma indicação do esquema no qual a teoria do conhecimento visionário irá encontrar o seu lugar. Em relação ao primeiro aspecto relacionado à reconexão com sábios persas antigos, isto também nos conduz às mesmas conclusões. Em essência, o que o nosso xeique *al Ishraq* considera como sendo a teosofia da luz destes sábios, é uma doutrina praticada por uma comunidade de eleitos, que não é a mesma dos magos dualistas. O eixo desta comunidade está em uma linhagem de estudiosos do Irã antigo, que pertenceram a essa dinastia interessante, mas que não estão limitados a ela em termos cronológicos, os Kaianid. Entre os seus grandes nomes estão Fereydum e Kay Khosraw. Estes são os sábios gnósticos e visionários que Suhrawardi considera como os precursores dos filósofos orientais no senso metafísico do termo.

Dois princípios novos emergem, que são da maior importância para o estudo presente. O primeiro é o da visão que era garantida a esses grandes místicos da Pérsia antiga: a da Luz da Glória conhecida como *Xvarnah* do Avesta. Na *Xvarnah*, Suhrawardi viu o que ele chamou de *Sakina*, que é o equivalente árabe do hebreu *Shekinah*. *Shekinah* é a morada das luzes divinas que descem e se alojam no templo da alma do místico. O segundo princípio lida com um tipo de padrão de interferência entre a *Xvarnah* e a *Nur Mohammed* (Luz de Maomé), cuja transmissão de profeta a profeta é a contraparte islâmica da *Verus Propheta* da profetologia judaico-cristã. Assim, o ensinamento profético iraniano é integrado com o semita, tanto através da Bíblia quanto do Corão. A importância desses dois novos princípios não pode ser enfatizada o bastante na nossa tentativa de apresentar uma visão completa da herança profética abramica.

Esse é o pano de fundo para o qual a doutrina *Ishraq* do conhecimento visionário ou hierognosis (gnose sagrada) emerge. A característica dupla do ensinamento *Ishraq* nos mostra o porquê de uma das preocupações principais de Suhrawardi ter sido estabelecer uma cosmologia e antropologia nas quais a forma visionária de ver o mundo tem um local central e dominante: sua função aqui é indispensável. Conseqüentemente, sua preocupação é constante com os fundamentos ontológicos dos três mundos designados como *Jabarut*, o mundo das inteligências querubínicas puras; *Malakut*, o mundo intermediário da alma; e *Mulk*, o mundo material das percepções sensoriais. Alternativamente, esses três mundos podem ser designados respectivamente como os mundos principais que são as puras inteligências, ou anjos intelectuais da tradição latina de Avicena. A eles seguem os mundos intermediários, que são os anjos ou almas celestes<sup>1</sup>, e os mundos menores que são as almas humanas. Destes três mundos, é o mundo intermediário, *Malkut*, ou o mundo da alma, que tem um papel essencial na teoria do conhecimento visionário. Com efeito, este mundo age como um intermediário entre o nosso mundo da percepção sensorial e o mundo mais elevado do *Jabarut*, que é o das

---

<sup>1</sup> No original, *anima caelestes*, do latim. *Anima* é um termo que indica “alma”, mas também, “o que anima”. Assim, mais apropriadamente a tradução seria “aquilo que anima o céu”. Por brevidade, optamos pela tradução “alma celeste”.

inteligências arcangélicas. O órgão apropriado de acesso a este mundo intermediário não será encontrado em nenhuma faculdade sensorial nem na virtude intelectual, mas na imaginação ativa. A alma celeste é revestida com esta percepção pura imaginativa, muito embora ela não possua uma percepção sensorial.

Suhrawardi tem vários nomes para este mundo do conhecimento visionário. Ele é o Oitavo Clima em relação aos sete climas da geografia clássica. Este oitavo clima corresponde ao termo Suhrawardiano “*na koja-abad*”, ou o “local do não onde”. Isto não é utopia, mas sim um local real, um espaço real, muito embora ele não tenha uma localização neste mundo percebido pelos sentidos externos. Ele é também conhecido como a confluência de dois oceanos: o oceano dos sentidos e o do intelecto. Ele também é frequentemente conhecido como ‘*alm al-mithal*, que eu escolhi traduzi-lo pelo termo latino *Mundus Imaginalis*, de tal forma a evitar confusão em relação a uma realidade imaginária. Assim, a noção de Suhrawardi de dois tipos de imaginação nos lembra de uma distinção similar que foi feita por Paracelso: a autêntica *Imaginatio Vera* dos visionários contemplativos *versus* a fantasia, que é o fundamento da loucura. O mundo imaginal não tem nada a ver com fantasias projetadas em uma tela cinematográfica; ele é o mundo dos “corpos sutis” e da percepção espiritual.

Suhrawardi assim garante o status ontológico apropriado para o mundo imaginal. Ele percebeu completamente que se este mundo desaparecesse - se nós perdêssemos toda a noção dele - então, as experiências visionárias místicas e proféticas, assim como todo o evento da ressurreição, iria perder o seu lugar. Elas iriam literalmente não mais ocorrer, pois seu ponto de ocorrência não é nem no mundo sensório e nem no mundo intelectual, mas no mundo intermediário, no oitavo clima, o mundo onde o corpo é espiritualizado e onde o espírito é corporificado. A rejeição deste mundo iria também implicar na eliminação, por exemplo, da hierarquia de Averróis da alma celeste. Na ausência do mundo imaginal nós estaríamos reduzidos a uma mera alegoria, pois a imaginação ativa em si seria degradada ao status de produtora do imaginário. Este é o porquê da teologia do mundo imaginal, como o mundo das visões e experiências visionárias, conduziu Suhrawardi a estabelecer a metafísica da imaginação. Isso foi expandido por Mullah Sadra, o grande filósofo *Ishraq* do século 17 em Isfahan. Para resumir, esta ontologia pressupõe a metafísica da imaginação ativa; sem tal metafísica, não haveria a teoria do conhecimento visionário.

Esta metafísica é formulada em um sistema derivado da doutrina de Aristóteles das faculdades da alma, embora haja dúvida de que Aristóteles tivesse em mente qualquer teoria do conhecimento profético como estando incluída na experiência visionária. Em seu grande trabalho, o *Hikmat al Ishraq*, o Livro da Teosofia Oridental, Suhrawardi simplifica a doutrina de Aristóteles, justificavelmente. Ele reduz as funções diferentes de Aristóteles da imaginação sensível e passiva e as da imaginação ativa e calculativa a uma faculdade simples. Esta simplificação já está prefigurada na sua fenomenologia do sensório, descrita como um espelho que reflete tanto as imagens sensoriais quanto as imagens vindas da percepção do *Intellectus Santus* (imagens intelectivas ou metafísicas). Isto é evidência da ambiguidade da imaginação

ativa. Sua natureza dual é cuidadosamente percebida por Suhrawardi, porque a validade das percepções e experiências visionárias implica numa consciência disto.

O sensorio é o espaço interno para onde as percepções sensoriais externas convergem. A imaginação, em seu aspecto sensorial e passivo, é simplesmente um banco que armazena imagens vindas das percepções sensoriais, que são projetadas no sensorio. Mas em seu aspecto ativo, a imaginação é como que aprisionada entre duas chamas. Ela é inerentemente intermediária. Ela pode ser capturada pela faculdade chamada de calculativa. Os animais também possuem esta faculdade, mas nos seres humanos ela conduz a julgamentos que violam as leis do intelecto. Reduzida a este nível, a imaginação ativa é apenas capaz de produzir o fantástico, o imaginário, o irreal, ou até o absurdo. Por outro lado, quando ela atua em serviço do intelecto (*Nous*), ela é designada como o pensamento meditativo. Ela é, portanto o órgão de acesso à realidade do mundo imaginal, o local da visão profética, e o nível onde a percepção visionária em geral se manifesta. Por sua vez, ela projeta imagens imitativas no sensorio - não mais originadas na percepção sensorial, mas no mundo de pura inteligibilidade. São estas imagens intelectivas ou metafísicas que correspondem às formas invisíveis do *Jabarut* e que por consequência permitem a percepção visionária.

O sensorio, como espelho, garante não apenas a objetividade das imagens formadas pela percepção sensorial, mas também as imagens manifestadas em uma percepção suprassensível. Esse fenômeno inspirou os filósofos aqui tratados a falar em termos de uma ciência mística da ótica dos espelhos, e isso tem amplas consequências. O que evita que este fenômeno dos espelhos ocorra? Existe o caso óbvio onde os sentidos externos mantêm o sensorio constantemente ocupado com objetos da percepção sensorial. Esse é o caso para a vasta maioria dos seres humanos. No entanto, mesmo quando a imaginação ativa está a serviço do intelecto, duas situações podem ocorrer. Há o caso do filósofo cujo intelecto apenas possui visões mentais das formas, sem suas imagens imitativas sendo projetadas no sensorio. E existe o profeta, que contempla as mesmas formas que o filósofo, mas nesse caso suas imagens imitativas são projetadas no espelho do sensorio, de tal forma que elas também se tornam eventos que são vividos pela alma. Alguém poderia ficar tentado a dizer que isto faz toda diferença, e abandonar o assunto neste ponto. Mas nós não podemos esquecer o conceito do sábio perfeito que, de acordo com Suhrawardi, é aquele cujo intelecto iluminado pelo anjo ou espírito santo é capaz de integrar a visão do profeta e a do filósofo. Este é o verdadeiro sábio de Deus, o teósofo.

Para resumir, nós temos um movimento simétrico dual, que conduziu Suhrawardi a representar a imaginação ativa pela ideia do vapor, porque o vapor consiste tanto em fogo quanto água. A imaginação ativa, portanto, toma esta função dual: ela ergue as percepções sensoriais para o nível imaginal, e ela reduz a pura inteligibilidade para o mesmo nível. Ela sublima e ela condensa. Ela espiritualiza e ela incorpora.

Mas nós já fomos alertados sobre a ambiguidade que ameaça isso. Ao invés de agir como um órgão do mundo imaginal suprassensível, a imaginação pode permanecer a serviço dos sentidos

e da ilusão. Suhrawardi caracteriza esta ambiguidade através de alguns símbolos notáveis. Quando a imaginação ativa serve ao *Intellectus Santos*, ela é a “árvore abençoada” do verso corânico da Luz, “nem do Oeste nem do Leste,” nem completamente da mente e nem da matéria. É a árvore que cresce no topo do Monte Sinai, a árvore cujos frutos são as ciências divinas. De acordo com Suhrawardi, esses frutos são tanto o “pão da alma” quanto o “pão dos anjos.” Essa árvore é a mesma sarça ardente cujo chamado Moisés ouviu no vale abençoado, o arbusto em chamas no qual o anjo-espírito da revelação resplandecia. Por outro lado, quando a imaginação permanece a escrava das faculdades calculativas, ela é a “árvore amaldiçoada”, o Íblis ou Satã que se recusa a se curvar diante do califa e da palavra de Deus - ele convence a alma a negar as realidades do mundo espiritual e a perder-se dentro do imaginário. Em suma, ela é o “demônio do agnosticismo”. Assim, a exaltação de Suhrawardi da imaginação ativa como uma função espiritual é perfeitamente compensada por esse aviso.

Através da identificação da imaginação visionária com a sarça ardente, Suhrawardi sugere que ela é a fonte de todas as percepções e visões da luz e seus seres. A própria alma se transforma nessa sarça ardente através da presença do fogo de *Sakina*. Este é o ponto onde Suhrawardi descreve os fotismos, aos quais quase todos os trabalhos se referem. Às vezes o tom da experiência visionária é pacífico: “pode acontecer que os profetas ou grandes místicos teosóficos experimentem, no estado acordado, o conhecimento das coisas suprassensíveis. Pode ser que a aparição que surge a eles penetra tão profundamente até atingir o *sensorium*, e que isso os engaja numa mudança muito aprazível, mostrando-se a eles em sua forma mais bela e nobre. Às vezes, eles podem ouvir vozes de alguém sem ver a pessoa que está falando. Todas estas percepções são figuras que penetram dentro da imaginação ativa e, através da imaginação ativa, são comunicadas ao *sensorium*”. Porém, em outras vezes, o tom toma uma coloratura algo dramática. Recordando do verso corânico, o visionário fala de um vento forte que anuncia a visita de um convidado luminoso, anunciado pelo esplendor da *Ishraq*. É claro, tudo isso está ocorrendo no mundo imaginal.

Agora nós voltamos à topografia visionária desse mundo nos trabalhos colossais de Muhyeddin Ibn Arabi (morto em 1240), o xeique *al-Akbar* (o maior dos xeiques), e talvez o maior teósofo de todos os tempos. O que nós apenas delineamos a partir do ensinamento de Suhrawardi é talvez a melhor introdução, pois a metafísica de Ibn Arabi sobre a imaginação é uma extensão da de Suhrawardi em mais de um aspecto. Meu livro sobre Ibn Arabi provê uma breve visão disto. Para ele também, a ciência da imaginação visionária surge da ciência mística da ótica dos espelhos. Ele coloca uma distinção entre a imaginação-*mutassil* - uma parte inata da condição humana - e a imaginação-*munfasil*, que é separável e autônoma, a do mundo imaginal do *Malakut*. A conjunção destas duas é a “imaginação absoluta”.

Mais uma vez, isso é diferente da imaginação sensitiva simples que está sob o domínio da faculdade calculativa, a serviço apenas do imaginário. É a concentração do coração que cria algo que existe fora desta faculdade citada. Seu uso da palavra “cria” não tem conotação alguma com a ficção ilusória ou alucinação. Ela essencialmente denota um suporte mútuo,

interdependência, e uma união entre o senhor pessoal (*Rabb*) e aquele do qual ele é o senhor pessoal (*marbub*). *Rabb* não é o Deus Oculto (o Deus Ausente). Ele é um nível da terceira teofania na cosmogonia de Ibn Arabi. Essa interdependência entre *Rabb* e *marbub* é o que Ibn Arabi designa como o segredo da condição divina da Soberania. Desta forma, ele é o segredo de todas as experiências teofânicas e visionárias. Isto corresponde à notável frase dos atos de Pedro: “Eu O vejo de acordo com a minha capacidade de apreendê-Lo”. A própria capacidade de Ibn Arabi é gradualmente desvelada para nós ao longo de muitas páginas densas que narram suas viagens no mundo imaginal, incluindo a sua visualização do Templo em sua dimensão espiritual, entre muitas outras.

Nós retornamos agora ao Irã do século 17, e a Mullah Sadra Shirazi (morto em 1640), que foi um dos exemplos mais importantes da escola de Isfahan. Ele foi um pensador da doutrina *Ishraq*, que foi influenciado pelos ensinamentos de Ibn Arabi, da mesma forma que este foi influenciado por Surahwardi (a quem ele se refere longamente), assim como pelos imãs xiitas sagrados. Eu gostaria de citar um de seus temas recorrentes, notavelmente em relação ao seu grande trabalho do corpo Kolayni das tradições xiitas. Ele diz que a imaginação é uma faculdade espiritual que não perece junto com organismo físico, porque ela independe dele, e é comparável ao corpo sutil da alma. Nós podemos facilmente perceber as implicações disso para a fenomenologia da consciência visionária.

Esta tese está de acordo com a de Jean Philopon, em seu comentário sobre o tratado de Aristóteles, *De Anima*. Philopon considerou o sensório em si mesmo como sendo incorpóreo, e como constituindo o corpo sutil espiritual. Não há detalhes sobre as diferenças entre as escolas de Isfahan e a de Kerman (no sudeste do Irã), cujos xeiques continuaram a ensinar ao longo do século 19 até o presente. Para os Kermanes, o corpo sutil tem uma função similar para a fenomenologia da experiência visionária. Esses xeiques foram todos escritores prolíficos, rivalizando com Ibn Arabi em termos de quantidade de trabalhos. Uma vida humana dificilmente seria suficiente para assimilar todos os seus escritos!

Antes de concluir este sumário, eu devo mencionar um importante trabalho de Mohamed Karim Khan Kermani (morto em 1870), o segundo sucessor do xeique Ahsa’i. Ele é dedicado a um tipo de ótica visionária, ou ciência das visões. Escrito em árabe, ele foi expandido em persa por seu próprio filho e sucessor Mohamed Khan Kermani (1906), durante seus muitos anos como professor na *madrassa* de Kerman. Os dois volumes inseparáveis de seu trabalho somam mais de 1300 páginas, e este é apenas um entre muitos outros trabalhos destes xeiques.

Eu gostaria de citar algumas poucas palavras mais significativas de seu grande trabalho acerca da ciência das visões. Nós lemos, por exemplo, que “O sensório é a imaginação em si, isto é, o corpo sutil que pertence ao mundo de Hurqalya.” Eu discuti em outro lugar este corpo sutil que mora na cidade mística de Hurqalya. Isto demanda um estudo extensivo em si, sendo um dos temas mais característicos dessa escola de xeiques. Mais do que em concordância com Jean Philopon, isto está de acordo com a doutrina de Proclus do veículo sutil da alma. Este corpo sutil imortal é feito de uma porção pequena de cada um dos céus dos mundos sutis do *Malakut*,



desde a terra até o trono, a Nona Esfera celeste. Essas porções do céu são os céus da imaginação, cada um atuando como um suporte para as operações da alma em suas ações de iluminação. Existe uma ascensão de um céu interno para outro, em cujo zênite a experiência do visionário pode explodir, com a percepção das formas visionárias que manifestam os seres invisíveis do *Malakut*.

Isso traz mais uma vez o conceito de *anamorphosis*. De fato, nos vastos comentários contidos nas lições de Mohamed Khan Kermany acerca do trabalho do seu pai, nós lemos isto: “A ciência da percepção visionária é a mesma que a ciência da perspectiva e dos espelhos, com a diferença que a última é principalmente relacionada com o modo externo (*zahir*, exotérico), enquanto que a primeira diz respeito ao modo interno (*batin*, esotérico)”.

Estas poucas linhas apontam para o essencial: a teoria e a experiência do conhecimento visionário são partes de uma visão mística, ou da ciência dos espelhos. Dado qualquer tratado científico acerca da perspectiva, ele garante uma extensão que abraça as perspectivas e figuras do *Malakut*, o mundo sutil que não é dominado pelos sentidos.

Embora eu tenha sido capaz apenas de indicar um punhado dos temas mais importantes aqui, eu espero que isto tenha sido suficiente para indicar a importância completa da teoria do conhecimento visionário na espiritualidade islâmica.

## **O TEMA DA VIAGEM E DO MENSAGEIRO**

### **A transição do ensinamento teórico para o evento real da alma**

A viagem é a metáfora do gnosticismo islâmico para uma aventura espiritual. Geralmente, ela inclui a figura de um mensageiro, convidando para uma iniciação. A ilustração clássica dela é a ascensão celestial do Profeta Maomé (*miraj*). Durante esta noite de êxtase, ele foi dirigido pelo arcanjo Gabriel, que o guiou em uma visita aos sete céus e aos profetas que residem neles.

A literatura acerca deste *miraj* é considerável, com múltiplas orquestrações e variações sobre este mesmo tema. Algumas delas contêm uma variedade de tradições folclóricas. Outras são baseadas inteiramente nos recursos do misticismo especulativo e das altas ciências filosóficas, pois a ascensão celestial do profeta tem sido o protótipo que todos os místicos almejam reviver por conta própria. Neste sentido, este tema ilustra algo característico da espiritualidade islâmica: qualquer que tenha sido o conflito existente entre religião profética e misticismo, a primeira abre o caminho para o último, o que, então, traz a realização da religião profética.

Este mesmo tema nos dá uma pista para as razões ocultas do porquê de a aventura da filosofia também representar, e apresentar, a si mesma na forma de uma viagem. Assim como a experiência vivida pelo profeta é o protótipo que compele cada místico islâmico na luta por revivê-la, é também verdade que, na medida em que a busca filosófica é destinada a culminar em uma experiência mística, a vocação do filósofo é, portanto, uma preparação para esta experiência. Na extensão em que isto é verdadeiro, existe algo em comum entre a vocação do

filósofo e a do profeta. Esta é uma das preocupações centrais dos *Ishraqiyun*, aqueles Platonistas Persas cuja figura líder foi Suhrawardi. Junto com seus escritos filosóficos, ele deixou uma série completa de recitais místicos nos quais o tema da viagem e do mensageiro tem um lugar central.

Este duplo aspecto de seu trabalho ilustra a profundidade do pensamento do autor. Ele afirmava que sem uma fundação filosófica sólida, a experiência mística corre perigo de se perder e degenerar. Da mesma forma, é igualmente verdadeiro que a busca filosófica que não chega na experiência mística, na realização espiritual pessoal, é vaidade e perda de tempo. Por isso é sempre melhor entender o termo “gnose” no seu sentido original, de um conhecimento que nunca permanece no nível teórico. Ele é um conhecimento que salva, porque ele engaja o ser humano espiritual interno no caminho da libertação e regeneração. Esse é o sentido da viagem para a qual somos convidados pelos vários mestres que eu já discuti previamente. Essa viagem transmuta a filosofia em um conhecimento divino, etimologicamente, em uma *theosophia*.

Neste sentido, nós encontramos um testemunho da viagem no vasto trabalho de Mullah Sadra Shirazi. Um dos grandes nomes da filosofia iraniana, ele permaneceu como o pensador guia da espiritualidade islâmica, geração após geração. Uma vez que a ideia de uma viagem em quatro etapas é uma tradição entre os místicos islâmicos, Mullah Sadra se refere a ela em seu grande sumário da filosofia teosófica, intitulado *Alto Conhecimento Relativo às Quatro Viagens Espirituais*.

A primeira viagem vai do mundo das criaturas em direção ao Ser Divino. Nessa etapa, o filósofo se debate com problemas gerais da física, da matéria e da forma, bem como, da substância e acidente. Em sua culminação, o filósofo peregrino experimenta a realização no nível suprassensível das realidades divinas.

A segunda viagem move-se a partir de Deus, em direção a Deus, e por meio de Deus: a pessoa viaja com Deus e em Deus. Aqui, o peregrino nunca abandona o plano metafísico; ele é iniciado dentro do *ilahiyat*, ou ciências divinas, e nas questões da essência divina, dos nomes divinos e atributos.

A terceira viagem começa a partir de Deus e retorna para o mundo das criaturas, mas através de Deus e em Deus. Com efeito, este é o reverso intelectual da primeira viagem, envolvendo uma iniciação na hierarquia das inteligências e nos universos suprassensíveis (o *malakut* e o *jabarut*).

Finalmente, a quarta jornada começa no mundo das criaturas, e viaja neste mesmo mundo, desta vez realizada por Deus ou com Deus. Essencialmente, é uma iniciação dentro do conhecimento da alma, dentro do conhecimento de si. Isto é, por excelência, o que estes filósofos chamam de conhecimento “Oriental” (*ilm ishraqi*) no senso metafísico deste adjetivo. É uma ilustração do ditado: “aquele que conhece a si mesmo, conhece seu Senhor”. É uma iniciação dentro do *tawhid* esotérico, o teomonismo que mantém que apenas Deus

verdadeiramente existe; e esta é uma iniciação nos vários símbolos pertencentes à evolução póstuma dos seres humanos.

Essas são as linhas gerais de como a ideia da viagem é predominante na aventura filosófica, de acordo com um dos grandes filósofos do Irã xiita. Mas muito antes dele, no século 14, Haydar Amoli, outro grande místico teosófico iraniano, ofereceu a seguinte descrição para essa viagem em quatro etapas.

A primeira viagem se move em direção a Deus atravessando os passos e moradas da Alma, até que ela atinge o limite do horizonte manifesto, que é o limite da estação do coração, na fronteira da teofania dos nomes divinos. O objetivo desta primeira viagem é retirar os véus da pluralidade que ocultam a face da unidade.

A segunda viagem progride do horizonte manifesto em direção ao horizonte supremo, que é o nível metafísico da primeira inteligência (primeira na série das unidades) da Unidade Pluralizável. Durante o progresso desta segunda viagem, que se move através de Deus, o místico ganha acesso ao segredo das teofanias dos nomes divinos. Estas são as teofanias através das quais o abismo divino, o Deus Oculto, manifesta e cria a si mesmo como Deus Revelado na pluralidade das crenças religiosas. Isto significa que entre cada nome divino e o ser humano através do qual e pelo qual este nome é revelado, existe um laço de interdependência recíproca, análogo àquele entre o senhor e seu guarda real. De forma complementar e inversa desta primeira viagem, a segunda ergue o véu da unidade que oculta os infinitos aspectos relacionados ao conhecimento esotérico.

A terceira viagem conduz para a visão de todos os nomes divinos como formando uma totalidade unitária. Nós deveríamos dizer uma “unitude”, ou Unidade (*ahadiya*), que é seguida por nenhuma outra unidade, porque ela é a unidade total da totalidade. Essa viagem envolve escapar dos obstáculos que determinam os pares de opostos.

A quarta viagem completa e reverte a terceira. Ela consiste em um retorno do Um para os Muitos, de Deus para criatura, de tal forma a atingir a estação da harmonia perfeita do equilíbrio. A multiplicidade que foi aniquilada durante a terceira viagem reaparece, e encontra seu papel intrínseco aqui como uma meta-existência (*baqa*), que é seguida da aniquilação (*fana*). Os seres mais uma vez aparecem em sua pluralidade, mas esta pluralidade não mais tem o mesmo significado que tinha para a consciência ingênua, antes de empreender a viagem em quatro tempos. Daqui em diante, existe uma simultaneidade, uma *coincidentia*, entre fusão unitária e distinção separativa: entre a extinção de Deus na criatura, e a extinção da criatura em Deus. Isto capacita o olho interno da visão a contemplar a Unidade dentro da multiplicidade de formas, e compreender a multiplicidade das formas dentro da visão da Unidade.

Tais análises, pelas quais somos gratos a esses dois grandes mestres do pensamento islâmico iraniano, podem nos dar uma ideia do que eles querem dizer com uma viagem espiritual, e por que tanto a busca filosófica quanto mística são apresentadas por eles na forma de uma viagem. Isto é essencialmente equivalente a busca do Graal nas tradições ocidentais. Assim cada pessoa

espiritual, cada místico, é sempre visto como um *salik*, um viajante ou peregrino. Ser um filósofo é pegar a estrada, nunca parando em algum lugar de satisfação com uma teoria do mundo, nem mesmo um lugar de reforma, nem de uma transformação ilusória das condições deste mundo. Ela objetiva a autotransformação, a metamorfose interna que está implícita na noção de algo novo, de um renascimento espiritual. A aventura do filósofo místico é essencialmente vista como uma viagem que progride em direção à luz (*sayr*).

Nós consideramos as quatro etapas como mostradas por dois mestres iranianos. A quarta é sem limite. Existe um dito famoso que se aplica a isso: o ser Divino, falando para o devoto que atingiu esse estado, declara, “Daqui em diante eu sou a visão através da qual ele vê, a audição através da qual ele ouve, a mão através da qual ele toca, o pé com qual ele anda ...” Em outras palavras, este é o estágio onde o Sujeito Divino toma o lugar do sujeito humano, pois em verdade e essência, Deus não pode nunca ser um objeto sobre o qual alguém pondera, seja como um historiador, etimologista, ou mesmo teólogo.

Agora, é esta metamorfose do Sujeito conhecedor que é a viagem real para estes filósofos gnósticos islâmicos. Isso significa que a pessoa deve atravessar o golfo inteiro que separa a certeza do conhecimento teórico e a certeza do conhecimento gnóstico de uma forma pessoal, vivida e percebida. Enquanto houver um eu mergulhado em seu ego, confrontando uma divindade abstrata que está mergulhada na sua qualidade de ser desconhecida, não pode haver um conhecimento satisfatório de tal objeto, apesar dos nomes divinos e dos atributos associados com ele. A única forma que o conhecimento pode satisfazer as demandas da divindade é quando o objeto não é mais considerado dialeticamente, mas revelado ao sujeito conhecedor pelo próprio sujeito. Esta epifania é, ela mesma, um substituto do sujeito primitivo pelo Sujeito absoluto, o qual o primeiro tentou compreender como se Ele fosse um objeto de seu conhecimento. Deus não pode ser entendido por outro, como se Deus fosse um objeto que fosse outro que não Ele; Deus só pode ser conhecido por Deus como um Sujeito absoluto, que está livre de toda a objetividade ilusória. É esse Sujeito divino que é de fato o Sujeito ativo de todo conhecimento de Deus; é Deus, Ele mesmo, que está pensando em si mesmo através do pensamento que o intelecto humano iluminado tem dele. Esse é o significado do dito que nós citamos acima.

Embora eles não estivessem conscientes disso, por assumir esse dito como sendo literal, estes gnósticos mostraram uma notável afinidade com as tradições orientais do misticismo especulativo que se estende de Meister Eckhart até os teólogos especulativos, aqueles contemporâneos de Hegel e Schelling que, infelizmente, foram totalmente esquecidos na nossa própria era. O significado autêntico de “especulativo” é perdido a menos que nós mantenhamos em mente sua origem etimológica: *speculum* = espelho. A inteligência da teologia especulativa está na sua função como um espelho que *reflete* Deus, um espelho no qual Deus é revelado. Nas palavras de Franz von Baader, “especular é refletir”.

Agora, tudo isso tem a sua contrapartida perfeita na teosofia islâmica. Nós a encontramos na combinação de um épico místico intitulado *A Linguagem dos Pássaros* de Fariduddin Attar. O

espelho é o ser humano interno, para o qual, através do qual e pelo qual a teofania é produzida, e que é o local e a forma que ela assume. O estado especulativo, no seu sentido místico, se refere ao momento em que o ser humano se torna o espelho no qual as *gesta divina* (ações divinas) são realizadas. No entanto, uma vez que esse espelho é o local onde a alma contempla a si mesma, é também verdadeiro dizer que o espelho é ele mesmo o Ser divino.

É precisamente esse espelho que é o objetivo da viagem interna espiritual. A viagem começa quando o ensinamento se transforma em um evento da alma. Da mesma forma, a viagem é um sinal de transição, quando o ensinamento conduz à metamorfose, realizando-se através de eventos vividos pessoalmente. É nesse ponto decisivo que o papel do mensageiro tem efeito. O conteúdo da mensagem é um ensinamento em si mesmo, e é este exato ensinamento que se torna o mensageiro, no momento em que a consciência pessoal obedece o imperativo para embarcar em uma viagem. Mas este é também o momento quando a energia espiritual latente neste imperativo permite que o mensageiro se torne “corporificado” na forma pessoal do guia ou anjo, no horizonte da visão interna.

Como exemplo disto, nós vamos considerar os relatos visionários dos três grandes mestres espirituais: Avicena, Attar e Suhrawardi.

### **O tema da viagem espiritual em Avicena e Attar**

Parcialmente traduzido em latim, o trabalho do grande filósofo iraniano Avicena (morto em 1037) teve uma influência profunda nos nossos escolásticos medievais. Embora tenha sido sobrepujada pela onda de Averróis, essa influência silenciosamente continuou entre os místicos. No Irã, a influência de Avicena se manteve firme através dos séculos até o nosso tempo, muitas vezes misturada com a de Suhrawardi. Em contraste com os escritos prolíficos e teóricos, destaca-se um ciclo de três recitais místicos nos trabalhos de Avicena, narrativas que tiveram que esperar por um longo tempo pela apreciação no ocidente de seu significado profundo. Meu próprio esforço apareceu há 20 anos, na ocasião da celebração do milênio de seu nascimento.

Uma vez que tão poucos filósofos tiveram interesse neste campo, as escassas interpretações de Avicena resultaram apenas algumas alegorias de seu trabalho, mostrando uma falha em claramente distinguir a alegoria do símbolo. Mas os símbolos de suas narrativas estão realmente nos falando de um “Oriente” metafísico que não pode ser encontrado em nenhum mapa geográfico. Mais uma vez, esta é a “viagem ao oriente” que é a meta de todo o filósofo místico. Essas narrativas sugerem que é fundamentalmente em termos desta “filosofia oriental” que Avicena confiou o segredo de sua filosofia pessoal, da qual apenas alguns fragmentos chegaram até nós. Nós sabemos que Suhrawardi sentiu que Avicena não tinha sido capaz de completar o seu projeto da filosofia oriental no seu aspecto metafísico, e que sua realização teve que esperar pela própria ressurreição que Suhrawardi fez da teosofia persa. Ainda assim, os dois mestres concordam a respeito do significado metafísico da “viagem ao oriente.”

Tanto ontologicamente quanto etimologicamente, a ideia desta viagem pressupõe uma *orientação*. Orientar-se é descobrir *onde* se está. Esta orientação nos mostra o contexto no qual faz sentido falar de um Oriente e de um Ocidente do cosmos. Neste ponto, a questão “onde?” pode surgir - mas a única resposta possível a essa questão deve ela mesma incluir um *sentido* que situa esta existência humana, e pelo mesmo simbolismo revela quem o questionador é. A pergunta também orienta a alma para seu status como um *estrangeiro* (o conceito de “alógeno” no gnosticismo antigo). *Orientar* a si mesmo é se voltar em direção ao *Oriente*, sair da cripta cósmica, de tal forma a redescobrir o “Oriente” absoluto que é o lar verdadeiro e original de cada um. É exatamente esta orientação que foi oferecida nos antigos mistérios órficos, assim como nos poemas de Parmênides, onde o poeta é guiado pelas filhas do sol em “uma viagem em direção à luz,” uma viagem em direção ao Leste.

Daqui em diante, o cosmos não é mais um objeto externo, o modelo distante das descrições e registros teóricos. Ele é vivido como uma série de passos em um *êxodo* mais ou menos perigoso ao qual a pessoa se compromete. As descrições disso não são mais satisfatórias; alguém, o mensageiro ou guia, irá lhe mostrar como atravessá-lo, porque você é um *estrangeiro* aqui. Este êxodo não é uma alegoria nem uma aventura externa. Ele é a história interna da alma, cujos eventos podem apenas ser expressos em símbolos, e então tomar a forma de uma parábola. Assim ela é uma história verdadeira, pois a parábola é talvez o único tipo de história que pode ser verdadeira. Para que os ensinamentos cósmicos, antropológicos, ou outros tipos de ensinamento passem do nível teórico para o nível dos eventos da alma, seus conteúdos devem ser apreendidos pela faculdade que não é nem da percepção sensorial nem da inteligibilidade abstrata. Este órgão é a imaginação ativa, que transmuta toda a informação da cosmologia, cosmogênese, física e antropologia em símbolos. Nós vamos voltar a esse tema na conclusão deste ensaio.

Agora, as três narrativas de Avicena oferecem um exemplo excelente desta passagem. A primeira é *A História de Hayy ibn Yaqzan*. Ela é essencialmente uma iniciação ao “Oriente”, o mundo das formas arcangélicas de luz que está “localizado” em oposição ao “oeste” do reino terrestre, e no “extremo oeste” da matéria pura. Ele descreve antecipadamente os estágios da viagem, uma vasta cosmografia cujos detalhes são progressivamente transmutados em símbolos. Ele convida o adepto a tomar o anjo como companheiro, de tal forma a viajar através desta floresta de símbolos em direção ao Leste. Nós somos deixados em suspense acerca da resposta a esse convite.

É apenas depois do prelúdio da abertura do segundo recital, *A História dos Pássaros*, que a resposta a este convite é dada. Um estrangeiro cativo, a alma, é revelado a si mesmo. Em uma ascensão estática da mente, ele cruza os vales até a montanha cósmica, *Qaf*. Foi essa história de Avicena que Attar orquestrou tão magnificamente no épico místico intitulado *A Linguagem dos Pássaros*.

A terceira narrativa de Avicena é *A História de Salomão e Absal*, que sobreviveu apenas na forma de um resumo oferecido por Nasruddin Tusi (morto em 1274), em um comentário feito

por ele sobre o livro de Avicena chamado de *O Livro dos Preceitos*. A figura de Absal representa “sua estação na gnose mística,” e sua morte mística antecipa o êxtase decisivo da viagem irreversível ao Oriente.

São as primeiras duas narrativas que nos interessam diretamente aqui. A primeira é um convite para uma viagem ao leste, com a descrição de seus passos antecipatórios. A segunda é um encontro com os perigos destes passos, e o triunfo final sobre eles. Infelizmente, não existe um espaço aqui para uma análise detalhada destas narrativas, assim nós iremos nos limitar a algumas poucas referências.

Em relação à *História de Hayy Ibn Yaqzan*, devemos primeiro pontuar o significado do nome próprio deste título. *Hayy* significa o Vivente, e *Yaqzan* significa o vigilante, de tal forma que a figura de *Hayy Ibn Yaqzan* é o Vivente, filho do Vigilante. Esse é o nome do anjo que irá agir tanto como mensageiro quanto guia, assim como intérprete, no curso da história. Ele tem o mesmo papel que o Arcanjo Gabriel nas visões de Daniel, e como Rafael ou Michael naquelas de Enoque, ou como Auriel no Quarto Livro dos Esdras. Na narrativa de Avicena, ele é o Arcanjo Gabriel que revela uma total sucessão de profetas que conduz até Maomé. Ele é identificado como o espírito santo no Corão, a quem os filósofos identificam com o agente da inteligência. O mensageiro e guia das narrativas de Avicena, assim como das de Suhrawardi, é tanto o anjo do conhecimento e da revelação. A justaposição destes dois papéis é de importância crucial, porque ela preventivamente evita qualquer dilema que poderia deixar em oposição o conhecimento e a crença. Esta justaposição é o sinal em si da gnose

É claro que esse anjo pode apenas se manifestar em certos momentos privilegiados quando a pessoa interna é reagrupada no centro de seu estado pessoal, no castelo da sua alma. Na abertura desta história, Avicena expressa isto desta forma: “Houve momentos nos quais fiz minha morada em meu estado pessoal, e aconteceu de eu sair com alguns companheiros para os lugares agradáveis que são encontrados nos ambientes destes mesmos estados. Então, na medida em que avançávamos e recuávamos, andando em círculos, apareceu um sábio à distância. Sua pessoa resplandecia com a beleza da Glória divina...” Depois das saudações e das palavras de abertura, o visionário pergunta ao sábio seu nome e sua origem. Seu nome, nós já discutimos. Quanto à sua origem, o anjo revela ao visionário que ele vem dos “templos sacrossantos,” também conhecidos como a Jerusalém Celeste.

Então, segue-se um diálogo longo com o anjo. Vamos considerar o começo dele, que é característico. A primeira ciência desta iniciação é nenhuma outra que a fisiognomia. Certamente esta palavra tem que ser entendida no seu sentido mais amplo - amplo o bastante de tal forma que ela até mesmo inclua o campo inteiro da hermenêutica simbólica que é designada pela palavra *ta'wil*. Este é um processo de eclipsar o aparente, de tal forma que aquilo que está oculto possa aparecer; fundamentalmente, ele torna a alma aparente, ela que é a *estrangeira*, a “oriental,” oculta atrás do disfarce “ocidental” da condição humana comum. Isto também nos instrui sobre o segredo da “busca oriental.” O eleito que é chamado a participar nesta busca está presentemente situado em um local intermediário entre leste e

oeste. Para onde, então, ele deve se voltar para conseguir a força necessária para encetar esta busca? Ele irá encontrá-la ao se unir à fonte daquela vida que está nas sombras da fronteira com o “polo,” ou seja, no limite ideal onde a forma espiritual entra na matéria, e portanto, na origem em si do nosso mundo.

O “ocidente” é a totalidade do ser e dos seres que são feitos de algum tipo de matéria. O “extremo oeste” é o mundo do não ser, da pura virtualidade, percebido como um mar tépido coberto por sombras, no qual o rei Alexandre chegou em sua busca pela fonte da vida. Existe também o “oeste terrestre” onde as formas imigrantes, exiladas na matéria, se engajam em combates severos. E existe o “oeste celestial,” que inclui todo o sistema das esferas, cuja matéria diáfana e sutil está em um estado bastante diferente daquele do “oeste terrestre.” O peregrino espiritual que é bem sucedido em abandonar todos estes reinos do oeste chega na fronteira do leste e, portanto, na filosofia “oriental.” Na medida em que o viajante se ergue em direção a este leste, ele encontra o gênio da alma, assim como os anjos terrestres, as almas celestes (que movem as esferas), os arcanjos querubínicos ou inteligências e, finalmente, o Rei, revestido em sua solidão absoluta, de uma beleza que está velada por sua própria beleza, que está presente em toda a beleza. A entrevista se encerra com essas palavras ditas por Hayy ibn Yaqzan para o visionário: “Agora, se assim você o desejar, me siga: venha comigo até Ele.”

*A História dos Pássaros* é um a resposta a este convite. É bom ler essa história mantendo em mente os símbolos de Fedro de Platão: “Quando a alma é perfeita e suas asas são amplas, ela voa levemente para cima, mergulha nas alturas, e governa o mundo inteiro.” Estas são as almas de Deus, ou as almas que se assemelham a Ele, carregadas por sua aspiração até a fronteira do outro mundo, além do cosmos físico. As outras almas são incapazes de sustentar o esforço da contemplação; na sua luta por erguer-se, elas caem umas sobre as outras, dobrando e quebrando suas asas.

O tom de profundo langor da história dos Pássaros de Avicena nasce do tema predominante da queda e redenção da alma, um terreno no qual os neoplatônicos e os gnósticos sempre encontraram um solo em comum. Nesta história, a figura que fala com Hayy ibn Yaqzan na narrativa anterior introduz sua narrativa com um prólogo, do qual eu citarei apenas algumas linhas: “Não existe ninguém entre meus irmãos que irá emprestar seu ouvido, de tal forma que eu possa confidenciar algo da minha tristeza? Talvez ele compartilhe comigo este peso como um irmão.” Então, segue-se um lamento, cujos termos ainda têm uma relevância aguda hoje em dia, culminando numa série de exortações: “Irmãos na verdade! Retirem-se para dentro de si mesmos, assim como o ouriço se retira, mostrando o seu ser oculto apenas quando está só, e ocultando seu ser aparente. É o seu ser oculto que deve aparecer, enquanto que o seu ser aparente é que deve desaparecer. (Esta é a tarefa principal da viagem mística, iniciada no começo da *História de Hayy ibn Yaqzan* pela ciência da fisiognomia.) Irmãos na verdade! Abandonem sua pele como o faz a serpente. Trafeguem em seu caminho como uma formiga, cujos passos ninguém escuta... Absorvam o veneno, de tal forma a permanecerem vivos. Amem a morte, de tal forma a permanecerem entre os vivos. Permaneçam sempre voando, e não



escolham um ninho que esteja aparente, pois é neste ninho que o pássaro é capturado. Sejam como a salamandra, que permite que o fogo a envelope com facilidade e confiança. Sejam como os morcegos, que nunca voam de dia.” Dificilmente haverá um chamado mais claro do que este em direção ao esotérico.

Então a narrativa acontece, começando com a lembrança da queda da alma no cativeiro “ocidental”. “Saibam, irmãos na verdade! Que um grupo de caçadores saiu para o deserto. Eles espalharam suas redes, colocaram suas iscas e se esconderam nos arbustos. E eu – eu era um dos pássaros daquele bando... Nós estávamos tranquilos... Subitamente, caímos nas redes... A cada movimento, nossas amarras nos prendiam mais fortemente e nossa situação piorava.”

O cativo então nos fala como ele sucumbiu ao esquecimento; como ele depois acordou, tomando consciência de sua miséria; como um ardil trouxe sua liberdade; como ele foi ajudado pelo companheirismo de seus colegas. Finalmente, apesar das amarras remanescentes que estavam presas em seus pés, “Eu me ergui do lado de fora da gaiola e voei junto com os meus companheiros.” Eles chegaram ao topo da primeira montanha, a partir do qual eles podiam ver outros oito picos. Este é o oeste “Celestial” ou Sideral descrito na *História de Hayy ibn Yaqzan*, que deve ser ultrapassado de forma ascendente de céu a céu, recapitulando a *miraj* do Profeta. Eles encontram locais encantadores, e seres de uma beleza e gentileza perturbadoras. No entanto, eles devem, a cada passo, abandonar esses lugares. Eles sabem que apenas estarão a salvo se voarem por sobre o topo mais alto que está perdido entre as nuvens, e chegarem na Cidade Real. Finalmente, eles encontram a si mesmos numa câmara cuja vastidão é indescritível. Neste ponto, uma cortina é erguida diante deles, desvelando outra sala iluminada tão imensa que a anterior parece que os confinava. Finalmente, eles atingem o Sagrado dos Sagrados, o oratório do Rei, um lugar como nenhum outro. Seus corações são ofuscados por esta beleza, e eles estão tão encantados que são incapazes de expressar seu lamento. Então o Rei se volta para eles e diz: “Ninguém pode desfazer os nós que ainda estão presos nos seus pés, ninguém além daqueles que os amarraram. Portanto, eu vou mandar um mensageiro até eles, que deverá obrigá-los a remover as amarras de vocês. Agora sigam adiante, alegres e satisfeitos.”

Isto deve nos lembrar da declaração de Parsifal: “Existe apenas um braço com poder; a ferida somente pode ser fechada pelo Lanceiro que a abriu.” Nossa história acaba assim: “Agora saiba: nós estamos em nosso caminho, *andando na companhia do Mensageiro do Rei*.” Estas últimas palavras contêm uma alusão ao significado e segredo da viagem que busca o “Extremo Leste” espiritual. Tanto os pássaros de Avicena quanto os exilados de Suhrawardi não são mais do que “viajantes” atravessando os reinos celestes. Eles terão que retornar à vida das aparências neste mundo. Mas, agora, tudo está mudado. Uma vez que o visionário respondeu ao convite de Hayy ibn Yaqzan de forma afirmativa, seguindo-o no caminho da cidade do Rei, ele não mais irá andar sozinho, tendo apenas a companhia aborrecida de seu sistema filosófico, e talvez um sabor deste despertar. Daqui em diante, ele caminha na companhia do mensageiro, o anjo tanto do conhecimento quanto da revelação. Tudo que a filosofia poderia ensinar como teoria

do conhecimento e da iluminação através da inteligência, agora se tornou um evento da alma, um companheirismo com o anjo. Daqui em diante ele caminha imperturbavelmente no caminho da Cidade Real, e desta vez não haverá retorno.

Existiram muitas expansões do tema dos Pássaros de Avicena. A de Ghazali foi, cronologicamente, a primeira delas. Quaisquer que sejam suas qualidades, ela é sobrepujada pelo grande épico do século 12 de Fariduddin Attar, intitulado *A Linguagem dos Pássaros*. Attar é um dos grandes poetas místicos persas, que também escreveu vários outros épicos, todos eles obras-primas da literatura persa. Junto com a versão de Avicena, nós nos encontramos entre os pássaros em seu voo. Aqui, o mensageiro feminino que instiga os cativos a escaparem de sua prisão é a poupa, a ave de Salomão. Então, surge a referência dos sete vales que marcam os graus de ascensão. Nesta narrativa, existem os vales místicos da busca, desejo, conhecimento, independência, unidade, desmaio e nudez. Da mesma forma, o nono céu tem que ser cruzado antes do vislumbre da cidade do Rei. Na versão de Attar, estes vales têm que ser atravessados antes que se descubra o palácio do *Simurgh*, que é o fim da viagem dos pássaros.

*Simurgh* é o nome do pássaro misterioso que aparece em um tempo tão distante quanto o do Avesta, a escritura sagrada do zoroastrismo. Na literatura persa, ele aparece tanto nos épicos heroicos quanto nos místicos. Aproveitando-se da vantagem de um jogo de palavras que ocorre com a forma feminina do nome *Simurgh* - que pode ser decomposto como *si-murgh*, que significa “trinta pássaros” - Attar encontrou uma forma de sugerir o estado da identidade na diferença e da diferença na identidade. Este tema, por excelência do misticismo especulativo, foi também evocado por Haydar Amoli, como nós vimos a pouco, no ponto culminante da quarta viagem espiritual.

Aqui, nós devemos restringir nosso estudo ao episódio final do poema, onde a glória da viagem dos pássaros é atingida - esta é talvez a realização mais perfeita em toda a literatura persa. Os pássaros partiram aos milhares; viajando por muitos anos, cruzando topos e vales, eles consumiram quase todas suas vidas nesta viagem. No entanto, apesar destes milhares, apenas um pequeno número deles ouviu os conselhos da poupa, de tal forma a atingir seu objetivo sublime. A vasta maioria desapareceu; alguns deles submergiram no oceano, outros ficaram presos nos topos mais altos, e outros foram tostados pelo sol inclemente, devorados vivos por bestas ferozes, ou simplesmente ficaram exaustos pela fadiga no deserto. De forma ainda mais triste, alguns deles mataram uns aos outros, ou pararam em algum lugar, cativos dos prazeres vãos encontrados ali, e finalmente morreram depois de terem esquecido o objeto de sua busca. Em suma, apesar dos milhares de pássaros que originalmente preenchem o universo, apenas trinta (*si* em persa) permaneceram. E, mesmo estes, chegaram aos pedaços, com suas almas exaustas e seus corações dilacerados.

Os peregrinos enfrentam então um teste terrível, em um episódio que antecede o momento final, fazendo parecer que sua longa viagem foi em vão. A resposta que eles recebem do emissário do Rei é muito menos do que de boas vindas. Quem são eles? De onde eles são? Qual

é a utilidade deles? “Oh bando aturdido! Vocês, que carregam as machas de sangue do seu coração, como a rosa - tenham vocês alguma vez existido no universo ou não, o Rei ainda existe eternamente.” Eles vieram para reclamar? A todos os pássaros foi apresentado um trecho escrito, que deve ser lido. Estes textos contêm as interpretações esotéricas mais belas da história de José, que foi vendido por seus irmãos. Eles aprendem que cada um deles (cada um de nós), em algum momento, vendeu o seu José, seu Eu Celestial Eterno. E agora, no final desta longa jornada, eles reivindicam querer se reunir com ele.

Mas, a convulsão interna produzida por esta acusação serve como um choque libertador. Esta é a Reunião, que tantos místicos tentaram descrever. Em um episódio final, que é um dos grandes momentos da literatura mística mundial, Attar descreve esta exaltação do auto reconhecimento através de um Outro, no qual a pessoa reconhece a si mesma, como um espelho. “Neste momento, na reflexão de suas próprias faces, os *si-murgh* (trinta pássaros) viram a face do eterno *Simurgh*.” Enquanto eles olhavam, não havia dúvida: aquele era de fato *Simurgh*, e ainda sim, este *Simurgh* era também os *si-murgh*. Então, eles foram esmagados com uma vertigem. Eles viram a si mesmos como trinta pássaros, embora *Simurgh* fosse exatamente também, trinta pássaros. Sempre que eles olhassem para o *Simurgh*, era, de fato, ele que estava ali; ainda assim, enquanto eles olhavam para si mesmos, eles ainda eram o *si-murgh*. E quando eles olhavam simultaneamente para ambos os aspectos, *Simurgh* e *si-murgh* eram um e a mesma realidade. Existiam dois *Simurghs*, e ainda assim, existia apenas um; um e, no entanto, mais do que um. (Isso nos lembra do fim da quarta viagem, de acordo com Haydar Amoli.) “Em todo o universo, ninguém escutou uma coisa como esta. Todos eles entraram em transe, e permaneceram em um estado de meditação para além da meditação.”

Eles nem sequer precisavam usar a linguagem para questionar o *Simurgh* sobre o significado deste paradoxo. Seu próprio estado de meditação foi, em si mesmo, uma pergunta, e esta resposta veio até eles: “Esta minha Majestade que brilha como sol é um *espelho*. Quem quer que se coloque diante dela vê inteiramente a si mesmo: corpo e alma, alma e corpo, ele vê a si mesmo completo. Uma vez que vocês vieram aqui como *si-murgh*, vocês aparecem como trinta neste espelho. Tivessem vocês vindo em 40 ou 50, ou em uma multidão, o véu teria também se erguido diante de vocês, e vocês teriam olhado e visto vocês mesmos como vocês são! [...] Quanto a mim, eu sou muito mais do que *si-murgh*, pois sou o eterno e essencial *Simurgh*. Portanto, percam-se em mim, de tal forma que vocês possam encontrar a si mesmos em mim. [...] E a sombra se perdeu no sol.”

O que cada um dos pássaros encontrou no fim de sua longa e dolorosa jornada foi a revelação do mistério de seu próprio eu, sua contrapartida celestial. O símbolo de Attar para o *Simurgh* representa o que Meister Eckhart expressa como “O olho com o qual eu vejo a Deus é o olho com o qual Deus me vê.” Nós começamos apontando que a realização do misticismo “especulativo” é um estado onde o ser interno descobre a si mesmo como um espelho da divindade. Este é a mesma divindade que o épico de Attar apresenta como um espelho. Com efeito, existe uma reciprocidade daquele que contempla e do contemplado, e vice-versa. É

como se *Simurgh* contemplasse a si mesmo na contemplação que os trinta pássaros têm dele. O espelho proclama que o ser divino nunca é um objeto, mas o sujeito ativo de todo o conhecimento dele, assim como de toda a experiência na qual ele se insere. Isso é o que tem que ser descoberto para que a teoria se transforme em um evento da alma, e esta é a viagem.

### **O tema da viagem espiritual em Suhrawardi**

Como nós comentamos anteriormente, o mesmo tema da viagem espiritual retorna no trabalho de Suhrawardi (morto em 1191), que é conhecido como o xeique *al-Ishraq*. O maior dos plantonistas persas, ele reviveu a teosofia dos sábios da Pérsia antiga em um contexto islâmico. Através de sua repatriação dos magos helênicos para o Irã islâmico, ele viu a si mesmo realizando o projeto da filosofia “oriental” (no sentido metafísico do adjetivo) que Avicena não foi capaz de completar. Esta finalidade “oriental” pode também ser vista como a realização mística do épico heroico do antigo Irã.

Da mesma forma que Avicena, o trabalho de Suhrawardi contém textos teóricos volumosos além de narrativas místicas. Nestas, o tema duplo da viagem e do mensageiro tem um papel essencial, pois é aqui que a contemplação teórica se torna uma experiência de vida, uma excursão dramática dentro da alma mais essencial. No entanto, a diferença no tom das narrativas de Avicena e Suhrawardi reflete a diferença entre estes dois mestres.

Dos textos de Suhrawardi, eu selecionei duas narrativas que correspondem às histórias citadas de Avicena, *A História de Hayy ibn Yaqzan* e *A História dos Pássaros* (foi Suhrawardi quem transcreveu o último trabalho do árabe para o persa). O primeiro momento é um convite para viagem, e a descrição das obrigações que acontecem ao longo dela; o segundo momento é real preparação, o curso dos eventos durante a viagem, e seus produtos. Os dois textos de Suhrawardi são chamados de *A História do Arcanjo Empurpurado* e *A História do Exílio Ocidental*. Eu não me alongarei muito nestas duas histórias porque já publiquei a tradução completa delas com comentários em outro lugar.

O mensageiro que inspira o título de *A História do Arcanjo Empurpurado* aparece no início da narrativa. Ele é ninguém menos que Gabriel - identificado, como nós já vimos, com o anjo do conhecimento e da revelação, com o espírito santo referido no Corão, e também como o agente da Inteligência dos filósofos. Ele é também o anjo que iremos encontrar novamente no Monte Sinai místico, no fim da viagem que é encetada com o objetivo de libertar-se do exílio “ocidental.” A identificação de Suhrawardi desta figura também contém traços de uma interpretação das ideias platônicas em termos da angeologia zoroastra. Assim, ele é o anjo da humanidade - a forma através da qual o Deus inacessível, o Deus oculto, é revelado para a humanidade, para trazer a mensagem que nos chama para nosso próprio auto reconhecimento.

A história começa com a queda da alma para dentro do cativo deste mundo, na cripta cósmica. No momento que o visionário tem sucesso em escapar da vigilância de seus captores

(da mesma forma que a fuga de Avicena do seu estado pessoal), ele vê um visitante se aproximando a distância. É um ser de juventude bela e perturbadora, com um esplendor avermelhado. O ser explica essa cor ao visionário, evocando a cor púrpura da luz da aurora e do ocaso. Antes da aurora e depois do pôr do sol: estes são momentos intermediários, onde um lado olha através da luz do dia, e o outro, através da escuridão da noite. Também como o nascer da lua, este é o lugar do mensageiro, o anjo da humanidade, entre o reino celeste e o mundo do vir a ser. Em outra passagem, Suhrawardi escreveu um longo desenvolvimento do simbolismo das duas asas de Gabriel, anjo da humanidade: uma asa é de pura luz enquanto a outra é de um brilho vermelho, pois ela se mistura com as sombras deste mundo. Como Hayy ibn Yaqzan que surge da Jerusalém celestial, o anjo aqui revela que ele vem do outro lado da montanha cósmica *Qaf*, “a mesma montanha que foi uma vez o seu lar.” A ideia em si de retornar para casa está enraizada nas profundezas da pré-existência. Como Suhrawardi diz, você não pode convidar alguém a “retornar” a menos que ele tenha estado ali antes. Isso é também a ideia Joanina explicitamente afirmada na filosofia cristã: ninguém pode retornar aos céus a não ser aqueles que vieram de lá.

A viagem para a qual o visionário é convidado pelo anjo é precisamente esse retorno, esta re-ascensão ao seu lar original. A estrada deve ser descrita antecipadamente, pois ela é difícil e perigosa. Neste sentido, nós também encontramos descrições dos longínquos e, aparentemente, inacessíveis picos montanhosos. O discípulo sugere cavarem um túnel. O anjo responde: “Aquele que possui habilidade pode cruzar esses picos em um instante, sem ter que cavar um túnel. Isto pode ser feito de uma forma similar àquela do bálsamo. Se você expõe a palma de sua mão ao sol por um tempo suficiente até que ela se torne quente, e então, pinga o bálsamo, gota a gota, na palma de sua mão, ele irá atravessar para o outro lado da sua mão, devido à sua natureza. Da mesma maneira, se você ativa esta virtude natural em si mesmo, ela irá fazer com que você atravesse estas montanhas em um instante.” O simbolismo aqui é claro.

A partir disso segue-se uma longa entrevista, sendo um dos trechos mais essenciais, a interpretação mística de dois episódios do épico *Shah-Nameh*. Aqui, de novo, nós encontramos a figura do *Simurgh*, e nós vemos o épico heroico realizado como um épico místico. Finalmente, a iniciação conduz à descoberta da Fonte da Vida, dentro da qual se deve mergulhar, de tal forma a se tornar imune ao sopro da morte. Esta fonte está nas sombras: “Você mesmo está nas sombras,” o Anjo diz, “embora não saiba. Quando aquele que toma este caminho pode ver a si mesmo como estando nas sombras, ele irá então ter entendido que previamente ele andava apenas no meio da noite, e que ele nunca havia olhado para a claridade do dia. Este é o primeiro passo de uma peregrinação verdadeira.” Mergulhar dentro da Fonte da Vida oculta nas sombras e emergir desta fonte significa atingir a habilidade “que o tornará como a gota do bálsamo que você gotejou na palma de sua mão depois de mantê-la diretamente voltada ao sol, de tal forma que o bálsamo atravessará sua mão.” Então o anjo invoca a figura de Khidr, o misterioso guia profético de Moisés, cuja presença está sempre associada com a fonte da vida. Com um desafio supremo, que é também um convite supremo, ele diz a seu discípulo, “Se você

é Khidr, então você também, pode passar através da montanha *Qaf* sem dificuldade.” Essa é a transição mística que Suhrawardi desenvolve no curso de sua *A História do Exílio Ocidental*.

Me parece que existem duas características especiais que colocam essa narrativa dentro do contexto. A primeira é um curto prefácio no qual Suhrawardi situa a si mesmo com respeito a Avicena: “Quando encontrei *A História de Hayy ibn Yaqzan*, eu vi que apesar de suas frases espirituais admiráveis e sugestões profundas, faltava uma luz em relação a suprema experiência do Grande Temor (Corão 79:34). Agora, este é o segredo que é a base das estações espirituais dos sufis e outros que possuem a intuição visionária. Mas, não há menção a isto em toda a história de Avicena, até o fim do livro, onde está dito: ‘Entre os seres humanos, existem alguns solitários que emigram até Ele.’ Então, eu desejei falar algo sobre isso eu mesmo, na forma desta *História do Exílio Ocidental*, dedicando-a para alguns dos nossos nobres irmãos.” Assim, o *Exílio Ocidental* de Suhrawardi e sua filosofia oriental são símbolos consistentes cujo contraste é perfeitamente adequado aos seus significados.

É exatamente este contraste que revela a segunda característica da história de Suhrawardi. Muitos de seus episódios correspondem ponto-a-ponto àqueles da famosa história nos Atos de Thomas, que é conhecida como o “Hino da Pérola.” Esta é a história de um jovem príncipe que é mandado por seus pais do oriente, seu lar, simbolizado pelo país dos Parthians (Império Arsácida na antiga Pérsia), para o ocidente, simbolizado pelo Egito, visando obter uma única pérola (gnose). Este jovem abandona o oriente, remove suas vestes de luz e chega ao ocidente, no Egito. Ele está só e é um estrangeiro desconhecido. Ele usa as mesmas roupas dos egípcios, de tal forma a não levantar suspeitas. A comida que lhe é dada apaga sua memória, de tal forma que ele esquece que ele é o filho do rei. Mas, acontece que o tempo passa e ele recebe uma mensagem enviada por seu pai, sua mãe, a rainha do oriente, e seu irmão, e ela é assinada também por todos os nobres. O jovem príncipe finalmente se lembra de suas origens reais, e se lembra da busca pela pérola, devido a qual ele havia sido enviado ao Egito. Ele abandona suas vestes impuras e pega a estrada rumo ao leste. Quando ele chega na fronteira, ele veste de novo uma roupa apropriada, um robe de luz, que é um dos símbolos gnósticos mais bonitos do eu celestial.

*A História do Exílio Ocidental* de Suhrawardi começa com a queda em um cativeiro. O narrador cai na cidade de Qayrawan, “a cidade cujos habitantes são opressores.” Ele é empurrado para dentro das Sombras; ainda assim, de lá, ele pode discernir um castelo fortificado por muitas torres - esta é a montanha *Qaf*, com o sistema dos nove céus que devem ser transcorridos. Então, em uma noite de lua cheia, a poupa (a ave de Salomão) lhe traz uma mensagem, correspondente àquela recebida pelo jovem príncipe. Ela vem de seu pai, e fala: “Em nome de Deus, o compassivo, e misericordioso. Nós lamentamos sua falta, embora você nos tenha esquecido. Nós te chamamos, embora você nunca tenha partido. Nós lhe enviamos sinais, embora você não tenha compreendido. Se você quer se libertar, não atrase mais a sua resolução em encetar a viagem.” E a mensagem vai além e explica o itinerário que ele deve seguir, e as vicissitudes que serão encontradas durante o curso da viagem.

Este itinerário corresponde ao padrão clássico da cosmologia dos filósofos, embora não seja uma lição em cosmologia. Os estados de ascensão que conduzem à cripta cósmica são descritos através de imagens tumultuadas; elas transfiguram a sucessão dos graus cosmológicos e cosmográficos em símbolos que ocorrem nos versos do Corão. O herói visionário se transforma ele mesmo no herói que *encena* todos esses versos corânicos. Esta é uma boa ilustração de como uma hermenêutica, por transfigurar o material de um texto revelado em símbolos, se torna ela mesma a viagem da alma. Aqui, a exegese do texto é ela mesma o *êxodo* da alma para fora do mundo do exílio.

A viagem culmina na fonte da vida, na base de uma montanha alta que o viajante sabe ser o Sinai - mas é um Sinai místico, visionário, que não é encontrado na geografia. Daí em diante, ele está livre da cripta cósmica. O viajante sobe a montanha e encontra-se na presença de um ser magnífico de luz e esplendor. Ele sabe que seu próprio ser espiritual emana deste ser, a quem ele cumprimenta como seu "*Pai*."

Assim, é através da angeologia que esta viagem atinge seu desfecho. De outros trabalhos de Suhrawardi, especialmente o seu *Livro dos Templos da Luz*, nós sabemos que nos graus mais baixos da hierarquia celestial das inteligências, existe um anjo a partir do qual as nossas almas emanam, que está em relação a nós da mesma forma que os pais estão em relação aos filhos. De fato, esta é uma emanção do anjo da humanidade, o *Anthropos* celestial da gnose, conhecido como o Gabriel e o Espírito Santo do Corão, e a quem os filósofos atribuem a agência da inteligência. Este é o mensageiro, aquele que o peregrino encontra novamente no fim de sua viagem. A mensagem é, então, um chamado do eu celeste em direção à reunião com este mesmo eu celeste. Nesta identidade é revelado o segredo da noção hermética da "natureza perfeita" como o anjo pessoal, que tem um papel tão importante no pensamento de Suhrawardi.

No topo da montanha Sinai, onde o anjo mora, são mostrados outros sinais ao visionário, que se repetem infinitamente. Estas são as inteligências hierárquicas, uma das quais é imediatamente superior a este anjo, da mesma forma que ele é superior àquela a qual foi recentemente reunido, a criança espiritual. E todas essas inteligências hierárquicas (familiares para qualquer neoplatônico) têm um superior ainda maior, um ancestral supremo, um Ser que não tem igual e nem nenhum antecessor. A beleza, majestade e luz deste ser, podem apenas ser conhecidas por nós através da sucessão de suas teofanias. Assim todas as teofanias são aqui vistas como uma "angelo-fania" em si mesma, onde uma conexão pessoal é forjada entre a figura manifestada e a pessoa à qual ela se manifesta. É através desta conexão pessoal, e através dela apenas, que pode haver algum significado nas palavras, "meu Deus."

Nós encontramos este ensinamento explicitamente formulado nos tratados ismaelitas, onde o discípulo pergunta ao mestre: "Você não irá me mostrar o *meu* Deus?" A isso o mestre replica: "Você sabe de alguém que possa mostrar você a você mesmo?" No *Recital do Exílio* de Suhrawardi, o peregrino aprende do anjo no Sinai que cada uma das inteligências hierárquicas está em uma relação com suas emanções da mesma forma que o anjo está relacionado com o

peregrino. Neste mesmo tratado ismaelita, o discípulo insiste, “Mas o que há além do *meu* Deus? Eu quero me juntar àqueles que atingem o ponto mais alto.” A resposta vem: “Além de *seu* Deus, existe aquele que é para ele o que ele é para você. Apenas um Único para cada Único, e assim por diante, até o limite do Uno no qual todos os Únicos estão contidos.”

A história de Avicena dos Pássaros atinge o clímax com uma afirmação confiante, “Daqui em diante vocês estão a caminho, andando na companhia do mensageiro do Rei.” Embora a versão de Suhrawardi possa parecer culminar em uma nota mais pessimista, com a necessidade de voltar temporariamente para o ocidente para prisão em Qayrawan, este pessimismo é fortemente atenuado pela promessa dada ao peregrino, de que de agora em diante ele poderá voltar ao Sinai Místico quando ele desejar. Ele deverá fazer isto até que ele seja capaz de se comprometer no caminho do não retorno, conduzido pelo anjo de Sinai a Sinai, sempre para o alto.

Neste ponto, eu sinto que esses três mestres da gnose islâmica iraniana - Attar, Avicena, e Suhrawardi - clarificaram suficientemente o tema da viagem e do mensageiro para nós de tal forma que podemos começar a concluir nossa investigação, especialmente porque nosso tempo aqui é limitado. Assim, nós poderemos apenas mencionar de passagem o tema da viagem até a ilha verde misteriosa, a morada do imã oculto. De forma semelhante, *A História da Nuvem Branca* narra a penetração no mundo espiritual de *Malakut*, que é encetada sob a orientação pessoal do imã. Esta é uma ilustração experimental das condições peculiares do espaço-tempo do reino imaginal. E isto nos traz ao nosso tópico de conclusão, de como tema da viagem espiritual está relacionado à metafísica do mundo imaginal.

### **O tema da viagem espiritual e a metafísica do mundo imaginal**

Existem três pontos a serem considerados aqui. O primeiro, que eu especialmente desejo enfatizar, é o perigo de não compreender os elementos aos quais essas narrativas estão expostas. Nós as vimos como narrativas daqueles momentos privilegiados onde o ensinamento teórico se torna um evento real. Mas esta realidade é um dos eventos que ocorre “nestes lugares,” que são o mundo visionário do *Malakut*. Esta é a razão de eu nunca usar a palavra “mito,” e a razão de eu ter usado ainda menos a noção “de-mitologização.” Infelizmente, as interpretações contemporâneas, com seu racionalismo superficial, inevitavelmente dão lugar a uma tendência em direção a reduzir essas narrativas visionárias à alegoria, como se uma descoberta de seus significados ocultos consistisse em uma regressão para o nível de evidência conceitual, onde a doutrina esotérica como tal, supostamente, deveria ser situada.

Este erro remete à pura e simples nulificação da viagem espiritual, e a uma atitude condescendente em relação ao mensageiro. Mas se o ensinamento é de fato o significado esotérico da narrativa, isto é assim apenas em virtude de tornar-se um evento real da alma. O significado interno das histórias de Avicena e Suhrawardi não consiste na descoberta de alguma doutrina de cosmologia ou astronomia. Nós devemos levar em consideração três níveis



hermenêuticos, que nós representaremos como A, B, e C. Estes são conhecidos como os três níveis de certeza no gnosticismo islâmico.

O nível A é o de uma certeza teórica. Um exemplo disto é escutar alguém falando sobre o fogo e o que ele é. O nível B é o da certeza do testemunho ocular, ou seja, ver o fogo verdadeiramente, e compreender pessoalmente. O nível C é aquele da certeza que é pessoalmente e gnosticamente vivida e realizada. Aqui, a pessoa se transforma no fogo, ou é consumida pelo fogo. A transição de A para B, e então para C, é o que acontece na viagem espiritual. Mas, atingir o nível C não significa envolver algum retorno para a doutrina teórica do nível A. Ao contrário, isso consiste em levar tudo para o nível A, e erguer tudo ao nível B. Isto é o caminho anagógico ou de ascensão. “Se você é Khidr, então você pode cruzar essas montanhas sem dificuldade,” declara o anjo ao discípulo no fim da *História do Arcanjo Empurpurado*. “Sou eu o herói desta história,” declara o autor no final da *História do Exílio Ocidental*.

Consequentemente, nós não estamos lidando nem com mito nem com alegoria, e muito menos com a história, no senso ordinário da palavra. O que nós temos aqui é um exemplo do que literalmente é conhecido como *hikayat*, um termo que contém tanto a ideia de recital quanto da imitação. Ele é um recital místico no qual narrador, o feito narrado, e o herói da narrativa são todos um só. Este é também o segredo da passagem de um mito e de um épico heroico para um épico místico na literatura persa. É o objetivo (finalidade) *Oriental*, no sentido que Suhrawardi confere ao adjetivo. A viagem espiritual é a realização desta finalidade, e o significado esotérico da história é precisamente esta viagem.

Mas agora devemos clarificar estes últimos dois pontos, para concluir: o que é este mundo, este *Leste*, ao qual o herói do recital visionário tem acesso? E, finalmente, onde ele está e quais são as condições para entrar nele?

Nosso segundo ponto lida com a primeira destas questões. A dramatização de tal narrativa visionária requer um postulado que tem tanto aspectos gnósticos quanto metafísicos. Foi este postulado que, alguns anos atrás, me conduziu a consultar um dicionário em latim em busca de uma nova palavra para este mundo das narrativas visionárias, o qual, eu penso, é agora familiar o bastante para muitos leitores. Nós não podemos evitar o fato que, no uso corrente, do que poderíamos chamar de exotérico, a palavra *imaginário* é equivalente a “irreal,” porque a “realidade” agora foi reduzida a uma realidade empírica. Mas um corpo imaginal, não é um corpo imaginário. Eu já condenei a hermenêutica desastrosa, que degrada as narrativas visionárias em algo irreal, por reduzi-las a uma alegoria ou fantasia.

Assim, eu precisava encontrar um bom equivalente para o termo árabe *‘alm al-mithal*. Esta palavra tinha que designar um mundo, uma forma de ser e de conhecer que estivesse no nível da imaginação, e ao mesmo tempo, que estivesse longe do irreal, uma vez que ele tem o direito de ser considerado real, uma parte de uma realidade *sui generis*. O termo *mundus imaginalis* é o exato equivalente do árabe *‘alm al-mithal*. Este mundo tem um papel essencial na cosmologia

de Suhrawardi e em seu sistema gnóstico. Em muitas ocasiões, ele declara que é este mundo que dá sentido e realidade às visões dos profetas, à experiência dos místicos, e aos eventos da ressurreição e escatologia. Quando este mundo desaparece de nossa filosofia, nós nos tornamos incapazes de entender qualquer uma destas coisas. Tudo se torna então, um mito ou alegoria, no sentido de algo irreal. Suhrawardi diz que este mundo intermediário entre a percepção sensorial e a intuição intelectual é um mundo que retém toda a extensão espacial e a cor do mundo físico, mas em um estado espiritual. Assim nós evitamos o dilema inteiro de ter que decidir entre pensamento e extensão.

Isto foi completado por um passo a mais, que foi dado no século 17 por outra luz guia do *Ishraqiyun*, Mullah Sadra Shirazi. Tendo mostrado a metafísica inteira da imaginação que está implicada pela autonomia do mundo imaginal, ele postulou que a imaginação é em si mesma uma faculdade espiritual, independente do organismo físico. Assim ela sobrevive a ele, algo como um envelope sutil da alma. Isto é o que permite o ser humano penetrar no outro mundo “em pé de igualdade,” por assim dizer, no momento da morte, da mesma forma que a pessoa já havia penetrado previamente ali, durante os estados semelhantes ao sonho durante sua vida. Isto conduz a um desenvolvimento extraordinário da imagem com um reconhecimento completo de sua função *noética*.

O terceiro e último ponto é a questão de quais condições são necessárias para ganhar acesso a este mundo, e *onde* ele está localizado. Sejam os *Ishraqiyum* ou xiitas gnósticos e ismaelitas, todos esses autores afirmaram repetidamente que a pessoa apenas entra neste lugar se ela renascer, ou seja, se atravessar um “nascimento espiritual.” Como é comum com os gnósticos islâmicos, existe uma qualidade Joanina tangível aqui. Garantida esta condição, onde este mundo imaginal do *leste* é encontrado? O que é esse lugar e como alguém chega lá? Que tipo de topografia fundamentalmente se aplica a tal viagem - esta a qual somos convidados não apenas pelo mensageiro das narrativas de Avicena e Suhrawardi, mas também por aquele que aparece no início do *Casamento Químico de Christian Rosenkreuz*?

A única resposta pertinente de Suhrawardi a esta questão tem relação com a frase persa: *Na-koja-abad*, que é literalmente, o “país do não onde.” Em lugar nenhum, certamente, mas no sentido de não estar em um local físico, não ser determinado por nenhuma coordenada no espaço perceptivo. No entanto, ele ainda é um “país” (*abad*), onde os eventos visionários e viagens “ocorrem.” É um espaço espiritual que também tem suas distâncias e alcances, mas estas são atravessadas não através do movimento, mas de acordo com uma intensidade maior ou menor de desejo. É verdade que estes autores usam a descrição baseada no *Imago Mundi* de Ptolomeu, quando eles dizem que o mundo imaginal começa na superfície convexa da Nona Esfera. Mas, isto apenas sublinha o fato que eles querem que entendamos: que ele começa no limite onde a pessoa sai da cripta cósmica. E uma vez fora dela, que tipo de país, ou lugar pode ser encontrado? O que significa entrar no país do não onde? É precisamente o cruzamento deste limite, onde o peregrino não mais encontra a si mesmo *em* um lugar, mas *é ele mesmo o lugar*. Abandona-lo (ultrapassar a Nona Esfera) é não estar mais no mundo, mas, daqui em

diante, ter o mundo dentro de si mesmo, ser ele mesmo o local onde o mundo está. Esse é o espaço *imaginal*, o espaço onde a imaginação ativa livremente manifesta suas visões e seus épicos.

O círculo, uma representação do local onde estas visões estão manifestas, é essencialmente aquele cujo centro é também sua circunferência – esta é a propriedade específica dos círculos espirituais, de forma distinta dos círculos materiais. Essa é uma representação derivada diretamente do trabalho de Plotino, e conhecida em árabe e em latim sob o nome de *Teologia Atribuída a Aristóteles*. Ela inspirou os mestres gnósticos xiitas do Irã tais como Qazi Said Qommi (morto em 1691), e o mestre alemão da teosofia mística cristã, Valentim Weigel (morto em 1588). Eles são similares em suas avaliações acerca desta ideia específica do círculo espiritual, cujo centro e circunferência coincidem.

Qazi Said Qommi desenvolve essa ideia admiravelmente, com sua análise da estrutura espiritual do *Templo da Kaaba* como sendo tanto o centro do mundo quanto seu envelope. Weigel, por outro lado, analisa a distinção entre *ocupar* um lugar e *preenchê-lo*, em seu grande tratado sobre *O Local do Mundo*. A diferença é que a substância espiritual preenche um espaço sem ocupá-lo. Neste sentido, um número de substâncias espirituais pode preencher um mesmo local, porque o espírito compreende e envelopa o seu próprio espaço; ele é seu próprio espaço. É impossível para o espírito estar confinado em um corpo. O mundo nunca foi capaz de enclausurar nem mesmo um único anjo. Ao contrário, o espírito envelopa todos os corpos. Ser o seu próprio lugar sem estar no lugar - isto é o que significa ser tanto o centro quanto a circunferência. Esse é o significado do *Na-koja-abad* e o porquê de ele ser o local destas narrativas visionárias.

Já na *Teologia Atribuída a Aristóteles*, contemplada e comentada por Avicena, Qazi Said Qommi, e Weigel, está escrito que cada uma das entidades espirituais “mora no céu para além das estrelas (isto é, *Na-koja-abad*) e está na totalidade da esfera do seu céu, embora, mesmo assim, tenha um local determinado (ainda sendo o seu próprio local), o que é distinto daquele de seus companheiros - isso é o que o distingue das coisas corpóreas sob o céu astronômico.” Em um tratado medieval atribuído a Hermes, o *Livro dos 24 Mestres*, nós também encontramos uma afirmação clara dessa tese dual de que “Deus é uma esfera com tantas circunferências quanto pontos,” e “Deus é uma esfera infinita cujo centro está em todo lugar, e cuja circunferência está em lugar nenhum.” Esta afirmativa tem tido reverberações tremendas na história da filosofia, embora a relação com os nossos assuntos tratados aqui tenha sido pouco notada. Não há melhor expressão que esta da identidade paradoxal entre o centro e o círculo. É devido a esta identidade que o anjo na *História do Arcanjo Empurpurado* diz ao visionário: “Por mais longa e distante que seja sua viagem, você sempre irá chegar novamente no seu ponto de partida.” Isto é o que está implicado em “ser a totalidade da esfera de seu próprio céu.”

É claro que nós teremos que voltar a esse assunto em outro lugar e momento. Por agora, o que é importante reter de tudo isso, é: como a ideia da viagem espiritual tanto pressupõe quanto impõe esta metamorfose no conceito pessoal de espaço. Esta transformação é associada com

uma metafísica completa do imaginal. Ela é também a metamorfose do Sujeito conhecedor, que mencionamos no início. E esta é a razão de nós termos dito que essa metamorfose depende de um renascimento, o renascimento espiritual. No final da viagem, nós seremos questionados, “onde está o recém-nascido?” Esta é também a questão feita pelos Três Reis Magos, que chegam à Jerusalém perto do fim de sua jornada em direção à estrela. Qualquer resposta a isso deve surgir da visão que Paracelso chamou de *Astronomia Celeste*, a astronomia que olha para os sinais no céu interno. A esta questão culminante feita na viagem, “Onde está aquele que nasceu novamente?” - a resposta, confirmada por Meister Eckhart e Tauler, assim como por Attar, Suhrawardi, e Qommi, pode apenas ser: “Nenhum outro lugar que nele mesmo.”

Tradução para o português: [www.imagomundi.com.br](http://www.imagomundi.com.br)