

***Mundus Imaginalis* ou O Imaginal e o Imaginário**

Henri Corbin

Ao oferecer as duas palavras em latim *mundus imaginalis* como o título dessa discussão, eu pretendo tratar de uma ordem precisa de realidade, correspondente a um modo preciso de percepção, pois a terminologia em latim tem a vantagem de nos prover um ponto de referência fixo e técnico, com o qual podemos comparar vários dos equivalentes mais ou menos imprecisos sugeridos pela linguagem ocidental moderna.

Eu farei uma afirmação imediata. A escolha dessas duas palavras me foi imposta há algum tempo, pois era impossível para mim, considerando o que eu tinha que traduzir ou falar, ficar satisfeito com a palavra imaginário. Isso não é, de qualquer forma, uma crítica dirigida àqueles dentre nós que, no uso da linguagem, recorrem a essa palavra, já que estamos tentando juntos reavaliá-la em um sentido positivo. Apesar dos nossos esforços, não podemos evitar que o uso do termo imaginário, em um uso corrente que não é deliberado, seja equivalente ao significado de irreal, algo que é e permanece extrínseco ao ser e ao existir – ou seja, algo utópico. Eu fui absolutamente obrigado a achar outro termo porque, por muito anos, eu tenho sido, por vocação e profissão, um intérprete de textos árabes e persas, cujo propósito eu teria traído se tivesse inteiramente e simplesmente me contentado – mesmo com todas as possíveis precauções – com o termo imaginário. Eu fui absolutamente obrigado a achar outro termo se eu não quisesse enganar o leitor ocidental de que esta é uma questão de desenraizar hábitos de pensamento longamente estabelecidos, e sim despertá-lo para outra ordem de coisas, cujo sentido é a missão de nossa palestra na “Sociedade do Simbolismo” que se inicia.

Em outras palavras, se falamos normalmente do imaginário como o irreal, o utópico, isso deve conter o sintoma de algo. Em contraste a esse algo, nós devemos examinar brevemente juntos a ordem de realidade que eu designo como *mundus imaginalis*, o que nossos teosofistas no Islão designam como o “oitavo clima”; nós iremos, então, examinar o órgão que percebe essa realidade, a consciência imaginativa, a imaginação cognitiva; e, finalmente, iremos apresentar diversos exemplos, dentre muito outros, logicamente, que nos sugerem a topografia desses mundos internos, como eles foram vistos por aqueles que realmente estiveram neles.

I. “NA-KOJA-ABAD” OU O “OITAVO CLIMA”

Eu acabei de mencionar a palavra utópico. É algo estranho, ou um exemplo decisivo, que nossos autores usem um termo persa que parece ser um similar linguístico: *Na-koja-abad*, “a terra do não-onde”. Mas isso é algo inteiramente diferente de uma utopia.

Vamos tomar de exemplo as belas histórias - simultaneamente histórias visionárias e histórias de iniciação espiritual – compostas em persa por Suhrawardi, o jovem xeique que, no século XII, foi o “revivificador da teosofia da antiga Pérsia” na Irã islâmico. A cada vez, o visionário encontra a si mesmo, no começo das histórias, diante da presença de uma figura supranatural de grande beleza, a quem o visionário pergunta quem ele é e de onde veio. Essas histórias

ilustram a experiência do gnóstico, vividas como a história pessoal do Estrangeiro, o cativo que aspira pelo retorno à casa.

No começo da história que Suhrawardi intitula de “O Arcanjo Empurpurado¹”, o cativo, que acabou de se libertar das garras de seu carcereiro, isso é, abandonou temporariamente o mundo das experiências sensórias, se encontra no deserto, na presença de um ser a quem pergunta, já que contempla nele toda a beleza da adolescência, “Ó Jovem! De onde você vem?” Ele recebe a resposta: “O que? Entre as crianças do Criador, eu sou o primeiro nascido (em termos gnósticos, o *Protoktistos*, o Primeiro Criado) e você me chama de jovem?” Ali, nessa origem, está o mistério da cor púrpura que tinge sua aparência: aquela do ser de pura Luz, cujo esplendor o mundo sensório reduz à cor púrpura do crepúsculo. “Eu venho de além da montanha *Qaf*. É ali que você também estava no início, e é para lá que retornará quando se livrar de suas amarras.”

A montanha *Qaf* é a montanha cósmica constituída de topo a topo, vale a vale, pelas esferas celestes que estão contidas uma dentro da outra. O que, então, é o caminho que conduz para fora dela? Quão longo ele é? “Não importa o quanto você ande,” é dito a ele, “será no ponto de partida que você chegará novamente,” como a ponta do compasso que retorna ao mesmo lugar. Isso envolve simplesmente abandonar a si mesmo para atingir a si mesmo? Não exatamente. Entre os dois, um grande evento terá mudado tudo; o eu que é encontrado ali é aquele que está além da montanha *Qaf*, um eu superior, um eu “na segunda pessoa.” Terá sido necessário, como Kidhr (o misterioso profeta, o andarilho eterno, Elias ou alguém como ele), se banhar na Fonte da Vida. “Aquele que encontrou o significado da verdadeira realidade chegou àquela Fonte. Quando ele emerge da Fonte, ele alcança a Aptidão que o torna como um bálsamo, uma gota que você destila, na palma de sua mão, mantendo-a voltada para o sol, e que então, atravessa para as costas de sua mão. Se você é Kidhr, você deverá também, sem dificuldade, atravessar a montanha *Qaf*.”

Duas outras histórias místicas dão nome a esse “além da montanha *Qaf*”, e é esse nome, em si mesmo, que marca a transformação da montanha cósmica para a montanha psico-cósmica, que é a transição do cosmos físico para o que constitui o primeiro nível do universo espiritual. Na história intitulada “O Sussurro das Asas de Gabriel”, a figura aparece novamente, aquela que no trabalho de Avicena é nomeada de Hayy ibn Yaqzan (O Vivente, filho do Vigilante) e que, aqui, é designada como o Arcanjo Empurpurado. A questão que deve ser feita é formulada, e a resposta é essa: “Eu venho de *Na-Koja-Abad*.”² Finalmente, a história intitulada “O Manual dos Fiéis do Amor” (*Mu’nis Al-Oshshaq*) coloca no palco uma tríade cosmogônica cujos personagens dramáticos são, Beleza, Amor e Saudade (Tristeza). A Saudade aparece para Ya’qab (Jacó) que lamenta por José na terra de Canaã. Para a questão, “Que horizonte você penetrou para chegar até aqui?”, a mesma resposta é dada: “Eu venho de *Na-Koja-Abad*.”

Na-Koja-Abad é um termo estranho. Ele não ocorre em nenhum dicionário persa, e foi cunhado, até onde sei, pelo próprio Suhrawardi, a partir dos recursos do mais puro idioma persa. Literalmente, como citei momentos atrás, ele significa a cidade, o país ou terra (*abad*) do não-onde (*No-Koja*). É por essa razão que estamos, aqui, na presença de um termo que, à primeira vista, pode nos parecer um exato equivalente do termo *ou-topia* que, por sua vez,

¹ Ver *L’Arcange empourpre, quinze traitis et ricits mystiques*, **Documents spirituels** 14 (Paris: Fayard, 1976), 6: 201-213. Para a totalidade dos temas discutidos aqui, ver nosso livro **En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques**, new ed. (Paris: Gallimard, 1978), vol. 4, bk. 7, “*Le Douzieme Imam et la chevalerie spirituelle*.”

² *L’Arcange empourpre*, 7: 227-239.

não ocorre nos dicionários gregos, e foi cunhado por Thomas More como um substantivo abstrato que designa a ausência de qualquer localização, de qualquer local situado em um espaço que pode ser encontrado e verificado pela experiência dos nossos sentidos. Etimologicamente e literalmente, poderia ter sido exato traduzir *Na-Koja-Abad* como utopia; ainda assim, considerando o conceito, a intenção e o verdadeiro significado, eu acredito que seríamos culpados de uma tradução equivocada. Me parece, portanto, que é de importância fundamental tentar, pelo menos, determinar porque seria uma tradução equivocada.

Isto é, até mesmo, uma questão de precisão indispensável, caso queiramos entender o significado e a implicação real da informação múltipla relativa às topografias exploradas no estado visionário, o estado intermediário entre consciência e sono - informação que, por exemplo, entre os indivíduos espirituais do Islã xiita, tem relação com a “terra do imã oculto”. Uma questão de precisão que, por nos tornar atentos para o diferencial que afeta uma região inteira da alma, e assim uma cultura espiritual inteira, poderia nos conduzir a perguntar: que condições tornam possíveis isto que nós ordinariamente chamamos de uma utopia, e conseqüentemente, o homem utópico? Como e porque ela aparece? Eu me pergunto, de fato, se o equivalente pode ser encontrado em algum outro lugar no pensamento islâmico na sua forma tradicional. Eu não acredito, por exemplo, que quando Farabi, no século X, descreve a “Cidade Perfeita”, ou quando o filósofo andaluz Ibn Bajja (Avempace) já no século XII, volta ao mesmo tema na sua “Forma Organizacional do Solitário”³ - eu não acredito que qualquer um deles tenha contemplado o que nós chamamos hoje em dia de utopia social ou política. Compreendê-los neste sentido seria, eu temo, retirar-los de suas próprias pressuposições e perspectivas, para impor as nossas próprias, nossas próprias dimensões. Sobretudo, eu temo que certamente implicaria em nos resignarmos em confundir a cidade espiritual com uma cidade imaginária.

A palavra *na-koja-abad* não designa algo como um ser sem extensão, em um estado adimensional. A palavra persa *abad* certamente significa uma cidade, uma terra cultivada e povoada, ou seja, algo que tem uma extensão. O que Suhrawardi se refere com o termo “além da montanha *Qaf*”, tanto ele quanto toda a tradição teosófica do Irã, é o conjunto das cidades místicas de *Jabalqa*, *Jabarsa* e *Hurqalya*, topograficamente. Ele afirma precisamente que essa região começa “na superfície convexa” da Nona Esfera, a Esfera das Esferas, ou a esfera que inclui a totalidade do cosmos. Isto significa que ela começa no exato momento em que se abandona a Esfera suprema, que define toda a orientação possível em nosso mundo (ou neste lado do mundo), a “Esfera” a qual os pontos cardeais celestes se referem. É evidente que uma vez que esta barreira é cruzada, a questão “onde?” (*ubi, koja*) perde seu significado, pelo menos o significado relativo ao espaço da nossa experiência sensorial. Assim, o nome *na-koja-abad*: um local fora do local, um “local” que não está contido em um local, em uma região topográfica, que permita uma resposta, com um gesto indicativo de mão, para a questão “onde?”. Mas o que significa dizer, “sair de lá”?

Certamente, isto não pode estar relacionado com uma mudança de localização⁴, uma transferência física de um lugar para outro lugar, como se envolvesse lugares contidos em um

³ Ver nossa **Histoire de la philosophic islamique** (Paris: Gallimard, 1964), 1: 222 e seguintes; 317 e seguintes.

⁴ É por isso que a representação da esfera das esferas na astronomia peripatética ou ptolomaica é apenas uma indicação esquemática; continua a ter valor mesmo depois que essa astronomia é abandonada. Isso significa que, independentemente de quão “alto” os foguetes ou satélites possam

espaço simples homogêneo. Como sugerido no final da história de Suhrawardi pelo simbolismo da gota de bálsamo na palma da mão exposta ao sol, isto se refere a entrar, passar para o interior, e, passando ao interior e encontrando a si mesmo, paradoxalmente, sair, ou na linguagem de nossos autores, estar na superfície convexa da Nona Esfera - em outras palavras, além da montanha *Qaf*. A relação envolvida é essencialmente aquela entre o externo, visível, exotérico (*zahir* em árabe), e o interno, o invisível, o esotérico (*batin*), ou o mundo natural e o mundo espiritual. Sair de um local, de um “onde” (*ubi*), é abandonar as aparências externas ou naturais que enclausuram as realidades internas ocultas, como a amêndoa está oculta em sua casca. Este passo é dado para que o Estrangeiro, o gnóstico, retorne para casa – ou, pelo menos, o conduza a este retorno.

Mas, uma coisa singular acontece: uma vez que essa transição é consumada, acontece que, dali em diante, esta realidade, previamente interna e oculta, é revelada como estando envelopando, envolvendo, contendo o que era, em primeiro lugar, externo e invisível, uma vez que através da interiorização, a pessoa partiu daquela realidade externa. Daqui em diante, é a realidade espiritual que envelopa, envolve, e contém a realidade chamada material. Este é o porquê de a realidade espiritual não estar “em um onde”. É o “onde” que está nela. Ou melhor, ela é o “onde” de todas as coisas; ela não está, portanto, em um lugar, ou ainda, ela não cai na questão “onde?” - a categoria *ubi* se refere a um local no espaço sensório. Seu local (seu *abad*) em relação a isto é *na-koja* (não-onde), porque o seu *ubi*, com relação ao mundo sensorial, é ubíquo (todo lugar). Quando entendermos isto, nós talvez entendamos que é essencial seguir a topografia das experiências visionárias, distinguir o seu significado (ou seja, sua significação e direção simultaneamente), e também distinguir algo fundamental, nomeadamente, aquilo que diferencia a percepção visionária dos nossos indivíduos espirituais (Suhrawardi e muitos outros) com respeito a tudo que, no nosso vocabulário moderno, é incluído sob o sentido pejorativo de criações, fantasias e, até mesmo, loucuras utópicas.

Mas, o que nós devemos começar a destruir, na medida que sejamos capazes de fazer isso, até mesmo com o custo de uma luta diária, é aquilo que pode ser chamado do “reflexo agnóstico” no homem ocidental, porque ele consentiu no divórcio entre pensamento e ser. Quantas teorias recentes tacitamente originaram-se neste reflexo, graças as quais nós esperamos escapar da outra realidade frente a qual certas experiências e certas evidências nos colocam; e para escapar dela, caso tenhamos secretamente nos submetido a sua atração, e por dar a ela todo tipo de explicações ingênuas, exceto uma: aquela que permitiria que ela verdadeiramente tivesse significado para nós, por sua existência, por aquilo que ela é! Pois, para que ela tenha este significado para nós, nós devemos, em todos os eventos, ter disponível uma cosmologia de um tal tipo que a informação mais surpreendente da ciência moderna em relação ao universo físico seja inferior a ela. Pois, na medida em que ela é matéria deste tipo de informação, nós permanecemos presos ao que está “deste lado da montanha *Qaf*”. O que distingue a cosmologia tradicional dos teosofistas do Islã, por exemplo, é que sua estrutura, onde os mundos e intermundos “além da montanha *Qaf*”, ou seja, além do universo, estão arranjados em níveis inteligíveis apenas para uma existência na qual o ato de ser está de acordo com sua presença naqueles mundos, pois, reciprocamente, é em acordo com este ato de ser que aqueles mundos estão presentes a ele⁵. Qual dimensão, então, deve este ato de ser

alcançar, não haverá um único passo em direção a *Na-koja-Abad*, pois o “limiar” não terá sido ultrapassado.

⁵ Em relação à ideia da presneça, veja particularmente nossa introdução em Molla Sadra Shirazi, **Le Livre des penetrations metaphysiques** (Kitab al-Masha'ir), Bibliotheque Iranienne, vol. 10,, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1964.

ter para ser, ou tornar-se, no curso de seus renascimentos futuros, o local daqueles mundos que estão fora do lugar do nosso espaço natural? E, primeiro de tudo, o que são estes mundos?

Eu posso apenas me referir aqui a alguns poucos textos. Um grande número deles será encontrado traduzido e agrupado no livro que eu chamei de *Spiritual Body and Celestial Earth*⁶. Em seu *Book of Conversations*, Suhrawardi escreve: “Quando você encontrar nos tratados dos sábios antigos que existe um mundo provido com dimensões e extensão outro que o pleroma das Inteligências (ou seja, um mundo abaixo daquele das Inteligências puras arcangélicas), e outro que o mundo governado pelas Almas das Esferas (ou seja, um mundo que, enquanto tendo dimensão e extensão é outro que o mundo do fenômeno sensorial, e superior a ele, incluindo o universo sideral, os planetas e as estrelas fixas), um mundo onde existem cidades cujo número é impossível contar, cidades que nosso profeta chamou de *Jabalqa* e *Jabarsa*, não se apresse a dizer que isso é uma mentira, pois os peregrinos do espírito podem contemplar este mundo e eles encontram ali tudo o que é objeto de seu desejo.”⁷

Essas poucas linhas nos remetem a um esquema sobre o qual todos nossos teosofistas místicos concordam, um esquema que articula três universos, ou melhor, três categorias de universo. Existe o nosso mundo físico sensorial, que inclui tanto o mundo da terra (governado pelas almas humanas) e o universo sideral (governado pelas almas das esferas); este é o mundo sensorial, o mundo dos fenômenos (*molk*). Existe o mundo supra sensorial da alma ou anjos-almas (almas angelicais n.t.), o *Malakut*, onde estão as cidades místicas que nós já nomeamos, que começam “na superfície convexa da Nona Esfera”. E existe o universo das Inteligências arcangélicas puras. Estes três universos correspondem a três órgãos de conhecimento: os sentidos, a imaginação e o intelecto, uma tríade que corresponde à tríade antropológica: corpo, alma, espírito – a tríade que regula o triplo crescimento do homem, estendendo-se desde esse mundo até as ressurreições nos outros mundos.

Nós observamos imediatamente que não estamos mais reduzidos ao dilema do pensamento e extensão, ao esquema de uma cosmologia e uma gnoseologia limitadas ao mundo empírico e ao mundo do entendimento abstrato. Entre esses dois está localizado um mundo intermediário, que nossos autores designam como ‘*alam al mithal*’, o mundo da Imagem, *mundus imaginalis*: um mundo tão ontologicamente real quanto o mundo dos sentidos e o mundo do intelecto, um mundo que necessita de uma faculdade de percepção que pertence a ele, uma faculdade que é uma função cognitiva, de valor noético, tão completamente real quanto as faculdades de percepção sensorial e a intuição intelectual. Esta faculdade é o poder imaginativo, aquele que precisamos evitar confundir com a imaginação, que o homem moderno identifica com “fantasia” e que, de acordo com ele, produz apenas o “imaginário”. Aqui estamos, então, simultaneamente no coração de nossa pesquisa e de nosso problema de terminologia.

O que é este universo intermediário? É aquele que mencionamos agora pouco como sendo o “oitavo clima”⁸. Para todos os nossos pensadores, de fato, o mundo da extensão perceptível aos sentidos inclui os sete climas de sua geografia tradicional. Mas, existe ainda outro clima,

⁶ Vwja nosso trabalho **Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran** (Princeton: Princeton University Press, 1977), especialmente os textos dos onze autores traduzidos pela primeira vez, na segunda parte do trabalho. As notas aqui se referem à segunda edição francesa, **Corps spirituel et Terre celeste: de l'Iran mazdeen a l'ran shi'ite** (Paris: Buchet-Chastel, 1979).

⁷ **Corps spirituel**, p. 147.

⁸ Para o que segue, *ibid.*, pp. 103, 106, 112 ff., 154 e seguintes.

representado por aquele mundo que, todavia, possui extensão e dimensões, formas e cores, sem que elas sejam perceptíveis aos sentidos, como seriam caso contivessem propriedades de corpos físicos. Não. Estas dimensões, formas e cores são o próprio objeto da percepção imaginativa, ou dos “sentidos psico-espirituais”; e aquele mundo, completamente objetivo e real, em que tudo que existe no mundo sensório tem o seu análogo, mas não é perceptível aos sentidos, é o mundo que é designado como o oitavo clima. O termo é suficientemente eloquente por si só, já que significa um clima além (fora) dos climas, um lugar além dos lugares, além do onde (*Na-Koja-Abad*).

O termo técnico que o designa em árabe, *alam al mithal*, pode talvez ser também traduzido como *mundus archetypus*, sendo a ambiguidade, evitada. Pois é a mesma palavra que serve em árabe para designar as Ideias Platônicas (interpretadas por Suhrawardi em termos da angeologia Zoroastra). No entanto, quando o termo se refere às Ideias Platônicas, é quase sempre acompanhado por essa qualificação precisa: *mothol* (plural de *mithal*) *afalatuniya nuraniya*, os “Arquétipos Platônicos de luz”. Quando o termo se refere ao oitavo clima, ele designa, por um lado, as Imagens Arquetípicas das coisas individuais e singulares; nesse caso, ela se relaciona à região oriental do oitavo clima, a cidade de *Jabalqa*, onde essas imagens subsistem preexistentes ao mundo sensório e ordenadas anteriormente a ele. Mas, por outro lado, o termo também se relaciona à região ocidental, a cidade de *Jabarsa*, como sendo o mundo ou mundo intermediário em que são encontrados os espíritos após suas presenças no mundo terrestre natural, e como um mundo no qual subsistem as formas de todo o trabalho concretizado, as formas de nossos pensamentos e desejos, de nossos pressentimentos e comportamento⁹. É esta composição que constitui o ‘*alam al mithal*’, *mundus imaginalis*.

Tecnicamente, nossos pensadores o designam como o mundo das “Imagens em suspensão” (*mothol mo’allaqa*). Suhrawardi e sua escola designam com isso que esse é um modo de ser próprio às realidades do mundo intermediário, que designamos como *Imaginalia*¹⁰. A natureza precisa desse status ontológico resulta da visão de qualquer experiência espiritual, na qual podemos confiar plenamente, Suhrawardi assinala, assim como confiamos em astronomia nas observações de Hiparco ou Ptolomeu. Deve ser reconhecido que as formas no *mundus imaginalis* não subsistem da mesma maneira que as realidades empíricas no mundo físico; senão, todos poderiam observá-las. Deve ser notado que elas também não subsistem no puro mundo inteligível, já que elas possuem extensão e dimensão, uma materialidade ‘imaterial’, certamente, em relação àquela do mundo sensório, mas, de fato, possuem sua própria corporalidade e ‘espacialidade’ (alguém pode pensar aqui na expressão usada por Henry More, um Platonista de Cambridge, *spissitudo spiritualis*, uma expressão que tem seu exato equivalente no trabalho de Sadra Shirazi, um Platonista Persa). Pela mesma razão, deve ser excluído a possibilidade de elas terem somente os nossos pensamentos como substrato, como se fossem, assim, ao mesmo tempo irreais, nada; senão, não poderíamos discerni-las, classificá-las em hierarquias, ou fazer julgamento sobre elas. A existência desse mundo intermediário, *mundus imaginalis*, parece então metafisicamente necessária; a função cognitiva da Imaginação está designada a ele; é um mundo cujo nível ontológico está acima do nível dos sentidos e abaixo do mundo puramente inteligível; é mais imaterial que o primeiro e menos imaterial que o último¹¹. Sempre existiu algo de maior importância nisso para nossos místicos teosofistas. Sobre isso depende, para eles, tanto a validade dos relatos visionários que

⁹ Ibid., pp. 156 e seguintes, 190 e seguintes.

¹⁰ Ibid., pp. 112 e seguintes, 154 e seguintes.

¹¹ Ibid., pp. 155.

percebem e que se relacionam a “eventos nos Céus”, quanto a validade dos sonhos, rituais simbólicos, a realidade de locais formados por intensa meditação, a realidade das visões espirituais imaginativas, cosmogonias e teogonias, e assim, em primeiro lugar, a verdade do sentido espiritual percebido no registro imaginativo das revelações proféticas¹².

Resumindo, aquele mundo é o mundo dos “corpos sutis”, ideia que se prova indispensável se alguém deseja descrever uma conexão entre o espírito puro e o corpo material. É isso que tem relação com a designação de seus modos de ser como estando “em suspensão”, isso é, um modo de ser tal que a Imagem ou Forma, já que ela é sua própria “matéria”, é independente de qualquer substrato no qual ela seria imanente, do mesmo modo que um acidente¹³. Isso significa que não subsistiria como a cor negra, por exemplo, subsiste por meio do objeto negro na qual é imanente. Uma comparação que nossos autores regularmente recorrem é o modo de aparição e subsistência de Imagens “suspensas” em um espelho. A substância material do espelho, metal ou mineral, não é a substância da imagem, uma substância cuja imagem seria um acidente. É simplesmente o “lugar de sua aparição”. Isso conduz à uma teoria geral de locais e formas epifânicas (*mazhar*, plural *mazhir*) tão características da Teosofia Oriental de Suhrawardi.

O Imaginação Ativa é o espelho preeminente, o local epifânico das Imagens do mundo arquetípico; é por essa razão que a teoria dos *mundus imaginalis* está conectada com a teoria do conhecimento imaginativo e função imaginativa – uma função verdadeiramente central e mediadora, por causa da posição mediana e mediadora do *mundus imaginalis*. Esta é uma função que permite todos os universos simbolizarem uns aos outros (ou existirem em uma relação simbólica com o outro), e isto nos conduz a representar para nós mesmos, experimentalmente, que as mesmas realidades espirituais assumem formas correspondentes respectivamente a cada universo (por exemplo, *Jabalqa* e *Jabarsa* correspondem no mundo sutil aos elementos do mundo físico, enquanto *Hurqalyia* corresponde ao céu). É a função cognitiva da imaginação que permite o estabelecimento de um conhecimento analógico rigoroso, que escapa do dilema do racionalismo atual, que dá apenas uma escolha entre dois termos de um dualismo banal: ou matéria ou espírito, um dilema que a socialização da consciência resolve por substituir uma escolha que é não menos fatal: história ou mito.

Esse é o tipo de dilema que nunca derrotou aqueles familiarizados com o oitavo clima, o reino dos corpos sutis, dos corpos espirituais, o limiar do *Malakut* ou do mundo da alma. Nós entendemos que quando eles falam que o mundo de *Hurqalyia* começa na superfície convexa da esfera suprema, eles desejam dizer simbolicamente que este mundo está na fronteira onde há uma inversão da relação de interioridade expressa pela preposição “em” ou “dentro”, “no interior de”. Corpos espirituais ou entidades espirituais não estão mais em um local, sequer em seu mundo, no sentido que um corpo material está em seu lugar, ou está contido em outro corpo. É o mundo deles que está dentro deles. Isto é o porquê da teologia atribuída a Aristóteles, a versão árabe da última das três Eneadas de Plotino, a qual Avicena estudou e a qual todos os nossos pensadores leram e meditaram, explica que cada entidade espiritual está na totalidade da esfera de seu céu; cada uma subsiste, certamente, independentemente da outra, mas todas são simultâneas e cada uma está dentro de qualquer outra. Seria completamente falso descrever este outro mundo como sendo o céu informal, indiferenciado. Existe multiplicidade, é claro, mas as relações do espaço espiritual diferem das relações do espaço compreendido sob o céu das estrelas, tanto quanto, o fato de estar em um corpo ser

¹² Ibid., p. 112

¹³ Ibid., p. 113.

diferente do fato de estar na totalidade de seu céu. Isso é o porquê da afirmação possível que, “atrás deste mundo existe um céu, uma terra, um oceano, animais, plantas, e homens celestiais; mas, cada ser ali é celestial; as entidades espirituais ali correspondem aos seres humanos de lá, mas nenhuma coisa terrestre está ali.”

A formulação mais exata de todas, na tradição teosofista do ocidente, é encontrada talvez em Swedenborg. Não se pode deixar de ficar impressionado com a concordância ou convergência das afirmações do grande visionário sueco com aquelas de Suhrawardi, Ibn Arabi ou Sadra Shirazi. Swedenborg explica que “todas as coisas no céu parecem, exatamente como no mundo, estar no lugar e no espaço, e ainda assim, os anjos não têm noção ou ideia de local ou espaço”. Isso é porque “todas as mudanças de lugar no mundo espiritual são efetuadas através de mudanças de estado em seus interiores, o que significa que mudança de lugar é nada mais que mudança de estado[...] Aqueles que estão próximos uns dos outros estão em estados semelhantes, e aqueles que estão distantes estão em estados diferentes; e espaços, no céu, são simplesmente as condições externas correspondentes aos estados internos. Pela mesma razão, os céus são distintos uns dos outros[...] Quando alguém vai de um lugar para outro[...], ele chega mais rapidamente quando ele tem um intenso desejo de fazê-lo, e mais lentamente quando ele não tem tal desejo, o caminho em si sendo alongado ou reduzido de acordo com a intensidade do desejo[...] Isto eu tenho visto com frequência, para minha surpresa. Tudo isso novamente torna claro como as distâncias, e conseqüentemente, os espaços, estão totalmente de acordo com os estados interiores dos anjos; e por isto ser assim, nenhuma noção ou ideia de espaço pode entrar em seus pensamentos, embora existam espaços neles, da mesma forma que há no mundo”¹⁴.

Tal descrição é eminentemente apropriada para o *na-khoja-abad* e suas cidades misteriosas. Em resumo, segue-se que existe um local espiritual e um lugar corpóreo. A transferência de um para o outro não é absolutamente efetuada de acordo com as leis de nosso espaço físico homogêneo. Em relação ao local corpóreo, o local espiritual é um não-onde, e para aquele que alcança o *na-khoja-abad*, tudo ocorre inversamente aos fatos evidentes da consciência ordinária, que permanece orientada ao interior de nosso espaço. Daqui para frente é o onde, o local, que reside na alma; é a substância corporal que reside na substância espiritual; é a alma que envolve e contém o corpo. Esta é a razão de ser impossível dizer onde o local espiritual está situado; ele não está situado, ele é, na verdade, aquilo que situa. Seu *ubi* (local) é ubíquo. Certamente, podem haver correspondências topográficas entre o mundo sensorial e o *mundus imaginalis*, um simbolizando o outro. No entanto, não há passagem de um para o outro sem que haja uma ruptura. Muitos relatos mostram isto. A pessoa se coloca em movimento; em um dado momento existe uma ruptura com as coordenadas geográficas que podem ser localizadas em nossos mapas. Mas, o viajante não está consciente do momento preciso disso; ele não percebe, seja com inquietação ou maravilha, até que seja tarde. Se ele estivesse consciente disso, ele poderia mudar seu caminho voluntariamente, ou ele poderia indicá-lo para outros. Mas, ele pode apenas descrever onde ele está; ele não pode mostrar o caminho para ninguém.

¹⁴ Emanuel Swedenborg, **Heaven and its Wonders and Hell**, trans. J. C. Ager (New York: Swedenborg Foundation, 1900), §§ 191 to 195. Swedenborg retorna repetidamente a essa doutrina de espaço e tempo - por exemplo, no pequeno livro *Earths in the Universe*. Se não houver uma consciência rigorosa disso, suas experiências visionárias serão contestadas por uma crítica que é tão simplista quanto ineficaz, porque confunde a visão espiritual do mundo espiritual com o que se refere à fantasia da ficção científica. Existe um abismo entre os dois.

II. A IMAGINAÇÃO ESPIRITUAL

Nós iremos tocar aqui no ponto decisivo, o ponto para o qual tudo que precedeu até este momento nos preparou, nomeadamente, o órgão que permite a penetração no mundo imaginal, a migração para o oitavo clima. Qual é o órgão, através do qual, esta migração ocorre - a migração que é o retorno *ab extra ab into* (do exterior para o interior), a inversão topográfica (a intussuscepção)? Ele não é nem os sentidos nem as faculdades do organismo físico, nem é o puro intelecto, mas ele é este poder intermediário cujas funções aparecem como um mediador eminente: a imaginação ativa. Precisamos ser claros quando falamos disso. Este é o órgão que permite a transmutação dos estados espirituais internos em estados externos, em eventos-visões que simbolizam os estados internos. É por meio desta transmutação que toda a progressão no espaço espiritual é alcançada, ou melhor, essa transmutação é, em si, o que espacializa aquele espaço, o que faz com que o espaço, proximidade, distância, e afastamento estejam ali.

O primeiro postulado é que esta imaginação é uma faculdade espiritual pura, independente do organismo físico e, conseqüentemente, é capaz de subsistir depois do desaparecimento deste último. Sadra Shirazi, entre outros, afirmou esse ponto repetitivamente, com particular intensidade¹⁵. Ele diz que, assim como a alma independe do corpo físico material para receber as coisas inteligíveis no ato, de acordo com seu poder intelectual, a alma é igualmente independente no que diz respeito ao seu poder imaginativo e às suas operações imaginativas. Adicionalmente, quando ela é separada deste mundo, uma vez que ela continua a ter sua imaginação ativa a seu serviço, ela pode perceber, por si mesma, por sua própria essência e por esta faculdade, coisas concretas cuja existência, conforme ela é atualizada em seu conhecimento em sua imaginação, constituem *eo ipso* a forma em si da existência concreta daquelas coisas (em outras palavras: aqui, a consciência e suas coisas são ontologicamente inseparáveis). Todos esses poderes são reunidos e concentrados em uma faculdade única, que é a imaginação ativa. Por ter parado de dispersar a si mesma nos vários limiares que são os cinco sentidos do corpo físico, e por ter parado de ser solicitada pelas preocupações do corpo físico, que é cativo das vicissitudes do mundo externo, a percepção imaginativa pode finalmente mostrar sua superioridade essencial sobre a percepção sensorial.

“Todas as faculdades da alma”, escreve Sadra Shirazi, “se tornaram como uma única faculdade, que é o poder de configurar e tipificar (*taswir e tamthil*); sua imaginação se tornou ela mesma como uma percepção sensória do supra sensório: sua visão imaginativa é ela mesma como uma visão sensorial. Similarmente, seus sentidos de audição, olfato, paladar e tato – todos esses sentidos imaginativos – são eles mesmos como faculdades sensoriais, mas reguladas ao supra sensório. Pois, ainda que externamente as faculdades sensoriais sejam cinco, cada uma tendo seu órgão localizado no corpo, internamente, de fato, todas elas constituem uma única sinestesia (*hiss moshartik*)”. A imaginação sendo, portanto, como o *currus subtilis* (em grego *okhema*, veículo, ou [em Proclus, *Imablichus* etc.] corpo espiritual) da alma, existe uma fisiologia inteira do “corpo sutil” e, portanto, do “corpo da ressurreição”, que Sadra Shirazi discute nesses contextos. É por isso que ele repreende mesmo a Avicena por ter identificado esses atos de percepção imaginativa póstumas com o que ocorre nessa vida durante o sono, pois aqui, e durante o sono, o poder imaginativo é perturbado pelas operações orgânicas que ocorrem no corpo físico. Muito é requerido dele para que possam usufruir da máxima perfeição e atividade, liberdade e pureza. De outra maneira, dormir seria simplesmente acordar no outro mundo. Este não é o caso como é aludido nessa observação, atribuída por

¹⁵ Veja nosso artigo "La place de Molla Sadra Shirazi (ob. 1050/1640) clans la philosophie iranienne," *Studia Islamica* (1963), assim como o trabalho citado na nota 5.

vezes ao Profeta e outras ao Primeiro Imã dos Xiitas: “Seres humanos dormem. É quando morrem, que eles acordam.”

Um segundo postulado, evidências que exigem reconhecimento, é que a Imaginação espiritual é um poder cognitivo, um órgão de conhecimento verdadeiro. A percepção imaginativa e a consciência imaginativa possuem seu próprio valor e função noética (cognitiva), em relação ao mundo que é seu – o mundo, que dissemos ser o *alam al-mithal*, *mundus imaginalis*, o mundo das cidades místicas de *Hurqalya*, em que o tempo se torna reversível e onde o espaço é uma função do desejo, porque é somente o aspecto externo do estado interno.

A Imaginação é, portanto, firmemente balanceada entre duas funções cognitivas: seu próprio mundo simboliza o mundo ao qual as duas outras funções (conhecimento sensório e conhecimento intelectual) correspondem respectivamente. Existe algo como um controle que impede a Imaginação de vagar ou desregrar-se, e que permite a ela assumir sua função: causar as ocorrências, por exemplo, que estão relacionados aos relatos visionários de Suhrawardi e todas aquelas do mesmo tipo, pois cada aproximação ao oitavo clima é feito pelo caminho imaginativo. Pode ser dito que esta é a razão da extraordinária gravidade dos poemas místicos épicos escritos em Persa (de Attar à Jami e à Nur Ali-Shah) que constantemente ampliam os mesmos arquétipos em novos símbolos. Para que a Imaginação vagueie e se desregre, para que ela cesse de cumprir sua função, que é perceber ou gerar símbolos que conduzam ao sentido interior, é necessário que o *mundus imaginalis* – o próprio domínio do Malakut, o mundo da Alma – desapareça. Talvez, seja necessário, para o Ocidente, localizar a data do começo da sua decadência no momento em que o Averroísmo (linha filosófica ligada ao filósofo árabe, aristotélico, Averróes -nt.) rejeitou a cosmologia de Avicena, com suas hierarquias angélicas intermediárias das *Animae* ou *Angeli caelestes*. Essas *Angeli caelestes* (uma hierarquia abaixo das *Angeli intellectuales*) tinham o privilégio do poder imaginativo em seu estado puro. Uma vez que o universo dessas Almas desapareceu, foi a função imaginativa como tal que foi desbalanceada e desvalorizada. É fácil de entender, então, o conselho dado posteriormente por Proclus, advertindo contra qualquer confusão entre a *Imaginatio Vera*, como os alquimistas diziam, e a fantasia, “aquela pedra fundamental da loucura.”¹⁶

Esta é a razão pela qual nós não podemos mais evitar o problema da terminologia. Como é que não temos em francês (ou em inglês) um termo comum e perfeitamente satisfatório que expresse a ideia de *alam al mithal*? Eu propus o latim *mundus imaginalis* para ela, porque somos obrigados a evitar qualquer confusão entre o objeto da percepção imaginativa e o que ordinariamente chamamos de imaginário. Isso por causa da atitude corrente de se opor o real ao imaginário, assim como irreal, o utópico, assim confundindo símbolo com alegoria, confundindo a exegese do sentido espiritual com uma interpretação alegórica. Agora, toda a interpretação alegoria é inofensiva; a alegoria é um revestimento, ou um disfarce de algo que já é conhecido ou reconhecível de qualquer maneira. Enquanto a aparência de uma Imagem que tem a qualidade de um símbolo é um fenômeno primário (*Urphanomen*), incondicional e irreduzível, a aparência de algo que não pode se manifestar de outra forma ao mundo em que estamos.

Nem os recitais de Suhrawardi, nem aqueles em que a tradição Xiita nos conta sobre a chegada à “terra do Imã Oculto”, são imaginários, irrealis, ou alegóricas, precisamente porque o oitavo clima ou a “terra do não-onde” não é o que comumente chamamos de utopia. É certamente

¹⁶ Veja nosso trabalho **L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi**, 2nd ed. (Paris: Flammarion, 1977), p. 139. (Primeira edição traduzida como **Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi** [Princeton: Princeton University Press, 1969].) sobre a teoria dos *Angeli caelestes*, ver nosso trabalho **Avicenne et le Recit visionnaire**, vol. 1, Bibliotheque Iranienne, vol. 4 (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1954; 2nd ed., Paris: Berg international, 1982). Tradução em inglês da primeira edição: **Avicenna and the Visionary Recital** (Princeton: Princeton University Press, 1960).

um mundo que permanece além a verificação empírica de nossa ciência. De outra forma, qualquer um poderia acessá-la e obter evidências dela. É um mundo supra sensorio, na medida em que não é perceptível exceto pela percepção imaginativa, e na medida em que os eventos que ocorrem nele não podem ser experienciados exceto pela consciência imaginativa. Vamos nos certificar que entendemos aqui, novamente, que esse não é uma questão simples relacionada ao que a linguagem de nosso tempo chama de imaginação, mas de uma visão que é a *Imaginatio vera*. E é à esta *Imaginatio vera* que devemos atribuir um valor cognitivo noético ou cognitivo. Se não somos mais capazes de falar sobre a imaginação exceto como “fantasia”, se não somos mais capazes utilizar ou tolerá-la exceto como tal, talvez porque esquecemos as normas, as regras e a “ordenação axial” que é responsável pela função cognitiva do poder imaginativo (a função que eu às vezes designo como imaginatória [*imaginary*]).

Para o mundo no qual nossas testemunhas penetraram – nós encontraremos duas ou três dessas testemunhas na seção final desse estudo – é um mundo perfeitamente real, ainda mais evidente e coerente, em sua própria realidade, que o mundo empírico percebido pelos sentidos. Suas testemunhas foram perfeitamente conscientes, posteriormente, que eles estiveram “em algum outro lugar”; eles não são esquizofrênicos. É a questão de um mundo que está oculto no próprio ato da percepção sensoria, aquele que precisamos encontrar sob a certeza da objetividade aparente desse tipo de percepção. Esse é o motivo de não podermos positivamente qualificá-lo como imaginário, no sentido corrente no qual a palavra é usada para significar irreal, não existente. Assim como a palavra latina *origo* nos deu o derivativo “original”, eu acredito que a palavra *imago* nos confere, junto de imaginário, e por derivação regular, o termo imaginal. Nós teremos, então, o mundo imaginal como intermediário entre o mundo sensorio e o mundo inteligível. Quando encontramos o termo árabe *jism mithal* para designar o “corpo sutil” que penetra no “oitavo clima”, ou o “corpo da ressurreição”, nós seremos capazes de traduzi-lo literalmente como corpo imaginal, mas certamente não como um corpo imaginário. Talvez, assim, nós teremos menos dificuldade em localizar as figuras que não pertencem nem ao “mito” nem a “historia” e, talvez nós tenhamos algum tipo de senha para o caminho em direção ao “continente perdido”.

Para nos fortalecer nesse caminho, devemos nos perguntar o que constitui o real, o real para nós, de tal forma que, caso o abandonemos, teremos algo mais que o imaginário, a utopia? E o que é o real para os pensadores do oriente, de tal forma que eles tiveram acesso ao oitavo clima, ao *Na-Koja-Abad*, abandonando o local do sensorio mas, sem abandonar o real, ou melhor, justamente por ter acesso ao real? Isso pressupõe uma escala de ser com muitos mais graus do que os nossos. Não nos enganemos. Não é suficiente reconhecer que nossos predecessores no ocidente tinham uma concepção da Imaginação que era racionalista e intelectualizada em demasia. Se não temos uma cosmologia disponível cujo esquema pode incluir, da mesma forma que aqueles que pertencem aos nossos filósofos tradicionais, a pluralidade de universos em ordem ascendente, nossa Imaginação irá permanecer desequilibrada, e suas recorrentes conjunções com o desejo por poder serão uma fonte infinita de horrores. Nós iremos continuamente procurar por uma nova disciplina da Imaginação, e iremos enfrentar grande dificuldade em encontrá-la, enquanto persistirmos em ver nela apenas uma forma de manter nossa distância do que chamamos de real, ou para exercer uma influência nesse real. O real, agora, nos parece como arbitrariamente limitado, à medida que o comparamos com o real que nossos teosofistas tradicionais vislumbraram, e cuja limitação degrada a realidade em si. Ademais, é sempre a palavra fantasia que aparece como uma desculpa: a fantasia literária, por exemplo, ou preferivelmente, - de acordo com o paladar e estilo do momento - fantasia social.

Mas é impossível questionar se o *mundus imaginalis*, no sentido próprio do termo, seria necessariamente perdido e deixaria espaço apenas para o imaginário, se algo como uma secularização do imaginal dentro do imaginário não fosse requerido para triunfarem o fantástico, o horrível, monstruoso, macabro, miserável e o absurdo. Por outro lado, a arte e a imaginação da cultura islâmica, em suas formas tradicionais, são caracterizadas pela liturgia e seriedade, gravidade, estilização e significado. Nem nossas utopias, nem nossa ficção científica, nem o sinistro “ponto ômega” – nada disso é eficaz para deixar este mundo e atingir o *Na-Koja-Abad*. Aqueles que conheceram o oitavo clima não inventaram utopias, nem é o pensamento fundamental do Xiismo uma fantasia social ou política; ele é uma escatologia, porque ele é uma expectativa que, como tal, é a real Presença aqui e agora em outro mundo, e um testemunho deste outro mundo.

III. TOPOGRAFIAS DO OITAVA CLIMA

Nós buscamos aqui examinar a teoria extensiva das testemunhas daquele outro mundo. Nós buscamos questionar todos aqueles místicos que, no Islã, repetiram a experiência visionária da ascensão celestial do profeta Maomé (*mi'raj*), que oferece mais que uma característica em comum com o tema, preservado em um velho livro gnóstico, das visões celestiais do profeta Isaías. Lá, a atividade da percepção imaginativa verdadeiramente assume o aspecto da hierognose, um conhecimento sagrado elevado. Mas para completar nossa discussão, eu me limitarei a descrever várias características típicas de temas encontrados na literatura xiita, porque o mundo no qual eles irão nos permitir penetrar, parece, à primeira vista, ainda ser o nosso mundo, enquanto que, de fato, os eventos acontecem no oitavo clima – não no imaginário mas no mundo imaginal, que é o mundo cujas coordenadas não podem ser projetadas em nossos mapas, e ali, o Décimo Segundo Imã, o Imã Oculto, vive uma vida misteriosa, cercado por seus companheiros, que estão velados sob a mesma incognoscibilidade que o Imã. Um dos temas mais típicos é o do conto sobre a viagem para a “Grande Ilha situada no Mar Branco”.

É impossível descrever aqui, mesmo que mais amplamente, o que constitui a essência do Islã xiita, em relação ao que é apropriadamente chamada de ortodoxia sunita. É necessário, no entanto, que nós tenhamos na mente, pelo menos de forma alusiva, o tema que domina o horizonte da teosofia mística do Xiismo, nomeadamente, “a Realidade profética eterna” (*Haqiqat mohammadiya*) que é designada como “Maomé Logos” ou “Maomé Luz” e é composto por quatorze entidades de luz: o profeta e sua filha Fátima, e os doze imãs. Esse é o pleroma dos “Quatorze Puros”; por meio de seus semblantes, o mistério de uma eterna teofania é alcançado de mundo em mundo. O Xiismo, portanto, concedeu à profetologia islâmica seu fundamento metafísico, ao mesmo tempo em que forneceu a Imamologia como um complemento absolutamente necessário. Isso significa que o sentido das divinas revelações não é limitado pela letra, pelo exotérico, que é o córtex e o recipiente, e que foi enunciado pelo profeta; o sentido verdadeiro é o interno oculto, o esotérico, aquilo que é simbolizado pelo córtex, e cuja incumbência da revelação, para seus seguidores, é colocada sobre os imãs. Isso é o porquê da teosofia xiita eminentemente possuir o sentido de símbolos.

Além disso, o grupo mais próximo, ou a dinastia dos doze imãs não é uma dinastia política em uma competição terrestre com outras dinastias políticas; essa dinastia se projeta sobre as dinastias políticas, da mesma forma que a dinastia dos guardiões do Graal, na tradição ocidental, se projeta sobre a hierarquia oficial da igreja. A aparência efêmera terrestre dos

doze Imãs é concluída com o Décimo Segundo que, como uma criança pequena (ano 873), se ocultou deste mundo. Mas, sua *parousia* (advento de retorno), anunciada pelo Profeta em si, prenunciaria o fim do nosso Éon, revelaria o significado oculto de todas as revelações divinas, e preencheria a terra com justiça e paz, como ela foi preenchida até agora com violência e tirania. Presente, simultaneamente, no passado e no futuro, o Décimo Segundo Imã, o Imã Oculto, tem sido, por dez séculos, a história em si da consciência xiita, uma história sobre a qual, é claro, o criticismo histórico perdeu seu direito. Pois, seus eventos, embora reais, não têm a realidade dos eventos dos nossos climas, mas têm a realidade daqueles do oitavo clima, eventos da alma que são visões. Sua ocultação ocorreu em dois momentos diferentes: uma ocultação menor (873d.C.) e uma maior (942d.C.)¹⁷. Desde então, o Imã Oculto está na posição daqueles que foram removidos do mundo visível sem cruzar o limiar da morte: Enoque, Elias e o próprio Cristo, de acordo com os ensinamentos do Corão. Ele é o Imã “ocultado dos sentidos, mas presente no coração dos seguidores”, nas palavras da fórmula consagrada, pois ele permanece o polo místico (*qtub*) deste mundo, o polo dos polos, a existência, sem a qual, o mundo humano não teria continuidade. Existe uma literatura xiita completa sobre aqueles a quem o Imã se manifestou, ou que se aproximaram dele sem, no entanto, vê-lo, durante o período da Grande Ocultação.

É claro que, uma compreensão desses relatos postula certas premissas que nossas análises anteriores nos permitem aceitar. O primeiro ponto é que o Imã vive em um local misterioso que não está, de forma alguma, entre aqueles que a geografia empírica pode verificar; ele não pode estar situado em nossos mapas. O local “fora do local”, porém, tem sua própria geografia. O segundo ponto é que a vida não é limitada pelas condições do nosso mundo visível material, com as leis biológicas que conhecemos. Existem eventos na vida do Imã Oculto – até mesmo descrições de seus cinco filhos, que são os governadores de cidades misteriosas. O terceiro ponto é que, em sua última carta, para seu último representante visível, o Imã advertiu contra o embuste das pessoas que fingiam cita-lo, vê-lo, para obter para si um cargo público ou político em seu nome. Mas o Imã nunca excluiu o fato que ele iria se manifestar para ajudar alguém em angústia material ou moral – um viajante perdido, por exemplo, ou um crente que está em desespero.

Estas manifestações, no entanto, nunca ocorrem exceto sob a iniciativa do Imã; e se ele aparece, mais frequentemente, na forma de um jovem de beleza sobrenatural, quase sempre, sujeito a exceção, a pessoa que tem o privilégio dessa visão só se torna consciente, posteriormente, sobre quem ele viu. Uma incognoscibilidade estrita reveste estas manifestações; por isso os eventos religiosos aqui não podem nunca ser socializados. A mesma incognoscibilidade reveste os companheiros do Imã, a elite das elites composta de jovens aos seus serviços. Eles formam uma hierarquia de número estritamente limitado, permanente através de substituições de geração em geração. Essa ordem mística de cavaleiros, que cercam o Imã Oculto, está sujeita a uma incognoscibilidade tão estrita quanto aquela dos cavaleiros do Graal, ainda que eles não conduzam ninguém a eles mesmos. Mas alguém que tenha sido levado ali irá penetrar em algum momento no oitavo clima; por um momento ele terá estado “na totalidade do Céu de sua alma.”

Essa foi a experiência de um jovem xeique Iraniano, Ali Ibn Fazel Mazandarani, no final do século XIII, uma experiência relatada em um episódio de acontecimentos estranhos e maravilhosos que ele contemplou e viu com seus próprios olhos na Ilha Verde situada no Mar

¹⁷ Para mais detalhes, veja **En Islam iranien**, vol. 4, bk. 7; e o nosso **Histoire de la philosophic islamique**, pp. 101 e seguintes.

Branco. Eu só posso dar uma breve descrição geral desse relato aqui, sem me aprofundar em detalhes, que garantem os significados e autenticidade de sua transmissão¹⁸. O próprio narrador descreve um longo recital acerca dos anos e circunstâncias de sua vida que precederam esse evento; nós estamos lidando com uma personalidade acadêmica e espiritualizada que tem os dois pés no chão. Ele nos conta como emigrou, e como em Damasco ele seguia os ensinamentos de um xeique Andaluz, e como ele se uniu a ele; e quando esse partiu para o Egito, ele, junto de outros discípulos, o acompanhou. Do Cairo ele o acompanhou para a Andaluzia, de onde o xeique tinha sido subitamente chamado por uma carta de seu Pai prestes a falecer. Nosso narrador tinha acabado de chegar na Andaluzia quando contraiu uma febre que durou três dias. Uma vez recuperado, ele foi até o vilarejo e viu um estranho grupo que vinha de uma região próxima da terra dos Berberes, não muito distante da “península dos Xiitas”. Foi dito a ele que a viagem durava 25 dias, com um longo deserto para cruzar. Ele decidiu se juntar ao grupo. Até este ponto estamos mais ou menos no mapa geográfico.

Mas, não é mais certo que permanecemos nele quando nossos viajantes alcançam a península dos Xiitas, uma península circundada por quatro muros com torres altíssimas; os muros de fora bordeavam a costa do mar. Ele solicitou ser levado à mesquita principal. Ali, pela primeira vez ele ouve, durante o chamado à oração do *muezzin* (indivíduo encarregado por esse serviço nas mesquitas n.t.), ressoando do minarete da mesquita a invocação xiita perguntando “A Alegria se aproxima”, isto é, a alegria da futura aparição do Imã, que agora está oculto. Para entender sua emoção e suas lágrimas é necessário pensar na perseguição hedionda, sobre o curso de vários séculos e sobre vastas porções do território islâmico, que conduziu os xiitas, os seguidores dos Imãs sagrados, à um estado de reclusão e segredo. O reconhecimento entre os xiitas pode ser observado aqui de novo, de maneira típica, no costume da “disciplina do *arcanum*”.

Nosso peregrino fixou residência entre os seus, mas ele notou no curso de suas caminhadas que não existia campos semeados na área. Onde os habitantes obtêm comida? Ele aprendeu que a comida vem para eles da “Ilha Verde situada no Mar Branco”, que é umas das ilhas que pertencem aos filhos do Imã Oculto. Duas vezes ao ano uma flotilha de sete barcos lhes traz alimento. Naquele ano a primeira viagem já havia ocorrido; seria necessário esperar quatro meses até a nova viagem. O relato descreve o peregrino passando seus dias, encantado com a gentileza dos habitantes, mas em uma angústia de expectativa, caminhando incansavelmente pela praia, sempre observando o mar, em direção ao oeste, pelo retorno dos barcos. Nós podemos ser tentados a acreditar que estamos na costa Africana do Atlântico e que a Ilha Verde pertence, talvez, às Canárias ou às “Ilhas Fortunadas”. Os detalhes que se seguem serão suficientes para não nos enganarmos. Outras tradições localizam a Ilha Verde em algum lugar do Mar do Cáspio, por exemplo – como que nos indicando que ela não possui coordenadas na geografia desse mundo.

Finalmente, como que de acordo com as leis do “oitavo clima”, o desejo ardente encurtou o espaço, os sete barcos chegaram antes, de alguma forma, e fizeram sua entrada no porto. Do maior navio desceu um xeique de aparência nobre e dominante, com uma bela face e roupas magníficas. Uma conversa se inicia e nosso peregrino percebe que o xeique já sabe tudo sobre ele, seu nome e origem. O xeique é seu Companheiro, e ele lhe diz que veio em seu encontro: juntos eles partiram para a Ilha Verde. Este episódio carrega um elemento característico do sentimento gnóstico de todas as épocas e lugares: ele está em exílio,

¹⁸ **En Islam iranien**, vol. 4, bk. 7, pp. 346 ff.

separado de seu próprio povo, de quem ele mal se lembra, e que ele quase não tem ideia do caminho que deve tomar para retornar a eles. Um dia, no entanto, uma mensagem lhe chega, assim como no “Som da Pérola” dos Atos de Tomás, assim como na “História do Exílio Ocidental” de Suhrawardi. Aqui, existe algo melhor que uma mensagem: é um dos companheiros do Imã, pessoalmente. Nosso narrador exclama emocionado: “Ao ouvir essas palavras, eu transbordei de alegria. Alguém lembrou de mim, meu nome era conhecido por eles!” Estaria seu exílio no fim? De agora em diante, ele está inteiramente certo de que o itinerário não pode ser transposto para nossos mapas.

A travessia dura dezesseis dias, depois dos quais o barco entra em uma área onde as águas do mar são completamente brancas; a Ilha Verde está delineada no horizonte. Nosso peregrino aprende de seu Companheiro que o Mar Branco forma uma zona de proteção intransponível ao redor da ilha; nenhum barco manejado por um inimigo do Imã ou seu povo pode se aventurar ali sem que as ondas o engolfem. Nossos viajantes desembarcam na Ilha Verde. Ali está uma cidade nas bordas do mar; sete muros com altas torres protegem os recintos (esta é uma planta (projeto) simbólica preeminente). Existem vegetações luxuriantes e córregos abundantes. Os edifícios são construídos com mármore diáfanos. Todos os habitantes têm faces belas e jovens, e vestem roupas magnificentes. Nosso xeique iraniano enche seu coração de alegria e, a partir desse ponto, durante toda a segunda parte, seu relato tomará um ritmo e o significado de uma iniciação, no qual podemos distinguir três partes. Existe uma série de conversações iniciais com um nobre personagem que é, nada menos que, o neto do Decimo Segundo Imã (o filho de um de seus cinco filhos), e que governa a Ilha Verde: Sayyed Shamsoddin. Estas conversas compõem a primeira iniciação ao segredo do Imã Oculto; elas acontecem às vezes nas sombras da mesquita ou às vezes na serenidade dos jardins repletos de árvores perfumadas de todos os tipos. Segue-se então a visita a um santuário misterioso no coração da montanha que é o pico mais alto da ilha. Finalmente, existe uma série de conversas de importância decisiva, relacionadas à possibilidade ou impossibilidade de obter uma visão do Imã.

Eu estou resumindo ao máximo aqui, e eu devo passar em silêncio sobre os detalhes do cenário e da dramaturgia intensamente intrépida, para apenas me concentrar nos episódios centrais. No ápice do coração da montanha, que está no centro da Ilha Verde, existe um tempo pequeno, com uma cúpula, onde é possível se comunicar com Imã. Acontece de ele deixar uma mensagem pessoal ali, mas a ninguém é permitido descer a este tempo, exceto Sayyed Shamsoddin e aqueles que são como ele. Este pequeno templo permanece na sombra da árvore *Tuba*. Nós sabemos que este é o nome da árvore que sombreia o paraíso, ela é a Árvore do Ser. O templo está no limiar de uma fonte que, desde que ela jorra água na base da árvore do Paraíso, ela pode apenas ser a Fonte da Vida. Para confirmar isto para nós, o nosso peregrino encontra ali o responsável por este templo, em quem ele reconhece o profeta misterioso Kidr. É ali, no coração do ser, na sombra da árvore, no limiar da fonte, no santuário encontrado, que se chega nas cercanias do Imã Oculto. Aqui nós temos uma constelação inteira de símbolos arquetípicos que podem ser facilmente reconhecidos.

Nós aprendemos, entre outras coisas, que o acesso a este pequeno templo místico é apenas permitido para uma pessoa que, por atingir um grau espiritual no qual o Imã se tornou seu guia pessoal, atingiu o estado similar àquele do descendente real do Imã. Este é o porquê da ideia de uma conformação interior estar verdadeiramente no centro da iniciação, e isso é o que permite o peregrino aprender outros segredos da Ilha Verde, por exemplo, o simbolismo

de um ritual particularmente eloquente.¹⁹ No calendário litúrgico do xiismo, quinta-feira é o dia da semana especialmente dedicado ao Décimo Segundo Imã. Ademais, no calendário lunar, o meio do mês marca o ponto médio do ciclo da Lua, e no meio do mês do *Sha'ban* está a data de aniversário do nascimento do Décimo Segundo Imã neste mundo. Em uma quinta-feira, então, enquanto nosso peregrino iraniano está rezando em uma mesquita, ele escuta uma grande comoção lá fora. Seu iniciador, Sayyed, lhe informa que, cada vez que o dia do meio do mês cai numa quinta-feira, os chefes da milícia misteriosa que está no entorno do Imã se reúnem em uma “expectativa de alegria”, um termo consagrado, como nós sabemos, que significa, na expectativa da manifestação do Imã neste mundo. Deixando a mesquita, ele vê um grupo de cavaleiros dos quais um clamor triunfante se ergue. Estes são os 313 chefes da ordem supernatural dos cavaleiros sempre presentes, incógnitos, neste mundo, a serviço do Imã. Este episódio nos conduz gradualmente às cenas finais que precedem a despedida. Como um princípio norteador, a expressão do desejo de ver o Imã retorna sem cessar. Nosso peregrino irá aprender que duas vezes em sua vida ele esteve na presença do Imã. Ele se perdeu no deserto e o Imã veio em sua ajuda. Mas, como uma regra quase constante, ele não estava ciente disso naquele evento; ele entende isso apenas agora, quando ele chega na Ilha Verde. Cheio de tristeza, ele deve deixar a ilha; a ordem não pode ser rescindida; os barcos estão esperando, e entre eles está o mesmo barco no qual ele chegou. Mas, mais do que a viagem externa, é impossível para nós marcar o itinerário que o conduz para o oitavo clima deste mundo. Nosso viajante esconde os seus vestígios, mas ele irá manter alguma evidência material de sua viagem: as notas tomadas no curso de suas conversas com o neto do Imã e o presente compartilhado com o mesmo, no momento da despedida.

A narrativa da Ilha Verde nos permite uma colheita abundante de símbolos: 1. Ela é uma das ilhas que pertencem ao filho do Décimo Segundo Imã. 2. É esta Ilha, onde jorra a Fonte da Vida, na sombra da árvore do paraíso, que garante o sustento dos seguidores do Imã que vivem longe dali, e esse sustento pode ser apenas uma comida suprasubstancial. 3. Ela está situada no Oeste, como a cidade de *Jabarsa*, a oeste do mundo imaginal; e assim, ela oferece uma estranha analogia com Paraíso do Leste, o paraíso do *Amitabha*, na Terra Pura do Budismo. Similarmente, a figura Décimo Segundo Imã sugere a comparação com *Maitreya*, o futuro Buda. Existe também uma analogia com *Tir-nan-og*, um dos mundos do pós-vida entre os celtas, a terra do Oeste onde todos são jovens para sempre. 4. Como no reino do Graal, ela está em um mundo intermediário que é autossuficiente. 5. Ela está protegida contra e imune a qualquer tentativa que vem de fora. 6. Apenas aquele que é chamado pode encontrar o seu caminho. 7. Uma montanha se ergue em seu centro, e nós já percebemos o símbolo que isso contém. 8. Como o Monte Salvat, a Ilha Verde Inviolável é o local onde os seus seguidores se aproximam do polo místico do mundo, o Imã Oculto, que reina invisivelmente sobre as eras, a joia da fé xiita.

Este conto é completado por outros, pois, como já mencionamos, nada foi dito até agora, referente às Ilhas, sobre o reinado de figuras verdadeiramente extraordinárias que são os cinco filhos do Imã Oculto (homólogos àqueles que o xiismo designa como Cinco Personagens do Manto²⁰, e talvez também, àqueles que os maniqueístas designam como os Cinco Filhos do Espírito Vivo). Um conto mais primitivo²¹ (ele é do meio do século 12 e o narrador é um cristão) nos provê com uma informação topográfica complementar. Aqui, novamente, ele

¹⁹ Ibid., pp. 361-362.

²⁰ Ibid., pp. 373.

²¹ Ibid., § 3, pp. 367 e seguintes.

envolve viajantes que subitamente percebem que seu barco está entrando numa área completamente desconhecida. Eles param na primeira ilha, *al Mobaraka*, a cidade sagrada, e certas figuras são trazidas para a presença deles, entre elas, muçulmanos sunitas, que os obrigam a viajar para adiante. Mas, o capitão deles se recusa; ele teme a região desconhecida. Eles têm que contratar uma nova tripulação. Em seguida eles aprendem os nomes das cinco ilhas e os nomes daqueles que a governam: a Cidade das Flores Abertas, a Cidade Límpida, a Cidade Serena, etc. Quem quer que seja admitido nessas ilhas, entra em uma alegria eterna. Cinco ilhas, cinco cidades, cinco filhos do imã, doze meses para viajar através das ilhas (dois meses para cada uma das quatro primeiras, quatro meses para quinta), todos esses números têm um significado simbólico. Aqui também o conto se transforma numa narrativa de iniciação, onde todos os viajantes, finalmente, abraçam a fé xiita.

Como não há regra sem exceção, eu concluirei citando, de forma resumida, um conto que ilustra um caso de manifestação do Imã em pessoa²². O conto vem do décimo século. Um iraniano de Hamadan faz a sua peregrinação até Meca. Na volta, em uma jornada de um dia a partir de Meca, ele, imprudentemente, se perde durante a noite, e se afasta de seus companheiros. De manhã, ele se encontra perambulando sozinho no deserto e colocando sua fé em Deus. Subitamente, ele vê um jardim, o qual, nem ele nem ninguém, jamais ouviu falar. Ele entra nele. Na porta de um pavilhão, dois jovens pajens vestidos de branco o esperam e o conduzem para uma jovem égua de uma beleza supernatural. Diante de seu temor e perplexidade, ele aprende que ele está na presença do Décimo Segundo Imã. Este último lhe fala sobre sua futura Aparição e, finalmente, se dirige a ele pelo seu nome, perguntando se ele deseja retornar para sua casa e família. Certamente, ele assim o deseja. O Imã sinaliza para um de seus pajens, que dá ao viajante uma bolsa, toma-o pela mão, e o guia através dos jardins. Então, caminham juntos até que o viajante vê um grupo de casas, uma mesquita, e umas árvores sombreadas que lhe parecem familiares. Sorrindo, o pajem lhe pergunta, “Você conhece essa terra?” “Perto de onde eu vivo em Hamadan,” ele responde, “existe uma terra chamada Asadabad, que se parece muito com esse lugar.” O pajem diz a ele, “Mas, você está em Asadabad.” Perplexo, o viajante percebe que, realmente, ele está perto de casa. Ele se vira e o pajem não está mais ali, e ele está só. Mas, ele ainda tem na mão, a bolsa que lhe foi dada. Nós não dissemos agora pouco que, o onde, o *ubi* (local) do oitavo clima, é ubíquo?

Eu sei quantos comentários podem ser aplicados a este conto, dependendo se nós somos metafísicos, tradicionalista ou não, ou se nós somos psicólogos. Mas, por meio de conclusões provisórias, eu prefiro me limitar a três pequenas questões:

1. Nós não mais participamos de uma cultura tradicional. Nós vivemos em uma civilização científica que está estendendo seu controle, é dito, até as imagens. É um lugar-comum hoje em dia falar sobre a civilização da imagem pensando em nossas revistas, cinema e televisão; mas, alguém pode questionar se, como todos os lugares-comuns, este não contém um mal-entendido radical, um erro completo. Pois, ao invés da imagem ser elevada ao nível de um mundo que seria apropriado a ela, ao invés dela aparecer investida com uma função simbólica, conduzindo a um sentido interno, existe sobretudo uma redução da imagem ao nível da percepção sensorial pura e simples, e assim, uma degradação definitiva da imagem. Não deveria então ser dito, que quanto mais bem-sucedida for esta redução, mais o sentido do imaginal é perdido, e mais nós estamos condenados a produzir apenas o imaginário?

²² Ibid., § 4, pp. 374 e seguintes.

2. Em segundo lugar, toda a imagem - a perspectiva cênica de um conto como o do viajante da Ilha Verde, ou o súbito encontro com Imã em um oásis desconhecido - seria impossível sem o fato absolutamente primário e irreduzível, objetivo e inicial, de um mundo de imagens arquetípicas ou imagens-fontes cuja origem é não racional, e cuja a incursão dentro do nosso mundo é imprevisível, mas cujo postulado compele o reconhecimento?
3. Em terceiro lugar, não é exatamente este postulado da objetividade do mundo imaginal que é sugerido para nós, ou imposto a nós, por certas formas ou certos emblemas simbólicos (herméticos, cabalísticos; ou mandalas) que têm a qualidade de efetuar uma exibição mágica de imagens mentais, de tal forma que elas assumem uma realidade objetiva?

Para indicar em qual sentido é possível ter uma ideia de como responder a estas questões relativas à realidade objetiva das figuras supernaturais e encontrar-se com elas, irei simplesmente me referir a um texto extraordinário, onde Villiers de L'Isle-Adam fala sobre a face de um mensageiro inescrutável, com olhos de argila; ele “não poderia ser percebido exceto pelo espírito.” Criaturas apenas experimentam a influência que é inerente à entidade arcangélica. “Os anjos,” ele escreve, “não estão, em substância - exceto na livre sublimidade dos Céus absolutos - onde a realidade está unificada com o ideal [...]. Eles apenas externalizam a si mesmos no êxtase que eles causam, e que lhes é inerente.”²³

Estas últimas palavras - *o êxtase, que lhes é inerente* – parece, para mim, possuir uma clareza profética, pois elas têm a qualidade de atravessar até o granito da dúvida, paralisar o “reflexo agnóstico,” no sentido que elas quebram o isolamento recíproco entre a consciência e o seu objeto, entre pensamento e ser; fenomenologia é agora uma ontologia. Sem dúvida, este é o postulado implicado no ensinamento de nossos autores em relação ao imaginal. Pois não há critério externo para a manifestação de um anjo, além da manifestação em si. O anjo é ele mesmo um êxtase, o deslocamento ou a partida para fora de nós mesmos, ou seja, é uma “mudança de estado” a partir do nosso estado. Isto é o porquê das perguntas também nos sugerirem o segredo do ser supernatural do Imã Oculto e sua aparição na consciência xiita; o Imã é o êxtase, em si, daquela consciência. Aquele que não está no mesmo estado espiritual não pode vê-lo.

Suhrawardi alude a isso em seu conto “O Arcanjo Empurpurado”, através das palavras que são citadas no começo: “Se você é Kidr, você sempre passará sem dificuldade através da montanha Qaf.”

Publicação original: *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*. **Cahiers internationaux du symbolisme** 6, Bruxelles, 1964, pp. 3-26.

Reimpresso em: **Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme**. Paris, Flammarion, 1983.

Tradução para o inglês: *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, Spring, Zurich/New York, 1972. Disponível em **Les amis de Henry et Stella Corbin** <https://www.amiscorbin.com/>

Tradução para o português: *ImagoMundi*, 2021.

²³ Villiers de L'Isle-Adam, **L'Annonciateur** (epílogo).