

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas e Letras
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião**

Religio Cordis:

Um estudo comparativo sobre a concepção de coração
em Ibn 'Arabī e João da Cruz

Tese de Doutorado

Carlos Frederico Barboza de Souza

Juiz de Fora

Julho de 2008

Carlos Frederico Barboza de Souza

Religio Cordis:

Um estudo comparativo sobre a concepção de coração
em Ibn 'Arabī e João da Cruz

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do grau de doutor em
Ciência da Religião por Carlos Frederico
Barboza de Souza.

Área de Concentração: Religião e Diálogo.

Linha de Pesquisa: Mística Comparada.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Teixeira

Juiz de Fora

Julho de 2008

Religio Cordis:

Um estudo comparativo sobre a concepção de coração
em Ibn 'Arabī e João da Cruz

Carlos Frederico Barboza de Souza

Tese defendida e julgada em 31 de Julho de 2008 pela banca constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Faustino Luis Couto Teixeira (orientador) – UFJF

Prof. Dr. Marco Lucchesi – UFRJ

Prof. Dr. Luiz Felipe Ponde – PUC SP

Profa. Dr. Volney José Berkenbrock – UFJF

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa – UFJF

Juiz de Fora

31/07/2008

*Para Miguel,
gestado juntamente com esta tese*

Meu coração se tornou capaz de acolher toda forma. Ele é pasto para as gazelas e abadia para monges! Ele é um templo para ídolos e a *Ka'ba* para o peregrino (*qui en fait le tour*), ele é as Tábuas da Torá e também as folhas do Corão! A religião que eu professo é aquela do Amor. Para onde as caravanas (*montures*) do Amor se voltam, esta é minha religião e minha fé.

Ibn 'Arabī. **L'Interprete des Desirs**, XI.

Ó cristalina fonte,
Se nesses teus semblantes prateados
Formasses de repente
Os olhos desejados
Que tenho nas entranhas debuxados!

João da Cruz. **Cântico Espiritual**, XII.

AGRADECIMENTOS

Em um projeto como este, que envolveu cinco anos de minha vida, não posso deixar de reconhecer que não foi uma construção solitária, sem a colaboração e contribuição de muitas pessoas e instituições. Aliás, ele só existe porque se estabeleceu alguma espécie de diálogo e conversação com pessoas singulares, que deixaram, por este motivo, suas marcas no meu percurso. Logo, este é um trabalho que tem um rastro de muitas mãos. Por isto, a atitude mais conveniente neste início é agradecer aos que de alguma forma me apoiaram e, portanto, fazem parte desta conquista. Agradecer, que significa “dar graças”, reconhecimento de que se recebeu algo, que é fruto da gratuidade da Vida.

Certamente, não me será possível agradecer a todos e a todas. Entretanto, gostaria de mencionar alguns nomes que me foram significativos na realização deste trabalho.

Agradeço primeiro a Deus pela oportunidade de viver, trabalhar, sonhar e construir coisas significativas em minha vida e na de muitas pessoas; aos meus pais, Maria Eduarda e Ivamar, por meio dos quais cheguei à existência e que me propiciaram o existir, além de um jeito de ser, fazer e viver.

Agradeço também ao Prof. Dr. Faustino Teixeira, pela orientação no decorrer de todos estes anos todos em que estive ligado ao PPCIR / UFJF, além das aulas, de “abrir portas”, das “dicas” e da leitura de meu trabalho. Não posso negar que em muitas coisas sigo suas pegadas e perspectiva. Obrigado pelo apoio, compreensão e acompanhamento.

Obrigado aos membros que constituíram minha banca examinadora, pela disponibilidade e questionamentos levantados – muitos dos quais apontaram lacunas a serem preenchidas ou a necessidade de se continuar a pesquisar sempre –, além das sugestões de melhora nesta tese. Assim, meu muito obrigado aos Professores Doutores Zwinglio Mota Dias, Wilmar do Valle Barbosa, Luiz Felipe de Cerqueira Ponde e Marco Américo Lucchesi.

Gostaria de lembrar também a Pablo Beneito, Pilar Garrido e a filha de ambos, Vera, que nem cheguei a conhecer, mas que motivou trocas em meu período de bolsa-sanduíche. Obrigado pelo apoio no período de estadia em Sevilha.

Quero também trazer à lembrança a pessoa de Vitória Peres, *in memoriam*. Com certeza, se ainda estivesse fisicamente entre nós, estaria participando de alguma forma desta minha produção.

Da mesma forma, faço menção a João Batista Libânio, pelo apoio e atenção dados sempre que precisei e por se fazer presente por meio de seu livro: Introdução à vida intelectual.

Aos colegas de orientação, especialmente a Sílvia Schwartz, Ana Maria Zinsly Calmon, Mário Werneck, Paulo Agostinho Nogueira Batista e Rodrigo Coppe, pela amizade, troca de idéias e críticas construtivas. Todos os demais do “grupo de orientandos do Faustino”, que, com suas sugestões, comentários e leituras de partes de meus textos deram importante contribuição – Letícia, Ana Lúcia, Heliane, José Maria, Roberlei, Norma, Gisele, Débora, Adriana e Lúcio.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Além de ser meu local de trabalho e onde comecei a pensar muitas coisas e planejar este doutorado, esta instituição me apoiou principalmente com seu “Fundo de Incentivo à Pesquisa” (FIP), que me ajudou na elaboração do projeto de pesquisa do doutorado e também pelo “Auxílio-Puc Carga Horária”, que me propiciou horas de estudos semanais. E, por meio de meus colegas do Departamento de Filosofia e Teologia, assim como de outros departamentos em que trabalho, foi sempre incentivo e apoio na realização desta pesquisa. Aos colegas professores de Cultura Religiosa na Puc Minas, meu agradecimento: Paulo Agostinho, que além de coordenador, foi amigo,

colega no doutorado e interlocutor em vários aspectos práticos da realização desta pesquisa; Rodrigo, pela companhia nas viagens a Juiz de Fora e discussões informais sobre nossas teses; Welington, Flávio Senra, José Martins, Renata Flexa, Giseli, Aurino, Douglas, Vítor, Paulo Faria, Josimar e toda a equipe.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, local em que me iniciei nos estudos de Ciência da Religião. Agradeço ao seu corpo docente – principalmente aos professores Volney Berkenbrock e Marcelo Camurça – pelas propostas, aulas e seminários organizados. Também agradeço aos seus secretários Paulinho e Antônio Celestino.

Aos meus alunos, sobretudo alguns do curso de Psicologia, pelo interesse demonstrado em saber como estava indo a tese, pelo apoio, pelas horas descontraídas que também foram importantes para “mudar o clima” e pela compreensão nas minhas limitações de tempo e na correria durante os semestres letivos.

À CAPES, pelo incentivo e apoio financeiro à minha pesquisa na Espanha e Inglaterra, além da tolerância e compreensão com meu atraso na defesa desta tese. Este momento de bolsa-sanduíche do programa PDEE foi muito significativo em minha produção, pois, além de me possibilitar contatos internacionais, permitiu-me a aquisição de uma bibliografia mais extensa e uma perspectiva diferenciada em minha abordagem, principalmente sobre questões referentes ao estudo do sufismo.

Ao PROLIC, por seu apoio e incentivo, mesmo em meio à sua discricção.

À Consuelo, pela possibilidade de amadurecimento em muitas questões de minha vida e pensamento; à Gláucia, pela busca contínua de apoio; e à Denise Caporali Lee, pela tradução do Abstract.

À Maria Lúcia Gonçalves Ribeiro, pela cuidadosa revisão de meu texto, além da disponibilidade em me ajudar em época de “tempos contados”.

À Ordem dos Carmelitas Descalços, pelos anos de formação – freis João Bonten, Júlio Refosco, Marcos Junchen, Deneval e Pierino. Também por seu apoio em outras esferas ou

possibilidades abertas: Camilo Maccise, Rômulo Cuartas, Aloisius Deeney, Maximiliano Herraiz e membros de comunidades espanholas por onde passei e que sempre me acolheram e permitiram me sentir irmão. Agradeço também aos frades da província São José, que, sobretudo nas figuras de Alzinir, Marcos, Deneval, Afonso e Patrício, foram amigos e apoiadores de meu trabalho, além de me permitirem freqüentar algumas bibliotecas.

À Ordem dos Carmelitas Descalços Seculares (OCDS), que possui um lugar significativo em minha vida. Meu agradecimento, sobretudo nas figuras de Tayara, Maria Helena, Fernando, Vera e Rose; Sônia, Reinaldo, Jordana e Stephanie; Magela, Sueli, Edna, Graça, Ângela, Eugênia, Denise, Alencastro e Ana; Luciene, Cidinha, Lélia, Paulinho e Ana Scarabeli.

Por fim, ainda na família carmelitana, não poderia deixar de mencionar as monjas e freiras carmelitas, uma vez que muitas delas se interessaram por este meu projeto de pesquisa. Gostaria de citar, sobretudo, as irmãs Danuze, Conceição, Cecília, Aparecida e Margarida. E também, embora não sendo monjas, as irmãs Rosângela, Teresa e Ana Manuela.

Gostaria também de manifestar meu agradecimento a Carlos Mesters, oarm, pelo companheirismo fraterno na caminhada e a Marcelo Martins Barreira, pela amizade e grande solicitude com que me disponibilizou seus textos.

À Ibn Arabi Society, em Oxford, principalmente nas pessoas de Stephen Hirtenstein, Azize, Cecília Twinch e Martin Notcutt. Pelas ótimas conversas, acolhida e permissão do uso da biblioteca da Ibn Arabi Society.

Agradeço, particularmente, a José Nogueira de Sá Neto, pela enorme e impagável contribuição à minha vida.

Aos amigos de Sevilha, pela companhia, amizade, apoio nas horas difíceis, num país que não era o meu, e por facilitar muitas vezes minha vida e de minha família. Gostaria de registrar, portanto, a amizade de Héctor, Luis, Humberto, Juan, Fernando e Encarna (e filhas), Santiago e Amália, Ana Ocaña, Pilar e Gema. A Todos que esbanjaram carinho e cuidado

comigo e com minha família, quando por lá eu estava. Sem estes apoios, até algumas coisas práticas e pequenas do cotidiano se tornariam mais complicadas.

Bem, a todos, meu muito obrigado e desejo que a experiência do coração abra espaço para novas percepções do Mistério insondável que nos ronda e habita em sua gratuidade... que Ele nos abra possibilidades de novas leituras e práticas cordiais, tolerantes e amorosas, e sobretudo nos possibilite novas e criativas perspectivas de acolhida da diversidade e do Real manifesto em muitas e infinitas formas que somente podem ser reconhecidas e acolhidas a partir da sutil e cortês perspectiva cordial. É este o tema e a contribuição desta tese.

SUMÁRIO

Resumo	15
Abstract	16
Lista de Abreviaturas	17
Nota Explicativa	18
Introdução	21
Notas biográficas sobre Ibn ‘Arabī e João da Cruz	
A. Da Andaluzia a Damasco: vida e contexto de Ibn ‘Arabī	46
B. João da Cruz e os movimentos espirituais da Espanha Renascentista	63
Parte I – Ibn ‘Arabī: a Unidade na Pluralidade	80
Capítulo 1 – A realidade cósmica como perpétua Teofania: a Essência incognoscível e os Nomes Divinos	82
1.1. Os Nomes Divinos, reflexos infinitos de <i>al-Ḥaqq</i> no cosmo	97
1.2. A dinamicidade cósmica como perpétua teofania	115
1.2.1. O Cosmo como “Sinal” de <i>al-Ḥaqq</i>	118
1.2.2. O Cosmo como “Véu” de <i>al-Ḥaqq</i>	131
1.2.3. O Cosmo e a Dinamicidade Infinita da Nova Criação	140

1.2.4. A <i>Waḥdat al-Wujūd</i> : a Unidade na Dinamicidade Teofânica	153
---	-----

Capítulo 2 – A antropologia Mística: Metamorfose Humana rumo à Estação da Não-Estação	175
--	------------

2.1. <i>Al-kawn al-jāmi'</i>: o ser humano e sua singularidade como manifestação de <i>al-Ḥaqq</i>	178
---	------------

2.2. A Antropologia Mística do <i>Ṣayḥ al-akbar</i>	187
--	------------

2.2.1. O Corpo	189
----------------------	-----

2.2.2. A Interioridade Humana	191
-------------------------------------	-----

2.2.3. A Alma (<i>nafs</i>)	194
-------------------------------------	-----

2.2.4. O Espírito (<i>rūḥ</i>)	202
--	-----

2.3. A ascensão mística e suas estações: o Ser Humano Perfeito e a Estação da Não-Estação	209
--	------------

2.3.1. Os Amigos de Deus e os Profetas	216
--	-----

2.3.2. A Jornada Espiritual e as Estações da vida mística	225
---	-----

2.3.3. A <i>unyo mística</i> : o processo de <i>fanā' / baqā'</i>	242
---	-----

2.3.4. O Ser Humano Perfeito (<i>Insān Kāmil</i>) e a Perplexidade (<i>Ḥayra</i>)	252
---	-----

Parte II – João da Cruz: cantor da <i>Solidão Sonora</i>	261
---	------------

Capítulo 3 – A <i>Mão branda</i>, o <i>Toque delicado</i>, o <i>Cautério suave</i>	263
---	------------

3.1. Observações preliminares sobre a obra de João da Cruz	263
---	------------

3.1.1. Magistério Oral	264
------------------------------	-----

3.1.2. Magistério Escrito	270
---------------------------------	-----

3.1.2.1. Escritos Poéticos	278
----------------------------------	-----

3.1.2.2. Escritos em Prosa	284
----------------------------------	-----

3.1.3. Relação Poesia / Prosa	289
-------------------------------------	-----

3.2. A Condição de Deus	298
--------------------------------------	------------

3.3. A Trindade: o Deus Uno e Trino	311
--	------------

3.4. Jesus Cristo, <i>Palavra eterna</i> do Pai	319
--	------------

3.5. O Espírito Santo: a <i>chama que ternamente fere</i>	324
--	------------

3.6. <i>Meu Amado as montanhas: as criaturas na dança do amor</i>	332
--	-----

Capítulo 4 – <i>Deus é noite para a alma: da vida dos sentidos à vida no Espírito</i>	343
--	-----

4.1. O ser humano: convite à união trinitária	343
--	-----

4.1.1. A condição humana	349
--------------------------------	-----

4.1.1.1. Ser criado para viver no amor	349
--	-----

4.1.1.2. Ser infinito em sua interioridade	353
--	-----

4.1.1.3. Ser carnal sujeito à temporalidade	355
---	-----

4.1.2. A interioridade humana	358
-------------------------------------	-----

4.1.2.2. A alma e o espírito	362
------------------------------------	-----

4.2. <i>De meu Amado bebi: a divinização do ser humano</i>	369
---	-----

4.2.1. <i>Onde te escondeste, Amado?</i> : a percepção de uma ausência que move a caminhar..	371
---	-----

4.2.2. <i>Oh! Ditosa ventura! Saí sem ser notada</i> : a noite libertadora	377
--	-----

4.2.3. <i>Quão delicadamente me enamoras</i> : o encontro com a chama viva de amor	388
--	-----

Parte III – O coração <i>capaz de acolher toda forma: a Religio Cordis</i> em Ibn 'Arabī e João da Cruz	410
--	-----

Capítulo 5 – <i>Religio Cordis</i>	411
---	-----

5.1. Notas sobre o símbolo do coração nas tradições judaica, cristã e islâmica	411
---	-----

5.1.1. O coração na tradição Judaico-cristã	411
---	-----

5.1.2. O <i>qalb</i> na tradição Islâmica	421
---	-----

5.2. O <i>evento cordial</i> e sua centralidade em Ibn 'Arabī e João da Cruz	436
---	-----

5.2.1. O <i>qalb</i> , Morada Sagrada	437
---	-----

5.2.2. <i>O centro da alma é Deus</i> : a profundidade infinita do coração.....	445
---	-----

5.2.3. O <i>qalb</i> como <i>barzah</i>	452
---	-----

5.2.4. A sabedoria do coração: integração da unidade na diversidade	458
---	-----

5.3. O coração e seu modo de operar	466
--	-----

5.3.1. <i>Taqallub</i> : o coração “flutuante” <i>capaz de acolher todas as formas</i>	466
--	-----

5.3.2. <i>Oh, Cristalina Fonte</i> : o coração como <i>espelho polido</i>	478
---	-----

5.4. A <i>Cardio Gnosis</i>	483
Conclusão	489
Glossário de termos akbaris	494
Referências Bibliográficas	498

RESUMO

O objetivo desta tese é estabelecer uma comparação entre a concepção de coração presente nos escritos de Ibn 'Arabī de Múrcia (1165-1240) e João da Cruz (1542-1591). Para isto, a mesma se divide em três partes, sendo a primeira centrada no pensamento de Ibn 'Arabī sobre Deus, o cosmo em sua dinamicidade, o ser humano e seu processo de ascensão espiritual rumo à aniquilação e subsistência no Real. A segunda parte se centra no pensamento de João da Cruz, também procurando descrever sua concepção acerca de Deus, da natureza e do ser humano, assim como do processo espiritual com suas *Noites* e de seu clímax na *unio mystica*. Já a terceira parte é o cerne da tese e aborda especificamente como estes dois místicos compreendem o coração e seu papel na jornada espiritual. Assim, serão percorridos textos de ambos, que demonstram que o coração é concebido como centro da pessoa e da experiência mística. Ao mesmo tempo ele se constitui de maneira dinâmica e fluídica, capaz de assumir diversas formas no processo de acolhida do Real decorrente de seu polimento que lhe torna espelho por excelência das manifestações divinas. Centrados no *evento cordial*, Ibn 'Arabī e João da Cruz desenvolverão uma *cardio gnosis* e, ao mesmo tempo, uma *religio cordis*. Sobressai a semelhança com que ambos tratam esta questão e a singularidade joãocruciana, que trabalha com algumas concepções quase que exclusivas da mística muçulmana.

Palavras-chave: Mística Comparada, Ibn 'Arabī, João da Cruz, Antropología Mística, Coração.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to establish a comparison between the concept of heart found in the writings of Ibn 'Arabī of Múrcia (1165-1240) and John of the Cross (1542-1591). To articulate this, the thesis is divided into three parts; the first section centres on Ibn 'Arabī thoughts about God, the cosmos in its dynamism, the human being and the process of his spiritual ascension towards annihilation and subsistence in the Real. The second part focuses on the thoughts of John of the Cross. It also tries to describe his conception of God, nature and the human being, as well as the spiritual process with his Nights (*Noites*) and of his climax in the *Unio Mystica*. The third part, however, is the core element of this thesis and it raises the question specifically of how these two mystical men understand the heart and its role through the spiritual journey. Thus, texts from both writers have been examined and they show that the heart is conceived as the centre of a person and of the mystical experience. At the same time, it is formed in a dynamic and fluid manner, capable of assuming many forms in the process of embracing the Real due to the fact that it was polished and thus becoming a mirror for excellence of the divine manifestations. Centred in the hearty event (*cordial evento*) Ibn 'Arabī and John of the Cross's work will help to develop a *Cardio Gnosis* and, at the same time, a *Religio Cordis*. What stands out is the similarity with which both writers address this subject and the singularity of John of the Cross's writings which work with some conceptions that are almost exclusive to Muslim mysticism.

Key words: Comparative mysticism, Ibn 'Arabī, John of the Cross, mystical anthropology, heart.

LISTA DE ABREVIATURAS

BMC – Biblioteca Mística Carmelitana

Ca – Cautelas

CA – Cântico Espiritual, primeira redação – códice de Sanlucar de Barrameda

CB – Cântico Espiritual, segunda redação – códice de Jaen

ChA – Chama Viva de Amor, primeira redação

ChB – Chama Viva de Amor, segunda redação

DAE – Diccionario Árabe-Español

EI – The Encyclopaedia of Islam

FH – Fuṣūṣ al-ḥikam

FM – Futūḥāt al-makkiyya

JMIAS – Journal of Muhyidin Ibn ‘Arabi Society

NE – Noite Escura

OC – Obras completas de São João da Cruz

R – Romances

S – Subida do Monte Carmelo

SDG – Self Disclosure of God

SPK – Sufi Path of Knowledge

ST – Sufism and Taoism

NOTA EXPLICATIVA

Como o texto utilizará muitas citações de palavras árabes e há uma diversidade de métodos de transliteração dos caracteres árabes para caracteres ocidentais, expor-se-á aqui parte do padrão transliterativo elaborado por Mamede Mustafá Jarouche e exposto na nota explicativa do livro de Juan Vernet, “As origens do Islã”.¹ A maior parte deste padrão se baseia no que é adotado internacionalmente por muitos arabistas, porém, acrescenta pequenas adaptações para o leitor português. No âmbito desta tese, seguir-se-á suas opções transliterativas, com exceção do número 15, em que se optou pela manutenção do padrão internacional.

1. “Não se grafou a gutural laríngea ء (*hamza*,) em início de palavra.
2. As vogais longas و ا و ي se transcrevem **ā, ū, ī**.
3. A ا ‘a breve’ final (*alif maqsūra*), se transcreveu **â**.
4. Os chamados ‘sons enfáticos’ do árabe ط ظ ط ص se transcreveram **ṣ, ḍ, ṭ, ḏ**. Sua pronúncia é semelhante a *s, d, t, z*, porém com maior ênfase, com a língua tocando no céu da boca.
5. A palatal sonora ج se transcreveu **j** em vez de **ġ**, uma vez que seu som em português (como a palavra *jā*) corresponde exatamente ao do árabe.

¹ Juan VERNET. **As origens do Islã**, p. i e ii.

6. A faríngea aspirada ح se transcreveu **h**. Não há equivalente para esse som em português.
7. A velar surda خ se transcreveu **h**. É relativamente semelhante ao *j* espanhol. Em transliterações não-técnicas, costuma ser representada pelo dígrafo *kh*.
8. A velar sonora غ se transcreveu **g**. Sua realização é semelhante ao *r* parisiense em 'Paris'. Em transliterações não-técnicas costuma ser representada pelo dígrafo *gh*.
9. A interdental surda ث se transcreveu **t**. É semelhante ao *th* na pronúncia inglesa em *think*. Em transliterações não-técnicas, costuma ser representada pelo dígrafo *th*.
10. A interdental sonora ذ se transcreveu **d**. É semelhante ao *th* na pronúncia inglesa em *the*. Em transliterações não-técnicas, costuma ser representada pelo dígrafo *dh*.
11. A faríngea sonora ع se transcreveu **'**. Não tem correspondência em nenhuma língua ocidental.
12. A laringea surda ه se transcreveu **h**, e se pronuncia como o *h* do inglês *home*.
13. A uvular surda ق se transcreveu **q**.
14. O **s** se pronuncia sempre como em sapo, independentemente de sua posição na palavra.
15. A palatal surda ش se transcreveu **š**. Seu som corresponde exatamente ao **x** em português. Diferentemente de Mamede Mustafá Jarouche, que levou em consideração o fato da etimologia do português já nos primeiros arabismos desta língua utilizar o **x** para representar esse som, como em *xarope*, *almoxarifado*, *xaveco*, *muxarabiêse* por manter o -optou ,etc .padrão internacional mais comum

Para as demais letras do alifato, há um consenso em sua transliteração e serão transcritas da seguinte maneira:

ب	b
ت	t

د	d
ر	r
ز	z
س	s
ف	f
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w

INTRODUÇÃO

Uma tese de doutorado coloca-se, sobretudo, como uma produção acadêmica, devendo, neste sentido, possuir relação com uma forma rigorosa de pesquisa que gere um resultado original ou pelo menos um olhar singular sobre uma temática específica. No entanto, além deste aspecto importantíssimo, a produção de uma tese, com a pesquisa e o rigor que ela envolve, se relaciona com uma série de outros itens não menos importantes. Um deles é a motivação para a escolha do tema particular a ser estudado profundamente e a relação que esta temática possui com a pessoa que produz a tese e sua história.

Neste sentido, não é errôneo dizer que uma tese passa por um longo processo de gestação e amadurecimento que se inicia com as primeiras intuições, antes mesmo do exame de seleção a um Programa de Pós-Graduação, intuições estas que serão checadas, discutidas, analisadas e confirmadas, ou não, através de um processo argumentativo. Deste processo, portanto, fazem parte aspectos intuitivos, contatos essenciais com pessoas que ajudam a ampliar o olhar sobre a temática a ser pesquisada, inúmeras leituras e os sucessos e percalços da vida pessoal do doutorando, que podem colaborar para o amadurecimento da abordagem.

Meu percurso, que vai culminar com esta tese, tem seu início mais pontual em minha aproximação a João da Cruz, após ouvir menções a textos dele e também citações. Assim, lentamente, fui me adentrando em seus escritos, percebendo suas sutilezas e, sobretudo, me identificando com a leitura que ele faz da alma humana e seus “segredos”, percebendo e

reconhecendo seus movimentos mais sutis na relação consigo, com os outros, com a natureza e com o Transcendente; ao mesmo tempo, revelando-a como um profundo abismo habitado por “cavernas infinitas e sem fim”. E como se não bastasse, João da Cruz ainda aborda toda esta temática com um rico estilo poético carregado de intensa paixão que o impulsiona à busca do encontro com o Amado, presente escondidamente no cosmo, na história e no coração das pessoas.

Em continuidade a este percurso, outros elementos importantes serão agregados. O primeiro deles é a entrada em cena do Programa de Pós-Graduação (PPGCIR) em Ciência da Religião da UFJF, propiciando uma abordagem interessante do fenômeno religioso e de sua situação na vida do sujeito e da sociedade. Coube a este programa a introdução da perspectiva da Mística Comparada em meu percurso, que me conduzirá a outros horizontes e outras paisagens por meio do diálogo com mística sufi.

A relação entre a mística sufi e a joãocruciana se inicia, assim, em meu mestrado, a partir do contato com os professores Faustino Teixeira e Vitória Peres. Da parte de Faustino Teixeira, além de me apresentar o Islã como possível área para se estabelecer o diálogo com João da Cruz, me falou do sufismo, do nome de Luce López-Baralt e de seus estudos sobre a mística sufi e a literatura espanhola. Da parte da professora Vitória Peres, foi importante a introdução feita ao que é o Islã, sua história, suas principais crenças, problemáticas vividas, dentre outras coisas.

Como resultado destes contatos e dicas iniciais, foi sendo forjado em mim o interesse por conhecer mais profundamente a mística sufi. Ao mesmo tempo, à medida que a conhecia, descobria, maravilhado, a semelhança profunda com a mística joãocruciana.

Porém, outro elemento ainda precisava se juntar à construção que vinha sendo elaborada em meu mestrado e este elemento foi colocado pelo Diálogo Inter-Religioso. Novamente, o contato com o professor Faustino Teixeira foi importante para matizar algumas idéias fundamentais. Nas aulas de Teologia das Religiões, foram se consolidando algumas

convicções e os paradigmas na área da Teologia que marcarão minha percepção das religiões até a presente data. Ao falar destes paradigmas, penso, sobretudo, no pluralismo de princípio e na irredutibilidade de cada tradição religiosa. Portanto, além da positividade da diversidade religiosa, é de fundamental importância que se procure resguardar a singularidade de cada tradição, não abolir a diversidade entre elas e, com isto, deixar espaço ao enriquecimento que surge a partir dos enfoques variados que cada religião propicia acerca do Mistério Inefável que cultua.

O resultado deste processo foi minha dissertação de mestrado cujo título foi o seguinte: “No mais profundo centro: João da Cruz e o sufismo šāḡilī cantam a união transformante.”

Após o término do mestrado, mantive contato com o material de Luce López-Baralt e foi justamente desta leitura que me surgiu a idéia de desenvolver uma temática já por ela abordada: a comparação entre a noção de coração (*qalb*) em Ibn ‘Arabī e João da Cruz. Seu livro que me propiciou a reflexão inicial foi *Asedios a lo indecible*, no qual ela procura abordar os poemas maiores de João da Cruz, estabelecendo um diálogo com a mística islâmica. Neste esforço hermenêutico e dialogal é que ela faz referência à parte do famoso poema do *Šayḡ*.² “Meu coração se tornou capaz de acolher toda forma. Ele é pasto para as gazelas e abadia para monges! Ele é um templo para ídolos e a *Ka’bah* para o peregrino (*qui en fait le tour*); ele é as Tábuas da Torá e também as folhas do Corão! A religião que eu professo é aquela do Amor. Para onde as caravanas (*montures*) do Amor se voltam, esta é minha religião e minha fé.”³

Além deste livro de López-Baralt, embora não abordando a concepção akbari⁴ de

² A palavra *Šayḡ* quer dizer mestre em árabe. Aqui – e quando aparecer com letra maiúscula – fará sempre referência a Ibn ‘Arabī, o *Šayḡ al-akbar*, o maior mestre.

³ IBN ‘ARABĪ. **L’Interprete des desirs**, p. 95.

⁴ Este termo quer dizer “do *Šayḡ al-akbar*”, conforme expressão árabe consagrada por seus discípulos. Aqui, seguir-se-á a proposta de Beatriz Machado de utilizá-lo em português e, por isso, escrevê-lo sem itálico, conforme os tradutores espanhóis. Opta-se por esta tradução, em vez de *akbariano*, termo

coração, outra obra sua me foi significativa: *Morada de los corazones*, que é uma tradução do árabe para o espanhol, de um texto de Al-Nuri de Bagdá de mesmo nome. Em sua introdução, López-Baralt trata da semelhança entre a mística carmelitana e a sufi e afirma que aquela se utiliza de toda uma simbologia que será, mais tarde, muito cara à tradição cristã da Ordem dos Carmelitas Descalços, sobretudo, representada nas figuras de Teresa de Jesus e João da Cruz. E, como Al-Nuri trata do coração, López-Baralt indicará as semelhanças da concepção de Nuri com a tradição carmelitana, sobretudo com o livro das “Moradas” ou “Castelo interior” de Teresa de Jesus.

É neste momento que entra em cena em meu percurso outro professor com um papel significativo: Pablo Beneito, catedrático de Filologia Árabe da *Universidad de Sevilla*. A ele coube o papel de, juntamente com Faustino Teixeira, nos Seminários de Doutorado, me introduzir aos estudos akbaris e sua associação com a linguagem alusiva e relação com a língua árabe. Amigo de Luce López-Baralt, me propiciou reflexões que me ensejaram aprofundar mais ainda os estudos sobre a concepção de *qalb* em Ibn ‘Arabī e desenvolver a comparação para além do que a própria López-Baralt havia feito, no sentido de incluir outras dimensões da abordagem do *Ṣayḥ al-akbar*, além de incluir outras obras suas.

Paralelamente a este processo de tomar contato com estes autores e profissionais da área acadêmica, a temática do coração foi se impondo como algo fundamental em minha reflexão. Ela surge com a tentativa de perceber como a experiência mística ocorre na interioridade humana segundo os místicos estudados, pois é notória a referência que diversas tradições religiosas fazem acerca do coração e, ao mesmo tempo, a centralidade que esta noção possui em muitas delas. Como afirma Michel Bertrand, em seu editorial à obra *Lumières sur la voie du coeur*, “tanto no Oriente como no Ocidente, as vias espirituais tradicionais, do

utilizado por muitos tradutores franceses. Cf. Beatriz MACHADO. **Sentidos do caleidoscópio**, p. 42, nota 21.

Judaísmo ao Budismo, são unânimes em reconhecer no *coração* humano, órgão físico, simbólico e sutil, o 'lugar' da Presença, a morada viva e central da vida espiritual mais densa".⁵

A seguir, à medida que as leituras foram avançando e uma nova concepção acerca do coração começa a se impor, parte-se para uma complexificação deste elemento propiciador do contato com o Mistério e o conhecimento do mesmo. Agora, ele não é apenas um órgão místico fixo e determinado em que a experiência mística acontece, mas um "evento" fluídico que se constitui no contato entre o Real⁶ e o ser humano, evento este capaz de unir as várias faculdades e dimensões da interioridade humana numa nova sensibilidade apta a captar dimensões inusitadas na realidade e na vida – e aqui, afirmo, como Raimon Panikkar, que entendo "por mística esta experiência integral da Vida".⁷ Estas dimensões escapam da lógica das "idéias claras e distintas", sem, no entanto, deixar de serem conhecidas a partir de outra perspectiva, pois, embora seja um "saber não sabendo", resulta em "toda a ciência transcendendo, mesmo de noite". Assim, o ser humano, através da lógica cordial presente na *cardio gnosis*, torna-se capaz de acolher a pluralidade e complexidade intensa da vida em todas as suas dimensões; pode acolher também a pluralidade de manifestações do Real e favorecer a descoberta da Unidade por meio deste olhar cordial.

⁵ Michel BERTRAND. Editorial. **Connaissance des religions**, p. v. Cf. Também Seyyed Hossein NARS. The heart of the faithful is the throne of the All-Merciful. In: James CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 32-34.

⁶ Real ou Verdade é o nome que Ibn 'Arabī se utiliza para denominar o Mistério Absoluto. Essa palavra é a tradução do árabe *al-Haqq*. Um teólogo e filósofo contemporâneo, John Hick, também se utiliza desta nomenclatura. Apesar de ser uma nomenclatura nunca utilizada por João da Cruz, nesta tese optar-se-á por ela com frequência quando se quiser falar de Deus, por ser comum seu uso nos textos de Ibn 'Arabī e por manter uma designação que não se refere a uma divindade ou sagrado específico de uma tradição religiosa em particular. Isto, contudo, não quer afirmar que esta concepção como entendida e utilizada por Ibn 'Arabī se encontra em João da Cruz, nem que é compreendida pelo *Šayḥ* da mesma forma que Hick.

⁷ Raimon PANIKKAR. **De la mística**. Experiencia plena de la Vida. Barcelona: Herder, 2005, p. 22.

O *qalb* é central no pensamento do *Šayḥ*. Entretanto, existem poucas obras dedicadas exclusivamente a esta questão. Até o presente momento, de que seja de meu conhecimento, existe apenas um livro inteiramente dedicado a esta temática, que foi escrito por James Wisnton Morris, *The reflective heart*, que na verdade retoma e reorganiza uma série de artigos seus publicados em revistas especializadas. Com exceção deste livro, para as demais produções que abordarão a temática do coração, me apoiarei ora em materiais que a abordam de maneira geral no sufismo,⁸ ora em materiais que, abordando o pensamento de Ibn ‘Arabī, também mencionam a temática do coração no seio deste pensamento,⁹ ora em materiais produzidos pelo próprio *Šayḥ*,¹⁰ ora em artigos que tratam deste assunto numa perspectiva comparada.¹¹

⁸ Destes, ressaltaria os textos de Seyyed Hossein Nasr, *The heart of the faithful is the throne of the All-Merciful* e de Maurice Gloton, *Les secrets du coeur selon l’Islam*, isto sem falar do apoio fundamental da *Encyclopaedia of Islam* e da obra *Las concordâncias del Corán*.

⁹ Em relação aos textos sobre Ibn ‘Arabī que serviram de referência na questão do coração, não poderia deixar de mencionar, além do já citado material de James Wiston Morris, as obras de Willian Chittick, que foram de inestimável valor para a consecução desta tese. Suas obras principais que serviram de referência foram: *The sufi path of knowledge*, *The self-disclosure of God e Imaginal worlds*. Além destas, também foram importantes outras de suas obras e artigos que se encontram nas referências bibliográficas desta tese. Outras obras que muito foram úteis são as seguintes: o livro de Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, o de Sachiko Murata, *The tao of Islam*, os de Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage* e *Seal of the Saints* e os de Michael Sells, *Mystical languages of unsaying* e *Stations of desire*. No primeiro livro, Sells, em dois capítulos, aborda a temática do coração em Ibn ‘Arabī. São eles: Ibn ‘Arabī’s polished mirror: identity shift and meaning event e Ibn ‘Arabī’s garden among the flames: the heart receptive of every form, p. 63-115.

¹⁰ Acerca destes materiais escritos por Ibn ‘Arabī, algumas informações são importantes. A primeira delas é que sua obra é vastíssima, sendo que a maior parte não está traduzida para línguas ocidentais. Mesmo sua grande obra *Futūḥāt al-makkiyya* não está completamente traduzida para línguas ocidentais. Portanto, o acesso às mesmas se fez por meio das traduções existentes, sobretudo em

Segundo William Chittick, Ibn 'Arabī é o pensador mais influente da segunda metade da história islâmica.¹² A partir dele, o Sufismo muda de orientação enfatizando a questão da unidade ontológica entre o Real e o cosmo através do *Waḥdat al-Wujūd* – doutrina que se fundamenta em seu pensamento, mas que só ficou conhecida após sua morte, ainda que ele nunca tenha utilizado tal expressão. Mesmo sendo atacado pela ortodoxia islâmica de seu tempo e também por parte da contemporânea, sua originalidade foi significativa para o sufismo na medida em que propiciou uma guinada de orientação, já que as doutrinas sufis, até então, se centravam e se limitavam, em sua maioria, a oferecer instruções práticas e metódicas para os que queriam se adentrar na experiência mística. Portanto, pode-se afirmar com Nars que "através de Ibn 'Arabī, aquilo que sempre tinha sido a verdade interna do Sufismo foi formulado de tal maneira que, desde então, dominou a vida espiritual e intelectual do Islã".¹³

inglês, francês e espanhol. As duas principais obras de referência deste trabalho foram *Futūḥāt al-makkiyya* e *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Para o acesso ao *Futūḥāt al-makkiyya* fez-se necessário que se ativesse a partes dela traduzidas em vários outros livros: principalmente os escritos de William Chittick e de James Winston Morris – que comentam trechos e perícopes dela, além de partes traduzidas em obras como *Les illuminations de la Mecque*, *The meccan revelations* e *The mysteries of bearing witness to the oneness of God and prophethood of Muhammad*. Para o acesso ao *Fuṣūṣ al-ḥikam*, serviram de apoio perícopes traduzidas por Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, a tradução inglesa *The bezels of wisdom*, além da tradução amplamente comentada de Charles André Gillis, *Le livre des chatons de la sagesse*.

¹¹ Aqui gostaria de ressaltar principalmente dois artigos de Luce López-Baralt: El dinamismo místico en la cima del éxtasis: la supraesencia del alma de Rusbroquio, el corazón de San Juan de la Cruz y el Qalb de Ibn 'Arabi e *Saint John of the Cross and Ibn 'Arabi*.

¹² William CHITTICK. **Imaginal worlds**, p. X. Cf. também Alexander KNYSH. **Ibn 'Arabi in the later islamic tradition**, p. 21-24; Stephen HIRTENSTEIN. **The unlimited mercifier**, p. 6, que indicará algumas influências do pensamento akbari, bem como sua importância na linguagem sufi. Cf. também Michel CHODKIEWCZ. **Un ocean sans rivage**, p. 22-37 e Annemarie SCHIMMEL. **Mystical dimensions of Islam**, p. 7, 258, dentre outras páginas.

¹³ Seyyed Hossein NARS. **Three muslim sages**: Avicenne, Suhrawardi, Ibn Arabi, p. 90-91.

Esquecido durante muito tempo pela tradição cultural e filosófica do Ocidente, nos últimos anos alguns autores têm se dedicado ao estudo de Ibn 'Arabī e de suas obras.¹⁴ Na primeira metade do século XX, H. S. Nyberg, Miguel Asín Palácios, R. A. Nicholson começaram a pesquisar sobre ele. Entre 1950 e 60, Henry Corbin, Titus Buckhardt e Toshihiko Izutsu reconheceram o valor de seu *corpus*. São pesquisadores que se destacam pela profundidade com que abordam esta temática e porque conseguiram escapar de uma concepção redutora do Oriente, tão bem denunciada por Edward Said, no seu artigo *Orientalismo* revisto.¹⁵ Ao mesmo tempo, os autores em questão foram capazes de reconhecer o papel do *Šayḥ* na tradição islâmica bem como sua importância para a história do pensamento da humanidade.

Henry Corbin, um dos pioneiros já citados acima, apresenta o sistema de Ibn 'Arabī a partir da lógica do *mundo imaginalis*. Ele se especializa no estudo do Islã e filosofia iranianos e esta sua ótica marcará muito sua leitura do pensamento akbari.¹⁶ Outro destaque é o estudioso japonês Toshihiko Izutsu,¹⁷ que apresenta de forma clara e precisa o pensamento de Ibn 'Arabī, desenvolvendo uma análise de forte cunho filosófico e metafísico, embora com mais enfoque em uma de suas obras, *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Transita bem pela tradição mística e religiosa oriental e desenvolve um grande trabalho comparativo entre o sufismo akbari e outras tradições, como o Budismo, o Hinduísmo, o Taoísmo e o Confucionismo. Ainda nos inícios da pesquisa sobre Ibn 'Arabī no Ocidente – e anterior a Corbin e Izutsu –, cabe destacar a obra do grande arabista espanhol Miguel Asín Palácios – apesar de sua leitura muito aferrada à tradição cristã – que,

¹⁴ Cf. Michel CHODKIEWCZ. **The seal of the saints**, p. 3-5.

¹⁵ Edward SAID. *Orientalismo* revisto. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (Org.). **Pós-modernidade e política**. Cf. também do mesmo autor: **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁶ Cf. *Alone with the Alone – Creative imagination in the sufism of Ibn 'Arabi; Cuerpo espiritual y tierra celeste; The voyage and the messenger – Iran and philosophy*.

¹⁷ Cf. **Sufism and taoism**. – A comparative study of key philosophical concepts.

além de produzir um trabalho sistemático sobre Ibn 'Arabī, ¹⁸ se dedicou ao estudo comparado de vários sufis com a mística espanhola do Século de Ouro. Este autor foi o pioneiro nos estudos comparativos entre o sufismo e a tradição do Carmelo Descalço, senda esta por ele aberta e seguida por Luce López-Baralt.

Recentemente, o interesse pela obra de Ibn 'Arabī tem crescido e estudos abordando várias dimensões de seu pensamento têm sido desenvolvidos. Cabe destacar, dentre os vários que se dedicam a estudá-lo, autores como Claude Addas, ¹⁹ Michel Chodkiewicz, ²⁰ Stephen Hirtenstein, ²¹ Pablo Beneito Arias, ²² Maurice Glotton, ²³ Michel Sells, ²⁴ e Osman Yahia ²⁵ e William Chittick.

Entretanto, ainda há certa dificuldade da parte do Ocidente em se aproximar de Ibn

¹⁸ Cf. Miguel Asín Palacios. **L'Islam christianisé** – etude sur le Soufisme d'Ibn 'Arabī de Murcie.

¹⁹ Claude Addas desenvolve, em sua tese doutoral, uma excelente biografia do *Šayḥ al-akbar*, cujo título é *Ibn 'Arabī o la búzqueda del azufre rojo*.

²⁰ Cf. Michel Chodkiewicz, **The seal of the saints** – Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabī; **Un ocean sans rivage** – Ibn Arabī, le livre et la loi; e sua tradução de partes da maior obra de Ibn 'Arabī, *Les illuminations de la Mecque*.

²¹ Cf. Stephen HIRTENSTEIN. **The unlimited mercifier** – The spiritual life and thought of Ibn 'Arabī e **Muhyidin Ibn Arabi**. A commemorative volume.

²² Cf. Pablo BENEITO ARIAS. **El secreto de los nombres de Dios; Contemplation of the holy mysteries; The seven days of the heart; Los nombres de Dios en la obra de Ibn 'Arabī de Múrcia; El lenguaje de las alusiones**: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī.

²³ Maurice Gloton traduz, introduz e propõe notas explicativas em obras importantes de Ibn 'Arabī, como *L'Interprète des désirs (Tarjuman al-ašwaq)* e *Traité de l'amour* (este tratado se encontra no *Futūḥāt al-makkiyya*).

²⁴ Cf. Michael SELLS. **Mystical languages of unsaying; Stations of desire** – Love Elegies from Ibn 'Arabi and New Poems; Bewildered Tongue: The semantic of mystical union in Islan. In: IDEL, Moshe & MCGINN, Bernard (Eds.). **Mystical union and monotheistic faith**. An ecumenical dialogue.

²⁵ Osman YAHIA. **Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī**.

'Arabī, principalmente devida à extensão de sua obra, que perfaz mais de 400 títulos, o que implicaria um envolvimento de anos para um conhecimento mais aprofundado ao seu respeito. Além disso, a maior parte de sua obra não se encontra totalmente comentada e traduzida para línguas ocidentais. Há também diversidade de temas abordados: a lei islâmica, teologia, filosofia, mística, cosmologia, psicologia e outras áreas do saber. Por fim, uma dificuldade que surge, ao se deparar com os escritos akbaris, diz respeito à sua lógica pautada pelo êxtase e pelo *mundo imaginális*, sendo que muitos orientalistas confiam que “os métodos científicos modernos lhes deram uma compreensão superior de todas as coisas, então, eles se sentem livres para considerar como desorganizados, incoerentes ou supersticiosos qualquer coisa que não bata com seus interesses – e Ibn al-'Arabi freqüentemente o fez”.²⁶

Entretanto, apesar destas dificuldades, há de se reconhecer que o resgate de seu pensamento abre espaço para que seja revisto o valor da imaginação e da intuição no processo de aproximação da realidade, propiciando novas possibilidades de apreensão e compreensão da mesma.

João da Cruz também possui uma ampla utilização do conceito de coração, embora se utilize menos desta palavra em sua obra que Ibn 'Arabī. E o interessante é que ele o faz de uma maneira singular, trazendo elementos para sua concepção que não se encontravam presentes na tradição cristã que lhe precedeu. Por isto, no caso de João da Cruz, a questão do coração precisa ser revisitada, pois os estudos que existem quase não abordam esta temática em sua obra, preferindo focar antes a sua antropologia mística. E, quando esta questão é abordada,

²⁶ Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 2.

se restringe quase que exclusivamente a uma concepção cristã do mesmo.²⁷ São poucos os autores que fazem uma leitura que ressalte uma concepção de coração mais próxima da concepção islâmica, concepção esta reconhecida até por autores que se dedicam ao estudo do Islã e de sua mística, como Seyyed Hossein Nars e James Winston Morris.²⁸

Autor mais conhecido no Ocidente que Ibn 'Arabi e com uma produção escrita mais reduzida em termos de quantidade de páginas redigidas e obras, João da Cruz é um dos expoentes da mística cristã. Além disso, sua obra também é fruto de uma síntese entre várias tendências elaboradas na Antiguidade Grega, na Patrística e na Idade Média. Com Eulogio Pacho pode-se afirmar que ele “é um místico de confluências e de sínteses. Não procede por alternativas excludentes, mas por integração harmônica”.²⁹

Sua importância pode ser percebida através da quantidade de pesquisas e livros sobre sua pessoa, escritos e doutrina. Estes estudos produziram uma gama enorme de trabalhos, teses, livros e artigos.³⁰ Uma classificação possível entre os estudiosos da obra joãocruciana e

²⁷ É interessante perceber, como exemplo, o trabalho de Keith Egan, *The Symbolism of the Heart in John of the Cross*, in: Annice Callahan, **Spiritualities of the heart**. Luce López-Baralt também faz este mesmo comentário acerca do trabalho de Egan em seu **El dinamismo místico en la cima del extasis: la supraesencia del alma de Rusbroquio, el corazon de San Juan de la Cruz y el qalb de Ibn 'Arabi**, p. 9: “Estamos ante uma das imagens místicas mais importantes do santo, mesmo quando tenha passado despercebida pelos estudiosos. Keith J. Egan, por exemplo, dedica um estudo de propósito ao ‘Simbolismo do Coração em São João da Cruz’, sem advertir a imensa riqueza do símbolo”.

²⁸ A este respeito, cf. Seyyed H. NARS. *The heart of the faithful*. In: James S. CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 34 e James W. MORRIS. **The reflective heart**, p. 79.

²⁹ Eulogio PACHO. **Estudios sanjuanistas II**, p. 654.

³⁰ Quatro obras justificam esta afirmação: ASTIGARRAGA, Juan Luis *et alii*. **Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz**; SAN JOSÉ, Luis. **Concordancias de las obras y escritos del doctor de la iglesia San Juan de la Cruz**; DIEGO SÁNCHEZ, Manuel. **Bibliografía sistemática de S. Juan de la Cruz**; e Max Huot de LONGCHAMP. **Lectures de Jean de la Croix**. *Essai d'anthropologie mystique*, p. 391-416. Em seu anexo “Comment ne pas lire Jean de la Croix”, faz uma avaliação sobre a abordagem de vários especialistas em João da Cruz.

que é importante para a produção desta tese é a distinção entre estudiosos carmelitas descalços e estudiosos não carmelitas descalços, apesar das distinções das correntes de pensamento e linhas de pesquisa existentes nos dois grupos. No primeiro grupo encontram-se principalmente autores como Federico Ruiz Salvador,³¹ Eulogio Pacho,³² Crisógono de Jesus Max Huot LONCHAMP. **Lectures de Jean de la Croix.** Essai d'anthropologie mystique. Paris: Beauchesne, 1981³³ e Teófanos Egido.³⁴ Nos estudos de não Carmelitas destacam-se, dentre

³¹ Professor do Teresianum de Roma, é um dos expoentes da abordagem teológica e sistemática à obra de João da Cruz, além de se destacar nas abordagens históricas sobre os estudos joãocrucianos e na classificação dos vários enfoques existentes entre os pesquisadores. Segundo Macário Ofilada Mina, é atualmente o intérprete de João da Cruz mais influente. Cf. **San Juan de la Cruz: el sentido experiencial del conocimiento de Dios**, p. 43, nota 26. Destacam-se dentre seus escritos, além da revisão textual, introdução e notas à edição das Obras Completas de João da Cruz realizada por José Vicente Rodríguez, sua *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, que é uma das mais completas introduções à obra joãocruciana. Em português tem publicado pela Editora Vozes o livro *Místico e mestre. São João da Cruz*. Por fim, seus vários artigos e grande produção são uma importante e necessária referência.

³² É um grande especialista no Cântico espiritual. A partir de sua tese doutoral: *El primer Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*. Introducción crítica y síntesis doctrinal. (Roma, Teresianum, 1958) escreveu – e ainda escreve – uma série de artigos em várias revistas especializadas. São importantes sua organização e comentários, juntamente com Luce López-Baralt, das Obras completas de São João da Cruz (Madri: Alianza Editorial, 1991, 2 Vol.; também realizou outra edição anterior a esta pelo Editorial Monte Carmelo de Burgos, 1982); seus *Estudios sanjuanistas*, que são uma coletânea extensa e variada de artigos seus publicados na revista Monte Carmelo, de Burgos; e sua organização do *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Além disso, são muito úteis seus conhecimentos históricos acerca da mística espanhola, do contexto vivido por João da Cruz e da história de seus escritos (*Juan de la Cruz: Historia de sus escritos*). Por fim, é um dos autores carmelitas que têm maior expressão nos diálogos sobre mística e mística comparada realizados atualmente.

³³ Sua obra *Vida de San Juan de la Cruz* é um dos primeiros trabalhos fundamentados em uma crítica histórica baseada numa moderna metodologia. Além disso, apesar de editada em 1930, sua obra *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria* (2 Vol.) é uma referência importante. Foi um grande pesquisador e teve sua vida interrompida aos 40 anos, deixando uma grande produção teórica.

outros, os seguintes autores: Luce López-Baralt,³⁵ Damaso Alonso,³⁶ Jean Baruzi,³⁷ George Morel³⁸ e Collin Thompson.³⁹

Nesta tese se procurará estabelecer um diálogo entre os autores de filiação carmelitana com os autores que se expressam e lêem João da Cruz a partir de perspectivas outras. Os autores carmelitas são os herdeiros espirituais de João da Cruz e tentam, em suas vidas, encarnar o que ele viveu. Sentem-se filhos de sua escola e por ela zelam. Porém, a interlocução com outras perspectivas pode gerar novas e inusitadas leituras deste místico carmelita. Aqui cabe ressaltar a proposição de Obeyesekere⁴⁰ que apresenta a possibilidade de abertura ao conhecimento que se daria através de um *cross-epistemological-thinking*, isto é,

³⁴ É historiador fundamental hoje para se pensar a época de João da Cruz e a recuperação histórica de sua figura. São obras importantes: *Contexto histórico de San Juan de la Cruz*. In: *Experiencia y pensamiento*, p. 335-377; *Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz*. In: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, p. 59-124.

³⁵ É uma das autoras mais importantes para esta tese. Suas obras fundamentais são, além das já citadas na nota 8, as seguintes: sua tese de doutorado, *San Juan de la Cruz y el Islam; Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo; El sol a media noche, Asedios a lo indecible*, a introdução a *Šādīlīs y alumbrados*, de Miguel Asín Palácios e a introdução a *Morada de los corazones*.

³⁶ *La poesía de San Juan de la Cruz. (Desde esta ladera)*. Há uma versão italiana: *La poesia di san Giovanni della Croce*, que será a utilizada nesta tese.

³⁷ *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Há uma tradução desta obra para o espanhol: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, que será a utilizada nesta tese, embora seja, infelizmente, uma tradução da primeira edição francesa, e não da segunda edição.

³⁸ George MOREL. **Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix**. Autor que emprega a lógica hegeliana para interpretar o movimento do processo místico em João da Cruz.

³⁹ Com seu estudo *El poeta y el místico*, que é um estudo literário sobre o Cântico espiritual; *Canciones em la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*. Este autor faz um excelente trabalho acerca da fundamentação bíblica de João da Cruz, além, é claro, do aspecto literário do mesmo, sua área de atuação acadêmica.

⁴⁰ In: Otávio VELHO. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais. Mimeo, VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, SP, 22-25/08/98.

através da possibilidade de interlocução entre epistemologias para se aproximar de uma cultura – ou autor, neste caso –, cruzando-as e interrogando os próprios pontos de vista a partir deste cruzamento.

Jean Baruzi, psicólogo agnóstico e com uma perspectiva filosófica e psicológica, é quem inaugura uma nova forma de abordagem à obra joãocruciana, afastando-se da leitura de cunho teológico: é a abordagem científica de João da Cruz. Embora seja criticado por alguns autores por não levar em consideração o aspecto místico-religioso de João da Cruz, é inegável sua contribuição aos estudos joãocrucianos.

Também Luce López-Baralt, pesquisadora da Universidade de Puerto Rico, com uma perspectiva literária – da mesma forma que Damaso Alonso no enfoque literário – fará uma abordagem de João da Cruz a partir de uma hermenêutica marcada pela tradição sufi. Juntamente com ela, o pressuposto aqui implícito é de que esta leitura comparada entre estas escolas místicas propicia leituras mais abrangentes, inovadoras e promissoras da obra joãocruciana e da própria experiência mística. Da mesma maneira, se torna importante um debate com Collin Thompson, que, além de catedrático em línguas modernas do *St. Catherine's College* (Oxford), é ministro ordenado da Igreja Reformada Unificada.⁴¹

O objetivo central desta tese é a comparação entre as noções de coração conforme trabalhadas por Ibn 'Arabī e João da Cruz. Daí seu título: *Religio cordis* – um estudo comparativo sobre a concepção de coração em Ibn 'Arabī e João da Cruz. Portanto, se centra no que os sufis denominaram a religião do coração e que Frithjof Schuon vai chamar de *Religio cordis*. Neste sentido, trata-se, de fato, de um esforço comparativo, e não de uma busca de se

⁴¹ União das Igrejas Congregacionistas e Presbiterianas do Reino Unido.

encontrar uma filiação ou elo histórico entre ambas as místicas ou de relacionar a ambos os autores com escritos anteriores de sua tradição, embora isto possa ser feito algumas vezes.

Este estudo se pautará por uma epistemologia que valorize o elemento religioso ou teológico fundante dos escritos de ambos os místicos. Ou seja, não se pautará por uma postura epistemológica que destaque este elemento dos textos e da vida dos místicos estudados, principalmente porque o elemento religioso foi parte significativa na produção escrita de ambos, se relacionando com a experiência que a gerou bem como com a motivação redacional. Assim, não se buscará uma “leitura isenta”⁴² destes os autores, pois a compreensão do elemento místico é necessária para uma leitura mais integral da obra de ambos.

Ademais, a abordagem escolhida neste trabalho enfatiza, sobretudo, as semelhanças presentes nas perspectivas de ambos, embora não se neguem as distinções existentes e que se devem principalmente aos diferentes espaços sócio-culturais e religiosos por ambos vividos.

A concepção de coração aparece no *corpus* joãocruciano de uma maneira que marcadamente se reporta ao universo judaico-cristão (tradição do Primeiro e Segundo Testamentos e da Patrística Latina e Grega). Entretanto, há outra forma presente nos escritos de João da Cruz que se aproxima da concepção refletora e fluídica muçulmana de Ibn ‘Arabī, abrindo possibilidades de se pensar a vivência mística em sua dimensão de acolhida do Real na sua diversidade infinita de teofanias.

Partindo-se do pressuposto desta semelhança, acredita-se ser possível um estudo comparado entre tradições religiosas e místicas, ao menos analogamente articulando “a

⁴² “Leitura isenta” é o que se convencionou chamar, por estudiosos da obra joãocruciana, de uma leitura que abordava o texto místico apenas em seus aspectos não teológicos, como o literário, o lingüístico, o artístico, o erótico, etc. Cf. Jorge GUILLÉN. Lenguaje y poesía. A respeito deste conceito de “leitura isenta”, bem como de “poema isento” e “criação isenta”, cf. Federico RUIZ SALVADOR. Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista. In: Id. (Coord.). **Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz**, p. 31-35.

similaridade-na-diferença”⁴³ e tomando-se os devidos cuidados para evitar leituras eivadas de inconsistências quanto ao seu rigor científico, gerando conclusões apressadas e simplistas. A comparação entre duas realidades que não têm necessariamente conexões históricas entre si pode, assim, se tornar superficial, mesmo porque “as analogias não apagam as diferenças reais. Elas as tornam mais claras”,⁴⁴ pois toda experiência, conforme se pensa no teor desta tese, é uma experiência interpretada, realizada em um contexto histórico-cultural. Por isto, “eles vivenciam o mesmo Deus. Mas não têm a mesma experiência”.⁴⁵

Não há, neste sentido, vivências puras e mesmo uma vivência bem íntima e pessoal da divindade não poderia ser identificada com a realidade da divindade em si. O que os seres humanos experimentam é uma proximidade ou irradiação da mesma e, muitas vezes, de forma obscura. Aqui cabe a distinção de Edward Schillebeeckx – não restrita ao conhecimento religioso, mas pertinente a toda atividade científica e de produção de conhecimento – entre “referencial real”, que seria a realidade da divindade, e “referente disponível”, que são as representações e imagens da divindade que interferem diretamente no agir e pensar do crente. Portanto, do ponto de vista da experiência humana, não há uma divindade em si, mas apenas uma divindade interpretada, que se manifesta na vivência mística através de uma “imediaticidade mediada”.⁴⁶

É neste sentido que se pode afirmar, com Gershom Scholem, que “não há misticismo como tal, há apenas o misticismo de um sistema religioso particular, misticismo cristão, islâmico,

⁴³ Segundo David Tracy, “um dos principais objetivos de todas as linguagens propriamente analógicas é a produção de alguma ordem, [...] de alguma harmonia entre os diversos análogos, as similaridades-na-diferença, que constituem o todo da realidade”. David TRACY. **A imaginação analógica**, p. 518.

⁴⁴ David TRACY. **A imaginação analógica**, p. 565.

⁴⁵ Michael AMALADOSS. **Pela estrada da vida**, p.88.

⁴⁶ Cf. Edward SCHILLEBEECKX. **História humana, revelação de Deus**, p. 102.

judaico e assim por diante”.⁴⁷ Também compartilha desta idéia Evelyn Underhill, quando afirma que os místicos não foram anarquistas que queriam dinamitar os limites da própria religião, mas, antes, os grandes místicos foram adeptos fiéis de suas tradições religiosas,⁴⁸ no sentido de que eram convictos dos valores das mesmas, embora, muitas vezes, na forma de vivenciá-los, podiam se distanciar da maioria dos seguidores de sua tradição religiosa. É sob esta ótica que serão lidos Ibn ‘Arabī e João da Cruz.

Para se evitar a possibilidade de uma comparação que não se dê conta da diversidade existente, portanto, procurar-se-á apresentar uma visão de cada autor rigorosamente relacionada ao contexto de sua tradição religiosa. Este pressuposto é fundamental para que se coloque a possibilidade comparativa. Henry Corbin, citado por Toshihiko Izutsu, chama a esse tipo de trabalho comparativo entre tradições distintas de diálogo trans-histórico ou meta-histórico – “*un dialogue dans la métahistoire*”.⁴⁹

Um elemento que propicia um bom estado de comparação é o fato de que as duas cosmovisões em questão se fundamentam em bases que possuem certa proximidade: a concepção de Absoluto / Real, de Ser Humano Perfeito (a alma transformada / endeusada / tornada Deus por participação) e o processo de transformação interior (noite escura / purificação / polimento do coração / união mística). Isto sem contar que ambos estão irmanados por meio de suas tradições religiosas herdeiras da “ecumene abraâmica”. Ou seja, os distintos universos culturais e religiosos de cada um deles não são totalmente distintos, incompatíveis e incomparáveis, pois convergem em muitos pontos.⁵⁰

E associado à condição de proximidade religiosa expressa no parágrafo anterior, pode-

⁴⁷ Gershom SCHOLEM. **As grandes correntes da mística judaica**, p. 8.

⁴⁸ Cf. Evelyn UNDERHILL. **Mysticism**, p. 126.

⁴⁹ **ST**, p. 2.

⁵⁰ Cf. Faustino TEIXEIRA. A experiência de Deus nas religiões. **Numen**, p. 119-122.

se acrescer a proximidade existente entre estes dois autores clássicos por serem clássicos. Como afirma Claude Geffré, uma das características dos clássicos é que eles possuem o privilégio de, “seja qual for a origem particular deste texto, por conseguinte que provenha desta ou daquela cultura, este texto tem, apesar de tudo, um alcance universal para a comunidade humana”.⁵¹ Na verdade, embora sejam autores distintos e de épocas e culturas diversas, possuem temáticas comuns e formas próximas de as abordarem.

Além da possibilidade de comparação entre místicas provenientes de matrizes religiosas e culturais distintas, o estudo comparado de tradições e relatos místicos se reveste de particular importância, pois abre possibilidades dialogais. Seu resultado pode ser benéfico para propiciar novos horizontes de compreensão destas realidades, uma nova consciência da própria tradição religiosa e proporcionar interfaces dialogais e de intercâmbio cultural. Como afirma Izutsu: “precisamos admitir, eu creio, que um estudo comparativo deste tipo, se conduzido cuidadosamente, nos propiciará, ao menos, um campo comum sobre o qual um diálogo intercultural possa ser frutuosamente aberto.”⁵² Ou seja, afirmando de outra maneira, o estudo de *Mística Comparada* adquire também importância para o Diálogo Inter-Religioso, para o conhecimento de uma tradição diferente, para o enriquecimento das vivências religiosas e para que se produzam novos olhares sobre uma determinada tradição religiosa e mística. Ainda mais que, seguindo posicionamento de Claude Geffré, compreende-se que a mística toca o mistério da gratuidade, favorece o sair de si em direção ao Outro, promove a sensibilização para a construção da paz. Neste sentido, ela propicia uma abertura dialogal fundamental para o Diálogo Inter-Religioso.

Portanto, pode-se afirmar com Hans Küng, que “precisamos também de um diálogo espiritual das comunidades de ordens, de monges, das irmãs, dos leigos, que saibam silenciar

⁵¹ Claude GEFFRÉ. **Crer e interpretar**, p. 34.

⁵² **ST**, p. 2.

em conjunto, que promovam um engajamento pelo aprofundamento da vida espiritual e pela pergunta por uma espiritualidade para o nosso tempo”.⁵³

O caminho a ser percorrido nesta comparação se divide em três partes. A primeira procura apresentar a concepção de Real, cosmo e ser humano em Ibn ‘Arabī, visando indicar a íntima relação existente entre estes três protagonistas. O Real é o criador e o mantenedor de todos os seres na existência. Ao mesmo tempo, o faz por meio dos Nomes divinos, refletidos em toda criação. Portanto, Ele é a junção de transcendência e imanência, *tanzīh* e *tašbīh*. E o ser humano é o ser criado que possui aspectos que o remetem ao Real e ao mesmo tempo ao cosmo. Neste sentido, é o ser mais completo da criação e o único capaz de abranger em si mesmo a totalidade dos Nomes divinos. Entretanto, apesar de sua condição teomórfica e cósmica, ele precisa percorrer estágios para que possa alcançar a Estação da não-estação ou a condição de Ser Humano Perfeito, passando por um processo de aniquilação e subsistência no Real (*fanā’/ baqā’*).

A segunda parte está focada em João da Cruz. Da mesma forma que com Ibn ‘Arabī, discutirá a concepção joãruciana de Deus, da natureza e do ser humano, preocupando-se com seu itinerário espiritual a ser percorrido rumo à união mística. Buscar-se-á demonstrar o valor positivo das criaturas no percurso espiritual joãruciano, ao mesmo tempo em que se trabalhará como este ser, por meio de sucessivas purificações ativas e passivas (ou noites), vai se dispondo para a transformação final de sua vida em Deus, ou seja, sua divinização.

Por fim, a terceira e última parte da tese, seu ponto central e clímax, dedica-se à comparação entre as concepções de coração akbari e joãruciana. Neste sentido, após uma

⁵³ Hans KÜNG. **Projeto de ética mundial**, p. 185.

introdução procurando perceber, em termos gerais, como o coração é ou foi compreendido nas tradições judaico-cristã e islâmica, ela terá seu foco voltado para a discussão do coração enquanto Morada Sagrada, centro do ser humano e da vida mística, evento que se constitui de forma fluídica para permitir acolher o Real em toda a diversidade de suas manifestações. E o coração só se configura como este órgão dúctil após ser polido ou purificado para se configurar como um espelho perfeito a refletir o Real. Adquirindo esta condição, ele propiciará a *cardio gnosis*.

O diálogo entre Ibn 'Arabī e João da Cruz se torna pertinente, uma vez que ambos são, primeiro de tudo, autores clássicos. E como diz Claude Geffré, um texto clássico “manifesta sempre uma pluralidade de sentidos e que resiste assim a uma interpretação definitiva, uma interpretação que o declara encerrado, uma interpretação que põe fim à pluralidade de interpretações”.⁵⁴ Além disso, estes autores, em um universo de transformações significativas da expressão religiosa, souberam articular de forma ímpar a relação entre os anseios humanos e a realidade de suas épocas. Foram críticos às manifestações religiosas de suas culturas e estabeleceram critérios que permitissem questionar a profundidade destas experiências e fixar referenciais que propiciassem o amadurecimento religioso.

Por outro lado, colocar em diálogo um dos místicos do Século de Ouro espanhol, João da Cruz, com um místico da tradição islâmica medieval, Ibn 'Arabī, é rico tendo em vista que propicia uma interlocução entre tradições diversas, que, por suas bases nas concepções de mundo e filosofia próprias de cada religião e contexto histórico-social, retratam culturas diferentes. Isto possibilita pensar positivamente a diversidade religiosa e oferece à Academia

⁵⁴ Claude GEFFRÉ. **Crer e interpretar**, p. 35.

um estudo sobre autores pouco conhecidos no Brasil – sobretudo Ibn ‘Arabī – e de importância para a Ciência da Religião, uma vez que o próprio *Šayḥ* começa a ter certa penetração no Ocidente, em países como Estados Unidos, Inglaterra, França, Espanha e Itália, aparecendo como uma voz distinta da voz dominante na mídia ocidental acerca do Islã.

Principalmente no caso do Islã, que tem hoje o seu conhecimento acompanhado de vários “ruídos” e acaba muitas vezes tendo sua imagem distorcida no Ocidente, este tipo de trabalho propicia pensar possibilidades diferentes de abordá-lo a partir de outros enfoques. A religião dos muçulmanos, normalmente associada aos grupos fundamentalistas de ação terrorista, violenta e intolerante que propugnam e morrem pela instauração de uma teocracia que exclui os direitos humanos e o papel da mulher na sociedade, após o término da Guerra Fria e com a queda do sistema comunista na URSS e no leste europeu, se tornou a grande vilã da história.⁵⁵ Não se pode negar os efeitos da teocracia islâmica em muitos países, mas também não se pode confundir a riqueza da tradição islâmica com estas manifestações mais recentes ou reduzi-la a estes fatos.

Neste sentido, num mundo marcado por muitos conflitos étnicos e religiosos, fanatismos e fundamentalismos, o desconhecimento do outro só tende a aumentar as ações de intolerância, o que vai na contramão do anseio de sentido e diálogo que marcam grande parte de nossa cultura hodierna, pois existe uma busca de encontro entre as religiões manifestada nas discussões teológicas, nos compromissos éticos comuns e nas celebrações que envolvem tradições religiosas, na partilha de formas diferentes de experimentar o Sagrado. Isto é fundamental, pois as religiões podem constituir-se em um fator importante para a diminuição da violência e para o favorecimento do relacionamento humano com a sociedade e com a natureza.

⁵⁵ Samuel HUNTINGTON. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York, Touchstone, 1998. Cf. também as críticas a esta teoria elaboradas por Edward SAID. Choque de definições. In: **Reflexões do exílio**, p. 316-336.

Mas o diálogo entre tradições religiosas diversas não só propicia uma possibilidade de entendimento entre as religiões e um apoio maior na busca da construção de uma sociedade mais tolerante e pacífica. Seu papel também é fundamental para gerar enriquecimento a todos os que lidam com a diversidade. Enriquecimento que é produzido por resultar em uma nova consciência das próprias concepções de mundo e de religião, nascidas do encontro com a diversidade.⁵⁶ Ao mesmo tempo, o contato com o outro propicia entrever possibilidades inusitadas de posicionamentos reflexivos e atitudinais, pois apontam para uma realidade que surge quando se depara com a diversidade: a “possibilidade, em termos literais e rigorosos, de mudarmos de idéia”.⁵⁷ Se outros vivem e existem de outras formas, é possível construirmos uma sociedade, maneiras de relacionamentos, opções pessoais e experiências religiosas também diversas das que foram construídas ou manifestadas até então.

Como já explicitado anteriormente, o fato desta tese se configurar como um estudo de mística comparada oportuniza o contato entre tradições distintas, embora possuam certa proximidade. E as distinções são claras: tradições religiosas diferentes; períodos históricos também distintos, embora a região geográfica em que ambos viveram tenha sido, em parte, a mesma;⁵⁸ línguas distintas: o árabe e o espanhol.

O fato de Ibn ‘Arabī ter escrito em árabe exige algumas observações complementares. A

⁵⁶ Segundo Clifford Geertz, “O problema do etnocentrismo não está em ele nos comprometer em nossos compromissos. [...] O problema do etnocentrismo é que ele nos impede de descobrir em que tipo de ângulo [...] nos situamos em relação ao mundo”. Clifford GEERTZ. **Nova luz sobre a antropologia**, p. 74.

⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 76.

⁵⁸ Aqui se afirma que em parte se trata da mesma região devido ao fato de Ibn ‘Arabī haver passado parte de sua vida fora da península Ibérica, no oriente.

primeira diz respeito aos textos akbaris utilizados nesta tese. Utilizou-se aqui de traduções dos originais árabes, o que é um fator de limitação na abordagem dos mesmos, principalmente porque nas traduções se encontram, inegavelmente, as hermenêuticas particulares com que os tradutores se aproximaram dos textos akbaris. Assim, Izutsu possui uma linguagem mais filosófica e, portanto, mais abstrata, muito marcada pela leitura de Qāṣanī, que é devedora de seu contexto islâmico e sufi. Como afirma Chodkiewicz sobre Qūnawī, o mesmo vale para a leitura de Qāṣanī sobre Ibn ‘Arabī: ele “deu à doutrina de seu mestre uma formulação filosófica sem dúvida necessária, mas cujo sistematismo engendrou mal-entendidos”.⁵⁹ Corbin, uma perspectiva bem associada às concepções xiitas iranianas e sua filosofia da iluminação. Chodkiewicz, uma perspectiva sufi, o que particularmente se tornou interessante para esta tese.

Entretanto, Chittick é muito lúcido ao discutir a transposição de textos em árabe para línguas ocidentais, sobretudo o inglês. Neste sentido, ele vai dizer que é um “obstáculo a prevalência da abstração na língua inglesa e em nossos conceitos sobre o que equivale a uma prosa elegante, e ao fato de que a abstração empurra a compreensão na direção de *tanzīh*”.⁶⁰ Esta observação de Chittick é, sobretudo, importante – e lida também a partir de uma concepção pertinente à teologia akbari –, pois aponta para uma característica da língua árabe que se perde em muitas traduções: o fato de que é uma língua arraigada na concretude das experiências cotidianas das pessoas. Novamente, no dizer de Chittick: “a mente racional tende a empurrar o significado de uma palavra para longe da experiência em direção ao que ‘ela significa’, mas a mente imaginal encontra a automanifestação do Real [...] na concretude.”⁶¹

⁵⁹ Michel CHODKIEWICZ. **Epître sur l’Unicité Absolue**, apud. William CHITTICK. *The school of Ibn ‘Arabī*. In: Seyyed Hossein NARS & Oliver LEAMAN. **History of islamic philosophy**, p. 521, nota 6.

⁶⁰ SDG, p. XXXV.

⁶¹ Id., *ibid.*, p. XXXV.

Nesta perspectiva, a tradução favorece a dimensão de *tašbīh* do Real.⁶²

Mas o fato é que me ative às traduções do inglês, francês e espanhol. E, embora todas sejam traduções aceitas e recomendadas, em sua maioria, pelos estudiosos da obra akbari, outra questão surge: “tais traduções nos privam, por certo, da harmonia fônica do arrebatamento icônico da grafia em árabe [...], das imagens que surgem dos jogos de palavras, sons e idéias, provavelmente influenciados pela proximidade com a tradição oral, cuja repetição de versos e os aparatos estilísticos cumprem um papel fundamental para a atividade de memorização.”⁶³

Destas traduções utilizadas para esta tese ainda houve outro processo de tradução: a passagem das mesmas para o português. Portanto, são resultado de uma tradução de outra tradução anterior. E este labor foi realizado por mim, cabendo, assim, a afirmação de que todas as traduções presentes nesta tese são de inteira responsabilidade minha. Além disso, em muitas das citações desta tese aparecerão colchetes. Sempre que isto ocorrer quer dizer que as frases ou palavras que estão entre colchetes não fazem parte do texto do autor, mas são inseridas para conferir clareza à citação.

Uma segunda observação, ainda concernente aos textos de Ibn ‘Arabī, diz respeito às referências de suas duas obras mais utilizadas nesta tese: *Futūḥāt al-makkiyya* e *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Acerca do *Futūḥāt al-makkiyya*, serão utilizados números em romanos indicando o volume, e números em arábico indicando a página, sendo que William Chittick ainda acrescentará um ponto seguido do número da linha em que se encontra o texto. A maior parte das referências do *Futūḥāt* são da edição em quatro volumes de *Būlāq* (1329/1911) e algumas

⁶² Sobre os conceitos de *tanzīh* e *tašbīh*, cf. o anexo com um pequeno glossário de termos técnicos akbaris. Também pode se ter uma consciência maior a respeito destes termos no tópico 1.1. desta tese: Os Nomes Divinos, reflexos infinitos de *al-Haqq* no cosmo.

⁶³ Heliane Miscali de OLIVEIRA. Filho do silêncio, mestre das palavras. A linguagem mística do silêncio em Rūmī, p. 87.

vezes da edição de Osman Yahia (Cairo, 1972 em diante). A respeito do *Fuṣūṣ al-ḥikam*, duas edições são importantes: a primeira é a edição do Cairo de 1321 A.H., que contém os comentários de Qāšānī; a segunda é a edição crítica de Affifi, Cairo, 1946 (1365 A.H.).⁶⁴

Por fim, uma última observação diz respeito à utilização de palavras em árabe no corpo da tese. Isto sempre ocorre com palavras que possuem um significado técnico no pensamento akbari e a utilidade de sua escrita com caracteres árabes diz respeito à possibilidade de visualização do radical trilitere da mesma, além, é claro, da utilização da palavra na forma com que Ibn ‘Arabī a grafou.

⁶⁴ As letras A.H. indicam Ano da Hégira, se referindo ao ano 0 do calendário muçulmano e que é marcado pela ida do profeta Muḥammad de Meca para Medina. De maneira geral, no corpo desta tese, as indicações de data serão dadas de acordo com o calendário islâmico e cristão concomitantemente.

NOTAS BIOGRÁFICAS SOBRE IBN 'ARABĪ E JOÃO DA CRUZ

A. Da Andaluzia a Damasco: vida e contexto de Ibn 'Arabī

Muḥyī al-Dīn (o revificador da Religião) Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-'Arabī al-Ṭā'ī al-Ḥātimī era o nome completo de Ibn 'Arabī que em parte do mundo islâmico é conhecido como *al-Šayḥ al-akbar*. Nasceu em Múrcia, no sudeste da Espanha – no ocidente extremo do *Dār al-Islam* (Casa do Islã)⁶⁵ –, na noite de segunda feira, 17 de *Ramadan* de 560 H. (27 ou 28 de julho de 1165 do calendário cristão), período final do grande florescimento cultural islâmico em *al-Andalus*.

Sua família era importante entre os muçulmanos espanhóis – seus membros eram abastados, instruídos e religiosos abertos à vida espiritual. Seu pai era de família árabe, do clã yemenita dos Banū Ṭayy' e aparentemente servia como alto dignatário ao sultão Muḥammad Ibn Sa'īd Ibn Mardanīsh, governador de Múrcia. Sua mãe, de origem berbere, também pertencia

⁶⁵ Ao se utilizar a expressão “Casa do Islã”, quer-se afirmar a unidade existente entre todos os domínios muçulmanos do período, que eram vistos como “uma entidade cultural homogênea”, no dizer de Stephen HIRTENSTEIN. **The unlimited mercifier**, p. 10. Fazia parte desta unidade cultural a região que era chamada em sua totalidade de *Mağrib*, a parte ocidental de mundo islâmico, e que incluía a Península Ibérica e o norte da África.

a uma família de prestígio na região, tendo um de seus irmãos, Yahya Ibn Yuhān, como governador da cidade de Tlemcen, na Argélia. Eles faziam parte da alta sociedade da Andaluzia,⁶⁶ denominada de *ḥāṣṣa*, tendo contato com personalidades importantes da época. Junto a este acesso ao poder e à cultura, sua família também tinha como membros alguns sufis, o que caracteriza sua profunda religiosidade. Seu tio Yahya Ibn Yuhān acima citado, mesmo sendo governador de Tlemcen, renuncia ao seu poder político no meio de seu governo e opta por viver uma vida ascética sob a égide do sufismo.

Ainda criança, em 1172 / 568, Ibn 'Arabī foi morar em Sevilha (*Isbīliya*), quando a dinastia almoada ⁶⁷ conquista Múrcia e seu pai se coloca a serviço do sultão Abū Ya'qūb.

⁶⁶ A Espanha Islâmica era conhecida pelos árabes como al-Andalus, termo que se referia à totalidade da Península Ibérica, mesmo com as fronteiras do domínio islâmico se alterando durante o processo da chamada Reconquista. Na época em que Ibn 'Arabī lá viveu, as fronteiras de al-Andalus se estendiam através da parte central de Portugal e da Espanha, praticamente dividindo em duas partes a Península Ibérica, e seu centro estava localizado na área conhecida hoje como Andaluzia.

⁶⁷ Os Almoadas, nome proveniente de *al-Muwaḥḥidūn*, eram um movimento reformista de cunho político religioso que surge no sul do Marrocos com Mahdī Ibn Tūmart e tem como um de seus pilares a defesa da unicidade divina: o *tawḥīd*. Com isso, buscavam uma purificação do Islã decadente encontrado na região. Entretanto, sua base não era centrada na prática de regras exteriores, como os Almorávidas, extremamente refratários às manifestações sócio-culturais mais refinadas. A busca Almoada era a de uma vivência da espiritual submissão ao Deus único. Cf. Stephen HIRTENSTEIN. **The unlimited mercifier**, p. 35. Embora inicialmente o foco maior deste movimento fosse uma reforma moral e religiosa, lentamente a oposição política aos Almorávidas entra em cena. Suas concepções religiosas e reivindicações políticas são marcadamente berberes, o que é conseqüência das questões político-sociais, intelectuais e culturais vividas no norte da África e que apontam para as tensões étnicas entre grupos e comunidades habitantes do Marrocos neste período. Traços da influência berbere é a tradução do *tawḥīd* nesta língua, bem como a associação do Mahdī com o Profeta Muḥammad e a utilização de modelos berberes na estruturação social e político-militar. Sua conquista do Marrocos foi lenta e sangrenta, marcada por massacres e atos violentos. Posteriormente, aproveitando a fragilidade Almorávida, penetram na Espanha, embora seu domínio nestas terras nunca tenha sido total. Inicialmente, as cidades de Cádiz e Jerez (1146 / 541) aceitaram seu governo. Mais tarde, 1147 / 542, as tropas Almoadas conquistam Sevilha. Em 1172 / 568, empenham-se numa ofensiva contra Valência, Jaen e Múrcia, o que coincide com a infância de Ibn 'Arabī e o leva a se mudar, juntamente com sua

Sevilha, nesta época, apesar de testemunhar a destruição ao seu redor decorrente das guerras, era um grande centro cultural e administrativo do Império Almoada. Diferentemente de Múrcia, era uma região superpovoada, de convergência de etnias e culturas e, por isto, possuidora de uma sociedade plural em termos étnicos e religiosos, além de testemunhar um rico

família, para Sevilha. Em relação ao Cristianismo e ao Judaísmo, apesar de os Almoadas terem certa tolerância inicial, esta não prevaleceu durante todo o período de existência de seu império. No caso dos cristãos, a tolerância inicial era devida ao fato de estes possuírem milícias que foram aproveitadas por suas forças quando em campanha. No caso dos Judeus, a tolerância se devia a proximidades filosóficas na forma de crença monoteísta. Porém, em relação a ambos esta abertura não dura muito. Houve uma política de conversões e muitos judeus e cristãos foram perseguidos, dentre os quais Maimônides é um exemplo clássico de intelectual judeu que teve que se exilar durante o governo almoada. Além disso, os judeus foram obrigados a utilizar vestimentas que os distinguiam dos muçulmanos. Outro exemplo claro de intolerância é o manual de *Hisba*, de Ibn 'Abdūn, redigido no início do século XII E. C. em Sevilha, segundo o qual “Não se deve vender nenhuma peça de vestir que tenha pertencido a um leproso, a um judeu ou a um cristão. [...] Os clérigos são uns depravados, fornicadores e sodomitas. [...] Deve-se proibir absolutamente aos judeus e aos cristãos que se instruem e muito menos que curem os muçulmanos”. Cf. Enrique GARCIA GOMEZ e E. LEVI PROVENÇAL. **Sevilla a comienzos del siglo XII**. El tratado de Ibn 'Abdūn, p. 150.154-155.172-173. Já em relação aos sufis, apesar da intolerância intelectual e religiosa almoada, experimentaram um grande desenvolvimento em seu período. Isto se deveu, em parte, à influência de Ġazālī – e sua concepção aberta da filosofia – em Ibn Tūmart. Exemplo desta convivência entre Almoadas e sufis foi o fato de que Abu Madyan e Ibn Mašīš foram protegidos pelos Almoadas e neste período muitas obras poéticas, literárias e espirituais foram produzidas no âmbito do Sufismo, além de muitos de seus “santos” serem enterrados em Marraquech. Constata-se, além do mais, uma forte aproximação entre as disciplinas religiosas tradicionais e as disciplinas literárias e o sufismo. Também os filósofos Ibn Ṭufayl (1105-1185 / 499-581) e Ibn Rušd (1126-1184 / 520-580) viveram e escreveram em Marraquech sob o patronato dos sultões do período. Cf. M. SHATZMILLER. *Al-Muwaḥḥidūn*. EI, v. I, 419b. A presença Almoada gerou uma mudança na estrutura social de al-Andalus. Com eles, a quantidade de berberes na região aumentou e muitos deles desfrutaram de uma ascensão social e grande prestígio, assumindo cargos públicos e tendo acesso ao saber científico e religioso. É interessante notar que vários dos mestres espirituais do *Ṣayḥ* eram berberes e muitos deles iletrados e incultos. Cf. Claude ADDAS. **Ibn 'Arabí o la búsqueda del azufre rojo**, p. 27.

florescimento científico. ⁶⁸ Também as ciências religiosas floresciam, com um surpreendente crescimento do número de ulemás, mestres espirituais e disciplinas religiosas tradicionais e populares lecionadas como o Corão, *Ḥadīṭ*, *Fiqh* (direito aplicado), *Kalām* (teologia), *Adab* (literatura) e Língua árabe. ⁶⁹ Nesta atmosfera é que se forja o espírito do jovem Ibn 'Arabī.

⁶⁸ Para se compreender um pouco do ambiente cultural sevilhano da época, vale retomar alguns elementos da presença islâmica nesta região. Após a conquista muçulmana da Península Ibérica ocorrida em 711 E. C. se instaurou na região do Mediterrâneo – antes dominada pelos romanos – uma abertura comercial e cultural que a conectou com o Oceano Índico e a transformou em rota de comércio mundial. E, a despeito da pirataria que tornava insegura a navegação, a possibilidade de comércio no Mediterrâneo criou uma rede de rotas comerciais que uniam os grandes mercados mundiais de Constantinopla, do Egito, da Ásia Central e da Índia à Espanha e ao Norte da África. Essa rede de circulação também propiciou intercâmbios culturais e viagens no interior do mundo muçulmano. Assim, se configura uma “zona de livre comércio”, uma espécie de mercado comum medieval. Além desse intercâmbio comercial altamente intensificado pelos muçulmanos, houve outro tipo de intercâmbio que favoreceu o desenvolvimento sócioeconômico: a difusão de técnicas e idéias de um extremo a outro das regiões nas quais se faziam presentes. Este movimento de difusão de conhecimento e arte envolveu a totalidade do mundo islâmico existente na Alta Idade Média: China, Índia, Ásia Central, Arábia, o Mediterrâneo Oriental e o norte da África. O foco central de onde emanava esta difusão foi a Pérsia, que neste período vivia uma inovação cultural em várias áreas – comércio, técnica, ciência, farmácia, arte, temas literários, música, técnicas agrícolas e culinária. Daí se entende que alguns elementos da poesia e mística persa tivessem certa repercussão no território espanhol muçulmano. Aqui se está pensando nas idéias de Al-Nuri de Bagdá, que já trabalhava no século IX com a temática do castelo concêntrico representando a alma, a semelhança de Teresa de Jesus. Outro âmbito no qual a presença islâmica foi significativa para a Península Ibérica foi no plano agropecuário: houve a introdução de alguns cultivos, como algodão, cana-de-açúcar, arroz, amoreiras para a produção de seda. Também houve a intensificação do emprego de engenhos mecânicos e hidráulicos em benefício da lavoura, o que possibilitou o aumento da área irrigada. Também a criação de animais foi intensificada, principalmente a de equinos. Como na Pérsia, o Islã ocidental vivido em al-Andalus, centrou-se em uma grande urbanização, na contramão do que era a Espanha até então. Esta urbanização, possibilitada pela grande produção agrícola e pelo comércio, possibilitou o desenvolvimento das artes e igualmente um grande incentivo à investigação científica – que possuía um grande valor para o mundo islâmico – e a troca e intercâmbio de conhecimentos entre as várias regiões do *Dār al-Islam*.

⁶⁹ Cf. Claude ADDAS. *Ibn 'Arabí o la búsqueda del azufre rojo*, p. 101-115.

Um acontecimento interessante em sua vida, que é relatado por ele mesmo, ocorre quando ele estava com a idade de 12 anos. Nesta época, foi acometido por uma doença inexplicável que, segundo Sílvia Schwartz, “possui uma curiosa analogia com vários relatos de ‘doenças iniciáticas’, uma espécie de morte e renascimento”.⁷⁰ Ele a descreve anos mais tarde da seguinte forma:

Um dia tornei-me seriamente doente e mergulhei num coma tão profundo que acreditaram que eu estava morto. Naquele estado vi pessoas de aspecto horrível que tentavam me fazer mal. Então, tornei-me cômico de alguém – generoso, poderoso e exalando uma deliciosa fragrância – que me defendia contra eles e que conseguiu derrotá-los. Perguntei: Quem é você? O Ser me respondeu: Eu sou a Sura *Yā Sīn*, sou seu protetor! Nesse momento, recobrei a consciência e vi meu pai, Deus o abençoe, de pé, em lágrimas, ao lado de minha cama; ele havia acabado de recitar a Sura *Yā Sīn*.⁷¹

No entanto, mesmo tendo vivido esta experiência, de certa forma, esta época faz parte de sua compreensão como sendo um período anterior à sua “conversão” e denominado por ele de “ignorância” (*jāhiliyya*).⁷² Na verdade, segundo Claude Addas, esta fase parece indicar mais que uma “vida de pecado”, um momento no qual ele vivia de forma relaxada o compromisso com o Islã e suas práticas.⁷³ Após este período, inicia-se o que ele mesmo chama de “regresso a Deus”. Embora Ibn ‘Arabī não possua nenhum relato ordenado das etapas de sua “conversão”

⁷⁰ Sílvia SCHWARTZ. **O suspiro do compassivo**, p. 60.

⁷¹ IBN ‘ARABĪ. *Futūḥāt al-makkiyya* IV:648, apud Stephen Hirtenstein. **The unlimited mercifier**, p. 36. Hirtenstein diz que essa sura é normalmente recitada para os moribundos ou mortos, o que mostra a preocupação do pai de Ibn ‘Arabī com uma doença terminal.

⁷² Este termo, que significa ignorância na história islâmica, se refere também à situação do período de paganismo pré-islâmico.

⁷³ Cf. Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 38-42. Nestas páginas, ela reproduz vários trechos autobiográficos de Ibn ‘Arabī no qual ele retrata este período e suas vivências.

em seus escritos, estes vêm permeados com alguns termos, tais como: *ḥalwa* (retiro), *fath* (iluminação), *mubaššira* ou *wāqi* (visão), *tawba* (conversão, arrependimento) e *rujū'* (regresso).⁷⁴

Desde jovem, Ibn 'Arabī experimenta fatos extraordinários em sua vida e, ao que tudo indica, estes tipos de vivências não lhe foram introduzidos através de estudos formais ou treinamentos com mestres espirituais, embora ele tenha tido uma boa formação nos conhecimentos de sua época, além de ter tido contatos com muitos mestres.⁷⁵

Por volta dos 15 anos, ele tem outra experiência que lhe será marcante em seu percurso espiritual: ele entra em retiro. O que aparentemente lhe conduziu a retirar-se foi o seguinte fato, escrito muitos anos após sua morte:⁷⁶ ele estava em um jantar com seus amigos, comendo até

⁷⁴ Cf. Claude ADDAS. **Ibn 'Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 45.

⁷⁵ Cf. Stephen HIRTENSTEIN. **The unlimited mercifier**, p. 52; cf. também Claude ADDAS, op. cit., p. 101-115. Como Claude Addas afirma: “É, portanto, evidente que Ibn 'Arabī não evoluiu a margem da elite intelectual andaluza e que inclusive mantinha estreitas relações com os ulemás e os meios religiosos oficiais. Esta observação vale também para a maior parte dos sufis andaluzes de sua época”. Id., *ibid.*, p. 104-105. Além dos contatos com os meios religiosos oficiais, não se pode esquecer em sua formação da presença de uma grande quantidade de mestres sufis com os quais estabeleceu relação. Cf. a este respeito sua obra *Rūḥ al-quds* na qual relata a vida e a experiência de vários “amigos de Deus” andaluzes. Esta obra foi traduzida em parte para o espanhol, por Miguel Asín Palácios, com o título de *Vidas de Santones Andaluces*, publicado pela Editora Hiperión. Também existe uma versão parcial de R. W. J. Austin em inglês: *Sufis of Andalusia*.

⁷⁶ A narrativa deste fato se encontra em *Manāqib Ibn 'Arabī*, de Qārī al-Bagdādī (m. 1418 / 821). Cf. Stephen HIRTENSTEIN, op. cit., p. 52. Claude Addas adverte a respeito da necessidade de uma postura crítica em relação a esta obra, pois seu autor tinha uma clara intenção de divulgar o pensamento akbari e convencer o leitor acerca de sua ortodoxia e santidade. Ao fazer isto, acaba não sendo isento em algumas de suas colocações e “não tem dúvidas em falsificar os textos – com total boa fé, sem dúvida – para fazê-los dizer o que não dizem”. Entretanto, é o único testemunho encontrado por ela que pareça justificar a ida do *Ṣayḥ* para o retiro. Cf. Claude ADDAS, op. cit., p. 47. Há também uma dúvida quanto à duração deste retiro: alguns relatos falam de 14 meses outros de 4 dias: ambas as datas se referem ao mesmo evento? Não se pode saber com segurança, ainda mais que Ibn 'Arabī fez inúmeros retiros em sua vida. Entretanto, independente do tempo dedicado ao *ḥalwa*,

a saciedade, e quando foi brindar, levantando a taça de vinho, ouviu uma voz que lhe dizia: “Oh, Muḥammad, não foi para isto que você foi criado.” Consternado com este tipo de fala, ele se dirige para o cemitério de Sevilha e se refugia num túmulo. Não se pode ter certeza quanto à historicidade deste acontecimento. Porém, ele é indicativo de que ainda jovem Ibn ‘Arabī passa por uma crise espiritual que mudará todo o curso de sua existência e o conduzirá ao sufismo, tornando-se discípulo de um eminente *ṣayḥ* sufi, Abū Jā’far al-Uraynī, a quem devotou uma veneração especial, apesar de ter tido outros importantes mestres em sua vida.

Faz um retiro rigoroso, dedicando-se à prática do *dīkr*, somente deixando o local para as orações. Neste retiro, conforme ele mesmo narra posteriormente, teve a visão dos três grandes representantes das religiões monoteístas: Jesus, Moisés e Muḥammad. Diz ele: “Quando eu retornei a este Caminho, ele foi realizado através de um sonho-visão (*mubaššira*) sob a guia de Jesus, Moisés e Muḥammad.”⁷⁷ E ele mesmo atribui a este retiro sua experiência de *fath*, ou seja, abertura, iluminação. Segundo narração de Ismā’īl b. Sawdakīn al-Nurī (m. 1248 / 646), o *Ṣayḥ* afirma o seguinte: “Entrei em retiro antes da aurora e recebi a iluminação (*fath*) antes que o sol se elevasse no horizonte. Depois do *fath*, obtive [...] outras estações ou moradas. Permaneci neste lugar 14 meses e assim obtive os segredos sobre os quais escrevi posteriormente. Meu *fath* foi um arrancamento extático nesse mesmo momento”.⁷⁸ Ainda em palavras do próprio Ibn ‘Arabī, tudo o que ele posteriormente disse e escreveu foi “uma

o que importa saber é que neste tempo ele recebeu a revelação de segredos e mistérios que serão a base de seus escritos posteriores através de uma experiência extática, uma *jaḍba*, uma experiência de intervenção divina “direta e brusca – que obtive, de golpe e sem esforço prévio, no curso de um retiro, muito provavelmente em um cemitério de Sevilha onde, muitos anos depois, continuará a ir para isolar-se”. Id., *ibid.*, p. 49.

⁷⁷ FM IV, 172, apud. Stephen HIRTENSTEIN. **The unlimited mercifier**, p. 53. Este encontro com Jesus, Moisés e Muḥammad são narrados por Ibn ‘Arabī em dois manuscritos inéditos: *Diwān al-ma-ārif* e *Kitāb al-mubaššitāt*. Cf. Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 52.

⁷⁸ Ismā’īl IBN SAWDAKĪN al-Nurī. *Kitāb wasā’il al-sā’il*, apud Claude ADDAS, op. cit., p. 48.

diferenciação da realidade universal condensada naquela visão”.⁷⁹

Teve significado particular para ele este encontro com Jesus que lhe recomendou a renúncia e o desapego.⁸⁰ A partir daí, assume uma vida simples e pobre, sobrevivendo com o que recebia de seus companheiros de Caminho e de famílias ricas e amigas.⁸¹ Também o encontro com Moisés lhe indicou perspectivas significativas: este lhe anunciou que lhe daria conhecimento de Deus diretamente (*'ilm ladunī*), remetendo, assim, à história corânica⁸² na qual Moisés se encontra com um servo especial de Deus conhecido na tradição islâmica como

⁷⁹ FM II, 548.14, apud. Willian CHITTICK. **Ibn 'Arabi, heir to the prophets**, p. 5.

⁸⁰ Ibn 'Arabī tem uma forte relação com Jesus. Ele mesmo a relata: “Eu tenho tido muitos encontros com ele através de visões, e em suas mãos eu voltei (a Deus). Ele rezou por mim para que eu me estabelecesse na vida religiosa (*dīn*), neste mundo e no vindouro, e ele me chamou de amado (*ḥabīb*). Ele ordenou-me a prática da renúncia (*zuhd*) e do desapego (*tajrīd*)”. FM II, 49, apud. Stephen HIRTENSTEIN. **The unlimited mercifier**, p. 53. Em outro trecho relata: “Foi meu primeiro mestre, aquele ante quem regressei a Deus; teve por mim uma imensa benevolência e não me descuidou um instante”. FM III, p. 341, apud. Claude ADDAS. **Ibn 'Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 50. Além disso, seu primeiro mestre, Abūl-'Abbās al-'Uryabī era um *ṭṣawī* (ou seja, um crístico ou jesuânico, uma vez que Jesus em árabe é *Ṭsa*) e da mesma forma Ibn 'Arabī o foi no início de seu *sulūk*, caminho: “Meu mstre Abūl-'Abbās al-'Uryabī era crístico (*ṭṣawī*) ao final de sua vida, enquanto eu o fui nos meus começos”. FM I, p. 223, apud Claude ADDAS, op. cit., p. 59.

⁸¹ É interessante ler a própria narrativa do *Šayḥ al-akbar* a este respeito: “É assim como eu mesmo me despojei de tudo quanto me pertencia; no entanto, naquela época eu não tinha um mestre (terrestre) a quem confiar o assunto e entregar meus bens. Portanto, recorri a meu pai; depois de lhe ter consultado, pus em suas mãos tudo o que eu possuía. Não recorri a ninguém mais porque não regressei a Deus por intermédio de um mestre, posto que naquele momento não conhecia nenhum. Separei-me de meus bens como um morto se separa de sua família e de suas propriedades. Quando consultei a meu pai a este respeito, me pediu que pusesse o assunto em suas mãos, e lhe confiei tudo quanto possuía; nunca depois lhe perguntei sobre o que fez com tudo aquilo.” FM II, p. 548, apud Claude ADDAS, op. cit., p. 50.

⁸² **Corão** 18:60-82.

Hidr ou *Ḥaḍir*, “o verde”,⁸³ o arquétipo da inspiração divina direta.

Por fim, o encontro com Muḥammad. Este acontece num contexto visionário de guerra, no qual Muḥammad lhe salva:

Eu me vi em um sonho e eu estava num vasto espaço. Havia um grupo de homens armados que queriam me matar e não havia nenhuma possibilidade de eu escapar. Então, eu vi em frente a mim uma colina sobre a qual o Enviado de Deus estava de pé olhando, e eu me refugiei nele. Ele abriu seus braços e me abraçou fortemente, dizendo: ‘Meu amado, segure firme em mim e você será salvo’. A seguir, eu olhei para meus assaltantes, e vi que nenhum deles havia sido deixado. Foi a partir desta data que eu me ocupei com o estudo do *Ḥadīṭ*.⁸⁴

Para Ibn ‘Arabī, o Profeta é o perfeito equilíbrio entre a vida espiritual e o conhecimento dado por Deus, pois “Ele é a mais perfeita criatura da humanidade; por essa razão as coisas começam com ele e serão seladas por ele. Ele já era um profeta quando Adão estava ainda entre a água e o barro e, através de sua forma elemental, é o Selo dos Profetas, o primeiro dentre os três singulares, uma vez que todos os outros singulares derivam dele”.⁸⁵

A relação de Ibn ‘Arabī com Muḥammad é muito forte. Ele mesmo via-se como *ḥatam al-awliya’ al-Muḥammadiyya*, ou seja, “O selo dos santos muḥammadianos” ou, na tradução de

⁸³ O *Hidr* ou *al-Ḥaḍir* é uma espécie de “mestre espiritual” que na ausência de um mestre sufi terreno orienta o discípulo em seu Caminho, ligando-o verticalmente a mestres anteriores ou algum dos profetas. Com frequência é associado à figura de Elias por meio de uma lenda judaica acerca do Rabbi Joshua ben Levi. Também tem relação com as lendas de Gilgamesh e a lenda siríaca de Alexandre, de onde provavelmente provêm suas fontes. No Corão, o *Hidr* é considerado o orientador espiritual de Moisés pela maior parte dos comentaristas, embora haja um grupo que não seja desta opinião. Cf. A. J. WENSINCK. *EI*, Vol. IV, p. 902b.

⁸⁴ IBN ‘ARABĪ. *Kitab al-Mubašširāt*, p. 5, apud. Stephen HIRTENSTEIN. *The unlimited mercifier*, p. 55.

⁸⁵ IBN ‘ARABĪ. *The bezels of wisdom*, p. 272.

William Chittick,⁸⁶ “O selo dos amigos de Deus muḥammadianos”. Esta designação deriva do título corânico dado a Muḥammad: “O selo dos Profetas”, que significa que ele é o último dos 124.000 profetas que Deus enviou à terra desde a época de Adão. Além desta concepção, Ibn ‘Arabī ainda compreende que Muḥammad concentra em si todas as perfeições de todos os profetas anteriores a ele, conferindo-lhe um caráter de possuidor de toda a sabedoria e tendo acesso à revelação divina de uma maneira extraordinária.

Este encontro com Jesus, Moisés e Muḥammad foi extremamente significativo para o *Šayḥ*, a ponto de ele mencioná-lo outras vezes e lhe atribuir o momento da conversão (*tawba*). Após esta experiência, ela passa por um período de “desamparo” (*fatra*): é o período do “silêncio divino”, no qual o gnóstico se sente abandonado por seu Senhor e teme que este abandono seja definitivo. É o deserto que Ibn ‘Arabī atravessa e encontra Deus esperando-o no final da travessia para incluí-lo entre os Seus.⁸⁷

Ainda neste início de sua vida espiritual, duas mulheres serão muito importantes em seu percurso: Šams Umm al-Fuqarā e Fātimah bint Ibn al-Muṭannā, sendo que esta última o guiou por dois anos e é considerada por ele sua mãe espiritual.

Outro fato que é significativo em sua vida é o encontro em Córdoba com o grande Ibn Rušd, Averróis, o mestre da filosofia islâmica e singular intérprete de Aristóteles. É um acontecimento marcado por um forte simbolismo, uma vez que coloca frente a frente mestres de dois caminhos diferentes: o da razão e o da intuição espiritual. Ele mesmo descreve este sucedâneo:

⁸⁶ William Chittick. **Imaginal worlds**. p. 6. Chittick prefere traduzir o vocábulo árabe *walī* como Amigo de Deus – ele também é corânico e na época de Ibn ‘Arabī era um termo utilizado para designar aqueles muçulmanos que incorporaram o modelo da perfeição humana estabelecido por Muḥammad. Muitos especialistas ocidentais o traduziram por “santo”, porém, esta nomenclatura tem uma conotação específica no Cristianismo que não se encontra no Islã e nem se aplica ao seu contexto.

⁸⁷ Cf. Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 53-54. Nestas páginas também há um resumo muito interessante das etapas do processo de conversão de Ibn ‘Arabī.

E então, num belo dia, eu fui a Córdoba, à casa de Abu'l Walīd Ibn Rušd [Averróis]. Ele expressou o desejo de me encontrar pessoalmente, devido ao que ele tinha ouvido e havia chegado a ele acerca do que Deus havia “aberto” para mim em meu retiro, e ele não fazia segredo de seu espanto sobre o que lhe tinha sido dito. Por esta razão, meu pai, que era um de seus amigos íntimos, enviou-me a sua casa um dia sob o pretexto de lhe levar alguma mensagem. Eu era ainda jovem (*sabī*). Meu rosto ainda não tinha barba e meu bigode ainda não havia crescido. Ele me abraçou e me disse “Sim”. Eu disse: “Sim”. Foi grande sua alegria porque eu o havia entendido. Aí eu percebi porque ele havia se alegrado e então disse: “Não”. Nesta hora, Averróis se encolheu, a cor de seus traços se alterou, pareceu duvidar do que estava pensando. E me fez esta pergunta: ‘Que classe de solução encontrastes para a iluminação e a inspiração divina? É idêntica à que nos dispensa a reflexão especulativa? Eu lhe respondi: ‘Sim e Não. Entre o sim e o não o espírito voa para fora da sua matéria e as cabeças se separam de seus corpos’. Sua cor tornou-se pálida e ele começou a tremer. E recitou: ‘Só em Deus existe a força’. A partir deste momento, ele entendeu minha alusão [...] Ele agradeceu a Deus que em seu próprio tempo tinha visto alguém que entrou em retiro ignorante e saiu dessa forma – sem estudo, discussão, investigação ou leitura. Ele disse: Este é um estado que havíamos previsto sua possibilidade racionalmente, porém, nunca havíamos visto alguém que o possuísse. A Glória pertence a Deus, por que eu pude viver em um tempo de um de seus possuidores, aqueles que abriram as fechaduras de suas portas. Glórias pertencem a Deus que me permitiu vê-lo!⁸⁸

O que resulta deste contato com Ibn Rušd ainda na adolescência é que, neste diálogo, marcado por simbolismos, a investigação racional não é suficiente para acessar o conhecimento de Deus e do mundo. Ela necessita do conhecimento intuitivo que acessa o

⁸⁸ FM I 153.34, apud. Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 41-42 e apud. Claude ADDAS. **Ibn 'Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 48. Addas, na nota 21 da página 303, observa que Henry Corbin, em sua tradução, parece enigmático. Entretanto, baseada em um curso que M. Chodkiewicz ministrou em 1986 na École des Hautes Etudes em Paris, ela esclarece que tendo sido lidas as páginas anteriores a esta narrativa, a questão que estava sendo discutida entre Ibn 'Arabī e Ibn Rušd dizia respeito ao problema da ressurreição dos corpos.

mundo imaginal e que se abre para as revelações espirituais, elemento muito presente na vida do *Šayḥ al-akbar*, pois a intuição mística visionária “foi a fonte de seus êxtases recorrentes, dos seus estremecimentos internos, das suas visadas imagísticas e visões proféticas, em suma, de todos os eventos espirituais da sua vida, que a cronologia exterior não pode nem gravar, nem entender”. Revela os “formidáveis recursos noéticos da sua ‘imaginação metafísica”.⁸⁹

Na época em que Ibn ‘Arabī viveu, na Espanha muçulmana havia no sufismo uma grande escola: a “Escola de Almeria” que teve como principais representantes Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad Ibn al-‘Arīf (m. 536 / 1141) e Abū l-Ḥakam b. Barraĵān (a data de sua morte bem como as circunstâncias da mesma são incertas). Não foram bem vistos pelos Almorávidas que os perseguiram. No caso de Barraĵān, esta perseguição o levou à morte. Ibn al-‘Arīf exerceu uma influência na formação doutrinal de Ibn ‘Arabī, o que se pode constatar pela grande quantidade de citações de sua obra *Maḥāsīn al-majālis* (obra em que descreve as diferentes etapas do Caminho) nas *Futūḥāt*. Além disso, o *Šayḥ* lhe faz menção como “um dos homens da realização espiritual” e lhe devota um profundo respeito.

Muitos dos mestres que Ibn ‘Arabī teve se vincularam direta ou indiretamente à Escola de Almeria. Mesmo o *šayḥ* al-‘Uryabī discutia com ele as teses de al-‘Arīf, apesar de ser iletrado.⁹⁰ A respeito de Barraĵān, o *Šayḥ al-akbar* estudou em Túniz com ‘Abdal‘azīz al-Mahdawī sua obra *Kitāb al-ḥikma*.

Por volta de seus 20 anos, Ibn ‘Arabī começa uma série de viagens pela Andaluzia para encontrar-se com mestres sufis com a finalidade de orientar-se, o que durou ao redor de uma década (1184-1194), chegando até à África do Norte, mantendo Sevilha como principal ponto de referência. Em 1198 escreve em Fez seu “Livro da viagem espiritual” (*Kitāb al-isrā*) – que é

⁸⁹ Roberto Ahrmad CATTANI. **Alquimia da felicidade perfeita**, introdução, p. 38.

⁹⁰ Cf. IBN ‘ARABĪ. Rūḥ, p. 78, apud Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 65.

uma confissão extática de seu próprio *mi'raj*.⁹¹

Após uma visão tida em 1198, em Múrcia, com 33 anos, resolve deixar a Andaluzia rumo ao oriente. Nesta visão, ele se deparava com o “Divino Trono” elevado sobre pilares de luz com um pássaro voando ao seu redor e ordenando-o a partir. É um novo período em sua vida e que vai se revestir de fundamental importância em toda sua trajetória. Ele percorre o Egito, a Síria e Jerusalém, passando pelos túmulos de vários profetas e regiões por eles habitadas (Abraão, Davi, Jesus e Muḥammad) e rumando para realizar sua peregrinação a Meca, onde fica dois anos (1201-1203).

Já em Meca, fazendo a circumambulação à *Ka'bah*, ele tem outra visão: agora, vê uma jovem de beleza indescritível, que vai ser encontrada e identificada por ele como a filha de um rico comerciante de uma família iraniana xiita natural de Isfahan, cujo patriarca lhe deu sua proteção, estima e a mão desta jovem, sua filha, Nizām ‘Ayn al-Shams (a ‘pupila do sol’). Ela foi para Ibn Arabī o que foi Beatriz para Dante, incorporando a eterna sabedoria para ele. A ela é dedicada a obra poética – que depois vai ser comentada – “O intérprete dos desejos ardentes” (*Tarjuman al-ašwāq*). Também em Meca ele começa a escrever sua maior obra *Futūḥāt al-makkiyya* (Revelações ou aberturas de Meca), que somente será concluída quase 30 anos mais tarde e que é como um diário de suas grandes experiências e revelações recebidas. É uma obra surgida após uma seqüência de visões místicas e nela estão inseridos vários pequenos tratados ou ensinamentos, como “Alquimia da felicidade” e o “Tratado do amor”.

Partindo de Meca, Ibn ‘Arabī viajou por diferentes regiões. Neste período, foi iniciado pelo *Ḥidr*, o profeta que inicia os seres humanos diretamente sem a necessidade destes serem

⁹¹ *Mi'raj* é o nome que se dá à “viagem noturna” realizada por Muḥammad, montado em um cavalo alado e conduzido pelo Anjo Gabriel até Jerusalém e depois até o Trono de Deus, tendo passado pelos sete céus. Esta viagem é considerada no sufismo um arquétipo da viagem espiritual que todo gnóstico deve realizar para se aproximar da intimidade de Deus e vivenciar sua Unicidade.

inseridos numa *silsilah*.⁹² Portanto, torna-se um discípulo de *Ḥidr*, passando a ser guiado pelo mesmo. Esta iniciação é marcada mais claramente quando em 1204, em Mosul, Ibn ‘Arabī recebe o manto (*ḥirqah*) do *Ḥidr* através de ‘Alī ibn Jāmi’, que também afirmava ter recebido o *ḥirqah* diretamente do *Ḥidr*.

Como já afirmado anteriormente, o caráter visionário e inspirado de Ibn ‘Arabī é presente em toda sua vida. Como afirma Henry Corbin, “O leitor desta obra irá rapidamente perceber que Ibn al-‘Arabī vivia em um universo estranho para nós, no qual o extraordinário e o miraculoso eram ocorrências diárias”.⁹³ Ele mesmo chega a afirmar ter escrito toda sua gigantesca obra sob inspiração divina, com a única exceção do *Fuṣūṣ al-ḥikam*, que o Profeta Muḥammad teria lhe ditado em sonho para que fosse conhecido por seus discípulos: “Ao contrário, influxos provenientes de Deus vieram sobre mim e quase me queimaram vivo. Com o objetivo de achar alívio [...] eu compus obras, sem nenhuma intenção de minha parte. Muitos outros livros eu compus devido a uma ordem divina dada durante um sonho ou através de uma revelação.”⁹⁴

Ainda em Meca, fez amizade com o sultão de Malatya, Yūsuf Majdodīn Ishāq (pai de Sadroddīn Qunawī)⁹⁵ com quem viajou para a Ásia Menor, aí habitando por alguns anos em

⁹² Na tradição sufi, é comum que o gnóstico receba a *barakah*, ou seja, a “energia espiritual”, de um mestre. Porém, este mestre, para assumir tal condição, deve ter recebido esta mesma *barakah* de um outro mestre. A esta corrente iniciática é que se denomina *silsilah* e na maioria das vezes ela se remete à Muḥammad, passando por vários *ṣayḥ* xiitas (no mínimo por Ali, genro do Profeta).

⁹³ Henry Corbin. **Alone with the Alone**. p. xi.

⁹⁴ IBN ‘ARABĪ. *Fihrist al-mu’allafāt*, apud. A. E. AFFIFI. *The Works of Ibn ‘Arabī*. *Revue de la Faculté de Lettres de l’Université d’Alexandrie*, 8 (1954) 194, apud. William CHITTICK. *Ibn ‘Arabī school*. In: Seyyed Hossein NARS. **Islamic spirituality – manifestations**, p. 52.

⁹⁵ Qunawī nasce em 1210 em Kônia (607 A.H.) e foi o discípulo de Ibn ‘Arabī mais eminente e seu futuro genro. Foi contemporâneo e amigo de Rūmī e também o organizador, juntamente com outros filósofos e místicos, da escola de Ibn ‘Arabī, que teve uma importância capital na difusão das suas obras e do seu pensamento por todo o Oriente islâmico. Além disso, comentou a obra de Ibn ‘Arabī, muitas vezes ampliando-a com suas próprias obras e explicações.

Malatya e Kônia, capital dos príncipes seljúcidas.

De 1210 a 1224, Ibn 'Arabī vive na Anatólia e de lá viaja para Meca, Egito, Maghreb e Tunísia até se instalar em Damasco, onde passa seus últimos 15 anos de vida. Continua produzindo intensamente, faz sua última revisão do *Futūḥāt al-makkiyya* e coroa toda sua vida e obra, após um sonho visionário, com o célebre tratado do *Fuṣūṣ al-ḥikam* (as “Pérolas” ou “Engastes da Sabedoria”). Morre em Damasco, com a idade de 75 anos, no dia 28 de Rabi II, do ano 638 A.H. (9 de novembro de 1240). Foi enterrado em Sālihīyah, na base do monte Qāsiyūn, ao norte de Damasco. Lá se construiu um mausoléu e este lugar, que já era considerado santificado pelos profetas, torna-se um centro de peregrinação. Não se sabe exatamente a causa de sua morte, porém, Stephen Hirtenstein ⁹⁶ discute uma possibilidade para esta *causa mortis*. No dizer de Sílvia Schwartz:

uma estranha tradição oral que corria pelo Oriente Médio contava que Ibn'Arabī teria sido tragicamente assassinado. Ele diz que, embora não haja relatos sobre isso, parece haver um fundo de verdade, pois, assim como o Sheikh (*sic*) possuía companheiros e defensores leais, também suscitava muito antagonismo por parte daqueles que não aceitavam nada que não se encaixasse em suas crenças. A estória que se conta é que Ibn'Arabī, ao passar pela casa de um rico comerciante de Damasco que se encontrava ali reunido com amigos, teria sido abordado por ele para contar os segredos divinos que Deus lhe havia revelado. Ibn'Arabī teria então respondido: "O Deus que vocês adoram está sob meus pés." Essa resposta aparentemente blasfema suscitou uma reação violenta dos homens que o atacaram com intuito homicida. Ibn'Arabī faleceu em virtude dos ferimentos recebidos. Segundo se conta, os homens foram punidos e o comerciante faleceu também pouco tempo depois. Mais tarde, durante um trabalho de reconstrução, seus herdeiros, escavando o lugar onde Ibn'Arabī pronunciara tais palavras, encontraram um baú repleto de ouro que lá estava enterrado.⁹⁷

⁹⁶ Stephen HIRTENSTEIN. **The unlimited mercifieur**, p. 219.

⁹⁷ Sílvia SCHWARTZ. **O suspiro do Compassivo**, p. 49.

Passou a sua vida dedicado ao estudo, ensinamento e escrita, além de uma participação na vida social e política das comunidades onde viveu. Suas obras estão cheias de detalhes quanto a sua biografia. Acredita-se que tenha escrito aproximadamente 700 obras,⁹⁸ sendo que dessas, 400 ainda existem. Algumas destas obras são pequenos tratados ou textos, porém, outras são obras de grande extensão. Portanto, a dificuldade para uma aproximação à leitura de Ibn 'Arabī diz respeito à extensão da mesma, à dificuldade em se encontrar algumas e, principalmente, à exigência que elas demandam de uma profunda familiaridade com as ciências islâmicas, além de um espírito com alto nível de sofisticação para perceber suas sutilezas.

Como já afirmado anteriormente, sua maior obra é a *Futūḥāt al-makkiyya*, que é uma enciclopédia das ciências islâmicas lidas no contexto do *tawḥīd*, a profissão de fé da unidade divina que forma o coração do Islã. São 560 capítulos; alguns dos quais, se publicados separadamente, se tornariam grandes livros devido à quantidade de páginas que contêm. As temáticas abordadas nesta obra são variadas. Discute detalhadamente o Corão, os *Ḥadīṭ*, eventos da vida de Muḥammad, detalhes da *Šari'a*, princípios de jurisprudência, os nomes e atributos divinos, a relação entre Deus e o mundo, a estrutura do cosmo, uma tipologia dos seres humanos, o caminho para a perfeição humana, os estágios da ascensão para Deus, a hierarquia e tipologia dos anjos, o papel das instituições políticas, o estado ontológico do céu e do inferno, etc. Começou a escrevê-la ainda em Meca, por volta de 1202, e a concluiu em 1238, dois anos antes de sua morte.

Outra obra de grande importância em sua história é o *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Os engastes da sabedoria), que é um compêndio de toda sua doutrina – e a mais conhecida, comentada e difundida no Ocidente – e é seu testamento espiritual. Sua importância também se deve ao fato de ter influenciado muitos sufis na história do Islã e também sufis atuais. Esta obra, composta

⁹⁸ Segundo Willian Chittick, *Ibn 'Arabī and his school*, p. 52, seriam aproximadamente 850. Porém, Osman Yahya, que fez um ótimo trabalho acerca de toda obra akbari, estima que 700 são autênticas, sendo que ao redor de 400 ainda são existentes.

em 1229 tem 27 capítulos, sendo cada um deles dedicado a um profeta. Foi inspirada numa visão do Profeta que segurava um livro em suas mãos e que lhe ordenou que o tomasse e transmitisse seu conteúdo. Ibn 'Arabī se propõe a fazer nesta obra o que ele chama de um estudo dos profetas, baseando-se na concepção segundo a qual cada profeta corresponde a um tipo diferenciado de experiência espiritual (são tipologias espirituais) e, conseqüentemente, a diferentes formas de aproximação de Deus. Portanto, nesta obra, ele abordará esta diversidade de manifestações divinas reveladas através das peculiaridades e especificidades de cada profeta nomeado.

Outras obras suas podem ser nomeadas. *Anwār* foi escrita em Kônia (Ásia Menor) quando ele tinha 47 anos. *Tuhfat*, que é um resumo metódico das etapas do caminho espiritual, constituído por definições técnicas de cada etapa; *Kunh*, e *Amr* que é um tipo de regra monástica, na qual são dados conselhos acerca dos iniciantes, de sua formação, aos mestres espirituais e aos que participam de alguma ordem sufi. Nesta obra, ele aborda questões materiais, como a manutenção da casa, vestimentas, alimentação, emprego do tempo, e questões espirituais, como disciplina ascética dos noviços, ritos de iniciação, tomada de hábito, virtudes, práticas de devoção e mortificação, orações e cânticos religiosos, obras de caridade e benfeitorias, graus de perfeição, carismas e estações místicas. São, provavelmente, obras escritas nos últimos anos de sua vida.

O vasto *corpus akbari* inclui ainda obras como *Inšā' al-dawā'ir* (A produção dos círculos), *'Uqlat al-mustawfīz* (O soletrar do servo obediente), *al-Tadbīrāt al-ilāhīyah* (As direções divinas) – todas estas são obras que se referem à questão cosmológica. Quanto à questão do método para se inserir no Caminho, vale destacar: *Risālat al-ḥalwah* (Tratado sobre o retiro espiritual) e *al-wasāyā* (Conselhos espirituais). Cabe ainda mencionar: *Mašāhid al-asrār* (A contemplação dos mistérios), *kitāb al-tajalliyāt* (O livro das teofanias) e *Risālat al-ahadiyyah* (O tratado da unidade). Além de textos em prosa e de comentários, ele escreveu, ainda, textos poéticos, como *Tarjumān al-ašwāq* (O intérprete dos desejos) e *Dīwān*.

B. João da Cruz e os movimentos espirituais da Espanha Renascentista

Para uma boa compreensão de João da Cruz, uma aproximação histórica é necessária, uma vez que sua imagem foi marcada pela narrativa hagiográfica de seu tempo ⁹⁹ e muitas vezes sua obra é lida não se levando em consideração esta totalidade vida / escritos.

Além do mais, como em seus escritos não são identificados facilmente elementos autobiográficos ou que façam referência explícita à conjuntura de sua época, muitas vezes caiu-se no engano de pensar a João da Cruz fora de seu contexto vital. É como se o mesmo se movesse num ambiente eterno e universal, não tocado pela historicidade concreta da vida humana e suas questões. E o próprio texto joãocruciano tem sua parcela de responsabilidade neste tipo de concepção. Isto porque, devido a muitas de suas condições vitais, foi forçado “(por lealdade ou por caridade) a queimar, tragar, comer documentos pessoais comprometedores ao ser preso, quando estava para morrer”. Portanto, “o próprio frei João da Cruz é em boa parte responsável inocente de tantas carências básicas para o historiador obrigado a traçar sua biografia”. ¹⁰⁰

⁹⁹ É interessante perceber a literatura hagiográfica como um gênero que se especializou numa forma de contar as “Vidas” dos santos: “Aqueles ‘Vidas’, embora alguma se intitulasse ‘história’, não eram biografias no sentido crítico em que estas são comumente entendidas a partir da ilustração. Eram hagiografias nascidas na plenitude do barroco e, como tais, elaboradas com finalidades concretas, com métodos bem conhecidos, de acordo com as exigências do gênero tão demandado pelos poucos leitores e os muitos ouvintes em sociedades sacralizadas como aquelas, devedoras, por um motivo ou outro, de vidas de santos. [...] No barroco [...] se atinha a exigências tão distantes do fazer histórico posterior como conaturais em um gênero convertido em arte. O ofício do hagiógrafo, em conseqüência, era o de criar, elaborar santos de acordo com os modelos de santidade vigentes na religiosidade de seu tempo”. Teófanos EGIDO. Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz**, p. 62-64.

¹⁰⁰ Teófanos EGIDO. Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz**, p. 61.

Por fim, urge perceber que sua vida estabelece-se como um critério hermenêutico de seus escritos, pois “o contexto singular de sua vida não é tão importante porque os corações sentem afeto pela história de um homem que surgiu de origens menos promissoras para converter-se em um dos maiores poetas da Espanha e guias espirituais do Ocidente, como pelo fato de que esta vida constitui em si mesma a matéria-prima da arte que criou e da teologia e a espiritualidade que ensinou”.¹⁰¹

A grande nação espanhola foi palco de enormes ambigüidades nos séculos XV e XVI. Como país, exerce um papel importantíssimo no cenário mundial através de sua política externa, de seu poderio naval, de sua navegação exploratória e de seu forte comércio exterior. As idéias circulavam trazendo novas compreensões. No plano social, político e econômico houve transformações, acompanhadas de mudanças também no pensamento, crenças e costumes.

Em suas universidades, estudantes e professores discutiam as idéias do humanismo e do Renascimento italiano e a ciência moderna estava alterando a compreensão de Deus, de mundo e da relação do ser humano com ambos. Aponta-se não para um deslocamento do centro de gravidade teocêntrico para o antropocêntrico, mas antes para “uma nova visão e concepção de Deus, fundada na experiência humana e não no dogma eclesiástico. [...] Esta nova visão está impregnada, tanto nas ciências como nas letras e na teologia, salvo em raras exceções, da visão neoplatônica do universo e de Deus. O teocentrismo se torna mais imanente que transcendente. [...] A experiência renascentista é imanentista com todas suas tensões e paradoxos”.¹⁰²

¹⁰¹ Federico RUIZ SALVADOR. Unidad de contrastes. In: Id. (Coord.). **Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz**, p. 47-48.

¹⁰² José C NIETO. **Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz**, p. 31.

No entanto, em termos sociais, o povo espanhol encontra-se envolto em uma miséria interna muito grande e constitui uma sociedade pautada por grandes desigualdades, estando relegados à exclusão e a uma vida subumana uma parcela significativa da população.

O século XV foi fundamental em sua história. Além de se encontrar no processo de Reconquista, a Espanha se debatia com a sua unificação e a constituição de um império. Buscando consolidar sua fragmentada união e identidade cultural, seus reis, Fernando e Isabel, denominados de Reis Católicos, ¹⁰³ instituem, em 1483, a Inquisição, que viria a impor a unidade ideológica em seus territórios.

Em 1492, ocorrem três outros fatos fundamentais para a configuração da Península Ibérica nos anos subseqüentes. No dia 2 de janeiro, os exércitos de Fernando e Isabel conquistam a cidade de Granada, último baluarte do Islã em terras hispânicas. Nesse mesmo ano, no dia 31 de março, é assinado o “Edito da Expulsão” banindo os judeus da Espanha, ou apresentando-lhes a “possibilidade” de conversão ao cristianismo. Por fim, Cristóvão Colombo parte da Península Ibérica para encontrar novas rotas comerciais para as Índias.

Em 1499, é facultada aos muçulmanos habitantes dos territórios espanhóis a escolha entre a adesão ao cristianismo e a deportação. A partir de 1501 sofrerão um processo forçado de assimilação à tradição cristã através de decretos que lhes impediam de praticar sua religião, de falar o árabe e de possuir livros nessa língua. Esse processo de exclusão dos muçulmanos culminará com a sua expulsão definitiva através de decreto de Felipe II, em 1609.

À unificação espanhola, conseguida com sucesso após a conquista de Granada, segue-se um período de limpeza étnica e de grandes inquietudes espirituais, gerando exclusão religiosa e encastamento social.

¹⁰³ Fernando, herdeiro do reino de Aragão, e Isabel, irmã do Rei de Castela, se casam em 1469 e promovem o nascimento da nação espanhola, que se consolidará com a tomada de Granada, em 1492.

Com a ascensão da dinastia dos Habsburgos ao poder, em 1517, com Carlos V esse processo de exclusão configura-se em uma amplitude maior. Carlos V assume uma postura adversa aos conversos, que era a denominação dada aos recém-convertidos ao cristianismo provenientes do judaísmo ¹⁰⁴ ou do islã, e propicia o acirramento das atitudes anticonversas ao buscar remediar o que ele considerava os erros cometidos pelos luteranos na Alemanha contra a Igreja Católica. Também se opõe aos turcos, “inimigos da fé católica”, e ressuscita o ideal medieval da Cruzada contra os infiéis, o que vai ter amplas repercussões na vida e pensamento da população. Gera-se, assim, na coletividade, uma busca incondicional de ortodoxia e a condenação visceral de qualquer comportamento dissidente.

Uma das formas de se identificarem os conversos era através da região onde moravam, em que havia bairros exclusivos para eles, ¹⁰⁵ as chamadas *morerias*, no caso dos mouriscos e *juderias*, no caso dos descendentes de judeus. Também era possível distingui-los através da diferença idiomática, ¹⁰⁶ da diferença em seus usos e costumes ¹⁰⁷ e em alguns de seus traços físicos e temperamentais. ¹⁰⁸

¹⁰⁴ Os judeus convertidos ao cristianismo também eram denominados, pejorativamente, de marranos, isto é, porcos.

¹⁰⁵ Porém, após as autoridades cristãs terem observado que o que dificultava a inserção do cristianismo no meio mourisco era o fato de se agruparem nas *morerias*, foi emitida em fevereiro de 1529, uma ordem real para que abandonassem esses bairros e se espalhassem pela cidade. Da mesma forma, nessas regiões de predominância mourisca deveriam habitar cristãos velhos. Em março de 1543, um outro decreto os obrigava a aumentarem a sua distribuição por entre os bairros cristãos, assim como a terem criados cristãos velhos e se casarem com esses cristãos. Também deveriam ser enterrados em igrejas e “no comer e em todas as outras coisas, que se conformem com o que a igreja manda”. Archivo General de Simancas, Patronato Real, leg. 28-48. In: Serafín de TAPIA. El entorno morisco de San Juan de la Cruz em tierras castellanias. In: José Vicente RODRIGUEZ. **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz**, p. 56.

¹⁰⁶ Os conversos guardavam, em segredo, elementos de seus idiomas de origem. Com isso, sua fala vinha marcada por um sotaque particular.

Uma obsessão coletiva nesse ambiente vai ser a busca da honra, ou seja, a busca de participação em algum grau ou nível social, como o se tornar uma família fidalga. A pureza familiar se torna importante e é determinada inclusive pela profissão exercida na sociedade, pois havia atividades consideradas vis, que desqualificavam quem as praticasse, identificando tal pessoa com as ditas castas sociais inferiores e atividades consideradas nobres, que associavam seus praticantes às castas ditas superiores.

Neste ambiente de estigmatização social, muitos conversos almejam uma mobilidade entre as castas, que era a forma que eles tinham de mascarar sua pertença a uma casta considerada vil. O meio pelo qual eles se valiam para alcançar esse mascaramento de sua condição era principalmente através da mudança de profissão e do abandono do lugar de nascimento e de residência familiar. Assim, muitos acabavam por romper com seu passado familiar. Uma outra forma de evitar suspeitas era se aproximar de instituições que exigiam limpeza de sangue, como a Inquisição,¹⁰⁹ por exemplo, assim como sustentar uma vida piedosa e contribuir para instituições dos cristãos velhos.

A limpeza de sangue tem sua origem na ascensão social dos conversos. Estes, por seu dinheiro e posses ou por seus conhecimentos, acabam por ter acesso a cargos públicos e eclesiásticos de relevância.

Com isto, há o fomento de movimentos sociais dirigidos contra os conversos, principalmente por parte da nobreza e com o apoio de alguns setores do clero. Os meios utilizados para contê-los em sua ascensão social eram os “Estatutos de Limpeza de Sangue”,

¹⁰⁷ Neste quesito, as diferenças iam desde o tipo de traje utilizado até o tipo de alimentação, nas práticas de higiene, nos ritos e festas para comemorar nascimentos e casamentos ou outros eventos sociais, assim como na forma de enterrar seus mortos.

¹⁰⁸ Por exemplo, a cor da pele, o tipo de cabelo, formato do rosto, etc. Também eram mais sóbrios no comer e mais fecundos, pois geravam muitos filhos.

¹⁰⁹ O que explica a presença, entre os inquisidores, de várias pessoas de descendência conversa.

de tal modo que se estabelecia nos regulamentos de várias instituições ou corporações que nenhum converso ou descendente de converso poderia pertencer aos seus quadros.

Todas essas situações acima mencionadas concorrerão para um processo de exclusão religiosa, limpeza de sangue e encastamento social. Assim, o ambiente social era preenchido por não ditos, meias palavras, significativos silêncios e rancores, pois, para estes filhos de outras tradições religiosas e culturais, o esconder sua origem era questão de vida ou morte. Porém, com frequência, se traíam, principalmente através de lapsos lingüísticos. Por isso, a embriaguez e as discussões eram temidas, pois podiam propiciar a auto-denúncia. Também os gestos corporais eram controlados. Por exemplo: frei Alonso de Nogales é acusado de estar “encurvando-se e encolhendo-se na missa”, pois esse gesto se assemelhava ao modo de orar judaico e Martin Fernandez Rubio era observado durante a missa e também foi acusado de estar fazendo figa ao Santíssimo Sacramento devido a alguns gestos feitos com seus dedos. Essa acusação lhe custou a vida.¹¹⁰ Na verdade, tudo se torna objeto de suspeição: não comer carne de porco, vestir roupa limpa no sábado, o banhar-se, pois era associado aos rituais de purificação islâmicos. Nessa atmosfera de suspeição e de “caça às bruxas”, uma forma de se tentar descobrir quem era converso era convidar alguém para uma refeição e servir-lhe carne de porco. Uma vez, um cristão convida Isabel la Gorda a comer com ele. Após a refeição, lhe revela que tinha lhe servido carne de porco. Isabel la Gorda imediatamente provoca vômitos. Seu asco lhe custou muito caro. Atoos como esses não eram incomuns nesse período.

No caso das pessoas provenientes da tradição muçulmana, existem ainda algumas particularidades. A partir do decreto de 1499, do de 1501 e dos que se seguiram até o decreto de Felipe II, em que, em 1609, expulsava os últimos muçulmanos da Espanha, muitos decidem migrar para um país de tradição islâmica; outros passam a viver na clandestinidade e, de *mudéjares*, tornam-se *mouriscos*. Inevitavelmente passam a uma situação de clandestinidade,

¹¹⁰ Cf. Luce LÓPEZ-BARALT. **Huellas del Islam en la literatura española**, p. 36.

na qual produzem uma literatura secreta, que é denominada de *aljamiado*. É uma literatura escrita em castelhano ou outra língua latina, porém, transcrita em caracteres árabes, o que denota sua resistência e sua luta por manter sua identidade e a coesão social de seu grupo.

Esses escritos, que permaneceram escondidos e desconhecidos até 1728, de maneira geral, tratavam de rituais e doutrinas islâmicas, de conselhos de como proceder ante a Inquisição, de testemunhos de sua condição de perseguidos, de tratados legais, mágicos e com intenções proselitistas. São, na verdade, escritos que desvendam o desaparecimento de um povo, suas angústias e esforços para deter um processo inevitável. E isto fica claro nas temáticas encontradas nesses textos, como também na qualidade do árabe empregado neles. De fato, essa escrita revela que já se havia perdido muito da cultura muçulmana. O árabe, língua sagrada para todo praticante do Islã, já não é mais empregado corretamente e nem suas regras gramaticais básicas e ortografia são dominadas. Até os termos técnicos do vocabulário religioso e místico do Islã são empregados de forma desvirtuada, sendo desconceitualizados, o que parece demonstrar que os mouriscos já estavam se esquecendo por completo de suas raízes, tornando-se, assim, outro povo.

Toda essa situação gera nessas pessoas uma sensação de não se situar comodamente em nenhuma religião. Sentem-se desenraizadas e, por outro lado, não identificadas com a religião cristã. Por isso, a literatura produzida nesse período é marcada por certa melancolia e ambigüidade. Coisa que também é explicada pela pressão constante sofrida pela censura inquisitorial.

Nesse contexto de inquietude, surgem movimentos messiânicos e milenaristas (o que era propiciado também devido aos grandes acontecimentos que estavam ocorrendo nesse período, como a descoberta da América, a Reforma Luterana e o Concílio de Trento).

Há o aparecimento do erasmismo oriundo do pensamento do holandês Erasmo de Roterdã (1466-1536), que desejava reformar a Igreja, despojando-a de seu excessivo dogmatismo e formalismo e direcionando-a ao Evangelho e a um cristianismo interior. Seus

discípulos ibéricos, que tiveram contato com as edições e traduções de suas obras feitas entre 1525 e 1532, adaptam seu pensamento à realidade espanhola, como é o caso dos irmãos Alfonso e Juan de Valdés (este último com fortes influências iluministas e luteranas). Segundo essas idéias, o catolicismo deveria retornar às suas fontes (*ad fontes*), pois a verdadeira fé cristã da Igreja primitiva, que se encontraria na Bíblia e nos escritos patrísticos, fora soterrada pela teologia medieval.

Da mesma forma que no terreno religioso, o erasmismo era crítico à sociedade de sua época. Enfatizava a tolerância, o pacifismo, exaltava a liberdade; fomentava o valor do indivíduo e do trabalho manual, assim como a idéia paulina de que Cristo pregou para judeus e gentios e que Ele, em sua comunhão, irmana todos os homens; da mesma maneira, criticava o papel social do sangue, o valor da honra, da ociosidade, a sociedade estamental, os valores militares e a racionalização das leis. Com isso, sofrerá forte oposição dos poderes estabelecidos. Carlos V concorrerá para o seu abafamento e se oporá à sua crítica da ordem social vigente. Com isto, a nobreza os ataca fortemente. Também o temor de ser confundido com protestantes faz com que muitos de seus adeptos desertem.

É nesse período que começa a se destacar Frei Luís de Granada, frade dominicano que recolhe a tradição humanista do erasmismo e a associa a bases doutrinárias e à teologia Tomista.

Outros movimentos surgiram nessa época e pregavam o recolhimento e o iluminismo, sendo denominados de “recolhidos” e “alumbrados”. Todos eles foram marcados pelo conflito entre cristãos velhos, conversos e mouriscos e toda forma de revisionismo era associada aos conversos, pois eram vistos pelos cristãos velhos como aqueles que visavam destruir a Igreja e a ordem social estabelecida. Entretanto, esses movimentos que pregavam o recolhimento e a iluminação tiveram forte apoio de muitos judeus conversos, que buscavam romper com o judaísmo e as minúcias de seus rituais através de uma busca de interioridade. Almejavam-se as formas religiosas mais apropriadas ao momento vivido: menos formalismo e mais interioridade, cultivo de uma fé intensa e sincera, apoiada na Bíblia e em leituras espirituais. Isto tudo

facilitado pela imprensa da época que começava a colocar nas mãos populares e em línguas vernáculas textos antes só acessíveis a clérigos e universitários.

O movimento alumbrado era um desses grupos. Possuía uma maneira livre de interpretar as Escrituras, desprezo pelos sacramentos e formas de culto exterior. Porém, o Editó de Toledo de 1525 foi a censura e condenação definitiva deles.

Em reação aos alumbrados surge um reforço da tendência popular espanhola de expressar sua religiosidade através de representações realistas, cerimônias pomposas, imagens e templos grandiosos.

Já os recolhidos apoiavam-se no “Tercer abecedario espiritual”, de Francisco de Osuna (1527). É o primeiro tratado de mística espanhola e sintetiza as escolas místicas anteriores, conferindo-lhes uma forma didática, na qual, frente ao intelectualismo tomista, apresenta a afetividade, a vontade e a exigência de desnudez como etapa prévia à contemplação. Com ele, a mística adquire um caráter técnico e pedagógico, buscando ensinar os meios de se chegar à união com Deus.

Nesse século XVI, houve ainda como fato marcante a Contra-Reforma inaugurada pelo Concílio de Trento (1545-1563) e liderada pelos espanhóis. Movimento modernizador, buscava a eficiência do catolicismo na forma de enfrentar os desafios da Reforma Protestante e de manter a expansão da Cristandade. Também foi um movimento centralizador, que reforçou a autoridade papal e episcopal e produziu, pela primeira vez, um catecismo único para todos os fiéis, com o objetivo de assegurar a ortodoxia da crença de todos; racionalizou a liturgia e as práticas religiosas dos leigos e insistiu na formação do clero, que deveria pregar com maior eficácia e ortodoxia.

Realiza-se, assim, uma profissionalização do saber, que se reserva principalmente a uma elite de clérigos, doutores e letrados. A consequência dessa profissionalização do saber é a progressiva marginalização dos que não tiveram acesso a um título universitário. Essa elitização e racionalização da fé provoca uma grande reação, que foi o movimento da *Devotio*

moderna, o qual pregava que a verdadeira sabedoria não é monopólio dos doutos, assim como a realidade não se reduz à ciência e ao conhecimento oficial, pois é muito mais complexa e rica, além de ser acessível a todas as pessoas. Valoriza-se um cristianismo interior, que ajude as pessoas a viver e a morrer bem e que não seja feito de rituais mecânicos. Com isso, buscaram-se formas personalizadas de vida religiosa, de vida espiritual autêntica e de contato direto com Deus, em um contexto que se afirmava a chamada universal à perfeição.

Nessa mesma linha de oposição ao saber, porém, agora com uma postura contrária às idéias erasmianas e alumbradas, surge um outro tipo de desprezo pelos livros e pela cultura em geral, visando ao afastamento das tentações do iluminismo, das idéias do humanismo e do luteranismo. Um caso curioso que retrata essa situação é o de Catarina de Cristo, carmelita do convento de Medina del Campo, que não sabia ler porque seus pais não lhe permitiram aprender com o objetivo de evitar as tentações acima mencionadas.

Contudo, nesse início do século XVI até as primeiras sessões do Concílio de Trento (1545) tem-se uma fase marcada pelo otimismo em relação à capacidade humana de superar seus problemas e por uma ênfase na catolicidade da Espanha. Essa é a primeira parte do Século de Ouro espanhol, na qual a espiritualidade goza de uma relativa liberdade, possibilitando novas experiências nesse campo e a tradução de obras espirituais em vernáculo que serviriam para alimentar as tendências espirituais mais significativas e nascentes do período, como o erasmismo, os alumbrados e os recolhidos.

A partir de 1550, esse cenário sofre alterações. Carlos V, desgastado por não conseguir seus intentos frente aos luteranos alemães e aos turcos e após ter consumido muito dinheiro do tesouro espanhol nessas frentes de batalha, renuncia ao trono. Com isso, há a assunção, a partir de 1556, de uma época marcada pela intransigência e pela violência religiosa sob a égide de Felipe II, ¹¹¹ fortemente imbuído do espírito do conflito Reforma/Contra-Reforma. São anos

¹¹¹ Reina de 1556 a 1598.

de muita intolerância, inclusive popular. Também a Inquisição atua fortemente. Há manifestações luteranas na Espanha, mas fortemente reprimidas.

Nesse mundo conturbado e conflitivo é que se forja a mística espanhola, cujos maiores expoentes foram Inácio de Loyola (1491-1555), Teresa de Jesus (1515-1582) e João da Cruz (1542-1591). Surge como uma forma de tornar menos caótica a vivência espiritual da época. Teresa de Jesus centra-se em Cristo homem e insiste na oração mental, simples, afetiva e realista, assim como na vivência comunitária da fé. João da Cruz bane as experiências mais supersticiosas e confere um caráter mais sistemático à espiritualidade. Inácio de Loyola, encarnando a eficiência da modernidade científica e conquistadora de novos mundos, sistematiza um método de retiro espiritual, os “Exercícios Espirituais”, através dos quais, nos seus 30 dias de experiência, os jesuítas teriam uma introdução intensiva à mística. Sua ênfase na organização, no método e na disciplina assemelha-se em muito à dinâmica da ciência que estava por nascer, assim como sua dimensão missionária de sair da própria pátria rumo ao desconhecido, à experiência dos exploradores e navegadores.

Sintetizando,

Na obra dos grandes místicos espanhóis vemos, pois, realizar-se um equilíbrio entre tendências opostas, que não somente interessam à experiência religiosa, mas que valem para a vida cultural em geral: submeter a sensibilidade a uma disciplina para não se deixar levar a uma adesão ao que é simplesmente confuso e vago; construir uma técnica intelectual que permita ir mais adiante dos estados distintos sem perder-se nas regiões turvas da vida afetiva; controlar a inspiração pela análise; inventar um método em vez de contentar-se com fiar-se no instinto; conciliar experiência pessoal e vida coletiva.¹¹²

É neste mundo conturbado e borbulhante de idéias e situações que João de Yepes

¹¹² Joseph PÉREZ. Cultura y sociedad en tiempos de Santa Teresa. In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional teresiano**, p. 39.

nasce no ano de 1542, na cidade de Fontiveros, região de Ávila.¹¹³ Proveniente de uma família de tecelões pobres,¹¹⁴ por volta dos três anos fica órfão do pai, Gonzalo de Yepes, e sua mãe, Catarina Alvarez, se traslada juntamente com seus dois irmãos para a região de Toledo. Mais tarde, perde um de seus irmãos, provavelmente devido às péssimas condições de vida e de sustento familiar e, em 1548, encaminha-se com sua mãe e irmão para a cidade de Arévalo e, mais tarde, em 1551, para Medina del Campo, onde iniciará seus estudos e sua formação humanística.

Este período de Medina del Campo será fundamental para a formação de João de Yepes e terá reflexos em sua capacidade poética, literária e oral posteriores, a ponto de Teófanés Egido afirmar que este período foi o “fazedor de São João da Cruz”.¹¹⁵ Isto porque foi a partir de 1551 que ele foi para o “*Colegio de la doctrina*” ou “*Doctrinos*”, onde aprendeu alguns ofícios e iniciou sua formação cultural; a seguir, em 1552, passa a trabalhar no “*Hospital de la Concepción*” ou “*de las bubas*”. Mais tarde, ainda em Medina, a partir de 1559, começa a frequentar o “*Colegio de los Jesuítas*”, onde cursou retórica, latim e humanidades.

Em 1563, estando com 21 anos, resolve entrar para o *Convento Santa Ana*, da Ordem dos Carmelitas de Medina del Campo, e lá faz sua profissão adotando o nome de frei João de São Matias. Mais tarde, em 1564, traslada-se para Salamanca, onde frequenta a *Universidad de Salamanca*, morando no *Convento San Andrés*. Neste convento, em 1567, é nomeado, pelo capítulo provincial dos Carmelitas, Prefeito de Estudantes, função que indicava sua condição acadêmica de destaque.

¹¹³ Nem o dia nem o mês de seu nascimento ficaram registrados. Acredita-se em 24 de junho ou dezembro daquele ano. Para uma visão cronológica da vida de João da Cruz, cf. Eulogio PACHO. Cronología Sanjuanista. In: V.V.A.A. **Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz**, p. 43-58.

¹¹⁴ Sobre a infância pobre de João da Cruz, bem como sua origem familiar, cf. o interessante estudo de Teófanés EGIDO. Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz. In: Id., *ibid.*, p. 81-89.

¹¹⁵ Id. *ibid.*, p. 87.

Ainda em Salamanca, se ordena sacerdote, no ano de 1567, e, neste mesmo ano, se dirige a Medina del Campo para celebrar sua primeira missa. É nesta cidade que, entre os meses de agosto a outubro, se encontra pela primeira vez com Teresa de Jesus. Neste encontro, Teresa lhe fala do projeto de fundar um Carmelo masculino reformado, como ela o havia realizado com as monjas. Assim ela o conta:

Pouco depois, chegou a Medina um padre novo que estudava em Salamanca. Ele veio com um companheiro que me contou grandes coisas da vida deste padre. Chamava-se Frei João da Cruz. Louvei a Nosso Senhor e, falando-lhe, muito me contentei. Ele, segundo me contou, também queria ir para a Cartuxa.¹¹⁶ Eu lhe disse o que pretendia e muito lhe roguei que esperasse até o Senhor nos dar um mosteiro. Mostrei-lhe que seria grande bem que ele, desejando buscar maior perfeição, o fizesse na própria Ordem; fiz-lhe ver que, assim, serviria melhor ao Senhor. Ele me deu a sua palavra, estabelecendo a condição de que não demorasse muito.¹¹⁷

Acertando-se as coisas da nova fundação, portanto, em 1568, João de São Matias passa dois meses no Carmelo feminino de Valladolid para que Teresa tivesse a “oportunidade de informar ao padre João da Cruz sobre o nosso modo de proceder, para que ele entendesse bem tudo quanto se referia à mortificação, ao estilo de nossa irmandade e à recreação em comum. [...] Ele era tão bom que mais podia eu aprender com ele do que ele comigo. Minha intenção, porém, não era essa e sim mostrar-lhe a maneira de proceder das irmãs”.¹¹⁸

Assim, em 28 de novembro de 1568, João da Cruz dá início, em Duruelo, região de Ávila, juntamente com Pe. Antônio de Jesus e o irmão José de Cristo, à vida do Carmelo teresiano. Neste momento, eles professam a “Regra Primitiva” do Carmo e assumem novos

¹¹⁶ Cartuxa do Paular, em Segóvia.

¹¹⁷ TERESA DE JESUS. Fundações 3,17. In: **Obras completas**, p. 609.

¹¹⁸ Id., *ibid.*, 13,5. In: **Obras completas**, p. 650-651.

nomes religiosos e de João de São Matias, se torna João da Cruz.¹¹⁹

No período de 1568 a 1572, João da Cruz assume várias funções no carmelo teresiano, envolvendo o governo de algumas comunidades, a formação dos futuros frades – sendo que algumas vezes teve que atuar mediando conflitos e solucionando problemas de algumas comunidades formativas –, ¹²⁰ a fundação de conventos masculinos e femininos.

Em 1572, se transfere para Ávila com a finalidade de assumir a função de confessor do Mosteiro da Encarnação a pedido de Teresa de Jesus, recém-nomeada priora deste convento. E é estando em Ávila que ocorre um fato decisivo em sua vida: em 23 de dezembro de 1577, juntamente com seu confrade Germano de São Matias, João da Cruz é seqüestrado e conduzido a Toledo para ser aí encarcerado. Permanecerá no cárcere por pouco mais de oito meses – pois entre os dias 16 e 18 ele consegue fugir – e neste período escreverá suas primeiras poesias: os Romances trinitários e cristológicos, a primeira parte do Cântico espiritual (até a estrofe 31) e a Fonte.

Acerca deste episódio do cárcere toledano, é interessante observar que este também não ficou livre da construção da narrativa hagiográfica. Assim,

¹¹⁹ A respeito da fundação de Duruelo, seus preparativos, bem como o desenrolar posterior da reforma teresiana, cf. Ildefonso MORIONES. **O carisma teresiano**. Cf. também ALBERTO DE LA VIRGEM DEL CARMEN. **História de la reforma teresiana**, sobretudo o primeiro volume.

¹²⁰ Sobre estas intervenções joãocrucianas na formação de alguns conventos, é interessante o que Teófanés Egido escreve acerca de sua atuação em Pastrana: “frei João da Cruz não tardará em aparecer como o moderador da ‘penitência de bestas’ (cf. I S 6,1-4)”. Isto porque o convento de Pastrana é financiado pelos duques para dar abrigo a dois eremitas italianos que buscavam se enquadrar nas normas tridentinas que proibiam o eremitismo isolado. Era um convento “superpovoado de noviços deslumbrados pelo exagero extremo das mortificações que ali se praticavam”. Teófanés EGIDO. Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz**, p. 92. De seu superior, Teresa de Jesús afirma que era “um religioso jovem, sem letras e de pouquíssimo talento nem prudência para governar [...] O rapaz se excedeu no modo de os conduzir [os noviços] e nas mortificações que lhes impunha”. TERESA DE JESUS. Fundações 23,9. In: **Obras completas**, p. 698.

os hagiógrafos – e não somente eles – recriaram com todo luxo de detalhes o acontecimento mais conhecido (às vezes, quase o único recordado pela memória coletiva) na existência de São João da Cruz: seu violento aprisionamento em Ávila, com todo estrépito e cortejo da força civil, sua condução a Toledo, a trágica situação no cárcere, sua fuga espetacular. A imaginação pôde mais que a realidade, escassamente conhecida, porque o episódio, não há dúvida, se presta às mil maravilhas para sempre cordial e popular “história” maniqueísta de bons e maus, de mártir com verdugos.¹²¹

Além disso, há um dado interessante a se observar: a total ausência de apoio a João da Cruz por parte de seus companheiros do carmelito teresiano:

Ninguém se moveu entre os responsáveis da reforma, talvez porque aquelas cabeças estavam muito preocupadas em colocar-se a salvo da perseguição. Porém, houve uma exceção *insigne*: a Madre Teresa, cuja correspondência revela que choravam a ausência de frei João. [...] Suas cartas numerosas desde o dia seguinte ao seqüestro até a recuperação são documentos eloquentes de preocupação maternal, de ternura para com frei João; de atividade ante todas as instâncias (solicita de igual maneira a intervenção real e roga às monjas de Beas); de

¹²¹ Teófanos EGIDO. Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz**, p. 95. E Teófanos Egido ainda acrescenta, na página 96, a observação de que “o mais seguro é que frei João da Cruz, desde sua altura humana e espiritual, se encarregou de não revelar detalhes do trato recebido em Toledo”, coisa que é confirmada por nada menos que seu grande companheiro de caminhos, João Evangelista. Tendo estas observações em mente, é interessante conferir o relato sobre a situação exterior e interior vivida por João da Cruz: CRISÓGONO DE JESUS. **Vida de San Juan de la Cruz**, p. 147-171. Cf. também Rosa ROSI. **Juan de la Cruz. Silencio y creatividad**, p. 83-86. O próprio João da Cruz menciona este período como tendo vivido um “desamparo”: “Depois que aquela baleia me engoliu e vomitou neste estranho porto, nunca mais mereci vê-la, nem aos santos daí. Deus o fez por bem, pois enfim o desamparo é instrumento de purificação e resulta em grande luz o padecer trevas”. JOÃO DA CRUZ. Carta n. 6 a Catarina de Jesus, 6 de julho de 1581. In: **Obras completas**, p. 937.

exasperação ante a inatividade dos dirigentes da reforma.¹²²

Após sua fuga, se tem relatos de que João da Cruz saiu muito debilitado de sua prisão toledana, de modo que houve a necessidade de que permanecesse escondido por dois meses no hospital de Santa Cruz para seu total restabelecimento.

Em 1578 é destinado a Andaluzia, para o convento de *El Calvário*, e já nos anos seguintes começa a escrever seus primeiros escritos breves: Cautelas, Avisos, Monte da Perfeição e comentários isolados às estrofes do Cântico espiritual (1579).¹²³ Também inicia neste período a redação da Subida do Monte Carmelo.

Em 1581 é eleito terceiro Definidor da província de Descalços e é transferido como prior para Granada, ao convento de *Los Mártires*. É neste convento que ele finaliza, em 1584, a primeira redação do Cântico espiritual, enquanto continua a escrever os livros da Subida do Monte Carmelo (provavelmente concluído até 1585) e da Noite escura (que será concluído antes de 1586). É por esta data provavelmente que ele compõe também seu poema da Chama viva de amor e o comenta em sua primeira redação entre os anos de 1585 e 1587.

Em 1585, no capítulo provincial de Lisboa, é nomeado segundo Definidor da província dos carmelitas teresianos e, na continuação deste capítulo em Pastrana, é eleito Vigário Provincial para a Andaluzia. Deixa de ser prior de *Los Mártires*, mas continua a viver neste convento. É uma época de grande trabalho, muitas viagens e atividades. Entretanto, é justamente neste período que ele elabora sua segunda redação do Cântico espiritual (entre 1586-1588), “resultando assim a última síntese do pensamento sãojoanista, já que posteriormente a esta data não se conhecem outros escritos fora a revisão da Chama (ChB)

¹²² Teófanos EGIDO. Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz**, p. 98.

¹²³ A respeito do processo de escrita sãojoanístico, assim como da datação de suas obras, cf. Eulógio PACHO. **San Juan de la Cruz**. Historia de sus escritos.

que não aporta novidade doutrinal alguma, reduzindo-se a ligeiras modificações da primeira escritura (ChA). Com o Cântico se abre e se fecha a carreira literária de João da Cruz”.¹²⁴

Em 1588 há o primeiro capítulo geral do Carmelo Teresiano, agora constituído como uma Ordem independente do que se denomina de Carmelo da Antiga Observância. Neste capítulo, João da Cruz é eleito primeiro Definidor e membro da Consulta, órgão administrativo instituído pelo novo geral, Pe. Nicolau Dória. Por este motivo, em agosto deste mesmo ano traslada-se para Segóvia, finalizando seu longo período andaluz. Cabe a ele a responsabilidade pelo Carmelo Teresiano na ausência do Pe. Geral. E fica nesta incumbência até o capítulo geral seguinte, de Madri em 1591, no qual ele é destituído de todos os cargos, já sofrendo um processo interno de perseguição por ter se oposto a algumas atitudes do governo geral teresiano. Neste mesmo capítulo ele se oferece para ir ao México como missionário, porém, sua situação de saúde não lhe irá permitir esta atividade.

Por fim, neste mesmo ano de 1591 traslada-se novamente a Andaluzia para viver no convento de *La Peñuela* (Jaén). Neste período, ele inicia a segunda redação da Chama Viva de Amor. Em *La Peñuela* cai enfermo e por causa de algumas “*calenturillas*” se muda para Úbeda para tratamento médico, onde vem a falecer na noite de 13 para 14 de dezembro, aos 49 anos de idade.

¹²⁴ Eulogio PACHO. *Cântico espiritual*. Id. (org). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 250.

PARTE I – IBN ‘ARABĪ: A UNIDADE NA PLURALIDADE



“Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”

(bismi' Llāh al-Raḥmān al-Raḥīm)

Esta primeira parte da tese tem como objetivo introduzir os elementos centrais do horizonte de compreensão ontológico, gnosiológico e antropológico de Ibn ‘Arabī, que servirão como seus arcabouços teóricos e darão suporte à sua concepção de coração. Buscando a consecução de tal objetivo, elaborar-se-á uma síntese sistemática de seu pensamento, de modo que se tenha claro em que horizonte de compreensão se inserem suas reflexões sobre o coração. Esta síntese se centrará em dois eixos temáticos: no primeiro eixo, discutir-se-á principalmente sua concepção acerca do Real e da dinâmica de suas formas de manifestação; no segundo eixo, a temática central diz respeito à concepção akbari sobre o ser humano, sua subjetividade e psicologia, de modo que se possa compreender posteriormente o coração no

seio desta “psicologia e fisiologia mística”. Encontra-se, ainda, neste segundo eixo, a discussão sobre a questão da *unio mystica*, que supõe um processo no qual o coração desempenha um papel fundamental e culmina com um estágio em que o ser humano se encontra perfeito: o Ser Humano Perfeito.

CAPÍTULO 1 – A REALIDADE CÓSMICA COMO PERPÉTUA TEOFANIA: A ESSÊNCIA INCOGNOSCÍVEL E OS NOMES DIVINOS

A busca da Unidade (*Tawhīd*) – característica de todo muçulmano – também é uma característica do *Šayḥ al-akbar*. Esta Unidade está presente e se manifesta na diversidade que compõe o mundo e a vida experimentada por cada ser humano. Ao mesmo tempo, a diversidade experimentada, além de manifestar a Unidade nela presente, manifesta a riqueza infinita e plural de Suas diversas expressões que impossibilitam aos seres humanos captá-las em sua integralidade.

Esta dialética Unidade / Pluralidade está presente em toda a obra akbari. E não poderia deixar de estar presente em sua concepção de coração, que é o órgão da experiência mística “capaz de acolher toda forma”. E a experiência mística em Ibn ‘Arabī propicia viver a capacidade de perceber, na diversidade dos seres, o Ser Absoluto que está presente em todos e a todos mantém na existência. Portanto, nesta visão, o coração é o instrumento que possibilita ao ser humano olhar para além de si e da experiência que seus sentidos fazem do mundo e enxergar em tudo as manifestações do Sagrado.

Para melhor adentrar nas concepções de Ibn ‘Arabī, é necessário discutir alguns de seus conceitos fundamentais, como o de Real (*al-Ḥaqq*), Sua incognoscibilidade e contínuas e infinitas manifestações (*tajalliyāt*, pl. de *tajallī*), os Nomes divinos, os níveis do Ser e o *Waḥdat al-Wujūd*. Esta diversidade de conceitos e concepções que compõem a obra akbarī, no que se

refere ao Real e ao cosmo, abarca áreas como ontologia, epistemologia, cosmologia, teologia e psicologia e devem ser lidas na inter-relação que possuem entre si. O próprio *Šayḥ* nos adverte ao escrever que “cada parte do nosso discurso está inter-relacionada com as outras partes, pois são uma entidade [...] Uma pessoa saberá o que estou dizendo se conhecer a interconexão dos versos do Corão”.¹²⁵

Aqui, tomar-se-á como ponto de partida de seu pensamento sua ontologia “descensional” e “ascensional”. Descensional porque aponta para seu centramento no “Ser Absoluto”, fonte da qual provêm todos os seres e que a todos mantém na existência. Ao mesmo tempo, o caráter “ascensional” de sua ontologia indica a possibilidade dos seres – sobretudo os seres humanos – de empreenderem o caminho de reencontro com sua matriz, buscando a união com a mesma.

O primeiro ponto a ser abordado devido à sua importância em relação ao conceito de coração e sua função na vida mística é a concepção de Real e suas teofanias para Ibn ‘Arabī. O *qalb* pode ser espelho a refletir e projetar as teofanias divinas, receptáculo que as acolhe em suas múltiplas manifestações e órgão que propicia o conhecimento místico das mesmas. Constitui-se, assim, como evento receptivo diante do Real e intermediário entre o mundo sensível e o espiritual.

A base ontológica do *Šayḥ al-akbar* situa-se em sua concepção acerca do que ele denomina de *Ḥaqq* (حَقَق) – do árabe Real ou Verdade). *Al-Ḥaqq*, por sua vez, pode ser pensado de duas maneiras distintas, embora inter-relacionadas entre si: 1) enquanto Essência Divina – que seria a realidade última e absoluta em si mesma sem referência a nenhuma relação com os seres criados – 2) e como Divindade, que é esta mesma Essência quando

¹²⁵ FM II 548.15, apud. **SPK**, p. xxi. Ao se reproduzir esta citação de Ibn ‘Arabī, não se está querendo dizer que sua obra é uma unidade sistemática – pois alguns de seus textos divergem entre si – na medida em que não são fruto apenas da reflexão, mas principalmente de suas intuições e revelações recebidas.

pensada em sua relação com a criação (*ḥalq* – خلق). *Al-Ḥaqq*,¹²⁶ neste sentido, é sinônimo de *Allāh* (الله),¹²⁷ que é o Absoluto em sua totalidade, incluindo o Absoluto em si e todas suas

¹²⁶ A palavra *ḥaqq* é um substantivo e adjetivo que pode ter os seguintes significados: verdade, verdadeiro, veracidade, retidão, real, realidade, validade, autêntico, autenticidade, indispensável, saber com certeza, se assegurar, constatar, verificar, demonstrar, ser justo, necessário, ter direito a, realizar, fazer certo, tornar realidade, etc. Cf. **DAE**. Hanna KASSIS & Kart KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**, p. 241-242.708; cf. também Maurice GLOTON. **Une approche du Coran par la grammaire et le lexique**, p. 338-339. É um Nome divino que aparece em uma gama variada de contextos no Corão (cf. 8:7; 18:44; 22:6; 22:62; 24:25; 31:30; 62 – Deus como a Verdade; 2:26; 7:181; 9:111; 13:1; 28:75; 103:3 – a Verdade; 6:73 – sua palavra é a Verdade; 14:19; 15:85; 16:3; 29:44; 30:8; 39:5; 44:39 – motivo da criação do céu e da terra; etc), significando primeiramente que *Allāh*, somente Ele, é o verdadeiro Deus; depois, apontando para Sua qualificação “moral”, pois tudo o que Ele diz é verdadeiro e o que Ele faz é justo e bom; e, por fim, indicando que Ele existe realmente, de verdade (cf. Daniel GIMARET. **Les noms divins en Islam**, p. 139-140). Também *al-Ḥaqq* se faz presente em vários *aḥādīṭ* e na literatura islâmica. Segundo al-Gazzālī, os sufis têm uma preferência por esta nomeação de Deus porque propicia “o sentimento de seu próprio nada (*fanā’ anfusihim*) sob o olhar de Deus, único real”. (Id., *ibid.*, p. 142). Na obra akbari vai ser utilizado de forma variada, sendo que Ibn ‘Arabī utiliza com mais freqüência a palavra *Allāh*, com o intuito de chamar a atenção para propriedades específicas deste nome (cf. nota 3). Frequentemente, o *Šayḥ* também utiliza *al-Ḥaqq* quando quer estabelecer um contraste com o termo *ḥalq* (criação) ou com a palavra “irreal” ou “falsidade” (*al-bāṭil*) – cf. Corão 17,81 e 22:62, que também operam com esta mesma oposição (cf. *id.*, *ibid.*, p. 139). Da mesma forma a utiliza quando quer tratar de maneira mais geral os Nomes divinos, evitando assim especificar algum deles ou alguma relação por eles estabelecida. Além do mais, *Ḥaqq* também é utilizado como equivalente do vocábulo *Wujūd* em seu significado ambivalente de Ser / Existência, sendo reservada com mais freqüência a palavra Ser para *Allāh* e Existente para *Ḥaqq*. Cf. **SPK**, p. 132-134.

¹²⁷ O árabe possui dois termos para a palavra Deus: *Allāh* e *ilāh*. Cf. Daniel GIMARET, *op. cit.*, p. 121. Normalmente, *Allāh* é utilizado por Ibn ‘Arabī como um nome próprio (*ism ‘alam*), evitando considerá-lo, por cortesia para com Deus, uma derivação da raiz ‘-l-h, nome comum (que dá origem a *ilāh*, deus, *āliha*, deuses e *ulūha*, divindade), uma vez que este é Seu mais importante nome revelado. Portanto, na obra akbarī, este nome adquirirá um sentido quase técnico e por isso não é traduzido. É aplicado nos casos em que se quer falar de Deus de forma geral, sem especificar um Nome divino, ao mesmo tempo em que aponta para a totalidade dos Nomes, contendo em si os Nomes opostos e contraditórios. Neste sentido, *Allāh* é a síntese de todos os Nomes. Por isso é considerado “o nome todo abrangente”, pois designa todos os Nomes e Atributos divinos. Cf. **SPK**, p. 66 ss. Ibn ‘Arabī mantém, assim, seu estilo conciliador, ao integrar a concepção de *Allāh* como nome próprio e como síntese de todos os

teofanias.

Para Ibn 'Arabī, o Absoluto em si é algo que não pode ser delimitado e está para além de toda possibilidade de conhecimento por parte do ser humano e de qualquer tipo de nomeação, pois

no que concerne a Si mesma, a Essência não tem nome, já que não é o lócus de efeitos, nem é conhecida por ninguém. Não existe nenhum nome para denotá-La sem relação, nem com qualquer segurança (*tamkīn*). Os nomes agem para fazer conhecido e para distinguir, mas esta porta [para o conhecimento da Essência] é proibida a qualquer um além de Deus, pois 'Ninguém conhece Deus senão Deus'. Portanto, os nomes existem através de nós e para nós. Eles giram ao nosso redor e se tornam manifestos em nós. Suas propriedades estão conosco, seus objetivos se dirigem a nós, suas expressões são para nós, e seus começos partem de nós.

Se não fosse por eles,

Nós não seríamos.

Se não fosse por nós,

Eles não seriam.¹²⁸

Do Absoluto só se pode afirmar algo em termos negativos, pois transcende todas as qualificações e relações concebíveis por uma mente humana e “a aparição de Sua luz é tão intensa que supera nossas percepções, até o ponto de que a Sua manifestação a chamamos

Nomes divinos, não tomando, desta forma, partido na discussão que havia em seu tempo acerca desta distinção. Cf. IBN 'ARABĪ, Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de *Allāh*, in: **El secreto de los nombres de Dios**, p. 29 e também a nota 1 na p. 32. Izutsu também propicia uma discussão interessante ao buscar diferenciar o nome *Allāh* de *Rabb*, Senhor. Enquanto *Rabb* é o Absoluto manifesto através de um Nome particular, *Allāh* é o Absoluto que está sempre transformando a si mesmo de acordo com os Nomes que Ele compreende. Se, por um lado, para haver um Senhor tem que haver um servo (o que indica uma relação de dependência entre um e outro), *Allāh*, por indicar além dos Nomes, a Essência, *Ḍat*, é independente em relação a todos os demais seres existentes. Cf. **ST**, p. 110 ss.

¹²⁸ FM II 69.34, apud **SPK**, p. 62.

mistério”.¹²⁹ É o Mistério dos Mistérios ou o Mistério Absoluto (*Ġayb Muṭṭlaq*) que não pode ser objeto de conhecimento.¹³⁰ É *ankar al-nakirāt*, ou seja, “o mais indeterminado de todos os indeterminados”.¹³¹ Nesta perspectiva, ele também é chamado de *Dāt* (ذات) ou Essência, significando, neste contexto, o Ser Absoluto (*Wujūd Muṭṭlaq*) ou a Existência Absoluta que existe em si mesma e que a partir de sua incondicionalidade “existencia”¹³² todos os seres.

Al-Ḥaqq, no entanto, como afirmado anteriormente, não se resume somente a Sua incomensurabilidade e transcendentalidade e, portanto, à sua inacessibilidade ao ser humano. Caso assim o fosse, não seria possível nenhum tipo de afirmação a seu respeito. Não perdendo sua unidade, *al-Ḥaqq* é possuidor de duas dimensões: a primeira consiste na sua perspectiva transcendental (que é o Real em si); e a segunda, tão importante quanto a primeira, na sua

¹²⁹ IBN ‘ARABĪ. **Viaje al Señor del poder**, p. 26.

¹³⁰ O ser humano só pode conhecer algo a partir de um ponto definido, de uma posição ou situação histórica, o que lhe advém do fato de ser um ser no mundo, situado histórica e culturalmente. O Absoluto, por sua vez, na concepção akbari, caracteriza-se por transcender todas estas referências, pois está para além de qualquer definição e determinação. Nas palavras akbari: “Os olhares se tornam curtos, os intelectos pasmados, os corações cegos, os sábios estão perdidos no deserto da perplexidade, e os entendimentos sumidos na estupefação, são incapazes de apreender o mais ínfimo segredo da epifania de Minha Grandiosidade. Como, então, poderiam abarcá-la? Vossa ciência é pó disseminado. Vossos atributos não são nada. Vossa realidade é somente uma metáfora em um remoto canto de Minha existência.” IBN ‘ARABĪ. **Las contemplaciones de los misterios**, p. 66. Acerca desta inefabilidade do Absoluto, existe um texto interessante e esclarecedor de Plotino, que expressa uma compreensão da linguagem sobre este “Mistério dos Mistérios”: “mesmo quando dizemos que ele é ‘causa’ não é a ele que atribuímos um predicado, mas a nós mesmos, pois somos nós que temos qualquer coisa que vem dele, enquanto que ‘ele’ ‘é’ em si mesmo. Aliás, se quisermos falar com exatidão, não deveremos dizer nem ‘ele’, nem ‘é’; mas nós, que giramos de alguma maneira do exterior ao seu redor, são apenas nossos próprios estados que buscamos exprimir, às vezes nos aproximando dele, às vezes recuando para longe dele, por causa das dúvidas que temos a seu respeito”. PLOTINO. **Traité 9 [Enéadas VI, 9]**, p. 82, apud Gabriela BAL. **Silêncio e contemplação**, p. 14.

¹³¹ Cf. **ST**, p. 23.

¹³² Cf. **ST**, p. 25.

perspectiva imanente (que é o mesmo Real na sua relação com o cosmo). É neste sentido que Sachiko Murata afirma ser o Real habitado por uma dualidade que não implica separação entre Suas diversas facetas ou dualismo, mas se traduz como “duas dimensões complementárias de uma única realidade”.¹³³

Ibn ‘Arabī, seguindo a tradição islâmica, utiliza-se de um par de conceitos para explicar e discutir esta questão: *tanzīh* e *tašbīh*.¹³⁴ O primeiro termo, *tanzīh* (تنزيح), proveniente do verbo *nazzaha*, quer dizer, literalmente, “manter uma coisa afastada de algo impuro”.¹³⁵ Em termos teológicos quer dizer afirmar ou considerar Deus como totalmente livre de imperfeição, entendendo por imperfeição, neste contexto, todas as qualidades semelhantes às das criaturas.¹³⁶ Apoiado neste contexto teológico, Ibn ‘Arabī, com uma compreensão particular, adquire certa originalidade ao afirmar que o termo *tanzīh* faz referência a uma asserção acerca da essencial e absoluta incomparabilidade do Real com qualquer coisa criada, “cuja essência

¹³³ Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 49.

¹³⁴ Cf. IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 73-81.229-240; **SPK**, p. 9.58.69.110 e **SDG**, p. 8.12-13.16.39.53.55.etc; **ST**, p. 48-67. Além destes conceitos, o léxico akbari contém outros pares de conceitos que indicam a riqueza de qualificativos e configurações presentes em *al-Haqq*. Um exemplo disto pode ser encontrado em seu comentário aos Nomes divinos, Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de *Allāh*. In: Pablo BENEITO. **El secreto de los nombres de Dios**, p. 260. “Ele é o Manifesto (*al-zāhir*) por Seus efeitos (*āṭān*) e Seus Atos (*af’ān*) e o Oculto (*al-Bāṭin*) por Sua essência; é o Exterior (*al-zāhir*) em função de Sua divindade (*ulūhiyya*) e o Interior (*al-Bāṭin*) em Sua Realidade essencial (*ḥaqīqa*).”

¹³⁵ Ibn ‘Arabī se utiliza desta palavra também no sentido de purificação, além do sentido privilegiado neste capítulo da tese, como se pode conferir na seguinte citação, a partir da tradução de Maurice Gloton: “A purificação (*taṭhīr*) é um atributo divino de santificação (*taqḍīs*) e de sublimação (*tanzīh*).” IBN ‘ARABĪ. **Traité de l’amour**, p. 158. Neste contexto, o termo *tanzīh* tem o significado de uma superação pessoal, que ocorre no processo de purificação espiritual. São palavras do mesmo radical trilítere: *tuzih*, estar ausente, ausentar-se, emigrar; *tanāzah*, distar; *nazh*, esgotamento, fim. Cf. **DAE**.

¹³⁶ Cf. **ST**, p. 48.

está grandemente além de qualquer semelhança com outras essências”.¹³⁷ Neste sentido, ele retrata a dimensão de transcendentalidade já exposta acima e se refere à Essência, *Dāt*, que não pode ser comparada, em termos ontológicos, com nada existente. Ele é, em seu ser, infinitamente distante de qualquer realidade e possuidor da qualificação de Absoluto (*Iflāq*), o que aponta para sua total independência em relação a qualquer ser visível ou invisível deste mundo ou de qualquer outra realidade. O cosmo é “Não Ele”, pois “Se eu desse poder sobre vós, de entre Minhas criaturas, o mais débil e insignificante dos insetos de Minha milícia, este vos faria perecer, vos faria em pedaços e vos destruiria. Sendo assim, como vos atreveis a pretender e proclamar que vós sois Eu e Eu sou vós? Haveis pretendido o impossível vivendo em vosso extravio”.¹³⁸ Neste sentido, não seria correto entender simplesmente o pensamento akbari como panteísta,¹³⁹ tema que voltará a ser abordado quando se tratar da questão da doutrina da “Unidade da Existência” ou *Waḥdat al-Wujūd*.

¹³⁷ IBN ‘ARABĪ. **On majesty and beauty**, p. 5.

¹³⁸ IBN ‘ARABĪ. **Las contemplaciones de los misterios**, p. 66.

¹³⁹ Acerca desta temática, não se pode concordar com a concepção de Affifi, que, apesar de sua interessante comparação entre as *tajallīyyat* akbaris e as emanções plotinianas, afirma o panteísmo e o monismo de Ibn ‘Arabī: “A teoria de Ibnul ‘Arabi sobre a Realidade é panteísta” (p. 54); “... o mundo fenomenal nada mais é que a sombra do Real que sob sua aparência se encontra”. (p. 54); “Foi fácil, embora ilegítimo e imperdoável (...), passar da concepção do Deus islâmico para aquela de uma Realidade metafísica – da unicidade do Islã, ou seja, da simples doutrina monoteísta islâmica para a doutrina filosófica da unidade do ser (*waḥdat al wujūd*) ou panteísmo, isto é, da proposição de que “só existe um Deus” para a proposição inteiramente diferente de que “não há nada na existência exceto Deus. Foi seu medo de cair no politeísmo (*shirk*) [sic] que lhe fez conceber Deus não somente como a única divindade na existência, mas como a única Realidade e o único Ser”. (p. 55-56); “Era imperativo que Ibnul ‘Arabi, tendo alterado completamente a concepção de Deus do Islã e a trocado por uma fundamentalmente diferente, tivesse abandonado todos os atributos que conferem a Deus uma personalidade e evitado utilizar linguagens que o descrevessem como tal. Ele tenta algumas vezes harmonizar duas diferentes noções de Deus, a panteísta e a teísta, tentativa em que falha completamente”. (p. 57). Cf. A. E. AFFIFI, **The mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi**, pp. 54-65.

Tanzīh ainda aponta para uma outra perspectiva do Real já mencionada anteriormente e que diz respeito à sua incognoscibilidade, ou seja, *tanzīh* indica também uma dimensão apofática presente no processo de contato entre o Real e os seres humanos. “O uso da teologia apofática (*tanzīh* ou *via negationis*) consiste em excluir de Deus todo nome, conceito ou representação para afirmar sua transcendência e assim sua incognoscibilidade em relação às categorias do ser ‘instauradas e criadas’”.¹⁴⁰ Isto, no entanto, não significa encaixar Deus numa esfera de abstração pura, na qual Ele estaria instalado como o ser inacessível e imóvel em sua incomunicabilidade. Longe disto, Ibn ‘Arabī propõe, conforme será abordado mais detalhadamente em tópicos posteriores desta tese, o apoio na força da imaginação e à superação de uma concepção estática da realidade divina. O *tanzīh*, “longe de ser um reconhecimento passivo e resignado da transcendência, consiste em uma ação divina de purificação do intelecto que opera na intimidade da consciência humana um completo desapego. Para ‘revestir-se de Deus’, o homem deve primeiramente colocar-se nu”.¹⁴¹ Somente a partir deste processo purificativo é que o ser humano estaria com seu coração polido, tornando-se capaz de se abrir ao desvelamento interior (*kašf*) e à contemplação (*mušāda*).

Ao mesmo tempo, *al-Ḥaqq* é *tašbīh* (تَشْبِيح). Esta palavra é proveniente do verbo *šabbāha*, que quer dizer “fazer ou considerar alguma coisa similar a outra”, “fazer parecer”.¹⁴² Em termos teológicos, significa afirmar que Deus tem uma ligação com os seres criados e serve para explicar as expressões corânicas que afirmam ser Ele possuidor de características humanas, como pés, olhos, mãos, etc.¹⁴³ Da mesma forma que com *tanzīh*, Ibn ‘Arabī

¹⁴⁰ Stéphane RUSPOLI. **Le livre des théophanies d’Ibn Arabī**, p. 111, nota 1.

¹⁴¹ Id., *ibid.*, p. 111, nota 1.

¹⁴² Cf. Hanna KASSIS & Kart KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**, p. 526.

¹⁴³ Cf. **ST**, p. 49.

compreende este termo de forma singular: faz referência ao aspecto de “determinação” (*taqayyud*) presente no Real. Ele não só é o Ser incomparável e indeterminado do qual nada se pode afirmar. Ele também é o Ser que ilimitadamente assume todas as determinações: “Ele possui todas as delimitações. Desta maneira, Ele é a Não-delimitada Delimitação.”¹⁴⁴

Assim, *al-Ḥaqq* é um Ser que se situa em relação com os demais seres, o que indica sua similaridade com o cosmo e a possibilidade de afirmar algo sobre Ele, ainda que mantendo a consciência acerca da incompletude de qualquer afirmação a seu respeito. O Real, em sua absoluta liberdade, assume, através de seus atributos, o cosmo: Ele lhe dá a existência e nela o mantém.¹⁴⁵ Por sua parte, o cosmo é a manifestação contínua e infinita de Seus atributos. Conseqüentemente, há em toda realidade uma presença de *al-Ḥaqq*¹⁴⁶ e, ao mesmo tempo, de alguma maneira, uma similaridade entre aquela e os atributos da Essência Absoluta e “aqueles que negam toda semelhança em relação a Deus [...] manifestam tanto ignorância como falta de

¹⁴⁴ FM III 162.23, apud **SPK**, p. 109.

¹⁴⁵ “Se Ele se esquecesse do mundo durante um abrir e fechar de olhos, este desapareceria em um instante; só permanece graças a Sua providência e cuidado.” IBN ‘ARABĪ. **Viaje al Señor del poder**, p. 26. Cf. também o Nome *Al-Razzāq* (o Provedor, o Sustentador, o Provisor) e a interpretação que Ibn ‘Arabī faz dele em *El secreto de los nombres de Dios*, p. 94: “Tens necessidade d’Ele [*ou seja, deste Nome al-Razzāq*] para poder manter-se no cosmo (*‘ālam*) por meio d’Ele, isto é, de Seu sustento, de modo que os necessitados podem requerer tua ajuda na subsistência (*baqā*) de suas essências (*dawāṭ*).” Aqui Ibn ‘Arabī se dirige ao Homem Perfeito que, mantido em sua essência pelo Real, ajuda a manter na existência as essências dos demais seres. Sem sua presença o cosmo seria aniquilado. Da mesma forma, quando o *Šayḥ* aborda o Nome *al-Bāsiṭ* [o Abastecedor, o Munificent, o Dispensador] também se encontra a mesma idéia do Real que mantém na existência os demais seres: “a benéfica munificência (*naḥ*) do Dispensador (*al-Bāsiṭ*), que é a divina Realidade (*al-Ḥaqq*), é, por uma parte, (1) uma graça geral extensiva a tudo o que requerem as essências (*dawāṭ*) daqueles a quem se dispensa e, por outra parte, (2) uma graça especial e particular conferida em razão do que requer a felicidade de alguns dos servos.” **El secreto de los nombres de Dios**, p. 110.

¹⁴⁶ “‘Para onde você se vira, lá está a face de Deus’ (Corão, 2:115). [Ao mesmo tempo], ‘Direcione sua face para a Sagrada Mesquita’ (Corão, 2:144), desde que isto não elimine a propriedade da Face de Deus de estar no local para onde você se virar.” FM III 161.13, apud **SPK**, p. 109.

tato (*adab*)”.¹⁴⁷

Neste sentido, pode-se afirmar que, apoiando-se nas noções de *tanzīh* e *tašbīh*, o cosmo

¹⁴⁷ Ibn ‘ARABĪ. **The wisdom of the prophets**, p. 32. A palavra *adab* (أَدَبٌ) pode ser traduzida como “educação, instrução, cultura, urbanidade, boas maneiras e literatura”. Cf. **DAE**. Quando utilizada por Ibn ‘Arabī, é traduzida mais comumente como “cortesia”, como no seguinte trecho: “E observa sempre a cortesia (*adab*) apropriada diante Dele quando rezas, já que do contrário estás sendo descortês e desconsiderado.” FM IV, p. 406 na edição crítica de O. Yahya, 1975/1395, apud James W. MORRIS. La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabī y el barzaj. **Postdata**, XV, p. 47, 1995. Neste sentido, além da falta de tato, esta não percepção da similitude que há entre o Real e o cosmo é concebida na perspectiva akbari como uma falta de cortesia para com *al-Ḥaqq*. Segundo definição de Ibn ‘Arabī: “comportamento correto. Às vezes querem dizer com isto o comportamento adequado ao Direito Sagrado; às vezes, o comportamento adequado ao serviço; e, outras vezes, o comportamento adequado ao Real. O comportamento próprio do Direito Sagrado é permanecer dentro das formas deste. O comportamento próprio do serviço é desaparecer a raiz de vê-lo, junto com os maiores esforços nele. O comportamento adequado ao Real é saber o que é teu e o que é Dele. O possuidor de *adab* forma parte da Gente da Vitalidade, isto é: os trabalhadores bem ativos (*ahl na-niṣāh*)”. **Terminología sufi**, p. 82-83. Ao definir o sufismo, Ibn ‘Arabī também se pauta no conceito de *adab* e afirma: “O sufismo (*taṣawwuf*) é a adesão à *cortesia espiritual*, às boas maneiras (*ādāb*) prescritas na revelação, tanto externa (*zāhir*) como internamente (*bāṭin*). Estas boas maneiras são os divinos traços de caráter (*ajlāq ilāhiyya*). Aplica-se também o termo ao cultivo das nobres qualidades e ao abandono das vãs.” *Iṣṭilāḥat al-ṣayḥ al-Akbar Muḥyī-l-Dīn Ibn al-‘Arabī: Mu’jam iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, introdução e edição de Bassām ‘Abd al-Wahhāb al-Jābī. Beirute: Dār al-Imām Muslim, p. 74-75, apud Pablo BENEITO. **El secreto de los nombres de Dios**, p. VII. (cf. também este mesmo texto em outra tradução: IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 122). Na mesma linha das nobres qualidades, Ibn ‘Arabī vai afirmar que “a primeira coisa que Deus ordenou para Seu servo é ‘trazer junto’, o que é cortesia. ‘Cortesia’ (*adab*) é derivada de ‘banquete’ (*ma’adaba*), que é reunir-se para comer. Da mesma maneira, cortesia é reunir tudo o que é bom. O Profeta disse, ‘Deus, ensinou-me cortesia’. Em outras palavras: Ele reuniu em mim todas as boas coisas (*ḥayrāh*); e depois ele disse, ‘Como é bonita minha cortesia!’ Em outras palavras: Ele me fez um lócus para todas as coisas belas (*ḥusn*)”. FM II 640.23, apud., **SPK**, p. 175. Para um aprofundamento no conceito de *adab*, cf. Denis GRIL. *Adab and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn ‘Arabi*. In Stephen HIRTENSTEIN e Michael TIERNAN. **Muhyiddin Ibn ‘Arabi: a commemorative volume**, p. 229-263.

“É e não É” *al-Haqq* ou é “Ele / não Ele”¹⁴⁸ (*hwa la-hwa – هو لا هو*). Não é o Real no sentido de sua Essência, *Dāt*. E é o Real na medida em que é uma manifestação (*tajallī*) Sua somente existente porque mantida através desta Realidade divina. O mundo é, assim, habitado por uma radical ambigüidade em que *é e não é* ao mesmo tempo o Real. Um dos textos corânicos mais citados pelo *Šayḥ al-akbar* se relaciona com a batalha de Badr, na qual os muçulmanos levavam desvantagem e, após Muḥammad pegar um punhado de areia e lançá-lo na direção do inimigo, esta tornou-lhes favorável. A este respeito o Corão diz: “Você não lançou quando lançou, mas Deus lançou.”¹⁴⁹ Este versículo afirma a existência do Profeta, mas ao mesmo tempo a nega, dizendo que Deus é que lançou a areia. “Ele negou a existência engendrada (*kawn*) de Muḥammad e afirmou a Si mesmo como idêntico (*‘ayn*) a Muḥammad.”¹⁵⁰ Ou, dito de outra maneira, “Você não é você quando você é você, mas Deus é você”.¹⁵¹ Assim, ele aponta para “o espaço da perplexidade (*ḥayra*): Ele / não Ele”.¹⁵²

É importante frisar, no entanto, a total liberdade do Real em assumir esta condição de delimitação: é um “desejo” seu e, ao mesmo tempo, resultado de sua misericórdia para com seus servos, pois

o Não-delimitado delimita a Si mesmo se quer e não delimita a Si mesmo se o quer. Porque este é um de seus atributos de ser Não-delimitado: Sua vontade (*mašīa*) não é delimitada. Desta maneira, o Real se obrigou (*jāb*) a Si mesmo e concretizou a aliança (*al-‘ahd*) com Seu servo. [...] Ninguém lhe obrigou, então Ele não é delimitado

¹⁴⁸ O cosmo “é Ele / não Ele e é o conhecido / desconhecido. ‘A Deus pertencem os mais belos nomes’ (Corão 7:180) e ao cosmo pertence tornar-se manifesto através dos nomes assumindo seus traços”. FM II 438.20, apud. William CHITTICK. *Ibn ‘Arabi, heir to the prophets*, p. 30.

¹⁴⁹ Corão, 8:17.

¹⁵⁰ FM II 216.12, apud. **SPK**, p. 114.

¹⁵¹ FM II 501.4, apud. **SPK**, p. 115.

¹⁵² FM II 501.4, apud. **SPK**, p. 114.

por nada além de Si. Portanto, Ele delimitou-se a Si mesmo para Seus servos como uma misericórdia para eles e uma gentileza escondida. ¹⁵³

A união entre estas duas dimensões do Real é imprescindível para um verdadeiro conhecimento do mesmo. Isto é exposto por Ibn ‘Arabī quando aborda a questão de Noé, no capítulo III, de sua obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*. ¹⁵⁴ Neste capítulo – que segundo R. Austin é o “mais difícil e controverso” ¹⁵⁵ do *Fuṣūṣ* e é intitulado de “A Sabedoria transcendentalista” (*ḥikmah subbūhiyyah*), segundo tradução de Toshihiko Izutsu –, ¹⁵⁶ Noé é apresentado como o representante da atitude de *tanzīh*. No Corão, ¹⁵⁷ na Sura de Noé, há uma descrição de como este profeta tentou convencer o seu povo a se arrepender e a deixar suas práticas idolátricas e politeístas e se voltar à unidade transcendente do verdadeiro Deus. Ibn ‘Arabī retoma esta situação e a interpreta na perspectiva da discussão acerca da incomparabilidade e similaridade divina, sendo que Noé representa *tanzīh* e o povo de Noé *tašbīh*. Segundo a visão do *Šayḥ al-akbar*, os dois lados estão certos, desde que estejam inter-relacionados. ¹⁵⁸ “A verdade é que o

¹⁵³ FM III 72.20, apud **SPK**, p. 110.

¹⁵⁴ Cf. IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 71-95.

¹⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 71. Esta afirmação de R. Austin se deve ao fato de Ibn ‘Arabī ser bastante ousado em sua interpretação do Corão, propondo uma maneira que não é usual de interpretar a narrativa de Noé e, ao mesmo tempo, inaceitável para a teologia exotérica. É um capítulo que, diferentemente dos demais que não se focam em uma sura corânica específica, está centrado no comentário akbari da sura de Noé e na figura deste profeta.

¹⁵⁶ Cf. **ST**, p. 50. R. AUSTIN, em **The bezels of wisdom**, traduz seu título por “A sabedoria da exaltação”.

¹⁵⁷ **Corão** 71.

¹⁵⁸ Na concepção akbari, o povo de Noé não está errado, apesar de não ser consciente da múltipla manifestação (*tajallī*) de Deus nas formas cósmicas. Se Noé tivesse temperado seu transcendentalismo com a imanência divina, seu povo teria tido uma resposta mais positiva às suas admoestações. “Tivesse Noé combinado os dois aspectos ao convocar seu povo, eles teriam respondido a seu chamado.” IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 75.

Real se manifesta em cada ser criado e em cada conceito, enquanto Ele está [ao mesmo tempo] escondido de toda compreensão”, ¹⁵⁹ escreve ele.

A insistência em apenas um aspecto do Real é adjetivada por Ibn ‘Arabī de ignorância, pois, “Se você insiste em Sua transcendência, você O restringe, / E se você insiste somente em Sua imanência, você O limita. / Se você mantém ambos os aspectos está certo, / É um *Imān* e um mestre nas ciências espirituais”. ¹⁶⁰ Uma religião que se detenha somente na dimensão transcendentalista é incompleta e imperfeita, segundo Ibn ‘Arabī, porque limita *al-Haqq* com sua não-delimitação (*iḥlāq*), ou seja, ele se torna limitado apenas à sua dimensão de *tanzīh*, não sendo concebida sua expressão no cosmo. Da mesma forma, se uma religião se detém exclusivamente no aspecto imanente do Real, também o limita, pois não percebe sua dimensão de Ser não-delimitado. ¹⁶¹

A religião, na concepção akbari, é ela mesma um “nó” que delimita o Real, atando-o a uma concepção específica e limitada de seu Ser, uma vez que ela capta apenas o que Ibn ‘Arabī nomeia de o “Deus das Crenças”, ou seja, *al-Haqq*, conforme sua manifestação moldada e delimitada por um conjunto específico de crenças. ¹⁶² Neste aspecto, também, a união entre

¹⁵⁹ Id., *ibid.*, p. 73.

¹⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 75. Numa passagem anterior ele afirma o mesmo: “É similar no caso de quem professa a comparabilidade de Deus sem levar em consideração Sua incomparabilidade, porque também O restringe e limita e, portanto, não o conhece. Quem, entretanto, unifica em seu conhecimento de Deus a transcendência e imanência de uma maneira compreensiva (...) O conhece de maneira geral”. Id. *Ibid.*, p. 74. Toshihiko Izutsu, em **ST**, p. 48-67, desenvolve de maneira mais detalhada esta questão.

¹⁶¹ É interessante também a abordagem de Michael Sells acerca desta passagem. Ele a associa com a hermenêutica apofática do corão utilizada por Ibn ‘Arabī e que conduzirá a um outro tipo de lógica: a do desvelamento (*kašf*). Cf Michael SELLS. **Mystical languages of unsaying**, p. 97-105.

¹⁶² “A palavra árabe *i’tiqād*, que é tipicamente traduzida como ‘crença’, é derivada da raiz ‘.q.d., que significa dar um nó, nó ou atar; juntar, somar (pessoas), fazer um contrato. *I’tiqād* em si, a oitava forma verbal da raiz, significa se tornar firmemente atado, preso ou estabelecido, literalmente ou figurativamente. Como um termo tecnicamente significando crença, sugere a existência de um nó atado

tanzīh e *tašbīh* é importante, sendo que permanecer somente em Sua dimensão de *tanzīh* significa não ver nas religiões e em suas práticas alguma manifestação divina. Da mesma forma, atendo-se somente à dimensão de *tašbīh* significa ver a manifestação divina somente numa revelação particular: a do próprio credo, o que impediria de ver as teofanias do Real para além da própria religião, impossibilitando o Seu reconhecimento em outras tradições religiosas, pois “se trata da teofania que advém sob outra forma que a forma de Deus na qual se crê. Os que ignoram os diferentes graus de teofanias e seus lugares de aparição a rejeitam”.¹⁶³ Portanto, também neste terreno das opções religiosas, é fundamental a junção destas duas dimensões do Real sob a pena d’Ele não ser reconhecido fora dos parâmetros estritos de uma confissão religiosa.

Esta questão da união entre *tanzīh* e *tašbīh* ainda é expressa no *Fuṣūṣ al-ḥikam*, no capítulo XXII, “A Sabedoria da Intimidade na palavra de Elias”.¹⁶⁴ Neste capítulo, Elias e Enoque (*Ilyās* e *Idrīs*) são considerados dois estados diferentes de uma mesma pessoa. Enoque era um profeta anterior a Noé e que foi elevado à suprema posição da esfera do Sol. Depois é enviado a terra com o nome de Elias para ser um apóstolo entre os sírios de Baalbek. Quando isto ocorre, Elias se converte em um ser terreno e abandona-se completamente ao “estado elemental (*‘unsur*) do ser”, tornando-se menos que um ser humano, vivendo a vida

no coração que determina a visão de uma pessoa acerca da realidade. O Shaykh (sic) emprega a palavra para se referir a todo nó que formata o entendimento – o grande campo de conhecimentos, idéias, teorias, doutrinas, dogmas, preconceitos, percepções, sentimentos e inclinações que permitem a pessoa dar sentido ao mundo.” William CHITTICK. *Imaginal worlds*, p. 138. É interessante pensar que o “nó das crenças”, no entanto, ao mesmo tempo em que pode ter um significado de restringir a visão de mundo – e, neste sentido, empobrece a pessoa e impede o diálogo com o que é diverso, o outro – pode ter um significado positivo de possibilitador de um acesso à realidade. No caso das religiões, um acesso parcial e peculiar ao Real e às suas teofanias, que são infinitas e diversas, mas um acesso verdadeiro.

¹⁶³ IBN ‘ARABĪ in Stéphane RUSPOLI. *Le livre des théophanies d’Ibn Arabī*, p. 129.

¹⁶⁴ IBN ‘ARABĪ. *The bezels of wisdom*, p. 229-240.

natural e animal. Neste estado de animalidade,

Elias, que era *Idrīs*, teve uma visão na qual viu o Monte Líbano [...] fendendo-se para revelar um ardente cavalo adornado de fogo. Quando ele o viu, o montou e sentiu todos os seus desejos ¹⁶⁵ irem embora. Ele se tornou um intelecto sem qualquer desejo, não retendo nenhuma ligação com os esforços da alma [inferior]. Nele Deus era transcendente, assim ele tinha metade da *gnose* de Deus. Isto porque o intelecto, por si mesmo, absorve o conhecimento da sua maneira, conhece somente de acordo com o transcendental e nada do imanente. ¹⁶⁶

Desta maneira, neste conhecimento de Deus (*ma'rifah bi-Allāh*), Elias não era perfeito, pois só tinha acesso à sua pura transcendência (*munazzah*). Todo conhecimento do Real é incompleto e parcial se não une *tanzīh* e *tašbīh*, porque este é transcendente e imanente. É justamente a união destas duas dimensões de *al-Haqq* que possibilita evitar as posições que se desviam da maior parte das formulações da crença islâmica. Segundo Sachiko Murata,

as visões de Deus encontradas no Corão, no *Hadīth* e nas maiores expressões do pensamento islâmico podem ser entendidas como um espectro que vai da incomparabilidade à similaridade e inclui toda sorte de posições intermediárias. Se a incomparabilidade é estendida muito além, o resultado será o *ta'wīl*, a herética idéia de que Deus é totalmente desconectado do mundo. Se a similaridade é estendida muito além, isto pode conduzir ao encarnacionismo (*ḥulūl*) ou unificacionismo (*ittiḥād*), a visão de que Deus e o ser humano são um. Ambos os extremos apareceram em diversas ocasiões e foram regularmente condenados pela

¹⁶⁵ R. Austin, em sua tradução do *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 230, utiliza a palavra *lust* (luxúria). Por sua vez, Toshihiko Izutsu, em **ST**, p. 16, traduz esta mesma passagem utilizando a expressão “desejos corporais”. O sentido da palavra, neste contexto, faz referência à dimensão humana, que escapa ao controle racional e aponta tanto para o desejo quanto, mais tarde, neste mesmo capítulo, apontará para a intuição como meio de acesso ao Real.

¹⁶⁶ IBN 'ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 230.

comunidade em geral.¹⁶⁷

Porém, concretamente, como se tem acesso a estas dimensões do Real, sem se cair no risco dos extremos acima expostos e rejeitados pela comunidade islâmica? A resposta a tal questão se encontra na auto-comunicação divina, o que aponta para duas outras temáticas fundamentais na obra akbari: a dos Nomes divinos e suas manifestações ou teofanias (*tajalliyāt*).

1.1. Os Nomes divinos,¹⁶⁸ reflexos infinitos de *al-Ḥaqq* no cosmo

No pensamento akbari, os Nomes divinos possuem um papel central. Segundo Willian Chittick, “são o conceito individual mais importante encontrado na obra de Ibn al-‘Arabī. Tudo mais, divino ou cósmico, está relacionado com eles. Nem mesmo a Divina Essência ou a mais insignificante criatura no cosmo pode ser compreendida sem referência a eles”.¹⁶⁹ Além disso,

¹⁶⁷ Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 53.

¹⁶⁸ Os Nomes divinos (*asmā ilahiya* – *أَسْمَىٰ إِبْرَاهِيمَ*) têm um papel singular na tradição islâmica, pois significam “A convicção da presença constante de Deus, atestada pela escolha dos nomes...” e “... revela a estrutura fundamental da vida muçulmana”. Cf. Annemarie SCHIMMEL. O Islã e sua unidade. In: Marco LUCCHESI (Org.). **Caminhos do Islã**, p. 27. Sua realidade está presente em toda obra akbari. Porém, existem dois textos em que Ibn ‘Arabī se dedica exclusivamente a esta temática. São eles: *Kitāb kašf al-ma‘nā ‘an sirr asmā’ Allāh al-ḥusnā*, que significa “Desvelamento do significado do segredo dos mais belos nomes de *Allāh*” – escrita anteriormente ao ano de 590 H. / 1194 E.C. na Andaluzia – e o extenso capítulo 558, de *Futūḥāt al-makkiyya*, chamado de *Šarḥ al-asmā’ al-ḥusn*, “Comentário aos mais belos nomes divinos”.

¹⁶⁹ **SPK**, p. 10. Também Asin PALACIOS, apud William CHITTICK. *Ibid.*, p. 386, nota 1, afirma: “... a totalidade do *Futūḥāt* se baseia na ‘crença na virtude esotérica dos nomes divinos’” (**The mystical phylosophy of Ibn Masarra and his followers** [Leiden: Brill, 1978], p. 174-175). Também Henry CORBIN.

abrem espaço para a tarefa de ser receptivo à autocomunicação do Real, o que não é de pouca importância para o *Šayḥ*: “Apesar das centenas de volumes sobre ontologia que foram inspirados pelos trabalhos de Ibn ‘Arabī, sua preocupação principal não é com o conceito mental de ser, mas com a experiência do Ser de Deus, de saborear (*ḍawq*) o Ser.”¹⁷⁰ Portanto, a experiência do Sagrado em sua concepção vem marcada pela possibilidade de abertura e de receptividade a esta onomatofania, a pluralidade teofânica dos Atributos e Nomes divinos que perpassam toda a realidade e nela se manifestam.

Os Nomes divinos podem ser compreendidos de várias maneiras. Uma delas é concebê-los como presenças (*Ḥadarāt*) divinas, pois designam as formas através das quais o Real se revela na realidade. São, portanto, formas epifânicas (*maẓāhiḥ*).¹⁷¹ Neste sentido, são formas que manifestam sua realidade através de seus efeitos e propriedades no cosmo:

Todas as coisas são intimamente inter-relacionadas através de suas raízes comuns na Divina Realidade. O universo em sua infinita multiplicidade não é nada mais que a manifestação externa dos nomes de Deus, que são as faces de Deus voltadas para a criação. Os nomes revelados fornecem chaves que destrancam as portas do mundo invisível.¹⁷²

Os Nomes divinos também podem ser compreendidos como relações entre o Real e o cosmo. Ibn ‘Arabī pensa a “Divina Presença” (*al-ḥaḍrat al-ilāhiyya*) como uma unidade entre a Essência (*Dāt*), seus Atributos (*Šifāt*) – também chamados de seus Nomes (*Asmā*) – e seus

Alone with the Alone, p. 114, afirma que a doutrina dos Nomes divinos é “... um dos temas mais característicos do pensamento de Ibn ‘Arabī”.

¹⁷⁰ SPK, p. 3.

¹⁷¹ Cf. A. E. AFFIFI. **The mystical philosophy of Muḥyīd-Dīn Ibn al-‘Arabī**, p. 35-41. Cf. também, Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 116.

¹⁷² William CHITTICK. **Imaginal worlds**, p. 123.

Atos (*Af'ā*), que são todos os seres criados.¹⁷³ O pólo que origina tudo é a Essência. A criação são os seres por Ela gerados e mantidos na existência através de Sua presença neles. E, entre estes dois pólos, encontram-se os Atributos divinos. Neste sentido, eles não se caracterizam como entidades em si ou coisas existentes (*a'yān*) ontologicamente, pois os “nomes são atribuídos somente a Deus, porque Ele é o objeto nomeado por eles, mas Ele não se torna múltiplo (*takaththur*) através deles. Se eles fossem qualidades ontológicas (*umūr wujūdīyya*) subsistindo Nele, eles O fariam múltiplo.”¹⁷⁴ Assim, os Nomes se caracterizam principalmente como relações (*nisab, idāfāt*) que se estabelecem entre o Real e o cosmo, propiciando o acesso a *al-Ḥaqq* manifestado teofanicamente no cosmo por meio de seus Atributos.

No entanto, os Nomes divinos não são simplesmente palavras, pois as palavras são “os nomes dos Nomes Divinos”.¹⁷⁵ Ou seja, cada Nome Divino possui duas formas:

Uma forma que está em nosso hálito e nas letras que combinamos. Estes são os nomes através dos quais nós nos dirigimos a Ele. [...] Através das formas destes nomes no nosso hálito nós expressamos os divinos nomes. Mas o divino nome tem outro tipo de forma no Hálito do Todo Misericordioso [...] Por trás destas formas estão significados que são como espíritos destas formas.¹⁷⁶

¹⁷³ “A ‘Divina Presença’ é o nome para uma Essência, atributos e atos; ou, se você preferir, pode-se dizer ‘para atributos de atos ou atributos de incomparabilidade’.” FM, IV 196.11. Cf. também II 114.14; II 579.14, apud **SPK**, p. 5, 58.

¹⁷⁴ FM III 397.8, apud **SPK**, p. 36.

¹⁷⁵ FM II 56.33, apud **SPK**, p. 34.

¹⁷⁶ FM II 396.30, apud **SPK**, p. 34. A este respeito, um outro texto interessante de Ibn ‘Arabī diz o seguinte: “Estes nomes possuem nomes entre nós de acordo com a língua de quem fala. Na língua árabe, o nome através do qual Ele se nomeia pelo fato de ser ‘Falante’ é ‘Allāh’, em Persa, ‘Khudāy’, em Etíope, ‘Wāq’, na língua dos Francos, ‘Criador’ (*kraḡūṛ*), e assim é em cada língua.” Futūḥāt al-makkiyya II 683.29. Veja-se também o seguinte trecho akbari: “Você deve saber que os nomes divinos que nós temos são os nomes dos nomes divinos. Deus Se nomeia através deles em respeito ao fato de que Ele é o Ser Falante (*al-mutakallim*) [Aquele que Se revela por meio de Seu discurso].” FM II 56.33, apud **SPK**, p. 34-35.

A relação entre a Essência e o cosmo torna-se realidade no ato da criação e se estende para o processo de revelação de *Dāt*, pois o mundo necessita dos Nomes divinos porque estes possuem causalidade (*'illiyah* ou *sababiyah*). Assim, os Nomes são a causa (*'illah* ou *sabab*) da existência do mundo, pois “Não pode existir nenhuma dúvida de que o mundo possui essencialmente a necessidade de muitas causas. E a maior de todas as causas de que ele necessita é o Absoluto. Mas o Absoluto pode agir como a causa de que o mundo necessita somente pelos Nomes Divinos como Sua causa”.¹⁷⁷

Porém, se a criação é um fator importante na relação Essência / cosmo, esta relação não se reduz somente a este aspecto, mas se encontra para além do ato criador. Se os Nomes divinos indicam a total dependência de tudo o que existe ao Real, apontam também para a possibilidade hermenêutico-teológica que representam, pois propiciam o conhecimento de Si mesmo que *al-Haqq* adquire mediante o espelho cósmico; permitem Sua comunicação com toda a criação, especialmente os seres humanos, e geram um conhecimento acerca do cosmo, revelando-o como intimamente relacionado a *Dāt*.

No que tange ao conhecimento do cosmo, os Nomes divinos, ao serem sua causalidade, representam a chave interpretativa do mesmo. Portanto, conhecê-los, bem como sua hierarquia e classificação em diversos níveis de subordinação, é fundamental para um entendimento adequado do macrocosmo e também do microcosmo (ser humano) em seus aspectos físicos e espirituais.¹⁷⁸

No tocante ao conhecimento que o Real pode ter de Si através do cosmo, Ibn 'Arabī afirma que

¹⁷⁷ FH, p. 122/105-106, apud. ST, p. 102.

¹⁷⁸ Cf. A. E. AFFIFI. **The mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi**, p. 33.

o Real queria ver as essências de Seus Mais Belos Nomes ou, para falar de uma outra forma, queria ver Sua própria Essência, [...] que Lhe revelaria Seu próprio mistério. A visão de uma coisa, ela por ela mesma, não é o mesmo que a visão de si mesmo em um outro, como se fosse num espelho; aparece então para si mesmo na forma com que é investida pela localização da visão.¹⁷⁹

Nesse se automanifestar, o Real teria acessos diversos à Sua própria essência, uma vez que Se veria a partir de Sua própria teofania¹⁸⁰ (agora marcada pelo lócus em que se revela e é espelhada) e, ao mesmo tempo, propiciaria uma nova visão de Si a partir de “baixo”. Isto porque, para Ibn ‘Arabī, o coração das pessoas é habitado pelo “olho do coração”, que seria o olhar que o Real tem de Si mesmo através do *ḥalq* (criação). “Assim, a [divina] Ordenança requer [por sua própria natureza] a característica reflexiva do espelho do Cosmo”.¹⁸¹

Como relações, os Nomes divinos possibilitam a comunicação entre a Essência e o cosmo. São, portanto, o *barzah* (برزخ)¹⁸² entre ambos: atuam como intermediários e canais

¹⁷⁹ IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 50.

¹⁸⁰ Cf. Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 184.

¹⁸¹ IBN ‘ARABĪ, op. cit., p. 51.

¹⁸² A palavra *barzah* pode ser aplicada para qualquer realidade intermediária e é traduzida por istmo e intervalo. Cf. **DAE**. Segundo o próprio Ibn ‘Arabī: “É o universo observado entre os mundos de entidades sem forma (*ma’ānī*) e o mundo dos corpos.” IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 117. Também os nomes divinos “são o *barzakh* (sic) entre nós e o Nomeado. Eles apontam para Ele, pois O nomeiam, e eles apontam para nós, pois nos outorgam os efeitos atribuídos ao Nomeado. Assim, eles fazem o Nomeado conhecido e nos fazem conhecidos.” FM II 203.3, apud **SPK**, p. 39. Este conceito de *barzah* aparece três vezes no Corão e tem o significado de obstáculo, barreira e separação (cf. Corão 23:100; 25:53; 55:20). É um limite que separa duas entidades, impedindo que as mesmas se misturem. Na escatologia ele vai denotar a fronteira que divide e separa o mundo humano do mundo divino, o tempo entre a morte e a ressurreição. Ibn ‘Arabī assume esta concepção de fronteira entre o mundo humano e o divino, porém, a modifica, concebendo esta separação absoluta entre duas entidades como uma separação relativa, enfatizando o aspecto complementar da barreira “*barzahiana*”, que é a comunicação entre estes dois mundos que a região fronteira propicia. Portanto, nesta perspectiva, o *barzah* constitui-se como mediador entre duas dimensões: a humana e a divina, “sem jamais se

que possibilitam o contato com o Real espelhado nas criaturas. Além disso, é o único meio de se conhecer algo a respeito da Essência Divina ¹⁸³ e possibilitar ao Real conhecimento sobre o mundo, pois “Não fosse pelos nomes, Deus nada lembraria e nada iria lembrar Deus. Então, Deus se lembra somente por meio dos nomes e Ele é lembrado e louvado somente através dos

converter em nenhuma delas, como a linha que separa a sombra da luz [...] cada uma dessas duas coisas, quando são adjacentes, precisa de um *barzaj* (sic) que não é igual a nenhuma delas, porém, tem implicitamente o poder de cada uma delas.” IBN ‘ARABĪ. FM IV, p. 406, na edição crítica de O. Yahya, 1395 / 1975, apud James W. MORRIS. La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabī y el Barzaj. **Postdata**, XV, p. 45, 1995. Além do mais, de acordo com o Corão, o *barzah* separa duas grandes massas de água: uma doce e outra amarga (25:53), o que indica também a mediação que é realizada entre as polaridades negativa e positiva, entre a expansão e a concentração, entre o manifestado e o não manifestado. Segundo esta perspectiva, o *barzah* assume uma dimensão transformadora, pois, ao propiciar o contato entre mundos relativamente distintos, funciona como um ponto central através do qual se possibilita a extinção do ser (*fanā*) que deve se realizar em uma outra forma mantida pelo Real (*baqā*). Aqui, o modelo fundamental é o Ser Humano Perfeito (*insān al-kāmil*). Por fim, o *barzah* representa a função de um pólo (*quṭb*) ou eixo que rege, em sua mediação das polaridades entre universos distintos, um dos campos entre os quais ele se encontra. Assim, por exemplo, o Ser Humano Perfeito é um *barzah* que rege o cosmo e o coração um *barzah* que rege o ser humano e suas faculdades.

Ibn ‘Arabī, no entanto, ao se utilizar destas concepções acerca do *barzah*, o faz buscando sempre afirmar o que ele não é: um conceito que aponta para um dualismo. Segundo sua concepção, presente numa de suas maiores sínteses a este respeito encontrada no capítulo 382 do Futūḥāt al-makkiyya, esta visão dualista esconde a função maior pela qual o conceito de *barzah* foi introduzido, ou seja, possibilitar a percepção da unidade. Segundo ele: “A verdade sobre o *barzakh* (sic) é que não pode haver *barzakh* nele. O *barzakh* é o que encontra o que está entre os dois lados por meio da essência [indivisível]”. FM III, 518:1, apud SDG, p. 334 e Salman BASHIER. **Ibn al-‘Arabī’s barzakh**, p. 86. “O *barzakh* é entre-entre, uma estação entre isso e aquilo, não um deles, mas a totalidade dos dois”. FM, III 518.1 apud SDG, p. 335. Cf. Titus BURCKHARDT. **Símbolos**, p. 76-83; H. Carra de VAUX. *Barzah*. **EI**, v. I, p. 1071b; Salman BASHIER. **Ibn al-‘Arabī’s barzakh**, p. 75-96; SDG, p. 331-339. Neste sentido, o *barzah* pode ser pensado também para além da fronteira que ele estabelece, assumindo uma condição englobante que rompe com os limites, a semelhança desta frase akbari: “Fascinado, eu vi um oceano sem orla e uma orla sem oceano.” IBN ‘ARABĪ. Diwān e também Anqā muḡrib, apud Michel CHODKIEWICZ. **Un océan sans rivage**, p. 55.

¹⁸³ SPK, p. 34.

nomes”.¹⁸⁴

Segundo um *ḥadīṭ qudsī*,¹⁸⁵ “Eu era um Tesouro Escondido e desejava ser conhecido, então, criei as criaturas para que eu pudesse ser conhecido”.¹⁸⁶ Neste sentido, os Nomes adquirem uma função de mediação e se tornam uma ponte que oferece a comunicação de *Ḍāt* com o ser humano e o cosmo. Isto, no entanto, não põe fim à Sua incognoscibilidade,¹⁸⁷ pois a

¹⁸⁴ FM II 489.26, apud. William CHITTICK. **Ibn ‘Arabi, heir to the prophets**, p. 62.

¹⁸⁵ A expressão *ḥadīṭ qudsī*, que, traduzida, significa “tradição sagrada ou santa”, é distinta do *ḥadīṭ nabawī*, “tradição profética”. Na “tradição sagrada”, a palavra é proveniente de Deus e é Ele quem fala no *ḥadīṭ*. Na “tradição profética” é o Profeta. Embora seja um “dito” de Deus, o *ḥadīṭ qudsī* difere-se do Corão – que é o Verbo enlavrado – porque este é um “dito” divino mediado pelo anjo Gabriel e implica sua recitação na *ṣalāt* (a oração ritual) e não pode ser recitado por alguém que estiver impuro. O *ḥadīṭ qudsī* é proveniente de uma inspiração (*ilhām*) ou sonho e sua não-aceitação não implica infidelidade a Deus, como ocorre com a não-aceitação do Corão. Também não se caracteriza como um grupo separado de *aḥādīṭ* (plural de *ḥadīṭ*) dentro das coletâneas tradicionais, embora haja compilações de *aḥādīṭ qudsī*, elaboradas a partir destas coletâneas. O próprio Ibn ‘Arabī elabora uma coletânea de *aḥādīṭ qudsī*, denominada *Miškāt al-anwār*, traduzida para o inglês por Stephen Hirtenstein e Martin Notcutt como “Divine sayings”. Em sua coleção, o *Ṣayḥ* divide três grupos de *aḥādīṭ*, os dois primeiros com 40 cada e o terceiro com 21, sendo que para muitos destes *aḥādīṭ* ele apresenta a *isnād* (corrente de autoridades que sustentam a autenticidade de um *ḥadīṭ* e sua transmissão). Cf. J. ROBSON. *ḥadīṭ qudsī*. EI, Vol. III, p. 28b.

¹⁸⁶ *Ḥadīṭ* não citado nas coleções *standarts*, ou seja, nas coleções indexadas em Wensinck, Concordâncias. Cf. SDG, p. 437; Michael SELLS. **Mystical languages of unsaying**, p. 245-246; Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 333, nota 9. Não há consenso entre as várias tendências islâmicas sobre a veracidade deste *ḥadīṭ* ou não. Ibn ‘Arabī, conhecedor da controvérsia acerca desta questão, defende sua autenticidade pela via do desvelamento (*kašf*) ou da visão do Profeta no mundo imaginal. Assim, ele se sustenta na “base do desvelamento, mas não estabelecido pelo caminho da transmissão (*naql*)”. FM II 399.28, apud **SPk**, p. 391.

¹⁸⁷ Sobre a questão da inesgotabilidade divina, o *Ṣayḥ* possui um texto que demonstra a possibilidade humana de levantar os véus divinos e aceder ao Real. Porém, mesmo após esta situação, o Real ainda é inapreensível na totalidade de seu ser e inesgotável. “Levanta os véus um a um. Levantei o primeiro e vi a inexistência (*‘adam*) [e segui levantando, sucessivamente, os seguintes véus]. [...] Quando acabei [de levantar os véus] me perguntou: ‘Que é o que vistes?’. ‘Algo grandioso’, respondi-lhe. Então me

Essência, na quantidade de Seus Atributos (ou seja, na quantidade infinita dos mesmos) e em Si mesma (na sua qualidade ontológica de ser que está para além de qualquer possibilidade de nomeação e delimitação), é incognoscível e inacessível. Antes, pelo contrário, a mantém, pois existem Nomes que não são revelados a nenhum ser, sendo guardados para *Allāh* e existem outros que indicam Sua dimensão de incomparabilidade.

Ibn 'Arabī faz, assim, uma distinção entre os Nomes que podem ser conhecidos e Nomes que somente são conhecidos pelo Real. A estes não há nenhuma possibilidade de acesso ou apreensão. Por outro lado, dentre os Atributos acessíveis aos seres humanos, existem os que permitem ter acesso às duas dimensões de *al-Ḥaqq* já mencionadas anteriormente: à Sua dimensão de *tašbīh* – através da qual Ele se faz presente no cosmo –, bem como à Sua dimensão de *tanzīh* – através de Seus Atributos que indicam Sua incomensurabilidade e impossibilidade para qualquer ser criado de apreendê-lo em sua totalidade e essência, pois

os nomes do Verdadeiro (*al-Ḥaqq*) – Enaltecido seja – podem se classificar em duas categorias: (1) Os nomes que nos ensinou e (2) aqueles que reservou para Si em Sua ciência do oculto e nenhuma de Suas criaturas (*ḥalq*) conhece.

Os nomes que nos ensinou podem ser classificados, por sua vez, em dois grupos: (1.1) Os nomes que pertencem à categoria dos nomes próprios como Seu nome 'Allāh', e (1.2.) os nomes que correspondem à categoria dos epítetos (*un'ūt*).

Os nomes que pertencem à categoria dos epítetos se dividem, por sua vez, em quanto a seu significado, em duas categorias, ou seja: (1.2.1) Nomes que designam atributos de incomparabilidade (*ṣifāt tanzīh*) ou (1.2.2.) Nomes que designam atributos de atos (*ṣifāt af'āl*). Os nomes divinos (*asmā' ilāhiyya*) se dividem, pois, nas duas categorias mencionadas.¹⁸⁸

disse: 'Pois o que te oculte é ainda muito mais grandioso''. IBN 'ARABĪ. **Las contemplaciones de los misterios**, p. 29-32.

¹⁸⁸ IBN 'ARABĪ. Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de *Allāh*. In: Pablo BENEITO. **El secreto de los nombres de Dios**, p. 17-18.

Estas duas categorias de Atributos divinos estão claramente expressas e exemplificadas no texto abaixo, uma vez que

os nomes que demandam incomparabilidade são os nomes que a Essência demanda em Si mesma, enquanto os nomes que demandam similaridade são os nomes que a Essência demanda na medida em que é deus. Os nomes de incomparabilidade são aqueles tais como Independente (*al-ğanī*) e Uno (*al-aḥad*) e todos aqueles que só podem ser possuídos por Ele, enquanto os nomes de similaridade são aqueles tais como Compassivo, o que perdoa e todos os demais através dos quais o servo pode verdadeiramente ser qualificado como um lócus de manifestação, não a partir de sua própria entidade.¹⁸⁹

Assim, os Nomes divinos se apresentam como um repertório infinito acerca do que pode ser conhecido do Real, apesar de serem reduzidos a algumas listas de Nomes, ou seja, a um conjunto arquetípico de Atributos divinos denominado de “As Mães dos Nomes” e que são utilizados prioritariamente, segundo a concepção akbari, por cortesia aos Nomes revelados pelo Real, pois

os Nomes de Deus são sem limites, porque eles se tornam conhecidos através do que provém deles e o que provém deles é sem limites. Entretanto, eles são redutíveis a um número limitado de Nomes básicos (*uṣūl*, literalmente, “raiz”), que são as “Mães” dos Nomes ou, nós poderíamos dizer, as “Presenças” de todos os Nomes.¹⁹⁰

A existência dos Atributos divinos e sua infinitude, no entanto, não extingue a Unicidade e Unidade divinas, pois esta é uma forma de se pensar a pluralidade de facetas divinas em sua relação com o cosmo sem cair na afirmação inaceitável para a concepção islâmica de uma

¹⁸⁹ FM II 57.30. Cf. também I 691.1, apud **SPK**, p. 58.

¹⁹⁰ FH, p. 38-39/65, apud **ST**, p. 103-104.

pluralidade de divindades. Eles “são muitos devido à pluralidade de relações”,¹⁹¹ pois a multiplicidade que habita o mundo fenomênico tem sua causa única e exclusivamente nesta pluralidade de manifestações teofânicas dos Nomes divinos: “Deus produziu muitos nomes divinos somente por causa da diversidade de traços manifestos na realidade do ser”.¹⁹² Se Deus é visto como aquele que cria o universo, ele é o Criador (*al-Hāliq*). Se neste seu ato de criar ele atua com misericórdia, ele é o Todo Misericordioso (*al-Raḥman*) e em sua criação é percebido em sua sabedoria e grandeza, ele é o Sábio (*al-‘alīm*) e o Supremo, Magnífico, o Grande (*al-Kabīr*). Da mesma forma, em Sua atuação em relação aos seres humanos, Ele é nomeado. Se atua guiando e iluminando através de Sua Revelação, Ele é o Guia (*al-Hadī*) e a Luz (*al-Nur*) e assim por diante. Portanto, “os Nomes divinos permutam indefinidamente em relação à manifestação, em vista da diversidade dos órgãos que os contemplam”,¹⁹³ ou seja, a partir das relações estabelecidas com os seres criados e da diversidade de percepções que estes seres possuem destas relações.

Neste sentido, os Nomes Divinos revelam possibilidades de se pensar teologicamente as diversas relações estabelecidas entre o Real e o cosmo, pois indicarão as infinitas formas através das quais *Ḍāt* se faz presente no mundo e na realidade.¹⁹⁴ Assim, eles representam a Essência e uma relação peculiar e específica desta para com o mundo. Segundo Sílvia Schwartz, “são formas do Absoluto, concretizadas de acordo com o requerimento dos nomes, são o Absoluto tal como Ele aparece em imagens particulares, isto é, o Absoluto “imaginalizado” sob a forma particular dos nomes”.¹⁹⁵

¹⁹¹ FM II 683.29, apud **SPK**, p. 35.

¹⁹² FM IV 36.19, apud. William CHITTICK. **Ibn ‘Arabi, heir to the prophets**, p. 61.

¹⁹³ IBN ‘ARABĪ. **A alquimia da felicidade perfeita**, p. 116.

¹⁹⁴ Cf. **ST**, p. 41.

¹⁹⁵ Sílvia SCHWARTZ. **A béguine e al-Shaykh**. Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn ‘Arabī, p. 175.

Portanto, na concepção akbari, *al-Ḥaqq* possui uma condição de Uno / Múltiplo, ou seja, Uno quando se pensa em termos da Essência e Múltiplo quando se pensa em termos das manifestações de Seus Atributos. ¹⁹⁶ Da mesma forma, os Nomes divinos podem ser concebidos a partir destas duas categorias, caso eles se refiram à Unidade ou à Multiplicidade do Real. Os Nomes que pertencem à Unidade são chamados de “misericórdia”, “suavidade” ou “beleza” e são associados à dimensão de similaridade de *al-Ḥaqq*, indicando Sua perspectiva de receptividade. Já os Nomes que pertencem à Multiplicidade são “ira”, “severidade” ou “majestade” e se associam à Sua dimensão de incomparabilidade, indicando uma perspectiva ativa de domínio e controle da realidade. “A primeira categoria de nomes designa as relações das criaturas com a divina Realidade que precisam de proximidade, harmonia, equilíbrio, inteireza, identidade e consciência. A segunda categoria designa relações que requerem distância de Deus, discordância com o Real, desequilíbrio, parcialidade, diferença e ignorância”. ¹⁹⁷

Estas duas categorias de Nomes dão lugar às polaridades e complementaridades do universo e são essenciais à existência, de maneira que nenhuma delas pode ser completamente separada da outra, pois “são as ‘duas mãos’ com as quais Deus modelou o barro de Adão”. ¹⁹⁸ A beleza tem sua majestade, assim como a majestade é habitada pela

¹⁹⁶ Cf. William CHITTICK. **Imaginal words**, p. 56-57.

¹⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 56. A respeito dos pares de opostos dos Nomes como Uno / Múltiplo, Misericórdia / Ira, etc, é importante se ter presente que não se trata de categorias éticas ou de algo moralmente bom ou moralmente ruim. A ira e outros Atributos / Nomes possuidores do mesmo perfil como vingança, castigo, severidade, engano possuem o seu valor por representarem *loci* onde o Real se manifesta. E, neste sentido, podem ser considerados perfeições. Cf. **ST**, p. 230-231.

¹⁹⁸ William CHITTICK, *op. cit.*, p. 56. Estas duas mãos divinas que modelaram Adão caminham juntas se complementando, coisa que pode ser vista através da percepção das relações existentes na língua árabe, em que palavras com sentidos opostos são formadas a partir do mesmo radical trilitere. Assim, Senhor (*rabb*) e servo (*marbūb*); Criador (*ḥāliq*) e criatura (*maḥlūq*); objeto de conhecimento (*ma'lūm*) e conhecedor (*'ālim*). Nestes exemplos, cada palavra demanda a existência da outra. O mesmo

beleza,¹⁹⁹ “Porque todo mundo sabe que somente pela junção destes dois princípios pode a vida continuar. Não existe vida sem a sístole e a diástole dos batimentos cardíacos, sem a inalação e exalação ou sem os dois pólos entre os quais a corrente elétrica pode se mover”.²⁰⁰

Nesta mesma direção, Rašīd al-Dīn Maybudī²⁰¹ faz uma reflexão interessante ao

fenômeno ocorre também com as relações complementares dos Atributos divinos, pois a existência de um demanda a do outro. Cf. Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 57.

¹⁹⁹ “Sua Majestade é parte da manifestação de Sua Beleza.” IBN ‘ARABĪ. **On majesty and beauty**, p. 5. Sobre o temor, *hayba*, Ibn ‘Arabī escreve: “O efeito da contemplação da majestade de *Allāh*, no coração, também pode provir da beleza, que é a beleza da Majestade.” À continuação, ele escreve sobre a intimidade, *uns*: “O efeito da contemplação da beleza da Presença Divina, que é a majestade da Beleza no coração.” IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 88. Ainda, segundo ‘Abd al-Razzāq Qāšānī de Samarcanda (m. 736/1335), um dos mais famosos membros da escola de Ibn ‘Arabī, em seu tratado sobre a terminologia sufi que segue as pautas do *Šayh*, “Esta Beleza tem uma Majestade que é sua ocultação nas determinações dos seres existenciados, de modo que a toda beleza corresponde uma majestade e por trás de toda majestade há uma beleza.” ‘Abd al-Razzaq Qāšānī. **Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya**, ed. Kamāl Ibrāhīm Ja’far, El Cairo, 1981, apud Pablo BENEITO. **El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī**, p. 96.

²⁰⁰ Sachiko MURATA, op. cit., p. viii. Mircea Eliade, em sua abordagem sobre os mitos, afirma que eles “Manifestam [...] a *coincidentia oppositorum* na estrutura profunda da divindade, a qual se revela alternada ou concorrentemente benévola e terrível, criadora e destruidora, solar e ofidiana, isto é, manifesta e virtual. [...] A *coincidentia oppositorum* é uma das maneiras mais arcaicas de exprimir o paradoxo da realidade divina”. Nesta concepção, os “contrários coincidem – ou melhor, são transcendidos”. Mircea ELIADE. **Tratado de história das religiões**, p. 341. No entanto, embora “constitua precisamente uma definição *mínima* da divindade e mostre até que ponto esta é ‘absolutamente diferente’ do homem, a *coincidentia oppositorum* não deixa por isso de se tornar um modelo exemplar para certas categorias de homens religiosos ou para certa modalidade da experiência religiosa. A *coincidentia oppositorum* ou a transcendência de todos os atributos podem ser realizadas pelo homem de todas as maneiras”. Id., *ibid.*, p. 341-342. Esta afirmação vale, sobretudo, para a concepção akbari do Ser Humano Perfeito (*insān al-kāmil*), que realiza em si esta possibilidade de vivência dos contrários que habita a divindade e o cosmo, tendo acesso a uma experiência religiosa com um espectro mais amplo e fluido de realizações.

²⁰¹ Rašīd al-Dīn Maybudī morreu por volta de 520/1126 e foi o autor de um dos mais importantes comentários do Corão: “O desvelamento dos mistérios e a preparação do pio.” Esta obra possui dez

comentar o verso corânico “E de tudo Nós criamos um par” (Corão 51:49). Em sua interpretação, toda a realidade é dual e a criação é impossível sem esta dualidade. Isto ocorre porque Deus objetiva distinguir a pluralidade de todo o criado de Sua própria unidade.

Segundo Ibn ‘Arabī,

desde que *Allāh*, o Altíssimo, possui duas realidades e se descreve a Si mesmo como tendo duas Mãos [...] o todo da existência implica nesta regra: Não há nada na existência que não contenha seu oposto compensatório. [...] Nenhum dito divino relatado por meio dos transmissores de *Allāh*, o Altíssimo, contém algo indicativo da Majestade sem ser acompanhado de algo da Beleza para contê-lo. É da mesma maneira em todas as escrituras reveladas e em tudo.²⁰²

No entanto, apesar de distintas e complementares, nenhuma destas categorias opera de forma absoluta, pois, quando estes pares opostos e complementares de Atributos divinos se encontram refletidos em um ser, eles o fazem de forma relativa. Assim, por exemplo, o par “conhecimento / ignorância” refletido no ser humano: este par funciona como dois pólos extremos entre os quais existem diversos níveis ou graus de conhecimento ou desconhecimento sobre uma coisa ou coisas distintas. Assim, uma pessoa pode ter mais ou menos conhecimento sobre algo e mais ou menos conhecimento sobre outra coisa diferente.

volumes e explica cada versículo corânico em três seções: significado literal, dimensão histórica e doutrinal e o significado espiritual. Esta terceira parte configurou-se num dos maiores compêndios de ensinamentos Sufis.

²⁰² IBN ‘ARABĪ. **On majesty and beauty**, p. 8. No parágrafo seguinte, o *Šayh* ilustra esta sua afirmação com vários versos corânicos: “Informa a Meus servos de que Eu sou o Indulgente, o Misericordioso, porém, que Meu castigo é o castigo doloroso” (15: 49-50); “Os da direita [...] estarão entre lótus sem espinhos” (56: 27-28), “Os da esquerda [...] estarão expostos a um vento abrasador e à água fervente” (56: 41-42), etc. E, nas páginas seguintes, ele comenta outros versos corânicos que também operam a partir da oposição complementar Beleza / Majestade: “Não há nada que se Lhe assemelhe... (42:11). Este verso contém sua oposição compensatória. E também é concebido como um todo por Seu dito: ...e Ele é Quem tudo ouve, Quem tudo vê (42:11)”. (p. 10).

Com esta forma relativa com que o par de Atributos “conhecimento / ignorância” se manifesta em um ser indica que o conhecimento (ou desconhecimento) vai de uma gradação maior a uma menor na posse do Atributo e expressa que ninguém é absolutamente ignorante ou absolutamente conhecedor de algo. Este mesmo raciocínio pode ser aplicado a outros pares de Atributos complementares como misericórdia e ira, severidade e delicadeza, proximidade e distância, etc.

E é justamente no ser humano que estes pares de opostos se farão presentes de forma rica e intensa.²⁰³ Por isto, é interessante perceber este conteúdo no pensamento akbari, principalmente para compreender, posteriormente, a situação de que o coração é o lócus no qual estes opostos contraditórios podem ser percebidos em sua unidade ao se referirem à Essência.

Portanto, Ibn ‘Arabī concilia “imanência e transcendência em uma via intermédia, que consiste na reunião dos opostos”,²⁰⁴ que se faz presente no próprio nome *Allāh*, pois

esse nome junta as realidades de todos os nomes divinos, portanto, é impossível que ele seja dito num sentido delimitado... Com relação ao que o nome *Allāh* denota, isso não pode ser descrito, já que ele junta coisas contraditórias... Conseqüentemente, aquele que deseja uma resposta de *Allāh* nos assuntos deve solicitá-lo apenas nos termos do nome específico para aquela coisa.²⁰⁵

²⁰³ Cf. a respeito da *coincidentia oppositorum* no ser humano o tópico 2.2.2.: A antropologia mística: metamorfose humana rumo à Estação da Não-Estação.

²⁰⁴ Pablo BENEITO. **El secreto de los nombres de Dios**, Introdução, p. v.

²⁰⁵ FM II 541.5, apud **SPK**, p. 66. Entretanto, nem todo Nome e seu oposto se manifestam em todas as situações e realidades. É importante se ter presente que eles podem ser classificados e diferenciados na medida em que se referem à Essência, aos Seus Atributos ou aos Seus Atos, ou seja, ao cosmo. *Allāh*, por exemplo, é um Nome aplicado somente à Essência e designa o que o Real é em si mesmo, podendo ser atribuído adequadamente somente a *Dāt*. Da mesma maneira, existem Atributos que dizem respeito apenas à realidade intrínseca de Deus e não têm conexão necessária com o cosmo. São Nomes como o Vivente, o Revelador, o Sábio, o Poderoso, etc. Os opostos destes Atributos não

Juntamente com o Nome *Allāh*, outro Nome significativo na concepção akbari é o Nome Misericordioso (*al-Raḥmān* – أَلرَّحْمَان).²⁰⁶ Para Ibn ‘Arabī, o mais abrangente de todos e o que

podem ser aplicados ao Real. Por fim, existem Nomes de Atos, que são aplicados ao cosmo e, neste caso, seus opostos podem ser atribuídos ao Real também. São designações como o Misericordioso e o Opressor / Dominador, o que enobrece e o que humilha, o que exalta e o que abate, o Gentil e o Severo, o que perdoo e o Vingador, o Belo e o Majestoso, o Guia e o que desvia do caminho, etc. Alguns destes Nomes podem ser aplicados a mais de uma destas categorias, dependendo da forma com que são considerados, como, por exemplo, o Nome Misericordioso.

²⁰⁶ A misericórdia divina é um tema dominante no pensamento islâmico, largamente presente no Corão, denotando Sua condição de afetividade, compaixão e benevolência para com a criação. “Minha misericórdia abraça todas as coisas” (Corão 7:156). Para Ibn ‘Arabī, ela possui, além do caráter já mencionado, sobretudo, um caráter ontológico, pois aponta primariamente para o ato divino de ilimitadamente fazer as coisas existirem, de lhes conferir o ser / existência (*wujūd*). Cf. ST, p. 116. “A este nome corresponde a graça geral (*rahma ‘amma*), que é a graça da existencição (*rahma al-ijād*).” IBN ‘ARABĪ. **El secreto de los nombres de Dios**, p. 40. Neste sentido, é interessante ter presente que a palavra árabe *rahim* (que está na raiz do Nome divino *al-Raḥīm*, o Misericordioso) significa útero (رحم) – cf. DAE – fala de um amor maternal e de uma ligação de sangue – cf. Maurice GLOTON. *Les secrets du coeur dans l’Islam*. In: V.V.A.A. **Connaissance des religions**, p. 122 – e aponta para a condição maternal de Deus, gerador da vida. Associada a esta idéia da criação realizada por meio da misericórdia, Ibn ‘Arabī, da mesma forma, utiliza o termo *Raḥamūt*, que agrupa os dois aspectos divinos: *rahman* e *rahīm* (رحمن و رحيم), além de utilizar a palavra generosidade (*jūd*). Cf. Stéphane RUSPOLI. **Le livre des théophanies d’Ibn Arabi**, p. 136.138. A palavra *rahmān* também significa “um amor irradiante que dilata ou desenvolve totalmente todas as possibilidades implicadas no germe do amor depositado nesta direção”. Maurice GLOTON. *Les secrets du coeur dans l’Islam*. In: V.V.A.A. **Connaissance des religions**, p. 122. E o processo criativo é explicado pelo *Šayḥ* a partir do mito teogônico do *Nafas al-Raḥmān* ou *Nafas Raḥmānī*, do Hálito ou Suspiro (*tanaffus*) do Compassivo, no qual os Nomes divinos existentes virtualmente em *Dāt* pedem à Essência que gostariam de ser conhecidos, como nos afirma o *hadīṭ* do Tesouro Escondido, citado anteriormente. Assim, o Real, motivado por seu amor misericordioso por seus Nomes e triste pela situação dos mesmos, cria o cosmo. Cf. IBN ‘ARABĪ. **La production des cercles** (Inšā’ al-Dawā’ir), p. 39-41; FM II 399.28 e III 429.4, apud SPK, p. 131-132; Futūḥāt al-makkiyya I 322-325 (capítulo 66), apud Willian CHITTICK. **Imaginal worlds**, p. 129-136. Gerald ELMORE. **Islamic sainthood in the fullness of Time**, p. 353-371 (este livro é uma tradução completa da obra akbari *‘Anqā’ muḡrib*) e Id., *Four texts of Ibn al-‘Arabī on the creative*

unifica todos os demais Nomes. Neste sentido, ele é sinônimo de *Allāh* e está no topo da hierarquia dos Nomes divinos.

Uma vez que os Nomes Divinos são um *barzah* entre o Real e o cosmo, eles apontam sempre para a Essência ²⁰⁷ – que é única e una – e, ao mesmo tempo, para a pluralidade e diversidade de manifestações da mesma no cosmo. Assim, todos são, ao mesmo tempo, iguais entre si, na medida em que refletem o único Real e a Ele se referem, e diferentes, distintos (*tamayyuz*), na medida em que cada um reflete dimensões diversas e singulares deste mesmo Real. Possuem, portanto, uma “dupla estrutura”: cada um deles se refere à Essência e ao mesmo tempo a uma realidade não compartilhada por outro Nome, possuindo sua própria singularidade e autonomia em relação aos outros Nomes. Segundo Ibn ‘Arabī,

isto é o que quer dizer Abū al-Qāsim b. Qasī quando ele diz em seu livro *Tirando as sandálias* que cada Nome Divino carrega em si todos os Nomes Divinos e todas suas propriedades; isto porque cada Nome indica ao mesmo tempo a Essência e o significado particular do qual ele é o Nome e que é especialmente requerido pelo

self-manifestation of the divine names. Disponível em www.ibnarabisociety.org. Acesso 23/02/2006. Neste artigo, são traduzidos e comentados, brevemente, numa perspectiva comparativa, quatro textos akbaris acerca do processo de criação do cosmo: *Kitab ‘Anqā’ Muğrib* (O Livro do Fabuloso Grifon), *Kitab Inša’ al-jadāwil wa-l-dawā’ir* (A produção dos círculos) e dois capítulos do *Futūḥāt* (capítulos 4 e 66). Cf. também ST, p. 131-133; Henri CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 184-185; e a bela explicação dada por Sílvia SCHWARTZ. **A béguine e al-Shaykh**, p. 183-185. Além disso, este Nome é classificado, na doutrina akbari, na “categoria dos nomes próprios privativos (*asmā’ al-a’lām*)”, assim como o nome *Allāh* (cf. Corão 17:110, utilizado na argumentação do *Šayḥ*). Cf. também **El secreto de los nombres de Dios**, p. 37-41.

²⁰⁷ No tocante à relação Nomes / Essência, é importante ter presente que, embora os Nomes a ela se refiram, eles não a esgotam, pois *Dāt* mantém uma relação de independência e autonomia frente a eles. Assim, “Se a Essência é completamente independente do mundo em sua totalidade, esta independência precisa ser a mesma independência através da qual a Essência transcende os Nomes que lhe são atribuídos. Pois os Nomes indicam não somente a Essência, mas particularmente ‘objetos nomeados’ os quais são diferentes da Essência. Isto é evidenciado pelos vários efeitos dos Nomes.” IBN ‘ARABÍ. FH, p. 120/104-105, apud ST, 101.

último.

Assim, cada Nome, à medida que aponta para a Essência, contém todos os Nomes, mas, à medida que aponta para o seu próprio significado, é diferente de todo o resto, como “Senhor”, “Criador” ou “O que dá as formas”, etc. Em suma, o Nome é o mesmo que o “objeto nomeado” quando se olha a Essência, mas não é o mesmo que o “objeto nomeado” quando se olha seu significado particular.²⁰⁸

A esta singularidade na manifestação do Real através dos Nomes divinos e seus significados específicos Ibn ‘Arabī denominará “realidade ou raiz” dos Nomes, a qual determinará seus “efeitos” ou “propriedades” sobre a realidade, pois

cada divina realidade (*Ḥaqīqa*)²⁰⁹ tem uma propriedade em relação ao cosmo que pertence somente a ela e a nenhuma outra. Estas realidades são relações. O Gnóstico possui uma relação com a realidade do conhecimento diferente de sua relação com a realidade do poder. A propriedade do conhecimento possuída pelo Gnóstico não tem inter-relação com o objeto de poder (*al-maḥdūr*); o Gnóstico se relaciona apenas com o objeto do conhecimento (*al-ma’lūm*).²¹⁰

Entretanto, os Nomes divinos, enquanto manifestações de *al-Ḥaqq*, são limitados pela própria realidade através da predisposição (*isti’dād*) encontrada em cada ser. Assim, o próprio Real tem sua manifestação condicionada por esta predisposição específica dos seres, pois “Deus Se manifesta em uma forma e Se transmuta em outra forma e assim Ele é reconhecido e negado. Se você tem fé, não duvida disto nem duvida que Ele explicou que a teofania nas formas ocorre de acordo com a medida do lócus da manifestação”.²¹¹ Isto, no entanto, não

²⁰⁸ FH, p. 70/79-80, apud **ST**, p. 100.

²⁰⁹ Ibn ‘Arabī utiliza esta palavra realidade (*ḥaqīqa*) em vários sentidos diferentes. Neste contexto, ela se refere aos Nomes divinos, pois denota uma relação particular e específica entre a Essência e o cosmo. Cf. **SPK**, p. 37.

²¹⁰ FM II 665.23, apud **SPK**, p. 37.

²¹¹ FM II 665.23, apud **SDG**, p. 53.

delimita Sua liberdade, uma vez que a predisposição dos seres é predeterminada pelo desejo e conhecimento divino dos mesmos já em seu estado de pré-existência.²¹²

A partir desta singularidade de manifestações da Essência através dos Nomes divinos, também se pode pensar na singularidade e diversidade de caminhos místicos. Os Nomes também indicam arquétipos espirituais ou especificidades do processo espiritual, uma vez que são as chaves de acesso ao mundo sutil, pois “Os nomes revelados fornecem chaves que destrancam as portas do mundo invisível.”²¹³ Neste sentido, eles podem ser associados aos Profetas²¹⁴ e são chaves espirituais de leitura da realidade e dos caminhos espirituais do gnóstico.

Porém, os Nomes divinos indicam não somente a diversidade de relações e presenças de *al-Ḥaqq*. Eles também apontam para Suas manifestações infinitas no cosmo. Isto significa que o Real, por meio de Seus Atributos, continuamente e infinitamente se desvela em toda criação. O que esta concepção supõe será tarefa do próximo subtópico.

²¹² Cf. ST, p. 33-34. Cf. também Sílvia SCHWARTZ. **A béguine e al-Shaykh**, p. 177.

²¹³ William CHITTICK. **Imaginal worlds**, p. 123.

²¹⁴ Em sua obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn ‘Arabī se baseia em 27 profetas citados no Corão, transformando-os em modelos particulares de sabedoria. Segundo uma das traduções possíveis para o título desta obra, “Os engastes da sabedoria”, há a indicação de que cada Profeta é visto como um anel que segura e circunscreve em si a jóia de uma sabedoria singular, que é uma manifestação divina particular. Cf. também a introdução que Pablo Beneito faz para a obra akbari **Las contemplaciones de los mistérios**. Nela, ao resumir os Prolegômenos do *Šayḥ* ao seu escrito, Pablo Beneito afirma: “Defende o autor a pluralidade e a diversidade das inspirações, alegando que, tal como Deus – segundo a tradição islâmica – fez descender a Tora, o Evangelho, [...] e o Corão (*tanẓīl*) em sucessivas revelações, quando um único livro poderia haver bastado, assim mesmo ilumina com inspirações diversas a Seus santos, revelando a um o que a outro não revela, de tal maneira que umas iluminações (*futūḥ*) são mais completas que outras”. P. viii.

1.2. A dinamicidade cósmica como perpétua Teofania

No início deste capítulo tratou-se do Real, sua condição dupla de *tašbīh* e *tanzīh*, indicando sua incomensurabilidade incognoscível e ao mesmo tempo sua presença em tudo que existe ou pode existir. A seguir, trabalhou-se sobre os Nomes divinos, indicando a infinitude plural dos mesmos, bem como sua presença no cosmo através de suas polaridades complementares. Neste tópico, discutir-se-á o cosmo como lugar dinâmico e mutável das perpétuas teofanias de *al-Ḥaqq*. Isto implicará desenvolver a noção de *tajallī*, da unidade dos níveis do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*), juntamente com o mundo imaginal que opera como um *barzah* entre o mundo sensível e o mundo espiritual. Além disso, serão trabalhados os estados de *fanā'* e *baqā'* em sua relação com o cosmo, pois propiciam, em conjunto com o conceito de perpétua criação, a noção necessária de movimento presente na dinâmica do cosmo como lócus teofânico.

A palavra cosmo é uma das possíveis traduções para o termo árabe *'ālam* (عالم). Neste sentido, aponta para a totalidade do universo e pode ser definido como “tudo que é diferente de Deus, alto ou baixo, espírito ou corpo, coisa significativa ou sensória, manifesta ou não manifesta”.²¹⁵ Esta palavra também pode ser traduzida por mundo, que seria qualquer totalidade coerente presente no cosmo ou alguma outra esfera da existência, como, por exemplo, o mundo imaginal, o mundo sensível ou fenomênico e assim por diante.

O mais importante sinônimo de *'ālam* é a palavra criação (*ḥalq* – خلق), que é um nome de ação²¹⁶ do verbo *ḥalaqa* e pode significar conjuntamente o ato de criar e o resultado deste

²¹⁵ FM III 197.31, apud **SDG**, p. 3.

²¹⁶ Este nome de ação não existe nas línguas latinas e em árabe é chamado de *Mašdār*. Segundo Federico CORRIENTE, em sua **Gramática árabe**, p. 169, “Todo verbo árabe tem um ou mais *mašdāres*

ato, ou seja, a criação em si. Já *Ḥaliq* (Criador) só pode ser atribuído ao Real e é um de seus Nomes.

Ḥalq, como ato de criar, ainda pode ter o significado de determinar (*taqdīr*) – no sentido de conferir ou de tirar uma medida (*qadar*) – ou dar existência a algo (*ījād*).²¹⁷ Nas próprias palavras do *Šayḥ*: “Criador’ tem dois significados – aquele que determina e aquele que dá a existência. Aquele que foi criado ou foi determinado ou recebeu a existência.”²¹⁸ Esta distinção é importante, pois permite compreender e diferenciar a ação criativa do ser humano, que cria conferindo determinação, e a divina, que cria dando o ser (*wujūd* – *وجود*). Apesar desta distinção, Ibn ‘Arabī entende que o ser humano, em algumas situações, também pode dar o ser (*wujūd*) a algum ser e assim participar da ação divina de engendrar a existência: isto é possível para alguns amigos de Deus que através de sua aspiração (*himma*) são capazes de existenciar outros seres.²¹⁹

Este mesmo verbo, *ḥalaqa*, embora com outros *maṣdar* além de *ḥalq*, significa o substantivo “gasto”, cuja raiz árabe dá origem às palavras “liso”, “polido” e “sem rachaduras”.²²⁰ Neste sentido, pode-se pensar a criação a partir da metáfora do espelho. O cosmo seria,

ou nomes de ação”. Estes nomes podem corresponder ao infinitivo e a substantivos que possuem uma conotação de ação, sendo semelhantes a um verbo, como “envio, agradecimento ou entrega”.

²¹⁷ Cf. **SDG**, p. 47.

²¹⁸ FM II 430.9, apud **SDG**, p. 47. Em um outro texto, Ibn ‘Arabī afirma a distinção entre estes dois significados da palavra *ḥalq*, compreendendo-os como momentos distintos do ato criativo do Real: “A Criação é de dois tipos. [A primeira é] a criação da determinação, que é anterior ao divino comando. Deus a fez anterior e o comando posterior, porque Ele diz ‘Não são Suas a criação e o comando?’ [Corão 7:54]. A segunda criação significa ‘dar existência’. Esta é a que é coextensiva ao divino comando, mesmo que o divino comando seja anterior a ela em nível.” FM IV 210.13, **SDG**, p. 50.

²¹⁹ Cf. **SDG**, p. 48.

²²⁰ Sobre o conceito de *ḥalq* e sua história e concepções no mundo islâmico, cf. Roger ARNALDEZ. *Ḥalq*. **EI**, v. IV, p. 980a. Sobre a raiz trilitera deste vocábulo que possui significados como “gasto, liso, polido”, cf. **DAE**.

portanto, um espelho necessitando de polimento para poder manifestar de uma forma mais plena os Nomes divinos. De sua parte, sozinho, ele não pode realizar esta tarefa e, por isto, demanda a presença do Ser Humano Perfeito (*Insān al-Kāmil*): “O cosmo é como um espelho não polido. Com a finalidade de fazer o espelho refletir e propiciar aos divinos nomes sua atualização, o ser humano completo é necessário.”²²¹ Isto porque o Ser Humano Perfeito permite o reflexo de *al-Ḥaqq* de uma maneira melhor que o cosmo, uma vez que, como ser humano, é fruto da síntese da forma divina com a forma cósmica. Além disso, o Ser Humano Perfeito possui o coração completamente polido, o que lhe permite atualizar os Nomes divinos em toda sua mutabilidade e criatividade.

Entretanto, se o cosmo inteiro é um espelho no qual se torna possível a manifestação (*tajallī*) de *al-Ḥaqq*, isto significa que ele assume a condição de lócus através do qual o Real se faz presente e se apresenta a Si mesmo e às Suas criaturas. Segundo Ibn ‘Arabī, o cosmo (*ḥalq*) é “*mazhar*, que é gramaticalmente um ‘nome de lugar’ derivado de *zuhūr*, que significa ‘manifestação, exterioridade, aparência’”²²² e pode ser traduzido como “lugar de manifestação”,²²³ conforme indica William Chittick na continuação da citação anterior.

Estas afirmações iniciais sugerem duas conclusões: a primeira é que o mundo fenomênico se situa na condição de mundo aparente, revelando sua condição de “sinal” e “véu” de algo que está para além de si; a segunda conclusão indica que a única existência absoluta é o Ser e tudo mais é, a partir deste referencial, inexistente ou não ser. Todos os demais seres

²²¹ Michael SELLS. *Mystical languages of unsaying*, p. 66.

²²² SPK, p. 88.

²²³ A base corânica para esta visão de Deus como aquele que se manifesta e ao mesmo tempo é incognoscível se encontra em algumas aleias, como “Ele é o Manifesto (*al-Zāhir*) e o Não-Manifesto (*al-Bāṭin*)” ou, segundo outras traduções, “o Visível e o Invisível”, “o Exterior e o Interior” (57:3); “Para onde quer que você se volte, ali está a face de Deus” (2:115), ao mesmo tempo que se pode ler que “A vista não Lhe alcança” (6:103).

são, neste sentido, desprovidos de autonomia em termos ontológicos, uma vez que só existem na medida em que são mantidos na existência pelo Real que neles se manifesta.

1.2.1. O cosmo como “sinal” de *al-Ḥaqq*

Compreender o cosmo como “sinal” de *al-Ḥaqq* significa compreendê-lo como resultado das manifestações divinas (*tajallyiāt*)²²⁴ e possuidor de um caráter especular, pois é o espelho no qual o Real se manifesta. O primeiro a utilizar o vocábulo *tajallī* (تَجَلَّى) na tradição islâmica foi o iraquiano Rabāḥ Ibn ‘Amr al-Qaysī (m. 180 / 796), conferindo-lhe o sentido da manifestação divina ao fiel, no Dia do Julgamento.²²⁵ Mais tarde, Sahlal Tustarī (m. 283 / 896) introduziu no Sufismo este conceito com o significado de desvelamento, indicando que a divina luz irradiava no coração do crente para o iluminar e livrar das trevas de sua natureza. Este é um dos sentidos de *tajallī* utilizado por Ibn ‘Arabī: “O que é revelado aos corações a partir das luzes divinas.”²²⁶

²²⁴ A palavra árabe *tajallī* (pl. *tajallyiāt*) é um *maṣdar* da raiz j-l-w que significa “aparecer, vir à luz, tornar-se claro ou brilhante”. E. GEOFFROY. *Tajallī. EI*, Vol. X, p. 60b. Nesta mesma raiz, segundo Corriente, podem-se encontrar também os seguintes significados: “Manifestar, declarar, revelar, mostrar, expor, explicar, aclarar”, assim como “dar-se a conhecer em suas realidades” e “limpar-se, polir-se, desvelar-se, tornar-se claro”, etc. Cf. **DAE**.

²²⁵ Cf. Louis MASSIGNON. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 217.

²²⁶ IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 98. Nesta perspectiva, *tajallī* se relaciona também com o processo de iniciação, pois significa a luz divina que abre o coração do buscador para a gnose ou conhecimento místico. Entretanto, é importante se ter presente que a noção de teofania que se encontra na obra de Ibn ‘Arabī é “flutuante [...] pois o termo se aplica a todas as formas de inspiração e de desvelamento que recolhe o *walī* no curso de sua progressão na via.” Stéphane RUSPOLI. **Le livre des théophanies d’Ibn Arabī**, p. 71. Assim, por exemplo, em sua obra *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, a teofania significa uma manifestação da revelação profética e sua fonte é a Luz Muḥammadiana que se revela através da

Porém, o *Šayḥ* concebe este conceito ainda de outra maneira: com um significado metafísico e cosmogônico. Neste sentido, para Ibn ‘Arabī, *tajallī* diz respeito a uma “emanação”²²⁷ compreendida como uma “irradiação” do Real, que se reflete sobre as

singularidade de cada profeta mencionado. Já no Livro das Teofanias, a manifestação teofânica é recebida diretamente pelo *walī* (santo ou amigo de Deus) em sua iniciação à Sabedoria divina.

²²⁷ A perspectiva akbari difere-se da plotiniana, para quem o Uno gera o mundo através de uma emanação ou, mais precisamente, processão (em grego, *próodos*). Possivelmente, Plotino inspirou-se na idéia de Fílon de Alexandria, para quem Deus cria o cosmo emanativamente a partir da abundância de perfeição que existe em Si. A concepção plotiniana difere de Filon, no sentido de que ele estabelece três níveis ontológicos (*hipóstasis*): o Uno, o Intelecto (*nóús*) e a Alma (*psykhê*). Cf. PLOTINO. **Tratados das enéadas**, p. 53-77. O Uno é o Princípio de tudo e, portanto, inicialmente, habita uma solidão absoluta no sentido de que não há nada antes dele e também no sentido de que Ele não tem necessidade de nada além de si mesmo. Nesta perspectiva, é o Uno que, por meio de sua força operante, gera os demais seres através das *hipóstasis*. “O Uno transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo.” (PLOTINO. **Tratados das enéadas**, v. 2, p. 63) Esta processão termina na matéria (*hylé*), que é concebida como um não ser e apresentada por Plotino como resultado de um enfraquecimento da força produtiva do Uno. Portanto, não reúne condições para o seu retorno à Unidade primordial, dependendo da Alma para sustentá-la e ordená-la em tal empreendimento. Nesta perspectiva, a materialidade perde todo caráter positivo de teofania que possui em Ibn ‘Arabī para transformar-se em um elemento negativo no sentido de ser concebida como uma privação da positividade do Bem que se encontra no Uno. Assim, a matéria configura-se como um plano hierárquico inferior em relação às demais *hipóstasis*. Cf. José Alsina CLOTA. **El neoplatonismo**, p. 53-60; Giovanni REALE & Dario ANTISERI. **História da filosofia**, p. 338-350; Cícero Cunha BEZERRA. **Compreender Plotino e Proclo**, p. 66-87; Jean PÉPIN. Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics. In: Richard T. WALLIS. **Neoplatonism and gnosticism**, p. 297-335. Entretanto, apesar desta consideração em relação à matéria, Plotino também a concebe como possuindo em si o Uno através do nous, revelando a dimensão transcendente e imanente daquele. Conseqüentemente, o Uno é, ao mesmo tempo, livre de toda determinação, mas é determinado por meio do nous, uma vez que “Plotino procurou estabelecer a natureza espiritual da realidade, mostrando o campo imaterial das coisas espirituais e materiais em contraste com os Estóicos que procuraram estabelecer a base material da realidade espiritual.” R. Baine HARRIS. A brief description of neoplatonism. In: Id., **The significance of neoplatonism**, p. 5; cf. tb Cícero Cunha BEZERRA. **Compreender Plotino e Proclo**, p. 76.

Na cosmologia árabe, Al-Fārābī introduz, conferindo um perfil distinto, a teoria das emanações, visando possibilitar a conexão do mundo inteligível com o sensível. Para isto, criou a teoria das dez

entidades²²⁸ cósmicas.

A emanação akbari pode ser classificada em dois grandes grupos de *tajallī*: “a mais

inteligências que “permeou todos os sistemas filosóficos comprometidos com a fé corânica”. Rosalie H. S. PEREIRA. **Avicena, a viagem da alma**, p. 57. Segundo esta teoria, do Uno emanariam dez Inteligências, sendo que a primeira ainda não incluiria a multiplicidade em si, resguardando a unicidade absoluta do Uno. A décima Inteligência seria o Intelecto Agente, capaz de produzir a intelecção e o acesso ao mundo inteligível e, ao mesmo tempo, o único possível acesso ao mundo inteligível. Com esta concepção, também se garante a incognoscibilidade e inacessibilidade ao Uno, ao mesmo tempo que se permite algum contato com ele e suas manifestações, como a revelação corânica. A concepção albarabiana é uma tradução da visão plotiniana para o universo islâmico e teve grande repercussão na filosofia de sua época e no próprio pensamento akbari, embora Ibn ‘Arabī seja original, ao retrabalhar estes conceitos e deles se distancie, da mesma forma que se distancia da concepção plotiniana.

Quanto à diferença entre a concepção plotiniana e akbari, esta pode ser demarcada em vários elementos: 1) quanto à forma de se compreender o Uno (impessoal, simples e imóvel) / Real (pessoal, complexo em suas múltiplas facetas e em eterno movimento); 2) quanto à motivação para a criação do cosmo: superabundância que transborda naturalmente na visão plotiniana e a misericórdia para com os Nomes divinos na visão akbari; 3) quanto ao processo de manifestação desta Unidade: processão / irradiação; 4) quanto à organicidade presente nos diferentes níveis ontológicos da realidade: em Plotino, a hierarquia das *hipóstasis* e da matéria se desenvolvem num sentido decrescente, de modo que há uma perda da força operante do Uno à medida que os seres, no processo criativo através das processões, se distanciam d’Ele / em Ibn ‘Arabī, os planos do Ser estão integrados de tal forma que eles todos possuem uma unidade em sua pluralidade: cada plano e os seres neles contidos refletem o Real – unidade – e o fazem de maneira singular – pluralidade; 5) quanto à importância da matéria: em Plotino, a matéria é negativa no sentido de haver perdido a positividade da força operante do Uno e deve, portanto, realizar o seu retorno a Ele / em Ibn ‘Arabī a matéria é fundamental no processo de autoconsciência e manifestação do Real, uma vez que representa o reflexo de uma de Suas dimensões fundamentais: a sua capacidade de se autodeterminar.

²²⁸ A palavra “entidade” (*ʿayn*) não tem fundamento no Corão. Ibn ‘Arabī a toma emprestada dos teólogos Mu’tazilitas, apesar de afirmar que eles não a compreenderam em seu sentido pleno e verdadeiro. Em árabe também pode significar “olho” ou “identidade”. O *Ṣayh* a utiliza para designar a especificidade e a particularidade de algo. Assim, este conceito visa diferenciar uma coisa de outra e freqüentemente é utilizado para distinguir algo existente nas relações entre os seres. Também a utiliza para designar as coisas existentes no cosmo e o que é existente no conhecimento divino, embora ainda não existente no cosmo. Cf. **SPK**, p. 83-88.

santa emanção” (*al-fayḍ al-aqdas*) e a “santa emanção” (*al-fayḍ al-muqadas*).²²⁹ O primeiro tipo de *tajallī* representa o passo inicial na automanifestação do Real: é o momento em que *al-Ḥaqq* manifesta-se para Si mesmo e desenvolve Sua autoconsciência. Dentro deste primeiro tipo de *tajallī* ainda é possível enxergar uma subdivisão: a manifestação do Real para Si mesmo em Sua solidão (momento este em que assume a configuração de uma “Nuvem” ou “Poeira” – *al-habā* – indiferenciada, informe, mas capaz de gerar e receber formas)²³⁰ e Sua manifestação para Si mesmo através de Seus Nomes.²³¹ Este tipo de *tajallī* afirma a existência primeira de toda criatura na mente divina como seres possíveis de adquirir a existência no mundo fenomênico: estes serão os receptáculos ou *loci* que receberão a existência concreta.

O segundo tipo de *tajallī* representa as infinitas manifestações do Real nas mais variadas formas cósmicas. É esta manifestação que propicia a passagem da esfera apofática, escondida (*Ġayb* – غَيْب)²³² da Essência ao plano criatural. Na realidade, esta segunda forma de *tajallī* é uma atualização²³³ da “mais santa emanção”, uma vez que “Ele nos conhece através de Seu conhecimento de Si mesmo e nos traz à existência de acordo com o Seu conhecimento de nós; assim, nós estamos sob a forma de ente (*al-šakl al-mu’ayyam*) em Seu conhecimento. [...] Portanto, a forma só pode ser a forma que emerge de dentro de Si mesmo”.²³⁴

²²⁹ Cf. ST, p. 156 e Michael SELLS. *Mystical languages of unsaying*, p. 76-77.

²³⁰ Cf. IBN ‘ARABĪ. *The meccan revelations*, v. I, p. 30.

²³¹ Cf. Henry CORBIN. *Alone with the Alone*, p. 295. Cf. também Toshihiko IZUTSU. *L’unicité dell’esistenza*, p. 49-55, que desenvolverá mais detalhadamente estas diferenciações nas manifestações do Real.

²³² A palavra *Ġayb* é traduzida por “o oculto, invisível, segredo, arcano”. DAE. Cf. também Stéphane RUSPOLI. *Le livre des théophanies d’Ibn Arabī*, p. 75.

²³³ Cf. ST, p. 157.

²³⁴ IBN ‘ARABĪ. *The meccan revelations*, v. I, p. 35.

Através da segunda forma de “irradiação” de *Dāʾ*, as criaturas deixam sua não-existência e adquirem a existência ou passam de uma existência virtual ou potencial para um efetivo existir.²³⁵ E o fazem segundo um modelo já pré-existente na “mais santa emanção”. É a partir deste modelo que se pode falar na “predisposição” ontológica original (*fiṭra* – فطرة)²³⁶ que todos os seres possuem e que determinará o processo criativo. Portanto, tudo no cosmo é “um locus teofânico, um receptáculo (*qabīl*) que recebe esta ‘irradiação’ de acordo com suas predisposições (*istiʿdad*)”.²³⁷

Sendo o cosmo um locus de manifestação do Real, isto significa que “O mundo é uma ilusão: ele não tem existência real”²³⁸, uma vez que sua existência não acontece por si mesmo,

²³⁵ Apesar destes dois tipos de *tajallī* darem a impressão da existência de um intervalo de tempo entre ambos, para o *Šayḥ* eles ocorrem simultaneamente no processo criativo. Como afirma Toshihiko Izutsu, “o processo através do qual a realidade, a ‘existência’, se manifesta não é um processo de desenvolvimento temporal. [...] O tempo só aparece no nível mais baixo, no mundo das coisas empíricas. Na realidade, no mesmo momento em que se põe a ‘existência’ pura, se deve por contemporaneamente a ‘existência’ fenomênica, da mesma forma como não existe distância (*scarto*) temporal entre a aparição do sol e a aparição da luz, malgrado a luz dependa essencialmente do sol e o sol preceda essencialmente a luz”. Toshihiko IZUTSU. *L’unicità dell’esistenza*, p. 56.

²³⁶ Este termo é traduzido por Chittick como “disposição inata”, porém, em sua raiz trilitera, se associam significados como: criar, fazer, romper o jejum, a festa do fim do jejum de Ramadã, começar, inventar, sentimento religioso. Cf. *DAE*. Cf. também William CHITTICK. *Imaginal worlds*, p. 51 e *SDG*, p. 105. É interessante observar que este conceito, ao mesmo tempo em que aponta para algo já predisposto ontologicamente, aponta igualmente para conceitos como de criação, invenção, rompimento do jejum (que possibilita uma novidade: a recepção do alimento e da força e prazer que lhe acompanham). Num certo sentido, esta variedade semântica parece indicar que a liberdade humana se realiza na medida em que cada ser é capaz de realizar sua tendência inata já pré-existente no conhecimento divino anterior à existência de fato da pessoa. Ao mesmo tempo, a *fiṭra* não pode ser pensada em termos fixistas, mas, sobretudo, a partir da dinâmica que a concepção de perpétua criação gera, ou seja, a tendência inata de cada ser está sempre envolta num processo de criação, aniquilação e recriação.

²³⁷ E. GEOFFROY. *Tajallī. EI*, v. X, p. 60b.

²³⁸ FH, p. 117/103, apud *ST*, p. 7.

mas à medida que é depositário da tarefa de refletir *al-Ḥaqq*. Entretanto, denominar o mundo de ilusão precisa ser bem compreendido a partir do ponto de vista akbari. Esta afirmação não só não quer desmerecer a realidade cósmica ou a matéria em detrimento do espírito – o que seria completamente incoerente com a lógica do *Šayḥ* - como não quer afirmar a falta de caráter ôntico ou a insignificância das realidades cósmicas. Quer, antes, afirmar a inexistência de qualquer realidade autônoma e independente de *al-Ḥaqq*. O cosmo é uma ilusão porque não subsiste por si mesmo e sua existência depende do Real que o mantém existindo virtual ou concretamente. Como afirma Toshihiko Izutsu sobre os pensadores que seguem a escola akbari, eles “recorrem freqüentemente a expressões como *wujūd-ī tibārī*, ou seja, ‘existência fictícia’, e *wujūd majāzī*, isto é, ‘existência metafórica ou transferida’. Este tipo de expressão significa simplesmente que os objetos do mundo empírico não são nada se considerados fora da unidade subjacente da ‘existência’, mas que na realidade existem se considerados na sua relação com essa”.²³⁹

Para Ibn ‘Arabī, o mundo fenomênico deve ser compreendido a partir de uma firme base ontológica que se fundamenta na concepção dos “cinco planos do Ser” (*ḥaḍarāt* – حضارة)²⁴⁰ ou cinco formas de o Ser se fazer presente. Como afirma Qāšānī,²⁴¹ em seu comentário ao

²³⁹ Toshihiko IZUTSU. **L’unicatá dell’esistenza**, p. 43.

²⁴⁰ Esta palavra *ḥaḍarāt* é o plural de *ḥaḍrah*. Ambas, em sua raiz trilítera, incluem conceitos como “estar presente, assistir a, presenciar, concorrer, acudir, freqüentar, comparecer, fazer vir, preparar(se), dispor(se), expor, elaborar, assentar(se), confeccionar, civilizar, urbanizar(se), aculturar(se)”. Cf. **DAE**. Portanto, seu sentido primeiro diz respeito a uma forma de se tornar presente, se presentificar, se colocar no meio de algo, o que sugere pensar que o Real “assiste pessoalmente” algo, é “evidente e manifesto” e “presencia e assiste com interesse e assiduidade” cuidadosa a todos os seres. Além do mais, “se oferece com o intuito de agradar, retribuir ou fazer-se lembrado”, constituindo-se em uma “dádiva, dom” para o cosmo. Cf. Aurélio Buarque de Holanda FERREIRA. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**.

²⁴¹ Qāšānī (m. 730 / 1330) foi mestre de Qayṣarī (m. 751 / 1350) e discípulo de Jandī, que havia sido discípulo do persa Qūnawī (m. 673 / 1274), que fora discípulo de Ibn ‘Arabī. Qūnawī, devido à sua

Fuṣūṣ al-ḥikam, “cada um destes planos representa uma Presença ou uma maneira ontológica da Realidade absoluta em sua automanifestação”.²⁴² Estes planos são resumidos por Qāṣānī da seguinte forma:

1. O plano da Essência (*Dāḥ*), o mundo da absoluta não-manifestação (*al-ḡayb al-mutlaq*) ou Mistério dos Mistérios.
2. O plano dos Atributos e dos Nomes, a Presença da Divindade (*uluhiyah*).
3. O plano das Ações, a Presença do Senhorio (*rububiyah*).
4. O plano das Imagens (*amṭal*) e da Imaginação (*ḥayal*).
5. O plano dos sentidos e da experiência sensível (*muṣahadah*).

Estes cinco planos são uma totalidade orgânica e não há dualismo entre eles, pois todos estão unidos numa profunda conexão, de modo que os planos inferiores servem como símbolos dos planos mais elevados. Além disso, estes planos têm de ser compreendidos em sua unidade, pois o Real não é, isoladamente, apenas um dos planos, mas se configura como seu

forte formação filosófica e ao período por ele vivido, que exigiu uma fundamentação filosófica à mística islâmica, ao comentar o *Fuṣūṣ al-ḥikam*, também lhe confere uma interpretação com forte cunho racional-filosófico. Sua interpretação marcará toda leitura posterior da obra akbari, tendo chegado à Qāṣānī e Qayṣarī, que se encontram entre os maiores comentadores do *Šayḥ* (acerca da leitura realizada sobre a obra de Ibn ‘Arabī após sua morte, cf. William CHITTICK. *The school of Ibn ‘Arabī*. In: S. H. NARS & O. LEAMAN. **History of islamic philosophy**, p. 510-523; cf. também J. W. MORRIS. *Ibn ‘Arabī and his interpreters*). Contudo, é interessante notar que entre os filósofos da *Waḥdat al-Wujūd* existe uma diversidade de posicionamentos e concepções acerca destes níveis do Real. Cf. Toshihiko IZUTSU. **L’unicité dell’esistenza**, p. 48.

²⁴² ‘Abd al-Razzāq AL-QĀŠĀNĪ, *Šarḥ al-Qāṣānī ‘alā Fuṣūṣ al-Ḥikam*, apud ST, p. 11. Esta divisão nos “cinco planos do Ser”, expressão que parece ter sido cunhada por Qūnawī, também pode ser estruturada segundo a forma apresentada nas p. 152-158. Porém, independentemente da quantidade de planos ontológicos existentes, o que é importante se afirmar é a concepção metafísica akbari que supõe sempre um plano intermediário entre os planos do mundo fenomênico e o do mundo espiritual. Neste aspecto, o *Šayḥ* difere-se da metafísica predominante no ocidente medieval que concebia apenas dois níveis na realidade – o sensível e o espiritual – e nenhum tipo de plano intermediário.

conjunto, pois é *tašbīh* e *tanzīh* simultaneamente.

O primeiro plano é inacessível aos seres humanos e a qualquer outra criatura. Ele é o plano da Essência absoluta, totalmente Outra e incognoscível. Aqui, Ibn 'Arabī resguarda a absoluta transcendência do Real e sua dimensão não delimitada (*tanzīh*).

Os dois planos seguintes, o plano dos Atributos e dos Nomes e o plano das Ações, representam *Ḍat* que, em sua automanifestação, começa a se delimitar em dois sentidos: na forma de Atributos divinos que propiciam autoconhecimento e manifestam as relações que a Essência estabelece com o cosmo; na forma de Atos divinos – isto é, como criação (*ḥalq*) – que manifestam as determinações e as predisposições pré-estabelecidas para as criaturas no ato divino de criar por meio da “mais santa emanação” (*al-fayḍ al-aqdas*).

Estes dois planos, que são manifestações na forma puramente espiritual, são acessíveis aos seres humanos, porém, mediados pelo quarto plano ²⁴³, o das Imagens (*amṭal* – أمثل) ²⁴⁴ e Imaginação (*ḥayal* – خيال), ²⁴⁵ que exerce uma função mediadora entre o mundo fenomênico

²⁴³ Ibn 'Arabī utiliza a palavra imaginal em vários sentidos, muitas vezes distinguindo-os entre si e outras vezes utilizando-a de forma genérica, sem especificar estas distinções. Aqui, ela designa o mundo imaginal, ou seja, o universo que se coloca ontologicamente entre o mundo espiritual e o sensível. Porém, ela também designa o cosmo em si, uma vez que este é fruto da imaginação criadora de *al-Ḥaqq* e Seu reflexo; também é uma faculdade cognitiva, a “faculdade da imaginação” a ser desenvolvida pelos seres humanos e que lhes possibilitaria o conhecimento profético e místico. Da mesma forma designa a alma humana, que é a intermediária entre o espírito e o corpo, reunindo características de ambos. A “faculdade da imaginação” é uma das diversas faculdades da alma, juntamente com a razão, a reflexão e a memória.

²⁴⁴ A palavra *amṭal* quer dizer: relato, argumento, parábola, sentença, alegoria, fábula, parecido, imagem e exemplo, podendo ainda ser associados neste mesmo radical – *m-ṭ-l* – significados como modelo, tipo, forma, arquétipo, quantidade, qualidade, formulário. Cf. **DAE**.

²⁴⁵ O radical trilitero que dá origem a esta palavra – *ḥ-y-l* – possui significados como: fazer crer, dar a pensar, sugerir, insinuar, imaginar (se), figurar (se), anunciar a chuva, dar o tom, aparecer (se), desenhar, delinear (se), entre outros. São sentidos que se organizam em três campos de

(quinto plano) e os outros três planos puramente espirituais. Neste sentido, as teofanias que os seres humanos têm acesso supõem este universo intermediário que se concretiza no plano das Imagens e da Imaginação, pois “o mundo não seria teofania se não fosse Imaginação. Entender isto é dar às coisas e seres seu verdadeiro valor, sua pura ‘função teofânica’, que não é apreendida pela crença dogmática na realidade material do objeto. Reconhecer a Imaginação é ser libertado da ficção de se conceber o mundo como algo autônomo”.²⁴⁶

Ao se localizar entre os Atributos puramente espirituais e os Atributos que se manifestam efetivamente no mundo sensível, o mundo imaginal ou *‘ālam al-miṭāl* (عالم المثال) ²⁴⁷ mescla elementos destas duas dimensões. Portanto, nesta concepção dos “planos do Ser”, o mundo das Imagens é o que exerce a função de *barzah*, de intermediação entre os planos puramente espirituais e o plano sensível.²⁴⁸ É o mundo no qual os seres espirituais e as idéias

significados: um que indica o caráter de algo que se manifesta, que aparece; outro que sugere o caráter de algo anunciado, que mostra indícios do que ocorrerá, como é o caso da chuva; por fim, aponta para a própria capacidade de imaginar, figurar algo, dar contornos a alguma coisa. Cf. **DAE**.

²⁴⁶ Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 358.

²⁴⁷ Um dos autores que se dedicou bastante a esta questão do mundo imaginal na obra de Ibn ‘Arabī e Suhrawardi foi Henry Corbin. Ele a chamou de “imaginação criadora”, “*mundus imaginális*” ou “*imaginatrix*”, procurando sempre diferenciar este conceito árabe de *‘ālam al-miṭāl* do conceito de imaginação como uma criação da mente humana, portanto, algo do domínio do fictício, do mítico (compreendido na perspectiva positivista) e do irreal. Na verdade, para ele e também para o *Šayḥ*, a imaginação configura-se como um órgão espiritual capaz de acessar as imagens metafísicas deste universo ontológico intermediário denominado de mundo imaginal. Cf. Henry CORBIN. **Alone with the Alone; Cuerpo espiritual y tierra celeste; The voyage and the messenger**. Na primeira obra ele trata especificamente desta dimensão da imaginação criadora no sufismo akbari. Nas demais, embora não sejam específicas sobre Ibn ‘Arabī, ele também aborda esta dimensão, inserindo-a no contexto da história do pensamento islâmico.

²⁴⁸ É interessante observar que, nesta concepção, o mundo não é bipartido, mas “é “objetivamente” e de fato tripartido: entre o universo que pode ser apreendido pela pura percepção intelectual (o mundo das puras Inteligências Querubínicas – *ālam ‘aqīl* – conhecido teosoficamente como *Jabarūt*) e o universo perceptível dos sentidos (*‘ālam ḥissī*), há um mundo intermediário, o mundo das Idéias-

“sem forma” dos planos superiores do Ser adquirem uma configuração imaginal e as coisas materiais do mundo fenomênico aparecem como “corpos sutis” (*latīf*).²⁴⁹ Ibn ‘Arabī os diferencia dos “corpos sensíveis” afirmando que “os corpos sensíveis são os que conhecem os homens normais e correntes, sejam finos e transparentes ou sejam densos, sejam visíveis ou invisíveis; os corpos sutis (*ajsāḍ*) são os que tomam os espíritos para aparecer, no estado de vigília, quando se lhes vê sob a forma de corpos sensíveis (*ajsām*); e são igualmente as formas que percebe no sono o que dorme; são parecidos aos corpos sensíveis, porém não formam parte dessa categoria”.²⁵⁰ Assim, as realidades invisíveis são “imaginalizadas”, adquirindo certa visibilidade, e, por sua vez, o que é visível e material adquire uma fisionomia espiritual. Consequentemente, as imagens deste plano do Ser são metade sensíveis e metade inteligíveis.²⁵¹

Entretanto, para se compreender bem o que o mundo imaginal significa para o *Šayḥ*, faz-se mister diferenciá-lo da concepção contemporânea de imaginação, fruto de uma produção da subjetividade humana, subsistente apenas na interioridade de quem a produz e, portanto, algo da esfera da criatividade pessoal ou, na pior das hipóteses, do imaginário, fictício ou ilusório. Para Ibn ‘Arabī, o imaginal caracteriza-se como uma dimensão ontológica e objetiva do cosmo, não podendo ser compreendido a partir da acepção que o termo imaginação possui na

Imagens, de figuras arquetípicas, de substâncias sutis, de matéria ‘imaterial’. É o mundo da Alma e das almas, designado também como *Malakūt*. Cf. Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 4; Id., **Cuerpo espiritual y tierra celeste**, p. 22. Ainda segundo Corbin, o ocidente perde esta dimensão de tripartidade do mundo quando o Concílio de 869 abole a tripartida antropologia de espírito, alma e corpo. Cf. Christopher BAMFORD. *Esotericism Today*, in Henry CORBIN. **The voyage and the messenger**, p. XXI.

²⁴⁹ *Latīf*: fino, delicado, sutil, suave, agradável, amável, cortez. Também é um dos nomes divinos: *al-Latīf*. Cf. **DAE**.

²⁵⁰ FM III, p. 186, apud. Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 145.

²⁵¹ Cf. **ST**, p. 21; cf. Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 4.

moderna psicologia. Segundo Henry Corbin, é o

mundus imaginalis: um mundo tão ontologicamente real como o mundo dos sentidos e o mundo do intelecto, um mundo que requer uma faculdade de percepção que pertença a ele, uma faculdade que é uma função cognitiva, um valor noético, tão completamente real como as faculdades da percepção sensorial ou da intuição intelectual. Essa faculdade é o poder imaginativo, que devemos evitar confundir com a imaginação que o homem moderno identifica com "fantasia", e que, de acordo com ele, só produz o *imaginário*.²⁵²

O quinto plano é o nível fenomênico, no sentido etimológico deste termo, já que se configura como uma manifestação dos demais planos e mantém uma unidade com eles na medida em que todos são um reflexo do Plano da Essência (*Ḍat*). Tudo se constitui, portanto, como uma forma (*ṣūrah*) na qual um estado de coisas é revelado imaginalmente, apontando para a Realidade última, o absoluto Mistério. Neste sentido, esta condição que *ḥalq* possui de ser o quinto plano lhe confere uma característica metafórico-simbólica. Ele sempre aponta para algo além de si, assumindo uma perspectiva comunicativa e inserida no mundo da linguagem, pois o cosmo é

o Grande Livro no qual o Real (*al-Ḥaqq*) nos declamou uma recitação através da constituição cósmica, assim como o *Qur'an* é uma recitação em discurso para nós. O cosmo são letras, inscritas e numeradas no pergaminho da existência pública, na qual o escrito continua para sempre e nunca termina.²⁵³

Portanto, as realidades cósmicas do mundo fenomênico têm valor mediante a percepção

²⁵² Cf. Henry CORBIN. Swenderborg and Esoteric Islam, p. 1, apud Sílvia SCHWARTZ. **O suspiro do Compassivo**, p. 94. Ainda sobre a concepção psicológica e ontológica do imaginal, cf. James MORRIS. **La imaginación divina y el mundo intermédio: Ibn 'Arabī y el barzaj**, p. 44a, 46-47.

²⁵³ FM I 101, apud Layla SHAMASH, The Cosmology of compassion, p. 28.

de que possuem este “sentido simbólico”. São seres que se configuram como uma representação simbólica do Real, já que são Seu reflexo. Olhar o mundo sensível e não parar nele, mas, através dele, ver além, perceber o último nível do Ser, é o que Ibn ‘Arabī chama de “desvelamento” (*kaṣf*) ou intuição mística. Desvelamento, assim, significa ver cada coisa do mundo sensível como um lócus no qual o Real se manifesta, sendo que a maior iluminação é ver a Deus e o cosmo numa única visão, pois

a terceira classe de iluminação é a iluminação do desvelamento que procura o conhecimento de Deus nas coisas. Há de saber primeiramente que Deus é demasiado grande, demasiado sublime para que Lhe conheça n’Ele mesmo. Porém, alguém pode, por sua vez, conhecê-Lo nas coisas [...] O que consegue o desvelamento vê a Deus nas coisas, da mesma forma que o Profeta via o que sucedia às suas costas ²⁵⁴ [...] Eu mesmo experimentei esta estação (*maqām*), louvado seja Deus por isto! Por outro lado, não se pode conhecer a Deus nas coisas nada mais que mediante a manifestação das coisas e a desapareição de seu estatuto. Os olhos do homem corrente se detêm no estatuto das coisas, enquanto aquele que têm a iluminação do desvelamento não vêem nas coisas nada mais que a Deus. Entre estes, existem aqueles que vêem a Deus nas coisas e outros que vêem as coisas e a Deus nelas [...] A maior iluminação neste campo é que a visão de Deus seja a visão mesma do mundo [...] Não vi a ninguém de entre os homens de Deus que tenha tratado o tema desta iluminação antes que eu, que tenha revelado este ponto preciso. ²⁵⁵

Assim, na perspectiva akbari, a realidade se transforma numa “floresta de símbolos”, um sistema de correspondências ontológicas que se auto-remetem, pois “Toda realidade do mundo é um sinal que nos orienta a uma realidade divina, a qual é o ponto de apoio de sua existência e o lugar de seu regresso enquanto ela chega ao seu termo”. ²⁵⁶ Neste sistema, tudo se

²⁵⁴ Referência ao *hadīth* “Os véus por detrás de minhas costas”. Cf. Buḥārī, *īmān*, 3; Muslim, *ṣalā*, 110-111.

²⁵⁵ FM II, p. 507-508, apud. Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 144.

²⁵⁶ IBN ‘ARABĪ. *Kitāb al-Abādila*, apud Michel CHODKIEWICZ. **Un océan sans rivage**, p. 56.

encontra dentro da esfera hermenêutica e pede uma interpretação (*ta'wil*),²⁵⁷ pois “Neste mundo, o ser humano habita em um sonho. Isto é assim porque Ihe foi ordenado a interpretar”.

²⁵⁸ O valor essencial da criação é decorrente do cumprimento de sua função de promover o conhecimento dos outros planos da existência de forma eficaz.

Esta concepção está de acordo com a palavra árabe para cosmo, *'ālam* (عالم), que deriva da mesma raiz que *'alāma* (marca / sinal), *'alam* (placas ou marcos indicadores de um caminho ou trajeto) e *'ilm* (conhecimento). Como afirma William Chittick, esta “derivação sugere que o cosmo é ao mesmo tempo uma fonte de conhecimento e uma marca ou um indicador de algo além de si mesmo”.²⁵⁹

Neste sentido, cosmologia, para Ibn 'Arabī, quer significar o conhecimento das marcas e sinais divinos e a compreensão do que significam como teofanias. É uma “ciência dos sinais, um relato e uma narração da significância das marcas”.²⁶⁰ Assim, “mencionamos ‘cosmo’ com esta palavra [marca] para dar conhecimento de que através dela queremos significar que Ele o

²⁵⁷ Esta concepção hermenêutica reflete bem a forma muçulmana de pensar a partir do termo *ayat*, que é um conceito que se articula ao redor dos termos signo e sinal e pode ter vários significados, como lei, manifestação, indicação e, principalmente, sinal de Deus. O próprio Corão com seus versos é um *ayat*, que ensina a ler os *āyāt* (pl. de *ayat*) que o mundo e o ser humano são. Na verdade, tudo é um grande *maṭal*, isto é, uma parábola, provérbio, que contém os vários *āyāt* de Deus e, mais que manifestações de fenômenos naturais, estes sinais são uma revelação divina. A respeito desta concepção acerca dos sinais de Deus, cf. Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 24-27.

²⁵⁸ FM IV 434.24, apud William CHITTICK. **Imaginal worlds**, p. 27. Neste texto, a palavra interpretação se relaciona com a interpretação dos sonhos, que, em árabe, é *ta'bīr*. Este termo é proveniente de uma raiz que possui os seguintes significados: ultrapassar, cruzar, passar para a outra margem de um rio. “O intérprete ultrapassa o conteúdo formal do sonho para seu significado escondido. O Corão ordena: Vós que possuís olhos, interpreta! (Corão 59:2)”. Cf. id., *ibid.*, p. 179, nota 6.

²⁵⁹ **SDG**, p. 3. Cf. também **DAE**.

²⁶⁰ **SDG**, p. 3.

fez uma marca”.²⁶¹ Por isso, ele se utiliza da palavra *dallīl* para expressar a condição do cosmo como aquele que aponta para Deus, pois este termo possui o sentido de guia, direção, indicação, significado, evidência, prova, denotação. Ele é, assim, uma “Palavra que veio com um significado e seu significado é Deus, de modo que Ele possa fazer Suas propriedades manifestas nele”.²⁶²

É o cosmo concebido, então, como linguagem a comunicar sempre algo do Real para aqueles que podem compreender, pois “Nesta estação é encontrado o conhecimento das mensagens espalhadas através do cosmo. Nada caminha no cosmo sem caminhar como um mensageiro com uma mensagem. Este é um conhecimento eminente. Mesmo as minhocas em seus movimentos caminham apressadamente com a mensagem para aqueles que a compreendem”.²⁶³

1.2.2. O cosmo como “véu” de *al-Ḥaqq*

Entretanto, fazendo jus à condição de *tanzīh* de *al-Ḥaqq*, o cosmo também significa um véu para o Real, pois, como nos afirma Ibn ‘Arabī: “Deus fez as criaturas como véus (*ḥujub* – حجب, *hijāb* – حجاب). Quem as conhece como tais é conduzido a Ele, mas quem as toma como reais não alcança Sua Presença.”²⁶⁴ Em outra parte ele repete esta afirmação: “As coisas

²⁶¹ FM II 473.33, apud **SDG**, p. 3. Cf. outros textos do *Futūḥāt* com o mesmo teor: “Tudo na existência engendrada é sinal d’Ele” (IV 411.20); “Todas as coisas possíveis são sinais” (III 492.11); “tudo que não é Deus é um locus para o fluir das instruções do Real para eles” (III 372.34). Para todas as citações, cf.: Id., *ibid.*, p. 4.

²⁶² FM III 148.10, apud **SDG**, p. 3 e 5.

²⁶³ FM III 210.02, apud **SDG**, p. 4.

²⁶⁴ FM II, p. 460 apud William CHITTICK, Ibn ‘Arabī and his school. In: Seyyed Hossein NARS. **Islamic spirituality** – manifestations, p. 61.

são com relação a Deus como véus; quando desaparecem, fica a descoberto o que existe detrás.”²⁶⁵ Também em sua obra traduzida como “Terminología Sufi” ele afirma sobre a palavra *sitr* (véu, cortina): “Tudo o que se oculta daquilo que faria com que te desvanecesses. Chama-se assim à envoltura do Universo.”²⁶⁶

O conceito de “véu” é bastante importante na mística em geral, bem como na cosmologia e mística muçulmanas, pois se associa a certa forma de se compreender o Real e Sua presença no cosmo e manifesta traços de Sua relação com os seres humanos. Revela o Seu “escondimento” de tudo e em tudo, bem como a sutileza de Sua presença, apontando para a dimensão apofática de Sua Realidade.

Em árabe, a palavra *hijāb* significa algo que separa duas coisas²⁶⁷ e é proveniente do verbo *hajaba*, esconder da vista, ocultar. Na tradição corânica,²⁶⁸ este vocábulo também possui o significado de separação, pois o véu vela realidades, encobre-as, dividindo dois mundos. E qual é o sentido profundo deste encobrir?

Um primeiro significado se relaciona com a separação conforme afirmado anteriormente, pois o véu aponta para o impedimento de que se veja a face de alguém ou do que se encontra

²⁶⁵ FM II, p. 507-508, apud. Claude ADDAS. **Ibn 'Arabí o la búsqueda del azufre rojo**, p. 144.

²⁶⁶ IBN 'ARABÍ. **Terminología sufi**, p. 97.

²⁶⁷ A palavra *hijāb* pode ter vários significados, dentre os quais: véu, cortina, biombo, tela, quebra-luz, tabique, envoltura, membrana. Cf. **DAE**. Cf. também Jean CHEVALIER & Alain GHEERBRANT. **Dicionário de símbolos**.

²⁶⁸ A palavra *hijab* é utilizada em sete ocasiões no Corão. Cf. Corão 19:17, no qual Maria é isolada de sua família por meio de um véu; 33:32.53, nos quais as mulheres do Profeta são separadas dos estranhos ou não familiares por uma cortina; 7:46, no qual os salvos serão separados dos condenados por meio de um véu; 42:51: “A nenhum mortal lhe é dado que Deus lhe fale, a não ser por inspiração, ou detrás de um véu, ou mandando-lhe um enviado”; 38:32, no qual o sol é ocultado por meio do véu da noite; 41:5, no qual um véu separa de Deus, ocultando-lhe aos corações; 17:45, no qual, durante a recitação do Corão, um véu separa os que crêem dos que não crêem na outra vida. Cf. Hanna KASSIS & Kart KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**, p. 260.

do outro lado dele. Portanto, ele possui a função de vedar a visão e de impedir o contato.

A utilização deste termo pode manifestar uma situação que impede a proximidade de Deus ou o encontro com Ele, como nesta afirmação de Hallaj: “Seu véu são suas paixões.”²⁶⁹ Ao mesmo tempo, pode indicar uma “separação do mundo” ou *fuga mundis*, como no caso das mulheres pertencentes aos Institutos de Vida Consagrada na tradição cristã, que se cobrem com um véu para manifestar sua consagração a Deus, resguardando a vivência de uma relação íntima com Ele como seu maior amor. Esta consagração implicará a fuga do pecado e do afastamento de Deus, procurando criar um espaço interior de disponibilidade a Deus, numa organização da vida que priorize a prática religiosa (estabelecimento de horários para orações, meditações, rituais, estudos, práticas caritativas). Além disso, supõe, em muitos casos, a inserção em uma coletividade que se autocompreende como uma família fundada num ideal carismático que nasce com um líder religioso ou um místico inspirador. Também no caso do véu das muçulmanas, ele significa a separação da própria intimidade do olhar alheio, reservando-a especialmente para o marido.

Neste sentido, o silêncio ou a linguagem simbólica na tradição apofática também é um véu que guarda uma vivência íntima e singular. O místico tem acessos únicos e especiais a uma intimidade não manifestada a todas as pessoas ou ao menos não manifestada da mesma forma a todas as pessoas.

No caso deste primeiro sentido acima descrito, o cosmo, entendido como véu, visa manter a compreensão de que ele possui uma relação íntima com *al-Haqq*, sendo Seu espelho e expressão de Seus Nomes. Ele está separado de qualquer concepção profanadora ou que o desvincule de Sua Raiz, uma vez que é essencialmente teofania e guarda expressões singulares dos Nomes divinos. Ao mesmo tempo ele também não pode ser divinizado, pois somente o Real é em Si mesmo.

²⁶⁹ MASSIGNON. **Hallāj**, p. 699, apud. J. CHELHOLD. **EI**, v. III, p. 352b.

Entretanto, qual é a função desta separação? Um primeiro sentido é evitar a exibição demasiada ou desnecessária que possa expor a intimidade ou banalizar o encoberto, dessacralizá-lo. Neste caso, o véu impede comportamentos não pautados pela cortesia que a relação com *al-Haqq* exige, da mesma forma que propicia um ambiente resguardado, reservado e seguro para as relações íntimas.

Mas o véu também tem a função de proteger o sujeito que vê, para o caso de suas vistas não suportarem os efeitos de conhecer ou experimentar o que lhe está vedado. Assim, Deus revestiu as criaturas “com o véu de seu nome, pois, se lhes mostrasse as ciências de seu poder, desmaiariam, e, se lhes revelasse a Realidade, morreriam.”²⁷⁰ É como o efeito da luz solar que pode cegar. Portanto, o véu protege e resguarda.

Um segundo significado do encobrir realizado pelo véu se encontra em sua função mediadora: ele é um *barzaḥ*, uma vez que *ḥijāb* significa também tela (como uma tela de um computador ou televisão ou de uma pintura). Neste sentido, ele propiciaria ou proporcionaria um contato entre duas realidades distintas. Assim, se por um lado, o véu impede a visão, por outro, é uma possibilidade de se perceber a manifestação de algo, mesmo que sob sua cobertura ou delimitação. É como um rosto encoberto pelo véu: em sua inteireza não é visto, mas seus contornos e algumas de suas partes, como os olhos, podem ser percebidos. Nesta perspectiva, o véu obriga a utilização de faculdades humanas como a imaginação e a memória e exige o desenvolvimento de uma percepção mais elaborada, aguçada e sutil. Além do mais, pede humildade, pois, quando se sabe da sua existência que vela o conhecimento e a manifestação plena do que está por detrás, sabe-se também da existência de imagens projetivas sobre o que está vedado à vista. Esta consciência, por sua vez, abre espaço para uma relativização de qualquer imagem, pois insere a percepção na sua condição projetiva em face do véu e o reconhecimento de que a realidade escondida é mais ampla que o que é visto. O cosmo

²⁷⁰ Louis MASSIGNON. *La Passion d'Al-Hallaj*, p. 699-700.

também é este tipo de véu que realiza a mediação entre o Real e os seres humanos. Ele é um *barzah* que, como teofania, manifesta os Nomes divinos e funciona como um espelho a refletir Seus Atributos.

Por outro lado, se o véu é usado ou tirado, ele produz efeitos distintos. Se usado, pode significar que exige um conhecimento oculto, um segredo escondido à maior parte das pessoas, mas acessível a quem conhece os mistérios do que ele oculta: é o conhecimento esotérico que demanda uma percepção peculiar pertencente aos iniciados.

Se o véu é tirado, pelo menos em parte, possibilita a revelação, olhar sem véus o que estava impossibilitado de ser visto. Nesta perspectiva, o conceito de véu como algo que vela também sugere uma reflexão sobre o conceito de revelação. O prefixo “re” significa, neste caso, tirar o véu para possibilitar a visão de algo oculto, escondido.²⁷¹ Na concepção akbari, este conceito pode ser pensado a partir de uma outra concepção do prefixo “re”, que aponta para a noção de uma repetição, como nas palavras refazer, recolocar, retomar, reiniciar, etc. Neste sentido, a palavra revelação indicaria a existência de um “duplo véu” (algo que re-vela / vela de novo), algo que é encoberto duplamente na medida em que se manifesta.

Pensando a partir do modelo da revelação de um negativo fotográfico, este manifesta, ao ser revelado, uma cena ou imagem que estava escondida nele e somente apareceu após um processo químico que possibilitou a sua tradução em formas visíveis para o olhar. Porém, esta mesma cena não é capaz de manifestar a vida que em si é dinâmica, cheia de inovações e acontecimentos inesperados, que podem ser percebidos e experimentados a partir de diversos ângulos, etc. Neste sentido, a cena que a foto revela, além de mostrar algo acontecido, exerce uma ação “congeladora” no que está mostrando, promovendo uma situação dupla: ao mesmo tempo em que gera uma proximidade da vida na medida em que a retrata, gera também uma

²⁷¹ É o mesmo uso do prefixo na palavra reprovação como ato de tirar uma aprovação, ou seja, não aprovar.

distância dela, pois esta sempre se concretiza dinamicamente, possuindo uma mutabilidade que lhe é inerente. Assim, a foto não manifesta situações anteriores, esconde dimensões do contexto no qual foi tirada, não revela acontecimentos posteriores, além de esconder o fotógrafo, bem como, em parte, sua subjetividade que optou por mostrar algo e não mostrar outra coisa.²⁷² É um mostrar escondendo e um esconder mostrando.

Para Ibn 'Arabī, o *hijāb* é “Tudo o que esconde de tua vista o objeto de tua busca.”²⁷³ Mesmo os mensageiros e as escrituras sagradas das religiões, que costumam ter um valor absoluto para os seus seguidores, são véus e, muitas vezes, véus espessos, se são tomados como o único caminho de manifestação do Real, impedindo, portanto, a percepção de Sua presença sob outras formas.

Também são véus cada ser criado, incluindo neste rol os seres humanos, pois “Ele fala com você através de você, uma vez que você vela a si mesmo para você, e você é Seu véu sobre você [...] Não há escapatória dos véus, porque não há escapatória de você. Então, entenda! E Deus fala o *haqq* e Ele guia no caminho [Corão 33:4]”.²⁷⁴

Portanto, não há como deles fugir: “Nós lhe demos o conhecimento de que as ocasiões são véus divinos que não podem ser levantados, salvo através deles mesmos. Levantá-los é idêntico a abaixá-los e a realidade de obliterá-los é a mesma que afirmá-los”.²⁷⁵

Mesmo após a morte, os véus permanecem. Ibn 'Arabī afirma que ouviu

²⁷² Na perspectiva teológica cristã, vários autores insistem na concepção de que a Revelação, seja ela de que religião for, traduz apenas algumas dimensões do Real, não sua totalidade. Cf., dentre outros, Edward SCHILLEBEECKX. **História humana, revelação de Deus**, p. 30-31, 46, 105, 215, etc; Clodovis BOFF. **Teoria do método teológico**, p. 340 ss.

²⁷³ IBN 'ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 109.

²⁷⁴ FM II 553.26, apud **SDG**, p. 109. Em outros trechos ele também afirma: Deus “não colocou nenhum véu sobre você a não ser você mesmo”. (FM III 215.3); “Não há escapatória do véu, pois não há escapatória de você”. (FM II 554.21). Para as duas últimas citações, cf. **SDG**, p. 120.

²⁷⁵ FM II 553.26, apud **SDG**, p. 109.

um dos *šayḥs* (sic) dizendo: “Enquanto ele tem sua natureza mortal, o discurso pertence a ele *proveniente de detrás do véu*, mas, quando ele se afasta desta natureza mortal, o véu será levantado.” Este *šayḥ* era ‘Abd al-‘Azīz ibn Abī Bakr al-Mahdawī, conhecido como Ibn al-Karih. Eu ouvi isto dele em sua casa em Tunis. Nisto, ele estava correto e errado.

Ele estava correto em sua afirmação e estipulação de que o discurso vem *de detrás do véu* e este discurso não pode ser trazido junto com o testemunho. Ele errou ao dizer, sem qualificação, que o véu será levantado. Alguém deve dizer antes que o véu da natureza mortal do servo será levantado, porque, sem dúvida, existem outros véus por trás do véu da natureza mortal. Assim, este véu da natureza mortal pode ser levantado por ele, mas depois Deus lhe falará por detrás de um outro véu.²⁷⁶

Porém, se *al-Ḥaqq* cria tudo por misericórdia, os véus, mais que uma negação de possibilidades, representam a manifestação desta misericórdia. Todo o cosmo é um véu do Real que lhe dá o ser e indica a própria Essência ornada por um manto misericordioso e compassivo, que é a possibilidade de existência do mundo. Por isto, “nunca cesse de contemplá-Lo, em cada forma que percebes, pois de verdade o véu teofânico é supremamente revelador.”²⁷⁷ Revelador da face do Real e de Sua misericórdia criadora. Face esta que se faz presente nos véus, embora estes não sejam Sua face, pois “Ele não pode ser visto, exceto por detrás de um véu, da mesma maneira como Ele não fala, exceto por detrás de um véu. Se o espectador deve vê-Lo diretamente, ele não irá vê-Lo até que o Real seja sua vista. É Ele quem vê a Si mesmo através de Sua vista na forma de Seu servo.”²⁷⁸

E *al-Ḥaqq* fala escondido sob um véu de diversas maneiras. É esta diversidade que explica a diversidade de reações que o gnóstico pode ter diante das experiências de

²⁷⁶ FM II 601.31, apud **SDG**, p. 108.

²⁷⁷ IBN ‘ARABĪ. **A alquimia da felicidade perfeita**, p. 141.

²⁷⁸ FM IV 19.12, apud **SDG**, p. 107.

desvelamento, pois, quando o Real se descobre através de formas familiares, há um tipo de reação. Porém, quando Ele se desvela em formas não familiares e sem precedentes, esta experiência pode “esmagar o recipiente”.²⁷⁹

Portanto, há ainda outra dimensão da misericórdia presente nos véus: eles não permitem a aniquilação diante de *Dāt*. Ibn ‘Arabī resume esta sua visão no capítulo 254, do *Futūḥāt al-Makkiyya*, cujo título é o seguinte: “Sobre o verdadeiro conhecimento do véu, que é o que vela você do que lhe aniquila.” No final deste capítulo, ele comenta a partir do *hadīṭ* do véu: “Deus tem setenta véus de luz e escuridão; se Ele os tirasse, a glória de Sua face iria queimar tudo que a vista de Suas criaturas percebessem.”²⁸⁰ Ele mesmo afirma: “Quanto à misericórdia, isto é porque Ele sabe que as coisas recentemente chegadas [criadas] não podem subsistir diante da glória de Sua face. Ao contrário, elas seriam queimadas por ela; então, através de Sua misericórdia para com elas, Ele as cobre com a finalidade de que seus seres [entidades] possam subsistir.”²⁸¹ E como a misericórdia de *Allāh* a tudo envolve, os véus a tudo envolvem e respondem por uma função pedagógica e dinamizadora na vida interior do gnóstico, pois, “Se não fosse por esta cortina, você não cresceria na busca de conhecê-Lo.”²⁸²

A atitude compatível do gnóstico diante da percepção da misericórdia divina deve ser marcada pela cortesia: “E observa sempre a cortesia (*adab*) apropriada diante Dele quando rezas, já que do contrário estás sendo descortês e desconsiderado.”²⁸³ A definição de Rudolf

²⁷⁹ **SDG**, p. 107.

²⁸⁰ *Hadīṭ* encontrado em Muslim, *Īmān* 293; Ibn Māja, *Muqaddima*, 13. Cf. **SPK**, p. 401, nota 19.

²⁸¹ FM II 553.26, apud **SDG**, p. 109.

²⁸² FM II 553.26, apud **SDG**, p. 109.

²⁸³ FM IV, p. 406 na edição crítica de O. Yahya, 1975/1395, apud James W. MORRIS. *La Imaginación Divina y el Mundo Intermédio: Ibn ‘Arabī y el Barzaj*. **Postdata**, XV, p. 47, 1995. A este respeito, existe um texto interessante de Thomas Merton: “Respeito pelo mistério de Deus, veneração da sacralidade do mistério, temor e humildade ao abordar a santidade inefável d’Ele, que só pode ser conhecido em Si Mesmo pela própria revelação de Seu ser – eis aí virtudes essenciais de uma alma

Otto acerca do Sagrado enfatiza duas dimensões do mesmo: “*Mysterium tremendum et fascinans*”²⁸⁴ O *fascinans* é a face compassiva do Real que atrai o gnóstico. Ao mesmo tempo, o *tremendum* é Sua face majestosa, esplendorosa, que amedronta o gnóstico diante de sua grandiosidade aniquiladora. Assim, ter cortesia com *al-Ḥaqq* implica reconhecer estas suas duas dimensões, o que implica no reconhecimento de várias de Suas dualidades que se integram em Sua Unidade – Beleza / Majestade; Misericórdia / Severidade; *Tašbīḥ* / *Tanzīḥ* – e também o reconhecimento do véu que impossibilita o completo acesso ao “Totalmente Outro”, que é o Real devido à barreira (*barzāḥ*) que há entre a criação e o Criador (*Ḥaliq*).

Entretanto, os véus não são exclusivamente a criação. Para além dela, em última instância, o véu é o próprio Real, o “Totalmente Outro” de Otto, pois “Nada O esconde, salvo Sua manifestação.”²⁸⁵ E o que faz Dele um escondido é, deste ponto de vista, a incapacidade humana que falha em reconhecer as manifestações de *Dāt*, pois “Ele diz: Nada é não manifesto. A falta de conhecimento é que o faz não manifesto. Não há nada de não manifesto no caso do Real, pois Ele se dirigiu a nós dizendo que Ele é o Manifesto e o Não manifesto, e o Primeiro e o Último [Corão 57:3]. Em outras palavras, o que você procura no não manifesto é manifesto, então, não se canse.”²⁸⁶ Esta incapacidade humana deve ser suprida pelo

verdadeiramente religiosa. Perder essas características é perder nosso espírito religioso. Crescer com elas é crescer na verdadeira vida interior. A objetividade loquaz de um relacionamento em que a familiaridade já destruiu todo o sentido da realidade do *Tremendum Mysterium* de Deus é quase tão ruim quanto o agnosticismo.” Thomas MERTON. **Merton na intimidade**, p. 130-131.

²⁸⁴ Cf. Rudolf OTTO. **O sagrado**.

²⁸⁵ FM IV 407.21, apud **SDG**, p. 104. Com o mesmo sentido, cf. também Id., *ibid.*, II 558.27, apud Id. **SPK**, p. 364-365.

²⁸⁶ FM IV 407.21, apud **SDG**, p. 104. A respeito desta afirmação do Real como Véu Supremo, é interessante comparar com João da Cruz, que discorre sobre as três motivações para a denominação noite escura: a primeira, diz respeito a esta realidade experimentada como privação dos sentidos e dos apetites; a segunda, experimentada como fé; e a terceira noite é a experiência do próprio Deus que “se comunica à alma de forma tão secreta e íntima, que se torna uma outra noite para ela. E, como

desenvolvimento de uma capacidade de abertura (*fatḥ*) que propicie a percepção das manifestações do Real, pois “É o mundo empírico que constitui um mistério, algo de eternamente escondido e invisível, enquanto o Absoluto é o Aparente eterno que não é nunca escondido. As pessoas normais se enganam completamente a este respeito. Crêem que o mundo é aquele que aparece e o Absoluto um mistério escondido”.²⁸⁷

1.2.3. O cosmo e a dinamicidade infinita da Nova Criação

A palavra *ḥalq* (criação – خلق) pode significar conjuntamente o ato de criar e o resultado deste ato, ou seja, a criação em si. Como ato de criar, a palavra *ḥalq* pode ser concebida como a produção de algo novo, inédito, a partir de um modelo nunca antes utilizado.²⁸⁸ Este modelo são as formas de todos os seres existentes na mente divina e originados na “mais santa emanção”.

veremos depois, esta última comunicação se realiza numa obscuridade mais profunda que a das outras duas noites”. JOÃO DA CRUZ. I S 2,4.

²⁸⁷ IBN ‘ARABĪ, obra não citada, apud Toshihiko IZUTSU. *L’unicité dell’esistenza*, p. 47.

²⁸⁸ Cf. Roger ARNALDEZ. *Ḥalq*. EI, v. IV, p. 980a. É interessante também perceber os vários sentidos presentes na raiz ḥ-l-q: criar, forjar, conformar, polir, compor, medir; estar liso, plano, polido; perfumar; gastar(se); inventar, imaginar, imitar as maneiras de; imaginar, atribuir, falsificar; criação, criaturas. Cf. DAE. Nestes sentidos se encontram significados de dar forma a partir de um modelo, podendo esta formatação ser um embelezamento da realidade (perfumar) ou sua falsificação; ou criar a partir do nada, da imaginação, inventando algo totalmente novo. No caso do criar “dando forma”, pode-se pensar também no verbo gastar, que aponta a um dar forma através do polimento que pode ocasionar uma função especular à criação. Neste sentido, mais que receber uma forma, a criação possuiria seu significado profundo em estar polida para refletir o Real, sendo capaz, portanto, como o coração e somente a partir de um coração também polido, de “acolher” todas as formas de *al-Ḥaqq*.

O ato divino de criar é descrito por Ibn ‘Arabī com várias nuances diferentes.²⁸⁹ Segundo estas narrativas, há uma reunião dos Nomes divinos – que pode ser uma conferência ou um debate, dependendo do relato utilizado – na qual estes manifestam a *Dāt* sua curiosidade a respeito da existência de algo além deles, ou sua tristeza por não gerarem uma existência real no cosmo ou o seu desejo de se tornarem conhecidos através de sua manifestação no espelho cósmico, ou seu desejo de realizarem concretamente suas potencialidades, pois “Ele trouxe o mundo à existência para fazer manifesta a autoridade (*sultān*) dos Nomes, uma vez que poder sem um objeto, generosidade sem alguém que a receba, um providente sem alguém provido, um ajudante sem alguém para ajudar, e um compassivo sem um objeto de compaixão seriam realidades cujo efeitos são nulos”.²⁹⁰

Portanto, o foco destas narrativas cosmogônicas insiste na motivação criacional que, por um lado, visa atender aos Nomes divinos em seu desejo de ser conhecidos ou se realizar em suas potencialidades; acabar com sua tristeza ou satisfazer sua curiosidade. Assim, relaciona o ato de criar com a libertação dos seres da Nuvem indeterminada em que se encontravam. Este

²⁸⁹ Cf. sobre a criação divina narrada através dos mitos cosmogônicos a nota 206. Segundo Mircea Eliade, este tipo de narrativa mitológica “serve [...] de modelo arquetípico para todas as ‘criações’, qualquer que seja o plano em que se desenrolem: biológico, psicológico, espiritual. A função mestra do mito é a de fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as ações humanas significativas”. Mircea ELIADE. **Tratado de história das religiões**, p. 334. É interessante esta afirmação, pois indica que já se pode perceber nas narrativas mitológicas citadas a forma akbari de entender o dinamismo cósmico, bem como, em termos antropológicos, a forma como o próprio ser humano se constitui em sua vida mística, pois “qualquer que seja a sua natureza, o mito é sempre um *precedente* e um *exemplo*, não só em relação às ações – ‘sagradas’ ou ‘profanas’ – do homem, mas também em relação à sua própria condição”. Id., *ibid.*, p. 339. Neste sentido, as narrativas do *Nafas Al-Raḥman* são essenciais para se compreender a lógica cordial. Além disso, estas narrativas já apontam para a própria estrutura do Real e do cosmo que será descrita adiante, pois “uma das principais funções do mito é fixar, legalizar os níveis do real que se mostram, tanto à consciência imediata como à reflexão, múltiplos e heterogêneos”. Id., *ibid.*, p. 350.

²⁹⁰ IBN ‘ARABĪ. **The meccan revelations**, v. I, p. 37.

processo gerará uma determinação e possibilitará à criação perceber-se em unidade com o Criador, uma vez que os Nomes não possuem existência ontológica, mas são relações entre o Real e o cosmo: “ ‘Por que veio à existência?’ Para fazer manifestas as realidades divinas (*al-ḥaqā’iq al-ilāhiyya*). ‘Qual é seu objetivo?’ Libertação da mistura (*mazja*), assim, cada mundo (*‘ālam*) pode conhecer sua participação (*ḥazz*) no seu Produtor (*munšī*).”²⁹¹

Por outro lado, uma perspectiva interessante de ser abordada no processo da criação é a que enfatiza o desejo do Real. Este desejo pode ser o de ser conhecido ou o desejo nascido de Sua misericórdia, que procura atender e responder ao sofrimento dos Nomes que anseiam ser em ato o que já são potencialmente. Inspirado no *ḥadīṭ qūdsi* do Tesouro Escondido,²⁹² Ibn ‘Arabī vai creditar ao Amor a existência de todo movimento (*ḥarakah*) no cosmo. Este, embora menos utilizado, é um dos conceitos-chave do *Šayḥ*, juntamente com a Misericórdia, para explicar a motivação da criação.²⁹³

Henry Corbin associará este amor ao conceito de *sympathea* ou com-paixão,²⁹⁴ enfatizando a recíproca e simultânea atração entre o Real que quer ser conhecido e o cosmo que quer adquirir por meio dos Nomes uma existência concreta e conhecer *al-Ḥaqq*. Segundo esta concepção, *al-Ḥaqq*, portanto, é habitado por um *pathos* que Lhe confere o caráter de uma divindade apaixonada e que sofre pelo ser amado. É um Ser que sente e é afetado de uma maneira singular pela realidade cósmica e pela realidade dos seres humanos. A partir desta Sua condição, o Real se move criando os seres e empreende, segundo denominação de Corbin, uma verdadeira “conversão de Deus” em direção à humanidade, assumindo a iniciativa

²⁹¹ IBN ‘ARABĪ. **The meccan revelations**, v. I, p. 30.

²⁹² “Eu era um Tesouro Escondido e desejava (*aḥbabtu*) ser conhecido, então, criei as criaturas para que eu pudesse ser conhecido”. Cf. p. 111, nota 206.

²⁹³ Sobre o amor como motivação para a criação, cf. IBN ‘ARABĪ. **Traité de l’amour**, cap. IV, Do amor divino, p. 69-77.

²⁹⁴ Cf. Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 105-135.

da ação amorosa e criativa.

Esta associação entre amar (*ḥabb* – حَبَّ – ou *maḥabbah* – مَحَبَّة) e desejar (*aḥabb* – أَحَبَّ) também está presente na língua árabe, pois ambos os termos pertencem ao mesmo radical trilítero: ḥ-b-b. Assim, o Seu amor, por ser conhecido, faz nascer o movimento que leva a existência o que não existia e conduz *al-Ḥaqq* para um aperfeiçoamento que não ocorreria se Ele se mantivesse em seu isolamento.²⁹⁵ Um amor que parte do Real, mas que também se encontra na realidade gerada. No dizer de Ibn ‘Arabī,

o mais básico e primário movimento foi o movimento do mundo que passa do estado de não-existência, no qual ele estava em repouso, para o estado de existência. [...] E o movimento que gera a existência do mundo é um movimento de Amor. Isto é claramente indicado pelo Apóstolo quando ele diz: ‘Eu era um tesouro escondido e Eu *amava* ser conhecido’. [...] E o mundo, por sua parte, *ama* testemunhar a si mesmo na existência como costumava se testemunhar no estado arquetípico de repouso. Assim, do ângulo que se considerar, o movimento do mundo de um estado arquetípico de não-existência para uma concreta existência foi um movimento de Amor de ambas as partes: do Absoluto e do mundo em si mesmo.²⁹⁶

Uma outra forma utilizada pelo *Šayḥ al-akbar* para pensar o processo criativo tem um cunho mais filosófico e se realiza através da metáfora do “Suspiro do Compassivo” ou o “Hálito

²⁹⁵ “A forma da Perfeição é realizada (em Deus) pelos dois tipos de conhecimento, o temporal e o eterno, e o grau de Seu Conhecimento é levado à perfeição através destes dois aspectos. Da mesma forma, os graus do Ser são também aperfeiçoados (pela criação do mundo). Pois o Ser é de dois tipos: eterno e não-eterno, isto é, temporal. A ‘eterna’ (*azaliy*) Existência é a Existência do Absoluto para si mesmo, enquanto a ‘não-eterna’ é a Existência do Absoluto nas formas do mundo arquetípico. [...] O Absoluto, desta maneira, aparece para si mesmo nas formas do mundo. E isto conduz o Ser para a perfeição. [...] Assim, é preciso entender que o movimento do mundo nasce do Amor pela perfeição”. FH, p. 256/204, apud ST, p. 137.

²⁹⁶ FH, p. 256/203, apud ST, p. 137.

do Misericordioso” (*Nafas al-Rahmān* – نفَس الرَّحْمَان).²⁹⁷ Nesta perspectiva, a criação do cosmo surge a partir de uma sobrecarga (*karb*), de uma tensão ou excesso de pressão interna existente no Real, pois os Nomes divinos encontram-se intensamente comprimidos em seu interior, desejando, portanto, sua manifestação. Devido “a este excesso [de pressão interna] o Absoluto expira. Esta expiração é atribuída ao Misericordioso porque Ele mostra Misericórdia por meio deste expirar em direção às Divinas Relações e responde à sua demanda de que as formas do mundo sejam trazidas à existência”.²⁹⁸ Assim, de Seu peito, como através de uma explosão, surge o cosmo.²⁹⁹

²⁹⁷ O radical n-f-s se associa a significados como: consolar, aspirar a, respirar, tomar alento, luzir, brilhar, desejar, alma, princípio vital, pessoa, indivíduo, vontade, intenção, ser, espiritual, alento, respiração, inspiração, inalação, expiração, liberdade de ação, parto, preciosidade, precioso, recém-nascido, etc. Cf. **DAE**. É interessante compreender este conceito do “Hálito do Misericordioso” em todas estas perspectivas, que apontam para a criação de algo que é desejado, novo, precioso, fruto de uma liberdade de ação proveniente do ritmo dinâmico e profundo da respiração do Compassivo que a tudo dá alento e vida. Na perspectiva da tradição judaica, esta concepção também pode ser encontrada no conceito de *Ruah* (encontrada em árabe num radical semelhante: *Rūḥ*), que aponta para dois significados: vento, ar, brisa, por um lado; por outro, respiração, fôlego, hálito, alento. Como afirma Carlos Mesters, “A *Ruah* propriamente dita não se identifica com esses fenômenos, mas indica algo que se encontra em todos eles, a saber: o estar em movimento. Movimento que ela recebe não de fora, mas sim de uma energia que existe dentro dela. [...] E ela não apenas move-se, mas põe outras coisas em movimento”. Cf. Carlos MESTERS. *Descobrir e Discernir o Rumo do Espírito. Uma reflexão a partir da Bíblia*. In: Ana Maria TEPEDINO. **Amor e discernimento**, p. 32. Portanto, mesmo na tradição judaica, este conceito vem acompanhado de significados que o associam à liberdade, criatividade, ao que se encontra no mais profundo de um ser e o anima e move. Em sua sutileza, pode ser perdido ou não percebido, apesar de mover a natureza e a história.

²⁹⁸ FH, p. 133/112, apud ST, p. 132.

²⁹⁹ Uma explicação desta situação é dada por Bālī Efendi, nos seguintes termos: “Os Nomes, previamente à sua existência no mundo exterior, existem escondidos na Essência do Absoluto, todos eles procurando uma saída em direção ao mundo da existência externa. O estado é comparável ao caso no qual um homem prende sua respiração. Sua respiração, presa, procura uma saída e isto causa no homem uma dolorosa sensação de extrema compressão. Somente quando ele expira esta compressão desaparece... Assim como o homem é atormentado pela compressão se ele prende sua

Seja qual for a ênfase dada pelo *Šayḥ*, em sua perspectiva, o processo criativo não se relaciona com a concepção de uma *creatio ex nihilo*, segundo a qual se afirma a existência de uma criação “antiga”, ocorrida no princípio de tudo, diante da qual surge uma “nova”. Antes, representa um processo de renovação a cada instante que ocorre no cosmo a partir de um sempre novo ato criativo de *al-Ḥaqq*.³⁰⁰ É um processo sucessivo de manifestações teofânicas,³⁰¹ que começa quando *al-Ḥaqq* deseja se manifestar a Si mesmo através de Sua “mais santa emanção”. É um contínuo fluir que indica o surgimento de um novo universo, semelhante, em parte, ao anterior, mas que guarda em si aspectos diferentes marcados pela novidade que é originada em cada autodesvelamento do Real, pois “Ele criou através deste movimento, de modo que partes dele [do cosmo] seriam transmutadas em outras partes e as formas seriam diversas através destas transmutações [...] O cosmo nunca cessa de sofrer transmutação perpetuamente. Esta é a *nova criação* acerca da qual a maior parte das pessoas está *incerta* (Corão 50:15) e em dúvida.”³⁰² A partir daí, os seres já existem na mente divina e possuem eficiência (*fa’iliyah*), ou seja, não são passivos no processo criativo, mas são habitados por uma capacidade intrínseca de responderem ativamente à ordem do Real: “Sê!”³⁰³

respiração, também o Absoluto sentiria a dor da compressão se ele não trouxesse à existência o mundo respondendo à demanda dos Nomes.” Apud **ST**, p. 132.

³⁰⁰ Este tipo de concepção que compreende o cosmo em sua mobilidade já se encontra presente nas tradições pré-islâmicas, resultantes de certa forma da experiência que o povo da região faz da natureza, sobretudo os beduínos, pois “no deserto o homem está à mercê da instabilidade e da mudança. Uma tempestade de areia apaga as pegadas, dunas mudam de lugar, real e imaginário se interpõem. Nesse cenário, portanto, as referências são caprichosas”. ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa**, p. 104. Cf. também Miguel Cruz HERNÁNDEZ. **Historia del pensamiento en el mundo islámico**, p. 31.

³⁰¹ Cf. Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 114.

³⁰² FM III 253.9, apud **SDG**, p. 61. Esta citação corânica de 50:15, na verdade, se refere à nova criação que a Ressurreição proporcionará no Dia do Juízo. É uma resposta aos céticos que não acreditavam na possibilidade do corpo que virou cinza ser recriado na forma humana original.

³⁰³ Cf. **ST**, p. 201-202.

Beatriz Machado,³⁰⁴ ao analisar a estrutura simbólica do cosmo e sua relação com o Corão e o Real, apoiando-se na concepção estruturalista nos moldes lacanianos, chega a conclusões que confirmam esta dinamicidade do mundo. Segundo ela, citando Eduardo Prado Coelho, “a palavra estrutura designa não a realidade concreta, mas a lei ou o conjunto de leis que delimitam as modificações possíveis dos elementos do sistema. Neste caso, a estrutura é um sistema de relações, é a sintaxe das transformações possíveis”.³⁰⁵ Como num jogo combinatório, a estrutura aponta para a possibilidade de infinitas combinações que podem se realizar a partir dos elementos que a compõem.

Com base nesta concepção de estrutura, o cosmo “não é, portanto, uma coisa, uma forma estável, um conjunto de acontecimentos numa sucessão linear de causa e efeito, uma repetição de leis naturais, uma organização fixa. Ao contrário, [...] é uma combinatória interminável de possibilidades de arranjo e rearranjo”.³⁰⁶ Assim, todos os elementos cósmicos se encontram interligados, podendo estabelecer novas e inusitadas ligações que lhe conferirão novas perspectivas e feições.

Fundado neste contexto da nova criação, Ibn ‘Arabī se utiliza com frequência da referência ao cosmo como imaginação, pois esta é capaz de gerar uma flutuação sem fim, propiciando novas e infinitas imagens de *al-Ḥaqq*. O cosmo é, portanto, “o sonho do Real”,³⁰⁷ que aponta para a impossibilidade de suas formas serem fixas, uma vez que estão continuamente fluindo.

Portanto, este processo criativo não é um acontecimento encerrado num passado distante, mas faz parte da dinâmica interna de *al-Ḥaqq*. A cada momento e incessantemente o

³⁰⁴ Cf. Beatriz MACHADO. **Sentidos do caleidoscópio** – uma leitura da mística a partir de Muhiyyiddin Ibn ‘Arabī, p. 49-88.

³⁰⁵ Eduardo PRADO COELHO. O estruturalismo, p. XXVI, apud. Id., *idid.*, p. 51-52.

³⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 53.

³⁰⁷ FM II 380.17, apud **SDG**, p. 60.

Real vive esta pressão dos Nomes e realiza a libertação dos mesmos através de Sua Misericórdia que gera a criação, pois, na concepção akbari, Ele se manifesta sem cessar em tudo que existe concreta ou virtualmente: “Bendito seja Deus que se torna manifesto incessantemente em cada forma que aparece, porque Ele as configura constantemente em cada coisa que se torna manifesta ou é manifestada”.³⁰⁸

Assim, outro conceito de fundamental importância no pensamento de Ibn ‘Arabī precisa ser abordado: o de “perpétua criação”.³⁰⁹ Sua realidade está presente no pensamento teológico-cosmológico islâmico³¹⁰ e visa dar conta da percepção da mutabilidade encontrada

³⁰⁸ FM III 375.29, apud **SDG**, p. 55. Cf. também o prefácio do Tarjumān al-ašwāq (O intérprete dos desejos), no qual Ibn ‘Arabī discute e reafirma este contínuo fluir das manifestações divinas que geram no gnóstico / amante a perplexidade (*ḥayra*), o perecimento (*ḥalāk*) e um louco amor.

³⁰⁹ O conceito de “perpétua criação” é derivado do de “nova criação” (*ḥalq jadīd*). Segundo Toshihiko Izutsu, sua tradução, no contexto esotérico, seria mais bem realizada com o conceito de “criação sempre nova”, ao invés dos supracitados. Segundo ele, esta tradução estaria mais de acordo com o processo de criação / aniquilação / recriação presente na totalidade do cosmo. Cf. Toshihiko IZUTSU. **L'unicità dell'esistenza**, p. 60ss.

³¹⁰ Os Asharitas, por exemplo – escola teológica que surge com Abu ‘I-Ḥasan al-Aš‘ārī (nasce em Baṣra em 260/873 e morre em Bagdad em 330/941) no século IV H. / X E. C. em Baṣra –, defendiam uma concepção atomista segundo a qual a renovação perpétua (*tajdīd*) ocorreria nos acidentes das coisas, de modo que estes acidentes seriam aniquilados e, recriados, substituídos por acidentes “similares”. Quanto às substâncias, uma flor, por exemplo, estas não sofreriam este processo recriativo, somente seus acidentes. Cf. W. Montgomery WATT. *Ash‘ariyya*. EI, v. I, 693b e 696a. A escola Hisbanita, por sua vez, apregoava o constante movimento na realidade, afirmando que nada (acidente ou substância) existe por duas unidades de tempo: tudo muda a cada instante. Neste sentido, esta escola concebe a realidade como não existente objetivamente, existindo somente subjetivamente, à medida que o fluxo constante das coisas é percebido a partir de formas em que as mesmas se encontram fixadas. Cf. sobre esta escola e a Asharita: **ST**, p. 212-215. Cf. também sobre os asharitas Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm ŠAHRĀSTANĪ. **Muslim sects and divisions**, p. 78-88 e Seyyed Hossein NARS. **Theology, philosophy, and spirituality**, P. 399-407, In: id. (Editor). **Islamic spirituality – Manifestations**. Ibn ‘Arabī será crítico a estas duas propostas, apesar de sua proximidade aos Asharitas nesta questão da perpétua criação. Em relação aos Asharitas, sua crítica é que o que eles denominam substância também se transmuta: não somente a cor de uma flor, mas a própria flor

no cosmo que afirma que a cada instante Deus continua a criá-lo. Portanto, mais que uma opção intelectual ou resultado de um procedimento filosófico, este conceito se relaciona com a experiência diante do cosmo e da vida.

Muitos autores associam esta contínua recriação do universo à dinâmica interativa existente entre os Nomes divinos, pois a cada momento a Misericórdia e a Generosidade criam o cosmo e Sua Cólera o destrói, na medida em que “a cada instante Deus reafirma Sua similaridade com as coisas e Sua presença no cosmo. Mas Deus é também incomparável e outro. Assim, da mesma forma que Sua misericórdia cria, Sua cólera destrói”³¹¹ e provoca a necessidade de uma “Nova Criação” (*al-ḥalq al-jadīd* – **أَلْخُلُقُ الْجَدِيدِ**),³¹² indicando o perpétuo fluir, a “perpétua flutuação” de toda a realidade. O *Šayḥ* se baseia, nesta sua concepção, em versos corânicos, especialmente: “Porventura Nos cansamos na primeira criação? Pois eles duvidam de uma nova criação (*ḥalq jadīd*)” e “A cada dia Ele sempre está ocupado com alguma tarefa (*šāʾn*)”.³¹³

Diferentemente de algumas concepções filosófico-religiosas – como o “Motor Imóvel” aristotélico –, a Divindade aqui é compreendida a partir de uma dinamicidade intrínseca rica, altamente mutável e criativa, não redutível a nenhuma de Suas determinações. Esta dinâmica

passaria pela aniquilação e recriação. Ibn ‘Arabī compreende que mesmo as substâncias na concepção asharita mudam, pois, para ele, tudo no cosmo é acidente; acidente da única Substância existente: o Real, pois “Eles não entenderam que o cosmo em sua totalidade é uma coleção de acidentes; assim, ele desenrola contínuas mudanças (*tabaddul*) a cada momento, uma vez que ‘O acidente não permanece por dois momentos”. FH, p. 125, apud **SPK**, p. 97.

³¹¹ Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 11.

³¹² O conceito de novo, *jadīd*, pode ser associado em árabe a partir de seu radical aos seguintes significados: ser novo, surgir, aparecer, manifestar(se), restaurar e ser restaurado, ser renovado e renovar(se), levantar-se das ruínas, renovação, reposição, restauração, modernização, remoçar-se, reforma, inovação, novidade, etc. Cf. **DAE**.

³¹³ **Corão** 50:15 e 55:29.

que o *Šayḥ* percebe em *al-Ḥaqq* está presente em sua concepção das manifestações infinitas do Real, que ocorre tanto na “mais santa emanção” quanto na “santa emanção”; também se encontra em sua concepção dos Nomes divinos que se articulam em pares de opostos complementares; por fim, possui relação com o processo de aniquilação e recriação presentes no cosmo (*fanā’* e *baqā’*).

O conceito de perpétua criação descreve o fato de que, na perspectiva akbari, a cada momento uma infinidade de seres e propriedades presentes nos mesmos vêm à existência e, no momento seguinte, são aniquilados e substituídos por outra infinidade de seres e propriedades, pois, “para aqueles a quem os altíssimos mundos são desvelados, eles vêem que Deus é manifesto em cada Respiro e que nenhuma [particular] automanifestação é repetida. Eles também vêem que cada automanifestação por sua vez propicia uma [nova] criação e aniquila outra. Sua aniquilação é extinção na [nova] automanifestação, sendo a subsistência o que é dado pela seguinte automanifestação”.³¹⁴

Portanto, “saiba que não há inércia no cosmo. Ele flutua interminável e perpetuamente de estado a estado, neste mundo e no último mundo, externamente e internamente”.³¹⁵ Assim, de maneira semelhante ao famoso dito de Heráclito,³¹⁶ no que diz respeito à característica

³¹⁴ IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 155.

³¹⁵ FM III 303.19, apud **SDG**, p. 59.

³¹⁶ “Não se pode descer duas vezes o mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, pois, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança, ela se dispersa e se reúne, vem e vai.” Apud. Giovanni REALE e Dario ANTISERI. **História da filosofia**, v. I, p. 35. Também podem-se perceber semelhanças com o pensamento de Empédocles, “que ao explicar o movimento do cosmo entendeu haver duas forças responsáveis por isso: uma força de reunião e uma força de separação. As duas, atuando sobre os quatro elementos do cosmo – ar, terra, fogo e água – ora compondo-os e ora descompondo-os, criaria o movimento do cosmo”. Miguel ATTIE FILHO. **Falsafa**, p. 171. Em fragmento do próprio Empédocles: “E esta constante mudança jamais cessa: às vezes todas as coisas unem-se pelo amor, outras, separam-se novamente na discórdia do Ódio”. EMPÉDOCLES, apud. Gerd BORNHEIM. **Os Filósofos pré-socráticos**, p. 69. Entretanto, aqui se fala

mutável da realidade, não se pode experimentar a mesma realidade duas vezes e em momentos diversos, pois tudo está em movimento, em aniquilação e recriação, em perpétuo fluir. Nada é estático e “Não há nenhuma forma no cosmo que sofra uma corrupção sem que esta corrupção seja a manifestação de uma outra forma”.³¹⁷

Segundo Toshihiko Izutsu, o que ocorre é que

a existência do mundo enquanto *continuum* temporal é, na realidade, uma sucessão de existências, cada uma das quais aparece e desaparece em cada instante. Portanto, entre duas existências consecutivas se encontra sempre uma fratura, um abismo ontológico de não existência, independentemente da brevidade e da imperceptibilidade que tal discrepância pode assumir diante dos olhos normais. [...] Isto significa que não existe substância estável no mundo. O que se acredita comumente como uma substância estável, por exemplo, uma pedra, que o nosso senso comum considera existente em modo contínuo por um lapso de tempo mais ou menos longo, é, na realidade, uma série de pedras exatamente similares que são recriadas uma depois da outra.³¹⁸

Para confirmar esta concepção, Ibn ‘Arabī apóia-se numa narrativa corânica (27:38-40).

de semelhanças e não de uma filiação de idéias, embora a hipótese de uma possível influência no *Šayḥ al-Akbar* das idéias de Pseudo-Empédocles, autor de um texto neoplatônico difundido no meio islâmico que coincidiu com a Idade Média ocidental, tenha sido levantada. Asín Palacios (Abenmasarra y su escuela), seguido por Henry Corbin (Historia de la filosofía islámica, p. 203), levanta a hipótese de que a “Escola de Almeria” é uma continuação da escola de Ibn Masarra, “filósofo *bāṭinī*”, segundo ele, cuja doutrina se baseava no essencial de Pseudo-Empédocles. Ibn ‘Arabī cita Ibn Masarra duas vezes em seu *Futūḥāt al-makkiyya* e, portanto, através da “Escola Masarriana”, teria tido influência do pensamento pseudo-empedocliano. Entretanto, Asín Palacios e Henry Corbin não haviam tido acesso às obras de Ibn Masarra, descobertas em 1972. Segundo a resenha acerca destas obras, é “difícil de estabelecer uma filiação entre esta tendência de Ibn Masarra e a doutrina do Pseudo-Empédocles, e mais difícil ainda taxá-la de ‘filosofia batini’”. Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 66-67.

³¹⁷ FM II 682.20, apud **SDG**, p. 58.

³¹⁸ Toshihiko IZUTSU. **L’unicità dell’esistenza**, p. 81.

Neste relato, Salomão, diante de seu séquito composto por seres humanos e gênios (*jinn*), pergunta se alguém poderia lhe trazer o trono da Rainha de Sabá, Belquis. Um dos gênios afirma: “Eu o trarei a ti antes que ela tenha tido tempo de se levantar de seu assento.” Segundo o *Šayḥ*, esta transferência do trono da Rainha de um lugar para o outro ocorrido num “pisar de olhos” só seria possível se este fosse aniquilado e recriado em seguida, embora não no mesmo lugar em que se encontrava: “Ocorreu simplesmente uma simultânea aniquilação e re-criação de tal maneira que ninguém pode percebê-la, exceto aqueles a quem foi dado o verdadeiro conhecimento.”³¹⁹

Na concepção akbari, esta simultaneidade marca o processo de aniquilação / recriação, pois tudo cessa de existir e logo em seguida (*tumma*) volta à existência de uma nova maneira. Esta partícula *tumma*, entretanto, não aponta para uma marcação temporal, indicando a existência de um lapso de tempo entre estes dois momentos: “Não se deve pensar que através da palavra *tumma* eu quero dizer um intervalo temporal. Isto não é correto. [...] Neste processo de ‘nova criação através de cada Respiro’, o tempo da não-existência de algo coincide com o tempo da existência de algo similar a ele. Esta visão se assemelha à tese Asharita da perpétua renovação dos acidentes (*tajdīd al-a'rāz*).”³²⁰

³¹⁹ FH, p. 195-196/155, apud. **ST**, p. 211.

³²⁰ FH, p. 197-156-157, apud. **ST**, p. 211. Apesar de Ibn ‘Arabī ver certa semelhança entre sua concepção e a Asharita, ele também reconhece a diferença que existe entre ambas. Para os Asharitas, o cosmo é composto por essências (*jawāhir*) e acidentes (*a'rāz*). Além disso, o cosmo também é concebido como formado por infinitas e indivisíveis partes: os átomos. Eles são incognoscíveis em sua essência, sendo que deles só podem ser conhecidos seus acidentes. Estes acidentes estão em perpétua renovação ou criação enquanto a essência é imutável. Apesar desta mutabilidade dos acidentes, eles constituem, em seu conjunto, a substância das coisas que subsistem por si mesmas. Ibn ‘Arabī pensa que esta forma de conceber o cosmo é contraditória, pois como um conjunto de acidentes que são aniquilados e recriados continuamente pode gerar uma existência auto-subsistente? Para ele, tudo é formado por acidentes, pois o único Ser que subsiste por si mesmo é o Real. E por trás de toda esta mutabilidade cósmica se encontra *al-Ḥaqq*, que é eternamente “Uno” e se manifesta perpetuamente em sempre novas formas e mantém na existência todos os seres. Cf.

Devido a esta simultaneidade destes dois estados, a dinamicidade cósmica normalmente não é percebida pelas pessoas que a observam de forma superficial, mesmo porque “existe um movimento oculto e um movimento que é testemunhado [...] Glória a Ele que se oculta em Sua manifestação e se manifesta em Sua ocultação”.³²¹ A percepção desta mutabilidade da realidade somente é possível para quem possui uma grande autoconsciência capaz de perceber em si esta dinamicidade, reconhecendo em sua própria vida e na realidade na qual se insere estas incessantes mudanças. Além disso, esta percepção é condicionada à gratuidade divina (*imtinān*), pois, como Ele é eterna novidade e nunca se repete, torna-se impossível conhecê-Lo, bem como conhecer este dinamismo criativo. Isto só é facultado aos seres humanos através de uma visão que é da ordem do gratuito, e não fruto do esforço do gnóstico, pois, “Quando se atinge algo através do esforço, não há nada de gratuidade nisto. Buscar é um esforço, enquanto a visão é um favor gratuito, portanto, não pode ser buscada. Quando uma visão ocorre como resultado de uma busca, na realidade esta visão não foi conseguida através da busca”.³²²

O sentido desta perpétua criação aponta igualmente para a possibilidade de encontro entre *al-Ḥaqq* e o cosmo. O cosmo desenvolve um processo de ascensão enquanto o Real desce em direção ao cosmo. Assim, a perpétua criação pode ser pensada também como perpétua ascensão (*taraqqī dā'im*), que equivale ao perpétuo descendimento do Real. Como todo o universo é reflexo do ontológico descendimento (*nuzul*) do Real, em sua condição de perpétua mudança ele caminha ascendendo para a Unidade de *al-Ḥaqq*.

FH, p. 154-155/125-126, apud. **ST**, p. 214. Ainda um outro texto akbari afirma: “O tempo da aniquilação das formas é idêntico ao tempo do *wujūd* das formas. Em outras palavras, a corrupção das formas é idêntica a outras formas – e isto não significa que, após a corrupção, as outras formas chegam em sua novidade.” FM II 682.20, apud **SDG**, p. 58. 99.83. Nota 3. Cf. **SPK**, p. 97.

³²¹ FM III 303.19, apud **SDG**, p. 59.

³²² FM III 464.27, apud. **SDG**, p. 57.

1.2.4. O *Waḥdat al-Wujūd*: a Unidade na dinamicidade teofânica

Se até aqui, através do percurso feito, se enfatizou a pluralidade que constitui as manifestações de *al-Haqq* e a dinamicidade presente em Seu Ser e no cosmo que é Seu reflexo, neste tópico, será enfatizada a Unidade do Real e de toda a criação. Esta Unidade não é abolida em meio ao processo dinâmico de aniquilação e recriação cósmica. Antes, pelo contrário, este dinamismo exige, na concepção akbari, a presença e a existência da Unidade que, além de propiciar o vir a ser do mundo fenomênico, demanda este processo recreativo para se manifestar em toda sua riqueza. Portanto, torna-se essencial discutir a doutrina do *Waḥdat al-Wujūd* (وحدة الوجود), ou da Unidade / Unicidade da Existência, ressaltando-se que, embora seja uma concepção importante e singular na obra akbari, “nós não podemos afirmar que a ‘Unicidade da Existência’ seja uma descrição suficiente de sua ontologia, pois ele afirma a ‘multiplicidade da realidade’ com igual vigor. Assim, encontramos que ele frequentemente se refere ao *wujūd* em sua plenitude como Um / Muitos (*al-wāḥid al-kaṭīr*)”.³²³

Esta concepção é posterior ao *Šayḥ al-akbar*, mesmo já se encontrando retratada na perspectiva por ele inaugurada e no que se denomina de Escola de Ibn ‘Arabī.³²⁴ Porém, seus

³²³ William CHITTICK. *Imaginal worlds*, p. 15.

³²⁴ A respeito da denominação “Escola de Ibn ‘Arabī”, tem que se levar em consideração algumas observações. Trata-se de um termo cunhado por especialistas ocidentais para classificar um grupo de pensadores muçulmanos que se pautam ou se pautaram de alguma maneira em suas perspectivas pelo *Šayḥ al-akbar*. Entretanto, isto não quer dizer que estes pensadores aderiram a um corpo de doutrinas akbaris; mesmo porque, a maior parte deles não podem ser considerados comentadores de sua obra, uma vez que, além de comentá-la, introduzem pontos de vista particulares e muitas vezes até não a aceitam em sua totalidade, mantendo críticas a posicionamentos de Ibn ‘Arabī. Além disso, o *Šayḥ* não funda uma escola de seguidores como uma *ṭarīqah* e é influente em várias confrarias sufis, não havendo, pois, uma que se compreenda como

textos muito se aproximam dela, que se desenvolverá principalmente a partir dos discípulos do *Šayḥ al-akbar*, dentre eles, Qūnawī (m. 1274), Farġānī (m. 1296) e Qāšānī (m. 1330). Estes tentaram harmonizar a doutrina espiritual do Sufismo com a tradição filosófica existente. Isto é claro no próprio nome desta doutrina: *waḥdat* (unidade), proveniente da tradição mística e *wujūd* (existência), herdada da tradição filosófica. Portanto, “estamos lidando com uma síntese das tradições religiosa e filosófica”.³²⁵ Qūnawī, que possuía um grande conhecimento do pensamento de Ibn Sīnā, a utiliza ao menos duas vezes e Farġānī a utiliza em muitas ocasiões, porém, ainda sem a conotação técnica que esta expressão adquirirá mais tarde. Alguns de seus discípulos mais distantes, como Sa'bīn (m. 1270) – que parece ter sido o primeiro a utilizar esta expressão como um termo técnico – e Nasafī (m. antes de 1300) empregaram-na aludindo a sábios Sufis. Nasafī, embora não seja do círculo de Qūnawī nem pretenda ser um representante do pensamento akbari, terá uma grande influência na divulgação de sua obra, pois, diferentemente de Ibn 'Arabī e Qūnawī, não escreverá para os *'ulamā'* ou para a elite intelectual e espiritual de sua época, mas terá como público, sobretudo, uma audiência menos culta. Este autor se utilizará também da expressão “Ser Humano Perfeito”. Mais tarde, o jurista Hanbalita Ibn Taymiyya (m. 1328) condena a *Waḥdat al-Wujūd* como uma concepção herética eivada de *ittiḥād* (unificacionismo) e *ḥulūl* (encarnacionismo). A partir desta condenação de Ibn Taymiyya é que esta expressão passa a ser associada como uma perspectiva de Ibn 'Arabī e de seus seguidores.³²⁶ E, embora Taymiyya a tenha colocado entre o rol das heresias, muitos outros

detentora de sua herança. Cf. William CHITTICK. The school of Ibn 'Arabī. In: S. H. NARS & O. LEAMAN. **History of islamic philosophy**, p. 510-523; cf. também J. W. MORRIS. Ibn 'Arabi and his interpreters.

³²⁵ William CHITTICK. **Imaginal worlds**, p. 178.

³²⁶ Sobre este pequeno histórico, cf. id., *ibid.*, p. 178-179. Sobre outros críticos de Ibn 'Arabī que seguem na linha de Ibn Taymiyya até nossos dias, cf. Michel CHODKIEWICZ. **Un océan sans rivage**, p. 40.

filósofos muçulmanos e Sufis a consideram coerente com o *Tawhīd*,³²⁷ uma vez que teve uma significativa influência sobre os pensadores árabes e, principalmente, sobre os pensadores iranianos dos séculos XII-XVII, como Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Šīrāzī /1571-1640), fazendo-se presente ainda no pensamento iraniano atual.³²⁸

Entretanto, é na filosofia que se encontra sua origem. Antes, porém, de se percorrer o traçado que permitirá surgir a discussão sobre a existência, é importante se entender o significado da filosofia em terras islâmicas.

A *falsafa* (فلسفة) é

a transcrição do termo grego *philosophia* para a língua árabe [...]. Vale esclarecer que se, por um lado, na língua grega, os morfemas *philia* / *sophia* se unem para dar, entre outras, a idéia de 'amor à sabedoria', por outro lado, em árabe [...] a idéia que liga os conceitos amor e sabedoria se dá somente por uma analogia e um retorno ao termo grego. Os vocábulos usados para significar 'amor' e 'sabedoria', na língua árabe, não possuem qualquer semelhança com os radicais gregos decorrendo, portanto, que no vocábulo فلسفة (*falsafa*) não há qualquer idéia que provenha dos radicais próprios da língua árabe. É uma pura transcrição da língua grega.³²⁹

Porém, esta transcrição etimológica que não envolve a transcrição dos conceitos de amor e sabedoria do grego para o árabe é apenas uma das distinções presentes em ambas as

³²⁷ A este respeito, cf. William CHITTICK. Rūmī and *waḥdat al-wujūd*. In: Amin BANANI; Richard HOVANNISIAN; Georges SABAGH. **Poetry and mysticism in Islam**, p. 70-111.

³²⁸ É interessante se perceber que a doutrina do *Waḥdat al-Wujūd* possuiu diferentes interpretações ao longo da história do pensamento islâmico. A interpretação mais destacada se encontra na Escola de Isfahan, com Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Šīrāzī), que faz uma grande e elaborada síntese a este respeito, se baseando em toda produção dos autores anteriores, como Al-Fārābī, Ibn Sīnā, Al-Ġazzālī, Suhrawardī, Qunawī e o próprio Ibn 'Arabī. Cf. Seyyed Hossein NARS. **Islamic philosophy from its origin to the present**, p. 74-82; cf. também Henry CORBIN. **Historia de la filosofía islâmica**, p. 303-306.

³²⁹ Miguel ATTIE FILHO. **Falsafa**, p. 29.

concepções de filosofia. O que se torna fundamental ressaltar é que nem sempre conceitos basilares da tradição filosófica do Ocidente, embora utilizados no mundo árabe / islâmico, significaram as mesmas coisas que significavam na filosofia grega. E isto serve para Ibn 'Arabī, pois “o que ele chama a metafísica (literalmente: a ciência divina, *'ilm ilahī*) não é outra coisa que a preciosa gnose, a ciência inata (*'ilm ladunī*) que a tradição atribui ao *Ḥadīr*, o guia espiritual invisível que personifica o Espírito Santo e inspira os santos e os profetas”.³³⁰ Como afirma Thomas Merton, escrevendo sobre a Yoga, mas que se aplica ao contexto desta tese, “Deve-se dizer que, de modo geral, não é justo nem esclarecedor criticar esta ou qualquer outra forma de yoga com base puramente em uma metafísica ocidental e especialmente na metafísica aristotélica, já que há, talvez, muito pouco de comum em seus alicerces”.³³¹

Faz-se necessário, sob este aspecto, compreender que a filosofia produzida em terras islâmicas possui um caráter singular, uma vez que ao buscar articular conceitos do mundo grego com a crença corânica, ao mesmo tempo em que se baseou em muitos textos apócrifos platônico / aristotélicos e numa leitura platonizante / neoplatonizante de Aristóteles proveniente destes apócrifos, resultou “em sistemas e abordagens que mesclaram de modo harmônico teses que a nós poderiam parecer excludentes”³³² e conferiu significados distintos aos conceitos, muitas vezes comprometendo os significados originais dos mesmos na língua grega.

Não perder de vista esta singularidade da abordagem filosófica árabe / islâmica tem sua importância na discussão da doutrina do *Waḥdat al-Wujūd*, pois seu surgimento possui antecedentes em vários autores da filosofia e mística produzidas em terras islâmicas e se situa na discussão da problemática da existência, que é a questão fundamental herdada da filosofia grega. Porém, inicialmente, com Al-Kīndī (796-873 / 185-260), Al-Fārābī (872-950 / 259-339),

³³⁰ Stéphane RUSPOLI. **Le livre des théophanies d'Ibn Arabī**, p. 72.

³³¹ Thomas MERTON. **A experiência interior**, p. 45.

³³² Miguel ATTIE FILHO. **Falsafa**, p. 161.

Ibn Sīnā (Avicena – 980-1037 / 370-428) e Ibn Rušd (Averróis – 1126-1198 / 520-595), este problema centrava-se no existente – *mawjūd* (موجود), isto é, naquilo que existe, no ente.³³³ O conceito de ente se relaciona, portanto, com o de existente, o que torna necessária a definição e distinção entre ente, existência e essência, assim como a introdução da problemática medieval da distinção entre essência e existência.

Por essência se compreende a resposta dada à pergunta: “o quê?”. Esta resposta aponta para duas concepções: 1) a essência de algo se caracteriza por qualquer coisa que responda à pergunta “o quê?”, podendo variar entre coisas que indicam uma qualidade do objeto (é branco, por exemplo), ou coisas que indicam uma quantidade (altura, peso, etc.) ou mesmo o caráter de algo (este ser humano é músico); 2) por outra parte, pode-se responder à pergunta supracitada indicando algo mais que a qualidade de um objeto ou alguma característica sua. Neste sentido, a essência seria compreendida como se referindo a uma essência necessária ou substancial, “que enuncia o que a coisa não pode não ser e que é o *porquê* da própria coisa; como quando se diz que o homem é um animal racional e se entende dizer que o homem é homem porque é racional”.³³⁴ Esta forma de compreender este conceito foi estabelecida por Aristóteles, que não identificava necessariamente essência com substância. Porém, esta identificação já se encontra em Plotino. Mais tarde, Tomás de Aquino, embora não sustentando firmemente na Suma Teológica este posicionamento,³³⁵ ainda introduz uma diferenciação sutil entre essência e quiddidade: “O nome de quiddidade se assume por aquilo que é significado pela definição; o nome de essência significa que por ela e nela a coisa tem o

³³³ Ente: “O que é, em qualquer dos significados existenciais de ser. [...] nesse termo generalíssimo prefere-se hoje a palavra entidade”. Entidade: “Um objeto existente no sentido primeiro da palavra existência, isto é, provido de um modo de ser especificamente definível.” Cf. Nicola ABBAGNANO. **Dicionário de filosofia.**

³³⁴ Cf. Nicola ABBAGNANO. *Essência. Dicionário de filosofia.*

³³⁵ Cf. S. Th. I, q. 29, a. 2, apud. Id., *ibid.* *Essência.*

ser.”³³⁶

No âmbito da filosofia produzida em terras islâmicas, mesmo o Absoluto sendo concebido como estando além de qualquer afirmação a seu respeito e de qualquer categorização, a discussão envolvendo os conceitos acima expostos será central. Eles dominarão a discussão filosófica e, sobretudo metafísica, serão traduzidos como *wujūd* (ser ou existência) e *māhiyyah* (quididade ou essência).³³⁷

Quanto à questão da relação entre essência e existência, esta problemática surge na filosofia produzida em terras islâmicas, principalmente de filósofos muçulmanos nos sécs. X e XI, e vai se tornar importante na doutrina escolástica tradicional. A introdução desta temática peculiar se deveu principalmente para se justificar a doutrina aviceniana da necessidade universal, segundo a qual Deus é o único ser necessário em si mesmo, porque “nele a essência implica a existência; as coisas finitas são necessárias ‘por outra coisa’, porque não implicando a sua essência na existência, elas existem somente em virtude da necessidade divina”.³³⁸ Existem, portanto, duas classes de seres: o necessário e os seres possíveis. Na verdade, Ibn Sīnā está retomando e desenvolvendo o pensamento de Al-Fārābī a este respeito, que se baseou na observação lógica realizada por Aristóteles, ao afirmar que a noção do que uma coisa é não implica que a coisa seja. Segundo Al-Fārābī:

Aceitamos para as coisas existentes uma essência e uma existência distintas. A essência não é a existência e não cai sob a sua compreensão. Se a essência do homem implicasse sua existência, o conceito de sua essência seria também o de sua existência, e bastaria conhecer o que é o homem para saber que o homem existe, de sorte que cada representação deveria acarretar uma afirmação. Ademais, a existência não está compreendida na essência das coisas; senão ela se tornaria um

³³⁶ TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, 1, apud. Id., ibid. *Essência*, p. 343.

³³⁷ Cf. Seyyed Hossein NARS. **Islamic philosophy from its origin to the present**, p. 63-84.

³³⁸ Nicola ABBAGNANO, op. cit., p. 344.

caráter constitutivo destas, e a representação do que é a essência, sem a de sua existência, permaneceria incompleta. [...] Assim, a existência não é um caráter constitutivo, é apenas um acidente acessório.³³⁹

Esta concepção alfarabiana é que gerará a “doutrina da accidentalidade da existência”, mais tarde, defendida por Ibn Sīnā. No entanto, é interessante perceber que

a divisão do ser em necessário e possível representa, em Avicena, o mesmo papel da divisão entre o Uno e o múltiplo em Plotino e Erígena, entre o Imutável e o mutável em Agostinho, entre o *Ipsum esse* e os seres em Tomás de Aquino. Passa por aí o corte ontológico que separa Deus do universo, nada podendo fazer que o Necessário se torne possível, nem o inverso. Em compensação [...] a relação entre os seres possíveis e Deus em sua doutrina, conquanto deixe intacto, de fato, esse corte ontológico, é, não obstante, uma relação de necessidade. Profundamente penetrado pelo pensamento grego, para o qual só o necessário é inteligível, Avicena concebeu a produção do mundo por Deus como a atualização sucessiva de uma série de seres, cada um dos quais, possível em si, torna-se necessário em virtude de sua causa, que o é por sua vez em virtude apenas do *Necesse esse*, que é Deus.³⁴⁰

Tendo como base a citação anterior de Etienne Gilson, é de se notar, guardadas as devidas diferenciações, as semelhanças entre a metafísica akbari e a de Ibn Sīnā, assim como a deste último com a de pensadores medievais de corte cristão.

Portanto, para o surgimento da doutrina da Unidade da Existência, houve uma passagem da problemática do existente para uma problematização da existência em si.³⁴¹

³³⁹ Al-FĀRĀBĪ. Gema da Sabedoria, apud. Etienne GILSON. **A Filosofia na idade média**, p. 428-429.

³⁴⁰ Etienne GILSON. **A Filosofia na idade média**, p. 436.

³⁴¹ Esta problemática do existente e da existência também pode ser compreendida a partir dos dois usos fundamentais do termo ser: 1º uso predicativo (a rosa é vermelha); 2º uso existencial (a rosa é – o que significa dizer que ela é existente). Neste sentido, Aristóteles, cuja distinção vai se estabelecer na tradição filosófica posterior, vai afirmar o “Ser alguma coisa” para o primeiro caso e o “Ser absolutamente ou em si”, para o segundo caso. Neste segundo caso, ainda é possível fazer uma

Embora esta passagem, no caso de Ibn 'Arabī, se deva à sua profunda experiência mística, ³⁴² Ibn Sīnā já se encontra próximo a ela e lhe confere um passo a mais ao dar um

distinção entre dois significados. a) o Ser visto como existência em geral. b) o Ser como existência privilegiada ou primária. Desta segunda concepção é que nasce o "problema do Ser": "E exatamente da relação entre os significados múltiplos de que o Ser aparece à primeira vista revestido e o significado único e fundamental aos quais estes devem ser reconduzidos, que nasce o chamado 'problema do Ser'. [...] Trata-se de ver se existe um significado primário do Ser: primário em primeiro lugar no sentido de que exprima melhor do que os outros a existência do Ser e, em segundo lugar, no sentido de que os outros significados possam ser reconduzidos a ele como ao seu fundamento ou princípio." Cf. Nicola ABBAGNANO. Ser. **Dicionário de filosofia**.

³⁴² Deve-se ter presente que Ibn 'Arabī raramente cita autores da filosofia em suas obras. Segundo Claude Addas, "Se constata [...] que os nomes de Avicena, de al-Kindī ou mesmo o de Ibn Ṭufail – andaluz como ele e só alguns anos mais velho – estão, salvo algum erro por nossa parte, ausentes de sua obra. [...] A este desconhecimento da filosofia árabe se acrescenta uma ignorância flagrante da filosofia grega. Com exceção de uma menção do *Sirr al-asrār* ('Segredo dos segredos') do pseudo-Aristóteles – obra que teve uma difusão excepcional em todo o mundo árabe – e outra de *Livro dos elementos* de Hipócrates, suas alusões a Platão, Sócrates ou Aristóteles são sempre muito vagas e se vê claramente que não os havia lido; em relação às suas noções sobre o neoplatonismo, elas se devem essencialmente [...] às obras de Ibn Masarra e às *Epístolas* dos Irmãos da Pureza". Claude ADDAS. **Ibn 'Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 114-115. Estas afirmações também podem ser confirmadas em Franz ROSENTHAL. Ibn 'Arabī between 'philosophy' and 'mysticism'. **Oriens**, n. 31, p. 1-35. Entretanto, isto não quer dizer que ele não tenha tido algum acesso aos pensamentos destes autores, mesmo que de forma um tanto vulgarizada, principalmente porque, ao que pese sua originalidade e singularidade de seu pensamento, podem-se identificar alguns traços dos mesmos em sua obra e reflexão. Segundo William Chittick, "é claro que ele manteve uma conversação com as fontes fundamentais da tradição islâmica e as correntes intelectuais de seu tempo, especialmente a tradição da sabedoria. A maior parte do que ele diz é apresentada como comentário sobre versículos específicos do *Qur'ān* ou passagens do *Ḥadīth*. Ele emprega terminologia corrente no Sufismo, *falsafah*, *kalām*, jurisprudência, gramática e outras ciências". William CHITTICK. Ibn 'Arabī, apud. NARS, N. S. & LEAMAN, O. **History of islamic philosophy**, p. 498. Portanto, cabe a afirmação de Franz Rosenthal: "Seria possível ir e investigar cada coisa que Ibn 'Arabī diz, página por página, linha por linha, e encontrar que sempre há uma conexão próxima com idéias que em sua origem são 'filosóficas'. Isto é assim mesmo que nada tenha sido dito sobre filosofia, sabedoria, ou pensamento e mesmo onde filosofia, sabedoria e pensamento parecem ser rejeitados explicitamente ou implicitamente por meio de noções que são contraditórias com elas. Filosofia, tanto no sentido

impulso determinante à sua elaboração filosófica, afirmando a tese que no Ocidente ficou conhecida como “acidentalidade da existência”.³⁴³ Segundo esta tese, a existência é um acidente (*‘arad*) da quiddidade (*māhiyyah*) ou atributo dos seres. Porém, este acidente não é da mesma ordem dos acidentes que indicam uma qualidade de um objeto, como na frase “a flor é branca”. Neste exemplo, o sujeito é um nome que denota uma substância: a flor; e a brancura, em termos gramaticais, predicado que qualifica um sujeito, ou seja, é um adjetivo que designa uma propriedade desta substância “flor”.

Gramaticalmente a existência na frase “a flor é existente” comporta-se como um

muçulmano quanto clássico do termo, constitui a moldura de referência para a visão de mundo de Ibn ‘Arabī”. Franz ROSENTHAL. Ibn ‘Arabī between ‘philosophy’ and ‘mysticism’. *Oriens*, n. 31, p. 33.

³⁴³ Cf. Toshihiko IZUTSU. **L’unicité dell’esistenza**, p. 4. Esta tese, já presente em Al-Fārābī, foi atribuída a Ibn Sīnā por Ibn Rušd e depois por Tomás de Aquino, que conhece bem o pensamento averroísta. Porém, segundo Toshihiko Izutsu, a compreensão de Ibn Rušd, Siger de Brabant e Tomás de Aquino do pensamento aviceniano não foi muito exata e acabou gerando leituras incongruentes acerca deste filósofo persa, pois não perceberam que suas afirmações a este respeito se restringiam a uma análise lógica ou gramatical das proposições sobre a realidade. Se Ibn Sīnā estivesse afirmando a “acidentalidade da existência” em termos ontológicos, iria cair em afirmações absurdas: a flor deveria existir para depois ter sua existência realizada ou ela deveria existir para depois ser branca. Esta falha de leitura acerca de Ibn Sīnā é decorrente do fato de ele mesmo não ter clarificado suficientemente bem esta questão em sua principal obra traduzida no ocidente, *Šifā’*, A Cura. Entretanto, em outra de suas obras, *Ta’līqāt*, Glosas, esta questão fica bem esclarecida. Neste sentido, Al-Ṭūsī compreendeu bem as intenções de Ibn Sīnā: “Quiddidade nunca pode ser independente da ‘existência’, a não ser no intelecto. Isto, entretanto, não deveria ser compreendido como significando que a ‘quiddidade’ no intelecto é separada da ‘existência’, porque ‘ser no intelecto’ é em si um tipo de ‘existência’, nomeadamente, ‘existência mental’, justamente como ‘ser no mundo externo’ é ‘existência externa’. A afirmação acima de que a *māhiyyah* é separada do *wujūd* no intelecto (*al-‘aql*) precisa ser entendida no sentido de que o intelecto é de tal natureza que pode observar a ‘quiddidade’ isoladamente, sem considerar a ‘existência’. Não considerar algo não é o mesmo que considerar isto como não existente”. Al-Ṭūsī. *Šarḥ iṣārāt*, apud. Seyyed Hossein NARS. **Islamic philosophy from its origin to the present**, p. 70. Cf. ainda sobre esta discussão acerca do pensamento aviceniano as p. 69-71 desta mesma obra de Nars.

predicado. Assim, embora gramaticalmente as frases “a flor é branca” e “a flor é existente” correspondam como predicados, elas são diferentes, pois não são predicados da mesma forma. Na afirmação a “flor é branca”, há uma correspondência estrutural entre norma gramatical e lógica e a realidade externa, pois a flor é o sujeito e a brancura seu predicado. Além do mais, é evidente que não existe uma “flor sem cor alguma” e o atributo branco somente se realiza a partir do momento em que a flor exista: a ausência ou mudança nesta sua qualidade de cor não altera a flor em sua substância, que continuará flor, mesmo assumindo outras cores. Na afirmação a “flor é existente”, o atributo determina sua substância, pois determina que o sujeito venha a existir, manifestando um outro tipo de relação sujeito / predicado.

Segundo os pensadores da doutrina da *Waḥdat al-Wujūd*, dando um passo a mais, se em termos gramaticais e lógicos a existência é um atributo / acidente, em termos metafísicos e ontológicos ela será o Sujeito que determina o objeto flor. Ou seja, a flor se torna um “modo variável” de o “Sujeito último, eterno, se realizar”.³⁴⁴ Neste sentido, esta concepção indica a existência de duas visões metafísicas opostas da Realidade: o Essencialismo e o Existencialismo, que devem ser compreendidos no contexto particular desta discussão filosófica sobre a existência.

O Essencialismo é a visão que caracteriza a vida cotidiana, segundo a qual, se lida com entes concretos, e não com uma “existência em estado puro”, ou seja, no dia-a-dia as pessoas

³⁴⁴ A respeito da discussão exposta nos parágrafos anteriores, cf. Toshihiko IZUTSU. **L'unicità dell'esistenza**, p. 3-58. Este autor também é interessante em sua abordagem ao estabelecer um diálogo comparativo entre a perspectiva da Unidade da Existência presente na mística Sufi e a Unidade presente no Budismo Mahayana e Zen, no Hinduísmo Vedanta, no Confucionismo e no Taoísmo. Como ele mesmo afirma: “Minha abordagem implica, certamente, que não se restrinja o *Waḥdat al-Wujūd* a um apanágio islâmico ou iraniano. Interessa-me em particular, neste conceito e nas possibilidades filosóficas que possui, o fato que ele representa uma estrutura de base comum a filosofias orientais semelhantes com diversas origens históricas, como o Vedānta, o Budismo, o Taoísmo e o Confucionismo”. Id., *ibid.*, p. 34.

se relacionam com coisas que possuem uma quiddidade e o atributo da existência. Já o Existencialismo, compreende de forma contrária ao Essencialismo a relação quiddidade / existência. Segundo esta concepção, a base de tudo é a “existência”, que é a única Realidade, e a essência é apenas um qualificativo e uma delimitação da Existência.³⁴⁵ Além do mais, esta existência de que se fala não é a existência ordinária e empírica, compreendida a partir da constatação de que os seres existem. Trata-se, antes, da Existência que surge numa consciência transcendental, que é a consciência que transcende “a dimensão da consciência ordinária na qual o mundo da realidade vem concebido como realidade de coisas sólidas e subsistentes, cuja base ontológica é a assim chamada essência”.³⁴⁶ Ou seja, esta percepção exige uma consciência aberta ao desvelamento (*kašf*): “É a ‘existência’ tal qual a percebe um homem que transcende a dimensão empírica da cognição na dimensão trans-empírica da consciência”.³⁴⁷

Portanto, nesta perspectiva, pode-se perceber que a doutrina da “Unidade da Existência” possui “um amplo sistema metafísico que se apóia sobre uma visão particular da realidade. [...] a filosofia da *wahdat al-wujūd* não é outra coisa que uma reconstrução teórica ou racional de uma visão metafísica concebida como intuição da realidade da existência (*wujūd*)”.³⁴⁸ Neste sentido, ela é uma concepção, como já afirmado anteriormente, que une filosofia e mística. Ou

³⁴⁵ Sobre a questão do Existencialismo, não se deve confundir este termo com a mesma terminologia que se cunhará no século XX a partir dos questionamentos relacionados à existência humana no Ocidente e, particularmente, à corrente filosófica Existencialista. Segundo Toshihiko Izutsu, “o ‘existencialismo’ neste contexto corresponde a um existencialismo transcendental, no sentido de que é um sistema metafísico fundado e justificado a partir de uma visão mística da Realidade, pois essa se revela a Si mesma unicamente a uma consciência transcendental na profundidade da meditação”. Toshihiko IZUTSU. **L'unicità dell'esistenza**, p. 40.

³⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 6.

³⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 35.

³⁴⁸ Id., *ibid.*, p. 35.

seja, ela não é apenas fruto de uma concepção racional baseada em argumentos filosóficos acerca da realidade. Ela é também fruto da experiência interior e, por sua natureza, uma “experiência esotérica reservada para uma elite espiritual e intelectual”, portanto, resultado de “um conhecimento presencial (*al-‘ilm al-ḥuḍūrī*), do divino desvelamento (*kašf*) e da iluminação (*išrāq*)”.³⁴⁹

A base da doutrina do *Waḥdat al-Wujūd* é o primeiro pilar da fé islâmica, o *Šahāda*³⁵⁰ que afirma: “Professo que não há deus senão Deus e Muḥammad é o seu Profeta.” É a *kalimat al-tawḥīd*, a afirmação através da qual se declara a Unidade divina. É o testemunho de Sua transcendência, de sua dimensão de *tanzīh*, de Seu mistério inacessível à humanidade – mistério este que é revelado, em parte, através do Profeta Muḥammad, mencionado na segunda parte do *Šahāda*, e que representa sua dimensão de *tašbīh*, pois

na primeira metade da fórmula está estabelecida a noção de incomparabilidade divina (*tanzīh*) e de irrealidade do mundo, uma vez que só Deus é real. Na segunda metade está estabelecida uma similaridade ou analogia, na medida em que o mundo

³⁴⁹ Seyyed Hossein NARS. *Islamic philosophy from its origin to the present*, p. 73 e 76. Assim, Mullā Šadrā tem como objetivo “guiar a mente e prepará-la para o conhecimento que em última instância só poderia ser alcançado intuitivamente. O papel da filosofia neste sentido é preparar a mente para a intelecção e a recepção desta iluminação, para tornar a mente capaz de atingir o conhecimento que em si não é o resultado do raciocínio (*baḥṭ*), mas da ‘experiência gozosa’ (*ḍawq*) da verdade”. Id., *ibid.*, p. 77.

³⁵⁰ *Šahāda* é um *mašdar* proveniente de *šahida*, um verbo que significa, dentre outras coisas: 1) estar presente (em algum lugar) em oposição a estar ausente, *ḡāba*; 2) ser testemunha de um evento, ver com os próprios olhos; 3) ser testemunha do que alguém viu; 4) atestar, certificar. Este *mašdar* é utilizado com três sentidos no Corão. No primeiro, afirma-se algo que pode ser visto, como na fórmula corânica a respeito de Allāh: “O conhecedor do invisível e do visível” (*šahāda*) – Corão 6:73, 9:94, 13:9, etc. Seu segundo sentido, o mais comum, é o de testemunhar ou testificar um débito, um adultério, um divórcio, etc (2:282-283, 5:106-108, 24:4.6, 65:2). O terceiro uso, embora não explícito no Corão, mas implícito (3:19, 6:19, 63,1), é o que denota a Profissão de Fé islâmica, como citada acima. Cf. D. GIMARET. *Šahāda*. EI, v. IX, 201a.

(expresso na figura do Profeta), embora seja ilusório, existe de alguma forma, pois tudo é Ele. Ou seja, na medida em que o mundo ou a manifestação possui alguma realidade, eles não podem ser outra coisa senão aquilo que verdadeiramente existe - Deus.³⁵¹

Também o *Šahāda* professa a unicidade divina, sendo o muçulmano o cavaleiro desta unicidade. É a afirmação do monoteísmo, empregada com uma formulação negativa (não existe divindade afora Deus), visando enfatizar com clareza esta concepção. Ele é o Absoluto e somente Ele é. Todo o relativo a Ele está ligado e, por isso, tudo deve ser visto Nele. Tudo depende Dele quanto à origem e finalidade. Com esta afirmação, não se nega apenas a existência de uma outra divindade, mas também se afirma que tudo que afasta o ser humano de Deus vai contra o *Šahāda*. Como relata Annemarie Schimmel, “Por esta razão, os muçulmanos modernos não hesitam em considerar as idéias atuais, tais como o nacionalismo, o comunismo ou o capitalismo, como ‘ídolos’, porque parecem desviar o crente de sua confiança em um Deus único, quando se volta para essas ideologias esperando ajuda e socorro para esta vida”.³⁵²

A conseqüência da prática do *Šahāda* é o *Tawhīd*, ou seja, o ato de acreditar e afirmar que Deus é um e único (*waḥīd*), conforme a sura 112 declara: “Diga: Ele é Deus, Uno, Deus, o Eterno. Não engendrou, nem foi engendrado. Não tem par.”

Segundo Al Ġazzālī (1059-1111 / 450-505), existem quatro graus do *Tawhīd*, que representam estágios na apreensão da unicidade divina: o primeiro é quando se diz com os lábios o *Šahāda*; o segundo, atinge-se quando o coração de quem pronuncia o *Šahāda* nele crê; o terceiro é quando o ser humano vê a unicidade de Deus por via de revelação mediante a luz do Verdadeiro; e o quarto é alcançado a partir de quando o ser humano não vê no que

³⁵¹ Sílvia SCHWARTZ. **O suspiro do Compassivo**, p. 25.

³⁵² Annemarie SCHIMMEL. O Islã e sua unidade. In: Marco LUCCHESI. **Caminhos do Islã**, p. 27-28.

existe a não ser um Único. A partir daí, abre-se para o crente o caminho da meditação dos belos nomes de Deus e da superação da multiplicidade aparente da realidade. De forma semelhante, Junayd também estabelece quatro degraus que culminam com a experiência de *fanā'*, na qual o ser humano cessa de existir perante Allāh (*al-fanā' fi'l-tawḥīd*).³⁵³

Baseada no *Tawḥīd*, a doutrina do *Waḥdat al-Wujūd* consiste em reafirmar esta unicidade divina. Porém, esta afirmação precisa ser mais explicitada e situada no contexto do pensamento akbari. Portanto, torna-se necessário discutir o conceito de *Wujūd* (وجود).³⁵⁴

Esta palavra não é mencionada no Corão e sua associação a Deus ou ao Ser Necessário parece ter sua origem não na tradição teológica islâmica ou Sufi, mas em textos

³⁵³ Cf. D. GIMARET. *Tawḥīd*. EI, v. X, 389a.

³⁵⁴ Do ponto de vista semântico, é um vocábulo polissêmico, que carrega em si uma variedade de significados densos, tornando-se, portanto, um termo de difícil tradução para o português. *Wujūd* "Baseia-se no presente passivo *yūjadu*, com o passado passivo *wujida*, conduzindo à forma nominal *mawjūd*", que quer dizer "o que existe", "o que é encontrado". E a forma *maṣdar wujūd* é utilizada como o nome abstrato para representar a existência. Na tradição mística, por sua vez, é utilizado primariamente (mas não exclusivamente) como um nome verbal derivado que indicaria "encontrar" e "experimentar". Cf. O. N. H. LEARNAN & H. LANDOLT. *Wujūd*. EI, v. XI, p. 216a. Assim, fica claro que é uma palavra da raiz w-j-d, que, além de se associar ao conceito de "encontrar", também faz referência ao conceito de "vir a saber" algo sobre alguma coisa. Etimologicamente, ainda se associa ao termo *wijdān*, que significa "consciência" ou "conhecimento", assim como ao termo *wajd*, significando "êxtase". Segundo Federico Corriente, em sua raiz se associam conceitos como: existir, haver, estar, ter sido criado, criar, inventar, enriquecer, fazer encontrar, emoção, tristeza, amor, riqueza, opulência, alegria, afeto, existência, ser, presença, sentimento, percepção, êxtase, sensível, perceptivo, emocional, criação, invenção. Cf. DAE. Cf. também Seyyed Hossein NARS. **Islamic philosophy from its origin to the present**, p. 66. Resumindo, seus significados se associam à existência de algo, à percepção que o sujeito tem desta existência de algo (conceitos como encontrar, percepção, sensibilidade, etc) e que este algo é rico em ser, tem consistência e densidade ôntica (conceitos de ser, enriquecer, criação). Junto a estes significados pode-se incluir o seguinte: o existente (*mawjūd*) possui *wujūd* no sentido de possuir algo que lhe foi conferido por outro ser ou de que participa da realidade deste outro ser, como no caso do *Wujūd* Absoluto. Aqui entram os conceitos de criação, êxtase, presença.

filosóficos dos quais Ibn 'Arabī também absorve conceitos relacionados à sua discussão. *Wujūd* é um dos principais termos árabes para designar o “ser” ao traduzir as concepções ontológicas gregas e teve uma grande importância no desenvolvimento da *falsafa* ou filosofia, que se caracteriza como seu estudo.

Pode-se dizer que *wujūd* denota “ser”, “existência” e “o que é encontrado”. Porém, apesar da comum tradução de “ser” e “existência” e de sua plausibilidade, o sentido mais literal deste termo é o último dos três: *wujūd* como aquilo que é encontrado. O árabe, como outras línguas semíticas, não possui o verbo “ser” na forma que as línguas ocidentais o possuem. Portanto, a forma de traduzir o conceito de “ser” da filosofia grega foi realizada desta maneira. Porém, não está muito distante do sentido de “encontrar” presente no termo *wujūd*, pois perguntar pelo “ser” de algo aponta para a pergunta sobre sua essência ou quiddidade. E a palavra quiddidade é uma tradução latina do árabe *māhiyya*,³⁵⁵ proveniente da pergunta *mā hiya*, ou seja, “O que é isto”? Quando se pergunta por algo, é porque este algo, de alguma maneira, foi problematizado, não é da ordem da obviedade. E isto, para ocorrer, supõe que, de alguma maneira, alguma coisa foi encontrada. Entretanto, na perspectiva de se perguntar pelo que é encontrado, o questionamento vem marcado pela subjetividade de quem faz a pergunta. Ou seja, vem marcado por um olhar que se depara com algo em sua concretude e a partir de uma situação particular, de um ponto de vista situado. Diferentemente da pergunta pelo “ser” de alguma coisa que supõe um processo de abstração para se descobrir sua essência.

Esta forma de compreender o *wujūd* é muito presente na concepção akbari, a ponto de William Chittick afirmar que a expressão Unidade da Existência pode ser também traduzida como a “Unidade do que se encontra ou é encontrado”.³⁵⁶ Annemarie Schimmel afirma que

³⁵⁵ “Termo introduzido pelas traduções latinas (do árabe) das obras de Aristóteles do séc. XII”. Seu significado é “essência necessária (ou substancial) ou substância”. Nicola ABBAGNANO. *Quiddidade*.

Dicionário de filosofia.

³⁵⁶ “Oneness or Unity of finding”. Cf. **SPK**, p. 3

esta expressão não significa apenas “Unidade do Ser”, mas também a associando com o verbo “encontrar”, significa “Unidade da existencialização e a percepção deste ato”.³⁵⁷ Nesta linha, Annemarie Schimmel o compara com o termo *Waḥdat al-Šuhūd*,³⁵⁸ ou “Unidade da Contemplação / Testemunho”. Ambos teriam, para ela, certa sinonímia, pois apontariam para a concepção de que uma Unidade é testemunhada, contemplada, ou seja, encontrada.

O que é encontrado pode ser compreendido de algumas formas: os seres que são encontrados na existência; o Real, que também pode ser encontrado em toda a criação; o cosmo, que, na medida em que recebe *wujūd*, a existência, o recebe, porque foi “encontrado” por *al-Ḥaqq*, isto é, foi por Ele conhecido e percebido. Daí a dificuldade de tradução deste termo, ainda mais que na tradição ocidental “ser” e “existência” são conceitos carregados de uma longa história na qual são compreendidos muitas vezes de formas diversas.³⁵⁹

Wujūd, na obra do *Šayḥ al-akbar*, é utilizado de várias formas. A diversidade de formas

³⁵⁷ Cf. Annemarie SCHIMMEL. **Mystical dimensions of Islam**, p. 267.

³⁵⁸ Sobre a expressão *Waḥdat al-Šuhūd* e a polêmica levantada pelo *Šayḥ* indiano Aḥmad Sirhindī (m. 1624) criticando a concepção akbari, cf. **SPK**, p. 226; id. **EI**, v. XI, p. 37b; Annemarie SCHIMMEL. **Mystical dimensions of Islam**, p. 267. Entretanto, Nars chama a atenção para o fato de que esta mudança de nomenclatura aponta para uma mudança de perspectiva: uma centra-se na realidade e a outra na percepção desta realidade. Cf. Seyyed Hossein NARS. **Islamic philosophy from its origin to the present**, p. 76.

³⁵⁹ Na tradição mística islâmica, *wujūd* aparece de diversas formas. Em Junayd se encontra a expressão *wujūdihi lahum*, que significa “encontrar” ou “concretizar” a existência dos seres na Aliança Primordial, o que implica uma existência anterior à existência neste mundo; também, associado a *šuhūd*, testemunho, e a *wajd*, êxtase, diz respeito a um tipo de experiência mística na qual se “encontra o invisível” (muitas vezes associada à prática do *samā*). Kušayrī afirma a excelência do *wujūd* como ser divino que “existe” a tal ponto que seu “existir” leva à extinção todas as demais criaturas. Al-Kubrā vai utilizar este termo associado a *tabdīl al-wujūd*, “troca de existência”, que é uma experiência em que ele descreve a ascensão através das sete “categorias de ser” e na qual o gnóstico atinge a existência divina. Simmānī (m. 1336 / 736), um Sufi crítico de Ibn ‘Arabī, utilizava *wujūd al-muṭlaq*, Ser Absoluto, não para a existência de Deus, mas, antes, para seu criativo “ato-de-trazer-à-existência” (*fi’l al-ijād*). Cf. O. N. H. LEARNAN & H. LANDOLT. *Wujūd*. **EI**, v. XI, p. 216a.

em sua utilização se relaciona com as diferentes modalidades de expressão desta realidade singular. Como Ser Absoluto (*al-Wujūd al-Muṭlaq*), este vocábulo é atribuído unicamente a Deus: o único Ser cuja existência é Necessária. Embora muitas vezes, nesta condição de nomear *al-Ḥaqq*, *Wujūd* tenha sido traduzido como Ser, não se deve esquecer de que esta nomeação não possui o caráter abstrato existente na tradição filosófica ocidental. Sempre faz alusão à experiência e percepção humana que se encontra diante do mundo tanto exterior quanto interior e neles “encontra” o Real. Esta alusão, no caso de se utilizar *Wujūd* no sentido de encontrar o Real no cosmo, se refere a um desvelamento (*kašf*), ou a um testemunho direto (*šuhūd*, *mušāhada*), ou ao experimentar gozoso (*dawq*), ou seja, às formas místicas de conhecimento não resultantes de um processo reflexivo intelectual / abstrato.

Seguindo o caminho de Ma'rūf al-Karḥī (m. 200/815-816), que foi um dos primeiros a expressar o *šahāda* na perspectiva do *wujūd* ao afirmar “Não há nada no *wujūd* mas Deus”,³⁶⁰ Ibn 'Arabī afirma a identidade entre *wujūd* e o Real: “Na verdade, *wujūd* é idêntico ao Real, não diferente Dele.”³⁶¹ Porém, as criaturas também manifestam *wujūd* e o próprio Ibn 'Arabī se utiliza deste termo ao se referir a elas³⁶² e ao designar sua existência, pois são encontradas no cosmo e existem porque foram encontradas por *al-Ḥaqq*.³⁶³

A partir daí, se tudo é constituído pelo *Wujūd*, torna-se necessário colocar a questão sobre como compreender esta “Unidade da Existência” propugnada pelo *Šayḥ al-akbar*, na relação entre o Ser Absoluto e a criação. Ainda mais que é notória a percepção de alguns orientistas que consideram seu pensamento monista e panteísta e de outros autores da tradição islâmica que consideram seu pensamento falível em termos de ortodoxia, pois seria

³⁶⁰ William CHITTICK. Rūmī and *waḥdat al-wujūd*. In: Amin BANANI; Richard HOVANNISIAN; Georges SABAGH. **Poetry and mysticism in Islam**, p. 71.

³⁶¹ FM III 566.30, apud **SDG**, p. 12.

³⁶² Cf. FM III 384.10, apud **SDG**, p. 12.

³⁶³ Cf. **SDG**, p. 12-16.

eivado de “unificacionismo” (*ittiḥād*) e “encarnacionismo” (*ḥulū*).³⁶⁴

Se Deus e as criaturas são *wujūd*, o que os diferencia? Ou são dois tipos distintos de *wujūd*? Porém, se fossem dois ou mais tipos de *wujūd*, como se poderia articular a concepção da “Unidade da Existência”? A resposta que o *Šayḥ al-akbar* dará é que

Deus somente é Ser e a “existência” das coisas é idêntica ao Ser, embora as qüidades das coisas como qüidades não são Ser; nelas mesmas as coisas são não-existentes. Em outras palavras, ele responde à questão “São as coisas o mesmo que Deus”? dizendo “Sim e não”. Elas são “Ele / não Ele”. As criaturas habitam em um ambíguo território intermediário ou *barzakh* (*sic*) no qual sua real situação é extremamente difícil de ser expressa em palavras.³⁶⁵

Portanto, seu pensamento, longe de um panteísmo ou monismo,³⁶⁶ aponta para uma

³⁶⁴ No que diz respeito aos orientistas, Cf. A. E. AFFIFI, **The mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi**; Louis Massignon chegará a cunhar a expressão “Monismo existencial”, que, segundo ele, não entraria em choque com a doutrina ortodoxa islâmica. Cf. Annemarie SCHIMMEL. **Mystical dimensions of Islam**, p. 267. Sobre a ortodoxia muçulmana, Ibn Taymiyya é um bom exemplo deste tipo de oposição à doutrina akbari da “Unidade do Ser”. Cf. William CHITTICK. **Imaginal worlds**, p. 179.

³⁶⁵ **SPK**, p. 81.

³⁶⁶ Como afirma Toshihiko Izutsu, “É claro agora que é um grave erro considerar, como frequentemente ocorre, esta posição como um ‘monismo puro’ assim como um ‘monismo existencial’. De fato, ela possui um evidente elemento de dualismo, no sentido de que reconhece duas dimensões diversas da realidade na estrutura metafísica do Absoluto. Não é também exato considerá-la dualista, porque as duas dimensões diversas da realidade são, no estágio final, isto é, na forma de *coincidentia oppositorum*, uma única e exclusiva coisa. A ‘Unidade da existência’ não é nem monista nem dualista. Como visão metafísica da realidade fundada em uma experiência existencial particular, que consiste no reconhecimento da Unidade na Multiplicidade e a Multiplicidade na Unidade, é algo muito mais sutil e dinâmico que a filosofia monista ou dualista”. Toshihiko IZUTSU. **L’unicità dell’esistenza**, p. 31-32. Henry CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 7, também afirma que conceitos como panteísmo e monismo são categorias ocidentais que podem distorcer a compreensão da perspectiva akbari;

concepção de que uma ambigüidade habita o cosmo, que possui, sem exceção, dois aspectos complementares e não excludentes: o aspecto divino e o aspecto da criatura, pois

a realidade do ser é una na sua substância e essência, plural nos seus atributos e nomes. Não há pluralidade nela senão na ordem de suas considerações, relações e especificações [...] se tu a consideras segundo sua essência, chame-a *Ḥaqq* [a Realidade criadora]; se tu a consideras segundo os seus atributos e nomes, isto é, segundo o seu aparecer em essência possível, chame-a *ḥalq* [mundo criado] ou universo [criado]; essa é a Realidade criadora (*Ḥaqq*) e criada (*ḥalq*), o Uno e os muitos, o Eterno e o temporal, o Primeiro e o Último, o Escondido e o Manifesto, e

Seyyed Hossein NARS. **Three muslims sages**, p. 107, e Frithjof SCHUOM. **The eye of the heart**, p. 13, também partilham desta maneira de abordar a obra do *Šayḥ*.

Segundo Michael P. Levine, “Panteísmo é uma posição metafísica e religiosa. Em linhas gerais, pode ser definida como a visão que afirma que 1) ‘Deus é tudo e tudo é Deus... o mundo é, da mesma forma, idêntico a Deus ou, de alguma maneira, uma auto-expressão de sua natureza’ (H. P. Owen). Similarmente, é a visão segundo a qual 2) tudo que existe constitui uma ‘unidade’ e esta toda inclusiva unidade é de algum modo divina (A. MacIntyre). Uma definição levemente mais específica é dada por Owen que diz 3) ‘Panteísmo... significa a crença de que toda entidade existente é somente um Ser; e que todas as demais formas da realidade são outros modos (ou aparências) dele ou idênticas a ele”. Michael P. LEVINE. **Pantheism**, p. 1. Tendo como contraponto estas definições, não se podem atribuir ao pensamento de Ibn ‘Arabī estas conceituações. Da mesma forma, o pensamento akbari engloba elementos das definições que Levine desenvolve sobre o teísmo e o panenteísmo, embora possa ser considerado um pensamento mais complexo que não se enquadra perfeitamente nestas definições mais características das concepções ocidentais e sua metafísica. “Teísmo é a crença num Deus ‘pessoal’ que de alguma forma é separado (isto é, transcende) o mundo. [...] Panteístas frequentemente negam a existência de um Deus ‘pessoal’. Eles negam a existência de um Ser ‘inteligente’ que possui as propriedades características de uma ‘pessoa’, como possuir estados ‘intencionais’, e capacidades que são associadas à habilidade de tomar decisões. [...] Panteístas negam que Deus seja ‘totalmente outro’ em relação ao mundo. [...] negam que a divina Unidade e o mundo são ‘ontologicamente distintos’”. Id., *ibid.*, p. 2. Talvez, a concepção que melhor pudesse se adaptar para classificar o pensamento akbari neste aspecto fosse a definição de panenteísmo que afirma “que o mundo é uma auto-expressão de Deus... e que existe um aspecto da vida divina que é totalmente separado e independente do mundo. É uma variante do panteísmo e do teísmo e, embora distinto de ambos, é melhor compreendida como uma variante do teísmo”. Id., *ibid.*, p. 11.

assim por diante.³⁶⁷

A partir do aspecto divino, a criação é vista e contemplada como sendo a Realidade Absoluta e, a partir do aspecto da criatura, ela possui uma dimensão de relatividade, sendo contemplada como algo de “outro” em relação a *al-Haqq*. Ou seja, a criação ao mesmo tempo em que possui uma identidade com o Real, também possui uma alteridade em relação a Ele, pois, “mesmo que nos descrevêssemos como Ele se descreve em todos os aspectos possíveis, ainda permaneceria um inevitável fator de distinção [entre Ele e nós]. Este [fator] é nossa dependência d’Ele na existência, que, em nosso caso, deriva inteiramente d’Ele porque nós somos originados, enquanto Ele é absolutamente livre de qualquer dependência”.³⁶⁸ Portanto, a realidade é uma “*coincidentia oppositorum* no sentido que a Unidade é Multiplicidade e a Multiplicidade é Unidade. Essa se baseia sob a visão da Unidade no seio da Multiplicidade e da Multiplicidade no seio da Unidade”.³⁶⁹

Além do mais, como criatura, o cosmo não

possui em si um núcleo ontológico real. [...] Neste sentido, o ponto de vista filosófico da escola da “Unicidade da existência” (*waḥdat al-wujūd*) é claramente antiessencialista. [...] O sumo grau da existência que lhe vem reconhecido é aquele da “existência derivada”. Isto significa que as “qüididades” existem enquanto correspondem às modificações intrínsecas e às determinações do Absoluto, único ser de quem se pode proclamar uma existência na plena acepção do termo.³⁷⁰

Nesta perspectiva, a afirmação de Ibn ‘Arabī: “As coisas não existentes se tornam

³⁶⁷ IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom.**

³⁶⁸ Id., *ibid.*, p. 55.

³⁶⁹ Toshihiko IZUTSU. **L’unicità dell’esistenza**, p. 17.

³⁷⁰ Id., *ibid.*, p. 26.

manifestas na forma de coisa existente, mas esta é distinta em *wujūd* do verdadeiro *wujūd*,³⁷¹ indica o fato de que em sua concepção não há continuidade substancial entre Deus e o cosmo.³⁷² Mesmo porque, na concepção akbari, “o Real, em Sua Essência, está além da necessidade do Cosmo”³⁷³ e, em sua dimensão de *tanzīh*, ultrapassa qualquer nomeação e construção categorial, inclusive a categoria de substância é por Ele transcendida, pois “Deus está acima de todas as qualidades – elas não são Ele nem não Ele – e Ele manifesta a Si mesmo somente através de seus nomes, não através de Sua essência. No plano da essência, Ele é inconcebível (transcendendo conceitos) e não experiencial (transcendendo mesmo o conhecimento não racional). Isto significa que em sua real existência as criaturas são não idênticas a Deus, mas somente reflexos de Seus atributos”.³⁷⁴

William Chittick faz uma leitura interessante desta metafísica akbari, a partir da distinção entre *tanzīh* e *tašbīh*. Segundo ele,

os críticos de Ibn ‘Arabī, notavelmente Ibn Taymiyyah (m. 1328 / 728), afirmavam que ele não faz distinção entre o *wujūd* de Deus e o *wujūd* do cosmo. De fato, é fácil pinçar passagens do *Futūḥāt* que dão suporte a esta afirmação. Mas a partir do que já foi dito sobre a natureza central da dialética entre *tanzīh* e *tašbīh* nos escritos de Ibn ‘Arabī, deveria estar claro que passagens identificando o *wujūd* de Deus com o do cosmo representam a perspectiva de *tašbīh*. Elas sempre foram compensadas, nos próprios escritos de Ibn ‘Arabī, pela discussão do *tanzīh*, na qual a distinção entre Deus e o mundo é vigorosamente afirmada. Em muitas passagens Ibn ‘Arabī resume sua posição com a afirmação “Ele / não Ele” (*huwa lā huwa*). A natureza do mundo do *wujūd* só pode ser compreendida através da afirmação e negação de sua identidade com o *wujūd* de Deus. Precisa-se olhar sobre esta questão com dois olhos. Nem a razão, que afirma a alteridade de Deus, nem o desvelamento, que

³⁷¹ FM III 307.29, apud SDG, p. 12.

³⁷² Annemarie SCHIMMEL. *Mystical dimensios of Islam*, p. 267-268.

³⁷³ IBN ‘ARABĪ. *The bezels of wisdom*, p. 148.

³⁷⁴ Annemarie SCHIMMEL, op. cit., p. 267-268.

afirma a semelhança de Deus, permitem uma compreensão global da natureza das coisas.³⁷⁵

Uma forma de abordar estas questões acerca da “Unidade da Existência” é a utilização de metáforas. Apesar de todo arcabouço teórico / filosófico / teológico para se falar da “*Wahdat al-Wujūd*”, a linguagem metafórica permitiria o acesso a contornos da estrutura metafísica do Real, propiciando a compreensão da relação aparentemente contraditória entre Unidade / Multiplicidade, Real / Mundo fenomênico.

Annemarie Schimmel sintetiza bem uma destas metáforas ao afirmar que “Podem-se comparar essas existências a pedaços de vidro incolores que só se tornam visíveis quando a luz os atinge”.³⁷⁶ Outra metáfora, comum à tradição Budista e Confucionista, afirma que a lua conserva sua unidade original, mesmo aparecendo como diversas luas, ao se refletir nos diversos lagos, rios e mares. Há ainda uma metáfora que ilustra de forma interessante esta relação entre a Unidade e a Multiplicidade: a da tinta de caneta e a letra escrita. As letras escritas com a tinta não existem realmente, pois o que existe é a tinta. As letras seriam, assim, formas variadas e convencionais de a tinta se delimitar e poder se manifestar.³⁷⁷

Finalizando, como diz Ibn ‘Arabī, “Não misture as coisas. Coloque cada coisa onde a realidade a pôs. Não diga ‘não existe nada além de Deus’, mesmo que seja o caso – e é o caso. Os níveis inteligíveis não distinguiram entre ‘Ele é como isto’ e ‘Ele é como aquilo’? A entidade é uma, como se diz, mas, em respeito a uma coisa, Ele é isto, e, em respeito a outra coisa, Ele é algo diferente”.³⁷⁸

³⁷⁵ William CHITTICK. Ibn ‘Arabī. In: Seyyed Hossein NARS & Oliver LEAMAN. **History of islamic philosophy**, p. 504-505.

³⁷⁶ Annemarie SCHIMMEL. O Islã e sua unidade. In: Marco LUCCHESI. **Caminhos do Islã**, p. 28.

³⁷⁷ Cf. Toshihiko IZUTSU. **L’unicità dell’esistenza**, p. 18.27-30.

³⁷⁸ IBN ‘ARABĪ. FM III 231.3, apud. **SDG**, p. 195.

CAPÍTULO 2 – A ANTROPOLOGIA MÍSTICA: METAMORFOSE HUMANA RUMO À ESTAÇÃO DA NÃO-ESTAÇÃO

Se no capítulo anterior o foco foi a concepção akbari acerca do cosmo, a partir deste capítulo, procurar-se-á desenvolver sua visão sobre o ser humano (*insān*).³⁷⁹ Como o cosmo, a humanidade também é uma manifestação de *al-Ḥaqq*, ocupando, porém, um lugar singular e central neste processo de automanifestação do Real. Ibn ‘Arabī, marcado pela concepção astrológica do hermetismo alexandrino e provavelmente seguindo o modelo cosmológico de Ibn Masarra,³⁸⁰ afirmará esta centralidade cósmica do ser humano. Como era concepção comum em sua época, a cosmologia concebia todo o universo em esferas concêntricas, partindo de um esquema geocêntrico. No centro desta concepção cosmológica, mais que a Terra, encontra-se o ser humano, permitindo assim uma “polarização subjetiva” deste sistema, que o conceberá como “ponto fixo com o qual se relacionarão todos os movimentos dos astros”. É esta concepção que permitirá simbolizar seu “papel central [...] no conjunto cósmico do qual o

³⁷⁹ Em árabe, a palavra masculina *insān*, muitas vezes traduzida por homem, não possui conotações de gênero, sendo mais bem traduzida como ser humano, pois se refere à espécie humana.

³⁸⁰ O modelo cosmológico masarrano era geocêntrico, mas, ao mesmo tempo, garantia certa centralidade ao sol, uma vez que este se encontrava justamente no centro das esferas concêntricas. Seu lugar era a sétima esfera, justamente numa posição entre a Terra e o Trono de Deus, a primeira e a 14ª e última esfera.

homem é como o resultado e o centro de gravidade”.³⁸¹

Em vistas a compreender o que é este ser para o *Šayḥ* e sua função no cosmo e na manifestação de *al-Ḥaqq*, inicialmente se discutirá sua antropologia mística, concentrando-se em como ele o concebe e entende suas diversas partes e operações. A seguir, o foco se centrará no processo de ascensão mística, que pode ser realizado pelas pessoas em vistas ao mais alto cume da transformação de seu ser, que é o Ser Humano Perfeito, habitante da Morada da Estação da Não-Estação. Neste processo, será fundamental perceber o lugar do *fanā'* e *baqā'* como elementos centrais a conduzirem a metamorfose humana que lhe permitirá ser um espelho límpido do Real.

É importante ressaltar que esta discussão sobre o ser humano é imprescindível para que se compreenda posteriormente a concepção akbari acerca do coração. Pensar a antropologia de Ibn 'Arabī será fundamental para se situar o *qalb* nesta fisiologia mística e facilitará a compreensão do processo de ascensão mística. Este aponta para um tipo de transformação cordial possibilitadora da realização máxima do ser humano de acordo com a sua condição recebida na criação e presente em *al-Ḥaqq*.

Na concepção islâmica, o ser humano é o herdeiro, representante e califa de Deus na terra, pois “Propusemos a fé aos céus, à terra e às montanhas, porém, se negaram a fazer-se cargo dela, tiveram medo. O homem, por sua vez, a assumiu”.³⁸² Deus o modelou da argila, insuflou nele o Seu espírito, *rūḥ*, e ordenou aos anjos que se prostrassem perante Sua criação.³⁸³ Foi criado para adorá-Lo e reconhecê-Lo como seu Criador. Quando faz isto, o ser humano tem acesso à *baraka*, isto é, à energia e benção divinas que estão presentes e fluem no universo e na vida humana.

³⁸¹ Todas as citações deste parágrafo se referem a Titus BURCKHARDT. **Clave espiritual de la astrologia musulmana según Mohyiddīn Ibn Arabī**, p. 10.

³⁸² **Corão** 33:72.

³⁸³ Cf. **Corão** 2:34-36; 7:11; 15:26-35; 38:71-85.

Designado em árabe já antes do Corão por *insān*, é considerado “aquele que esquece”.³⁸⁴ Para ele é estabelecida a pedagogia do *dīkr*, a pedagogia do lembrar sempre os Nomes divinos para que se volte para o caminho de Deus.³⁸⁵ É este ser que pode se tornar, enquanto indivíduo, um “grande ser humano” ou um “pequeno ser humano” a partir de sua liberdade e capacidade de se abrir ao Real. Uma vez que no Islã não se concebe, de maneira geral, uma natureza “caída” do ser humano, nem um “pecado original”, mas, antes, uma natureza teomórfica,³⁸⁶ ele é simplesmente imperfeito, fraco,³⁸⁷ e deve ser lembrado de sua real condição pela revelação corânica.³⁸⁸ É a partir de sua natureza teomórfica que se converte no sinal por excelência de Deus criador.³⁸⁹

Entretanto, apesar desta sua condição de imperfeição, ele é *al-kawn al-jāmi'*, o ser que a tudo compreende e, literalmente, a tudo reúne ou traz conjuntamente. Por isto, Ibn 'Arabī vai compreendê-lo como Ser Humano Perfeito (*insān al-kāmil*). Porém, para o *Šayḥ al-akbar*, o Ser Humano Perfeito pode ser considerado em dois níveis diversos. O primeiro é o nível cósmico, no qual ele é tratado como espécie ou como a humanidade, e não individualmente. Neste nível, os seres humanos são os seres mais perfeitos do cosmo, pois possuem uma condição

³⁸⁴ Cf. **Corão** 19:67. É interessante de se notar que o termo *insān* (إنسان) é derivado de *nassa* (نَسَّ), esquecer. Cf. DAE.

³⁸⁵ Cf. **Corão** 18:24; 20:42; 33:41.

³⁸⁶ Segundo Roger Arnaldez, “O islã rejeita a idéia bíblica segundo a qual Deus criou o homem à Sua imagem e à Sua semelhança (Gênesis 1,27). Somente Ibn 'Arabī de Múrcia, sob a influência do esoterismo gnóstico, a admite”. Roger ARNALDEZ. **L'Homme selon le Coran**, p. 47. Esta natureza teomórfica deve ser concebida, no entanto, a partir dos Nomes divinos que estão presentes em sua totalidade no ser humano.

³⁸⁷ **Corão** 4:28.

³⁸⁸ Cf. Sayed Hossain Nars. *Ideals and realities of Islam*. In: Sílvia SCHWARTZ. **O suspiro do Compassivo**, p. 15.

³⁸⁹ Cf. **Corão** 2:30; 22:5; 23:14.

teomórfica. O segundo nível é o do indivíduo. Neste nível, os seres humanos não são igualmente perfeitos, pois existem graus de perfeição entre eles que nem todos atingem. Mais ainda, somente alguns seres humanos se tornam, em sua individualidade, Seres Humanos Perfeitos. Os tópicos 1 e 2 abordarão o Ser Humano Perfeito segundo a primeira perspectiva. Já nos demais tópicos, quando se utilizar esta expressão, se compreenderá o indivíduo que está no caminho ou já atingiu seu nível máximo de expressão de sua condição teomórfica.

2.1. *Al-kawn al-jāmi'*: o Ser Humano e sua singularidade como manifestação de *al-Haqq*

Na concepção islâmica em geral e na sufi em particular, o cosmo (macrocosmo) e o ser humano (microcosmo) ³⁹⁰ são concebidos igualmente como realidades derivadas. Neste sentido, muitos pensadores muçulmanos se expressam afirmando similaridades ou correspondências entre o macro e o microcosmo, descrevendo a realidade humana em sua corporalidade e interioridade a partir de como concebem o universo e sua ordem na dinâmica do Real. ³⁹¹ Assim,

o que cresce no universo corresponde ao cabelo e à unha; os quatro tipos de água (salgada, doce, podre, amarga) à água dos olhos, boca, nariz e ouvido respectivamente. Assim como o universo é criado a partir dos quatro elementos (terra, água, ar, fogo), assim o é o corpo humano criado destes quatro elementos. Os quatro

³⁹⁰ Os termos macrocosmo e microcosmo são traduções gregas para as expressões árabes *al-'ālam al-kabīr*, o grande mundo, e *al-'ālam al-ṣagīr*, o pequeno mundo. Sempre que um autor se utiliza do conceito de macrocosmo o faz visando estabelecer um contraste com o microcosmo. Baseados no Corão, muitos autores se referem a esta distinção macro / microcosmo com a utilização da expressão “horizontes e almas”: “Lhes mostraremos Nossos sinais (*āyāt*) nos horizontes e nas suas almas até que vejam claramente que é Verdade.” (**Corão** 41:53).

³⁹¹ Exemplos a este respeito podem ser encontrados em Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 28-33.

ventos (isto é, ventos provenientes das quatro direções) correspondem às quatro faculdades fisiológicas (isto é, sugar, segurar, digerir, expelir). Os animais e demônios correspondem às más qualidades, anjos às boas qualidades do homem. Assim como no mundo existem partes invisíveis e visíveis, no homem existem as exteriores e as interiores: a primeira é o mundo dos sentidos, isto é, o *mulk*, a segunda o mundo do coração, isto é, o *malakūt*.³⁹²

E esta correspondência é concebida principalmente em relação à realidade dos Nomes divinos, pois ambos são *loci* das manifestações de *al-Ḥaqq*.

Entretanto, mesmo em meio às suas semelhanças como realidades derivadas e manifestações do Real, os seres humanos e o cosmo possuem distinções entre si, uma vez que cada um manifesta *al-Ḥaqq* de forma singular. A singularidade microcós mica se encontra no fato de ser a maior e mais completa manifestação do Real, o que pode ser percebido com clareza na sua criação, conforme os relatos corânicos.

Segundo estes relatos, Deus pergunta a *Iblīs*, após este ter se recusado a prostrar-se diante de Adão: “Que é que te impediu de prosternar-se ante o que com Minhas mãos criei?”³⁹³ Os primeiros e mais antigos comentários acerca desta narrativa centram-se na menção corânica às “Mãos” divinas. Esta menção seria indicação de antropomorfização de Deus ou, por

³⁹² Masataka TAKESHITA. **Ibn 'Arabī's theory of the perfect man and its place in the history of islamic thought**, p. 100-101. Ibn 'Arabī desenvolve, assim, um método analógico entre o macro e o microcosmo e afirma: “O homem é em realidade uma cópia compreensiva no sentido de que nele existe algo do céu em um certo aspecto, e algo da terra em um certo aspecto, e algo de tudo em um certo aspecto, mas não em todos os aspectos [...] Não pode ser dito que o homem é o céu, ou a terra, ou o Trono, mas pode ser dito que ele possui uma semelhança ao céu em tal e tal aspecto, e à terra em tal e tal aspecto, e ao Trono em tal e tal aspecto, e ao elemento do fogo em tal e tal aspecto [...] e a tudo”. FM 3:328 (edição Yahyā), apud. Masataka TAKESHITA. **Ibn 'Arabī's theory of the perfect man and its place in the history of islamic thought**, p. 101.

³⁹³ **Corão** 38:75. Cf. também **Corão** 2:30-34, em que Deus afirma aos anjos a superioridade de Adão porque ele conhece Nomes divinos que os anjos não conhecem. Ibn 'Arabī comenta este trecho corânico em *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 14-15/50-51, apud. **ST**, p. 229.

outro lado, deveria ser lida dando ênfase à dimensão de incomparabilidade divina? A opção dos primeiros comentários corânicos foi na direção de afirmar que as duas mãos de nenhuma maneira eram semelhantes às mãos humanas.

Ibn 'Arabī, por sua vez, e seus seguidores, valorizando o texto corânico, insistem na concepção de que toda palavra revelada tem um significado particular que justifica sua utilização no lugar de outra. Portanto, ao se fazer menção no texto revelado às mãos divinas, elas serão compreendidas como as polaridades presentes nas relações do Real com o cosmo e o ser humano, pois são as mãos esquerda e direita.³⁹⁴

E o fato de ter criado Adão com estas duas mãos significa que Ele utilizou as polaridades dos Nomes divinos para criar o ser humano: “O microcosmo, feito a imagem de Deus, deve ter ‘duas mãos’ no mesmo sentido qualitativo de que Deus as tem e não somente fisicamente.”³⁹⁵ Ao mesmo tempo, a utilização das duas mãos também indica que o ser humano foi “tocado” por *Allāh* e por isso “Ele o nomeou *bašar*, por causa do Seu ‘toque’ (*mubāšarah*) nele diretamente com as duas mãos que foram atribuídas a Ele”.³⁹⁶

E Ibn 'Arabī vai mais adiante, ao propor outra possibilidade de entender a afirmação das mãos divinas. Segundo um *ḥadīṭ*, alvo de muitas disputas e discussões no Islã, “*Allāh* criou Adão na sua *ṣūra* (imagem, forma)”. O problema surge na significação dada ao pronome “sua”: se se refere a *Allāh* ou à forma adâmica propriamente dita, conforme existente na mente divina. O *Šayḥ* entende que este pronome faz referência às duas possibilidades: o Real e a forma cósmica de Adão. Sua explicação se apóia na concepção descrita acima sobre as duas mãos

³⁹⁴ É interessante de se notar que o Corão estabelece diferentes qualidades às mãos direita e esquerda, sendo que à direita corresponde a boa fortuna, a felicidade, e à esquerda qualidades opostas a estas. Isto é bem claro no texto escatológico dos Companheiros da Direita e os da Esquerda (**Corão** 56:27-43). Cf. também **Corão** 69:19-26; 17:71; 19:52; 20:80; 28:30.

³⁹⁵ Sachiko MURATA. **The Tao of Islam**, p. 82.

³⁹⁶ FH, 184/144-145, apud. **ST**, p. 231.

que criaram o ser humano. Assim, uma mão representaria que Adão fora criado sob a forma do Real e a outra mão, concomitantemente, indicaria que fora criado sob a do cosmo, pois “esta é a essência (*‘ayn*) de seu colocar juntas duas formas, a forma (*ṣūra*) do mundo e a forma (*ṣūra*) do Real. Estas são as duas mãos da realidade”.³⁹⁷ Propondo esta resposta, Ibn ‘Arabī apresenta uma solução para a controvérsia acerca deste *ḥadīth*. Ao associá-lo ao texto corânico no qual Deus fala que criou o ser humano com suas duas mãos,³⁹⁸ a criação adâmica é resultado da junção destas duas formas, nenhuma negando a outra, mas integrando-se complementarmente. Em última instância, no pensamento akbari, ao conceber o ser humano formado a partir destas “duas mãos”, é conferida a este uma possibilidade única no cosmo de ser o reflexo por excelência dos Nomes divinos, o que fica claro no verso corânico 2:31, que afirma que Adão era o único ser que sabia os nomes de todos os seres e os ensina aos anjos.

Porém, se no cosmo os Nomes divinos se fazem presentes de forma distribuída entre todos os seres e em graus diversos de manifestação, no ser humano todos estes Atributos se encontram presentes em uma “unidade e concentração”.³⁹⁹ Isto indica que o “macrocosmo manifesta todos os nomes de Deus, mas de forma diferenciada. O microcosmo manifesta todos os nomes, mas em um modo relativamente indiferenciado”.⁴⁰⁰ Nesta perspectiva, ao manifestar, mesmo que indiferenciadamente, a totalidade dos Nomes, o ser humano é concebido pelo *Šayḥ* como o ser criado que a tudo compreende (*al-kawn al-jāmi*), no sentido de que este ser abrange a totalidade dos Atributos divinos e possui a síntese de todos eles. Neste aspecto, o ser humano se constitui de forma análoga a *Allāh*, embora lhe seja distinto em grau, pois, como afirma o *Šayḥ*, “O Homem Perfeito é a realidade interior do Absoluto porque ele

³⁹⁷ IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 55. Cf. também Michael SELLS. **Mystical languages of unsaying**, p. 252.

³⁹⁸ **Corão** 38:75.

³⁹⁹ Cf. Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 34.

⁴⁰⁰ Id., *ibid.*, p. 34.

aparece na Sua Forma por meio de sua unidade compreensiva. [...] Homem, neste sentido, é a realidade do Absoluto”.⁴⁰¹

Portanto, seguindo nesta linha de raciocínio, na perspectiva akbari, o ser humano é concebido como o ápice de toda criação, pois a “Criação tem muitos níveis e o mais perfeito nível é ocupado pelo homem. Cada coisa no cosmo é uma parte em relação à perfeição humana”.⁴⁰² Também Ibn ‘Arabī afirma: “Você é a mais clara e magnificente denotação de Deus, pois você tem isto em si para glorificá-Lo através de si... Você é Seu grande nome”.⁴⁰³ Por isto é “o ser humano e a forma com a qual foi originalmente criado” o “*maṭal*, modelo exemplar”⁴⁰⁴ de todo o cosmo.

Assim, a diferença entre macro e microcosmo é que os seres humanos são, pelo menos potencialmente, totalidades e o cosmo bem como as demais criaturas são partes de um todo.

Um exemplo desta condição “toda abrangente e que a tudo compreende” (*jam ṭyah*) do ser humano é dado pelo *Šayḥ al-akbar*, através do profeta Abraão (*Ibrāhīm*). Na tradição islâmica, Abraão é denominado frequentemente de “o íntimo amigo de Deus” (*Ḥalīl Allāh*), sendo que a palavra *Ḥalīl* é traduzida como “amigo íntimo”,⁴⁰⁵ derivada de *ḥullah*, segundo Toshihiko Izutsu. Porém, Ibn ‘Arabī lhe confere um sentido distinto ao explicá-la a partir de uma diferente etimologia: *taḥallul*, que significa “penetração”, “permeação”, de modo que o “Homem Perfeito é aquele em quem o Absoluto penetra e cujas faculdades e membros corporais são todos permeados pelo Absoluto de tal maneira que por esse motivo manifesta todas as Perfeições dos Divinos Atributos e Nomes”.⁴⁰⁶

⁴⁰¹ FH, 180/143, apud. **ST**, p. 228.

⁴⁰² FM III 409.16, apud. William CHITTICK. **Ibn ‘Arabi, heir to the prophets**, p. 64.

⁴⁰³ FM III 409.16, apud. Id., *ibid.*, p. 65.

⁴⁰⁴ IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 118.

⁴⁰⁵ Cf. **DAE**.

⁴⁰⁶ **ST**, p. 232.

Assim, Abraão é

chamado *Ḥalīl* por nenhuma outra razão que a de que ele “permeia”, e possui em si mesmo todas (as qualidades) através das quais a Essência Divina é qualificada... justamente como a cor “permeia” um objeto colorido de tal maneira que o acidente (isto é, a cor) exista em todas as partes da substância. [...] poderíamos dizer que (Abraão é chamado *Ḥalīl*) porque o Absoluto “permeia” a existência da forma de Abraão.⁴⁰⁷

Ibn ‘Arabī ainda distingue duas formas nas quais este “permeiar” ocorre: uma ativa e outra passiva. Na forma ativa, o ser humano (aqui representado por Abraão) aparece na Forma do Real. Na perspectiva passiva, o Real é quem desempenha um papel ativo, ao se manifestar na forma de Abraão. Assim, há uma reciprocidade entre ambos, pois

saiba que sempre que algo “permeia” (*taḥallala*) outra coisa, o primeiro está necessariamente contido no segundo. O que permeia se torna velado pelo ser em que é permeado, de modo que o ser passivo (isto é, o permeado) é o “exterior” enquanto o ativo (isto é, o que permeia) é o “interior”, que é invisível. Assim, este (isto é, o que permeia) é alimento para o outro (isto é, para o permeado), da mesma maneira que a água permeia a lã e a faz maior e mais volumosa.

E quando é Deus quem desempenha o papel de “exterior”, as criaturas são escondidas n’Ele e se tornam todos os Nomes de Deus, nomeadamente Seu ouvir, Seu ver, etc., e todas Suas relações e todos Seus modos de conhecer. Mas, quando são as criaturas que desempenham o papel de “exterior”, Deus se torna escondido nelas, estando dentro delas, e Deus (neste caso) é o ouvir da criatura, seu ver, suas mãos e pés e todas suas faculdades.⁴⁰⁸

O que se torna interessante perceber nesta concepção akbari acerca do ser humano e

⁴⁰⁷ FH, 71-72/80-81, apud. **ST**, p. 232.

⁴⁰⁸ FH, 73/81, apud. **ST**, p. 233-234.

sua relação com o Real é que ambos possuem uma interpenetração comum, guardando-se as devidas distâncias ontológicas quanto ao ser de cada um, pois existe uma “distinção entre tu e Ele”.⁴⁰⁹ O Real é também Ele permeado pelo ser humano, assim como este é permeado pelo Real, de modo que um se manifesta no outro e vice-versa. Desta maneira é que se pode entender o trecho corânico acerca da batalha de Badr, na qual os muçulmanos levavam desvantagem e, após Muḥammad pegar um punhado de areia e lançá-lo na direção do inimigo, a luta se tornou-lhes favorável. A este respeito o Corão diz: “Você não lançou quando lançou, mas Deus lançou.”⁴¹⁰

Também é nesta perspectiva que se deve ler o famoso *hadīf*: “Quando Eu o amo (o servo), eu sou seu ouvir através do qual ele ouve, sua visão por meio da qual ele vê, sua mão por meio da qual ele segura e seu pé por meio do qual ele anda”.⁴¹¹ Entretanto, “deve-se ressaltar que Deus não diz: ‘Eu sou seu olho e seu ouvido’. Deus distingue aqui entre as duas formas (isto é, a exterior e a interior)”.⁴¹²

Existe, porém, outra distinção entre macro e microcosmo: a que se realiza quanto à capacidade de se desenvolver e realizar livremente sua predisposição. No dizer de Sachiko Murata, a diferença fundamental é que

⁴⁰⁹ IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 119, ao explicar a palavra *ḥadd*, fronteira, limite.

⁴¹⁰ **Corão**, 8:17.

⁴¹¹ Este *hadīf* é encontrado desta forma em *Buḥārī, Riqāq* 38. Cf. **SPK**, 410 e **SDG**, p. 441. Um comentário de Ibn ‘Arabī a partir deste dito também enfatizará esta mútua interpenetração: “Através das obras super-rogorárias, Deus é o ouvir do servo e seu ver. Através dos trabalhos obrigatórios, o servo é o ouvir e ver do Real, e desta maneira o cosmo é estabelecido. Pois Deus olha para o cosmo somente através da visão de seu servo e o cosmo não desaparece, pois existe uma afinidade. Mas se Ele fosse olhar o cosmo por meio de Sua própria visão, o cosmo iria ser queimado / aniquilado pela glória de Sua face. Portanto, o Real olha o cosmo somente através da visão do perfeito servo que foi criado a partir da Forma. Aquele servo é precisamente o véu entre o cosmo e a glória aniquiladora.” FM II, 354.19, apud **SPK**, p. 329.

⁴¹² FH, 23-24/55, apud. **ST**, p. 234.

as outras criaturas têm cursos fixos dos quais elas não podem se desviar, cursos definidos pelas qualidades limitadas que elas manifestam. Em contraste, seres humanos não têm uma natureza fixa na medida em que eles manifestam a totalidade. A totalidade é estritamente indefinível, pois é idêntica a “nada”, nenhuma qualidade ou qualidades específicas. Os seres humanos, em contraste com as outras criaturas, são mistérios. Sua natureza última é desconhecida. Eles têm que desenvolver um processo no qual se tornarão o que devem ser. As possibilidades abertas a um dado animal são definidas *grosso modo* por suas espécies, enquanto as possibilidades abertas a um ser humano são definidas precisamente por sua indefinição. Todos os seres humanos começam com a mesma ilimitada potencialidade, uma vez que são formas divinas. O destino último de cada um é “limitado” somente pela divina fonte da forma, o que significa dizer que os seres humanos são definidos pelo fato de que se abrem ao Infinito.⁴¹³

Na lógica akbari, somente um ser desta forma seria capaz de possibilitar à Essência Divina (*Daʿ*) se reconhecer, uma vez que é “capaz de receber qualquer atributo que lhe sobrevenha, é a sede da mudança incessante (*tagjīl*)”.⁴¹⁴ É este ser que possibilitará ao Real se conhecer, pois Ele “queria ver as essências de Seus Mais Belos Nomes ou, de outra forma, ver Sua própria Essência, em um objeto todo inclusivo que envolvesse a totalidade da divina Criação. Este ser, qualificado pela existência, revelaria a Ele Seu próprio mistério”.⁴¹⁵

Para desenvolver este pensamento, Ibn ‘Arabī se utiliza da metáfora do espelho, segundo a qual o cosmo inteiro é um espelho em que o Real se manifesta e lhe permite se ver. Neste sentido e contexto, o *Ṣayḥ* vai denominá-lo de o Grande Ser Humano (*al-insān al-kabīr*),⁴¹⁶ pois “Deus Se fez visível para Si mesmo por meio de uma forma (particular) que lhe é

⁴¹³ Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 43.

⁴¹⁴ Cf. Pablo BENEITO. Introdução à IBN ‘ARABI. **Las contemplaciones de los misterios de Ibn Arabi**, p. XVII.

⁴¹⁵ IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 50.

⁴¹⁶ Cf. **ST**, p. 220 que remete ao **FH**, p. 11/49; 132/115.

propiciada pelo lócus (isto é, o espelho), através do qual Ele é visto. Desta maneira, algo que nunca seria visível, se não fosse por este lócus particular e Sua automanifestação, nele se Lhe torna visível”.⁴¹⁷ Ainda em um outro texto, Ibn ‘Arabī afirma que o ser humano “é para Deus o que a pupila (*insān*) é para o olho como um instrumento de visão, isto é, que propicia ver. Assim, ele é chamado *insān* porque Deus vê Suas criaturas através do homem e tem Misericórdia por elas”.⁴¹⁸

Porém, o cosmo ainda é um espelho embasado: “(Antes da criação do Homem) Deus já tinha constituído em ser a totalidade do universo com uma existência semelhante a uma vaga e obscura imagem, tendo uma forma, mas não uma alma que Lhe era inerente. Era como um espelho que se deixou sem polir.”⁴¹⁹ Na medida em que os seres que o habitam refletem apenas um aspecto particular do Real, ele possui Suas diversas e infinitas manifestações, mas carece de totalidade, uma vez que não contém em si mesmo uma clara articulação entre seus elementos.

Já o ser humano é um espelho polido e sem manchas, capaz de refletir cada objeto como ele é. E mais: o ser humano é a possibilidade de o cosmo se tornar um espelho polido, pois “Esta situação naturalmente demandava um polimento do espelho do universo. E o Homem foi (criado para ser) o polidor deste espelho e o espírito desta forma”.⁴²⁰ Isto porque “aquelas coisas discretas e propriedades que haviam sido difundidas e espalhadas por todo imenso universo se tornam unidas e unificadas em um nítido foco no Homem. A estrutura de todo o universo com todos seus complicados detalhes é refletida nele como uma clara e distinta articulada miniatura. Este é o significado dele ser um Microcosmo. O Homem é um Pequeno

⁴¹⁷ FH, 9/48-49, apud. **ST**, p. 221.

⁴¹⁸ FH, 13/49-50, apud. **ST**, p. 227.

⁴¹⁹ FH, 9/48-49, apud. **ST**, p. 221.

⁴²⁰ FH, 9/48-49, apud. **ST**, p. 221.

Universo, enquanto o universo é um Grande Homem”.⁴²¹ Neste sentido, o ser humano sendo o “espírito do cosmo”, também é sua vida, pois “se o Homem (Perfeito) fosse deixar o cosmo, o cosmo iria morrer”.⁴²²

Entretanto, de onde lhe vem esta condição? Justamente de sua consciência, pois uma vez que o universo

carece consciência, ele não constitui uma real unidade. O Homem, ao contrário, não somente sintetiza todas as formas da automanifestação Divina que se espalhou por todo o mundo do Ser, mas também é consciente desta totalidade. É desta maneira que uma verdadeira unidade compreensiva é estabelecida pelo Homem, correspondendo à Unidade do Absoluto. O Homem, neste sentido, é *Imago Dei*. E por causa desta peculiaridade, o Homem pode ser [...] o “vice-regente” de Deus na terra.⁴²³

2.2. A Antropologia Mística do *Šayḥ al-akbar*

O ser humano é dotado da condição de “vice-regente de Deus na terra” porque ele é um ser teomórfico, sucedendo daí sua semelhança com *al-Ḥaqq*, que é “o Manifesto (*al-zāhir*) por Seus efeitos (*āṭār*) e Seus Atos (*afāḥ*) e o Oculto (*al-Bāṭin*) por Sua essência; é o Exterior (*al-zāhir*) em função de Sua divindade (*ulūhiyya*) e o Interior (*al-Bāṭin*) em Sua Realidade essencial (*ḥaqīqa*)”.⁴²⁴ Em outra passagem, o próprio *Šayḥ al-akbar* reafirma a condição humana:

⁴²¹ ST, p. 221.

⁴²² FM II 468.12, apud. William CHITTICK. *Ibn ‘Arabi, heir to the prophets*, p. 32.

⁴²³ ST, p. 222.

⁴²⁴ IBN ‘ARABĪ. Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de *Allāh*. In: Pablo BENEITO. *El secreto de los nombres de Dios*, p. 260.

A Divina Presença possui três níveis – manifesto, não manifesto e intermediário. Através deste último, o Manifesto se torna distinto e separado do Não manifesto. Este último é o *barzakh (sic)*, porque possui uma face voltada para o Não manifesto e uma face voltada para o Manifesto. Ou melhor, ele em si é a face, pois não pode ser dividido. Este é o ser humano perfeito. O Real o fez como um *barzakh (sic)* entre o Real e o cosmo. Assim, ele manifesta os Nomes Divinos, e é, nesta perspectiva, o Real, e manifesta a realidade da existência possível, e é, nesta perspectiva, criatura. Por isto Deus o fez em três níveis: intelecto e percepção sensorial, que são os dois lados, e imaginação, que é o *barzakh (sic)* entre significado e percepção sensorial.⁴²⁵

Nesta direção, também os seres humanos possuem uma dimensão exterior / manifesta e uma dimensão interior / oculta: “Você precisa saber, além disso, que Deus descreve a Si mesmo como sendo o Interior / Oculto e o Exterior / Manifesto. Ele, de forma correspondente, produziu o mundo do Invisível e o mundo da experiência sensorial, de maneira que pudéssemos perceber o Interior por meio de nosso elemento ‘invisível’ e o Exterior por meio de nosso elemento ‘sensível’”.⁴²⁶ Entretanto, somente ao ser humano coube a dimensão interior, sendo ele a junção das duas formas: “a real natureza de Adão, isto é, sua ‘forma’ exterior”, assim como a real natureza de seu espírito (*rūḥ*), isto é, sua ‘forma’ interior. Adão é o Absoluto (na perspectiva de sua forma interior) e uma criatura (na perspectiva de sua forma exterior). Você sabe também da real natureza de seu grau (ontológico) que, sendo uma síntese, lhe dá o

⁴²⁵ FM, 2:391, l.20, apud. William CHITTICK. Ibn ‘Arabī. In: Seyyed Hossein NARS & Oliver LEAMAN. **History of islamic philosophy**, p. 507. Nesta citação do Futūḥāt, William Chittick segue a edição do Cairo, 1911, reimpressa em Beirute, s.d.

⁴²⁶ FH, 21/54, apud. **ST**, p. 228. Ġazālī também expressa opinião semelhante: “Se você quer conhecer a si mesmo, deve saber que, quando você foi criado, duas coisas foram criadas: Uma é sua estrutura exterior, que é chamada de corpo. Ela pode ser vista pelo olho exterior. A segunda é o significado interior, que é chamada de alma, espírito e coração. Ela pode ser reconhecida através da iluminação interior, mas não pode ser vista pelo olho exterior.” ĠAZĀLĪ. *Kīmīyā-yi sa’ādat*, p. 13-16 / 6-11, apud. Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 231.

direito de ser o Vice-regente (de Deus)".⁴²⁷ Desta maneira, Ibn 'Arabī se situa dentro da tradição islâmica, segundo a qual o ser humano é compreendido como podendo ser dividido em duas dimensões fundamentais: visível e invisível, exterior e interior, sendo que a dimensão invisível ainda é dividida, segundo sua concepção, em alma e espírito. Portanto, ele concebe o ser humano de forma tripartite, sendo

o corpo a forma material que possui extensão espacial e duração temporal, que é perecível e mutável. É um "modo" particular do Corpo Universal (*al-jism al-kullī*). Alma, por outro lado, é definida por ele como o princípio vital – a vida animal no organismo humano. É um "modo" particular da Alma Universal (*al-nafs al-kullīya*). E, por último, ele define espírito como o princípio racional, o propósito por meio do qual se deve procurar o verdadeiro conhecimento. É um "modo" do Intelecto Universal (*al-'aql al-kullī*).⁴²⁸

2.2.1. O Corpo

A corporalidade é o elemento que corresponde ao cosmo, sendo que o corpo humano possui um significado central, pois não é só um lugar de manifestação da vida e dos Nomes divinos, mas também o "receptáculo do conhecimento de Deus".⁴²⁹ Nesta perspectiva, ele será considerado objeto e instrumento de conhecimento. Compreendido como objeto de conhecimento, procura-se entender seu funcionamento externo e, sobretudo, interno, buscando-se perceber suas diversas partes e a inter-relação entre elas, ou seja, os conflitos entre as mesmas, as ajudas mútuas, suas mudanças, deslocamentos, concórdia,

⁴²⁷ FH, 25-26/56, apud. **ST**, p. 228-229.

⁴²⁸ AFFIFI, A. E. **The twenty-nine pages**, p. 52.

⁴²⁹ Cf. Geneviève GOBILLOT. **Le livre de la profondeur des choses**, p. 105.

harmonização, etc. Neste âmbito, as partes internas da corporalidade humana, como o coração, o pulmão e os rins, são associadas a dimensões da espiritualidade e interioridade humanas. É como se no interior do corpo visível se encontrasse a presença de um corpo espiritual.⁴³⁰ Como instrumento de conhecimento, compreende-se a corporalidade humana como uma chave de acesso ao Real, principalmente por meio dos “olhos do coração”, que permitem a percepção da luz divina no ser humano.

Ibn 'Arabī compreende quatro tipos de corpos formados por causalidades diversas, embora a corporalidade humana pertença toda ela à única espécie humana.

Ele parte da figura de Jesus (*'Īsā*), que nasceu de uma virgem sem ter tido participação, em sua concepção, de um pai. Ao explicar esta situação especial ocorrida com Jesus, ele desenvolve sua teoria sobre os quatro tipos de corpos.⁴³¹ O primeiro é o de Adão, criado sem a participação de homem ou mulher; o segundo tipo de corpo é o de Eva, criado a partir de um homem, sem participação da mulher; o terceiro tipo é o dos filhos de Adão e Eva, criados tendo como geradores um homem e uma mulher. O quarto e último tipo de corpo é o de Jesus, criado a partir de uma mulher sem a participação de um homem.

O corpo adâmico foi criado a partir da argila pela ação divina, assemelhando-se à de um oleiro. Já o de Eva foi criado como um carpinteiro que esculpe na madeira, modelando-a a partir do corpo adâmico. Neste sentido, ao extrair Eva de Adão, gerou nele um vazio que precisava ser ocupado. E o foi pelo desejo de Adão por Eva. Assim, quando ele a “cobriu” e a preencheu com sua “água”, um corpo nasce tendo sua origem diversa da de Adão e Eva. Depois da concepção, “Deus se encarregou da evolução deste corpo no útero estado a estado. Após estes estados, quando a criação ‘animal’ deste corpo se completou, Deus lhe deu uma

⁴³⁰ Cf. Geneviève GOBILLOT. **Le livre de la profondeur des choses**, p. 116.

⁴³¹ Cf. FM v. 2, p. 248-250, apud. Souad HAKIM. The spirit and the son of spirit. A reading of Jesus (*'Īsā*) according to Ibn 'Arabī. Nesta citação, a autora segue a edição de Othman Yahya.

nova criação, soprando nele o espírito humano”.⁴³² Segundo o Corão, a criação do corpo e o insuflar do espírito são dois momentos distintos,⁴³³ o que distingue os corpos dos filhos de Adão e Eva do corpo de Jesus, no qual estes dois momentos ocorrem simultaneamente.

2.2.2. A interioridade Humana

O ser humano não é só sua dimensão visível e exterior, pois possui também uma porção invisível e interior. Para esta dimensão, existe uma variedade de conceitos que a ela se referem. Diferentemente dos autores da filosofia – para quem toda esta terminologia referente à interioridade humana é fortemente influenciada pelas traduções de obras gregas para o árabe –, os autores sufis, e Ibn ‘Arabī entre eles, retiram seu rico repertório de nomenclaturas quase que exclusivamente do Corão.

À semelhança da divisão elaborada acerca do ser humano em corpo, alma e espírito, aqui também são concebidas divisões. De maneira geral – e Ibn ‘Arabī se encontra nesta perspectiva –, a interioridade humana é compreendida de forma tripartite – espírito (*rūḥ*), coração (*qalb*) e alma (*nafs*) –, sendo que ainda se podem acrescentar outros elementos como o intelecto (*‘aql*) e a alma racional para se referir a certas qualidades desta dimensão.⁴³⁴

⁴³² Souad HAKIM. The spirit and the son of spirit. A reading of Jesus (‘Īsā) according to Ibn ‘Arabī, p. 7. Deve-se notar que Ibn ‘Arabī distingue entre “animal” e “bestial”. Animal se refere à aceitação da vida, uma vez que a palavra árabe que corresponde à condição de animal é *hayawānī* (animalesco) e provém de *hayāt* (vida).

⁴³³ Cf. **Corão** 15:29; 38:71-72; 32:7-9. Souad Hakim ainda remete ao *Fuṣūṣ al ḥikam* v. I, p. 142, linhas 9-11, em que Ibn ‘Arabī afirma que a constituição do corpo precede a infusão do espírito nele, fato este que ocorre com toda a humanidade, com exceção de Jesus.

⁴³⁴ Como a temática do coração será fruto de um capítulo à parte, aqui serão abordados prioritariamente *rūḥ* e *nafs*.

Para o *Šayh*, espírito e alma são, de certa forma, sinônimos, embora faça alguma distinção entre ambos em contextos bem pontuais e precisos, normalmente associados ao emprego destes termos no Corão ou em algum *hadīṭ*. É o que se pode verificar no exemplo a seguir, quando ele diz que as almas foram criadas de uma única fonte, ou seja, assim como o espírito, criadas a partir do “sopro divino”:

Como Deus diz, “Ele te criou a partir de uma única alma” [Corão 4:11]. Ele diz, após a predisposição da criação do corpo, “Eu soprei o Meu espírito nele” [15:29]. Assim, o mistério que foi soprado no objeto do sopro corretamente deriva de um espírito – ou seja, a alma. Deus diz, “na forma que Ele quis, Ele te montou” [82:8]. Aqui significa a predisposição. Portanto, o ser humano vem a ser de acordo com a propriedade da predisposição para receber o divino mandamento.⁴³⁵

Porém, ele ainda associa outros termos como sinônimos destes dois, ou seja, intelecto (*‘aql*), segredo do coração ou mistério (*sirr*), sutileza (*laṭīfa*), sendo que este último termo é “comumente empregado na expressão ‘sutileza humana’, que é equivalente à ‘alma racional falante’ (*al-nafs al-nāṭiqā*)”.⁴³⁶ Em outro texto, Ibn ‘Arabī afirma explicitamente que *laṭīfa* é “qualquer indício (*išāra*) de significado delicado que te dá uma pista para compreender o que não está contido na expressão literal. Pode designar a alma racional”.⁴³⁷ Neste sentido, a sutileza e a alma racional podem ser associadas, pois é através desta que se pode ter acesso aos significados delicados do contato com o Real.

Com vistas a ter claro o que é cada um destes conceitos, este tópico da tese se focará em suas definições, bem como em suas funções e sentido no universo microcômico. Entretanto, isto deve ser feito levando-se em consideração que

⁴³⁵ FM II 272.21, apud. **SDG**, p. 272.

⁴³⁶ William CHITTICK. **SDG**, p. 269. Para uma abordagem mais ampla da “sutileza”, cf. **SDG**, p. 291-294.

⁴³⁷ IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 95.

os campos semânticos dos termos Corânicos sobrepõem-se, e nossos autores usam os termos de uma maneira que refletem a fluidez de seus significados [...] As linhas que demarcam [suas distinções] nem sempre são claras, uma vez que estamos lidando com uma realidade invisível na qual as fronteiras exatas mudam assim como as relações mudam. Algo que tenha as qualidades de *rūḥ* sob um ponto de vista pode ter as qualidades de *nafs* sob outro ponto de vista.⁴³⁸

Além do mais, a interioridade humana deve ser pensada em sua unidade, pois, para “a maioria dos autores da tradição intelectual islâmica, os vários nomes aplicados à dimensão interior do ser humano não se referem a entidades distintas e autônomas, mas a diferentes qualidades ou graus de uma realidade singular”.⁴³⁹ As distinções que se estabelecem entre estas diversas conceituações dizem respeito a um pressuposto de que existe uma hierarquia entre as diversas facetas da interioridade humana. Ou seja, existem níveis distintos entre elas e uma relação entre as mesmas normalmente é descrita em termos de atividade ou passividade, sendo que “a face voltada para Deus é receptiva, enquanto a face voltada para os níveis mais baixos da criação é ativa”.⁴⁴⁰

É assim que, nos “textos sufis em particular, a mais elevada e dominante dimensão da interioridade humana é chamada de *rūḥ* (espírito), enquanto a mais baixa e receptiva dimensão é chamada de *nafs* (alma)”.⁴⁴¹ Nesta perspectiva, *rūḥ* é receptiva quando voltada para o Real, mas ativa em sua relação com a *nafs*; da mesma forma, a *nafs* é receptiva em relação a *rūḥ*, porém, ativa em relação ao corpo.

⁴³⁸ Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 229. Nas páginas seguintes, até a 232, esta autora coloca citações de Ġazālī e Nasafī em que tanto a concepção das duas dimensões humanas, a visível e a invisível, assim como a fluidez das classificações e delimitações da dimensão invisível estão presentes.

⁴³⁹ Id., *ibid.*, p. 229.

⁴⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 165.

⁴⁴¹ Id., *ibid.*, p. 229.

Os conceitos de *nafs* (نَفْس) e *rūḥ* (رُوح) significavam na antiga poesia árabe, respectivamente, pessoa ou alma e vento ou respiração. Entretanto, ambos “aludem para este poder animador. *Rūḥ* (espírito) deriva da mesma raiz que *rīḥ* (vento), enquanto *nafs* ou alma é escrita da mesma forma que *nafas*” (نَفَس – respiração / hálito / suspiro).⁴⁴²

2.2.3. A Alma (*Nafs*)

Na tradição corânica, *nafs* (cujo plural é *anfus* e *nufūs*) vai indicar principalmente a pessoa humana ou a alma e nunca é aplicado este conceito aos anjos,⁴⁴³ sendo compreendido como “o interior, o espírito, ou a essência do indivíduo” e muitas vezes traduzido como “eu” ou “*self*” por orientalistas.⁴⁴⁴

⁴⁴² Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 229.

⁴⁴³ Palavra do gênero feminino em árabe, possui cinco significados no Corão. São os seguintes: 1) na maioria das vezes, significa a pessoa humana, como em 3:61.69.93; 12:54; 51:21, etc. 2) Em seis versículos, *nafs* se refere a *Allāh*: 5:116; 3:27-28; 6:12.54; 20:43. 3) Uma referência diz respeito aos deuses: 25:3 (cf. 13:16). 4) Em 6:130 é utilizado no plural duas vezes para se referir à companhia dos seres humanos e jinns. 5) alma humana: Corão 6:93; 50:16; 64:16; 79:40, etc. Cf. também Hanna KASSIS & Karl KOBBERVIG. **Las concordâncias del Corán**, p. 370-371. Cf. também E. E. CALVERLEY & I. R. NETTON. *Nafs*. **EI**, v. VII, p. 880a.

⁴⁴⁴ Hanna KASSIS & Karl KOBBERVIG. **Las concordâncias del Corán**, p. 370. *Nafs* é normalmente traduzido para línguas ocidentais como “eu” ou “alma”, dependendo do contexto e do que se quer dizer. Também é utilizado como um pronome reflexivo, possuindo a mesma função que o pronome *self* na língua inglesa, podendo indicar uma ação recíproca, além de servir, muitas vezes, como uma partícula que dá alguma ênfase a um personagem do texto e sua ação. Como pronome reflexivo, se refere a algo animado ou inanimado já mencionado anteriormente no texto. Neste sentido reflexivo, *nafs* pode se referir a Deus, o que ocorre em cinco passagens corânicas. Cf. **SDG**, p. 269. Júlio Cortés (El Corán, Editorial Herder, Barcelona, 1986) e Juan Vernet (El Corán, Planeta, Barcelona, 1963, 1983) vão traduzi-la das seguintes maneiras, em seus diversos usos no Corão: “alguém, alma, ânimo, (cada) qual, (cada) um, consciência, corpo, espírito, fundo do coração, homem, imaginação, interior, internamente,

Considerada como alma, é possível se distinguirem três configurações suas que também podem ser pensadas como três estágios no processo espiritual: o primeiro é a *nafs al-ammārah* (a *nafs* má), no qual o ser humano se encontra completamente subjugado às forças do mal presentes em si mesmo e no mundo. Neste estágio, a pessoa torna-se insensível aos apelos de Deus e atende às instigações do gênio do mal – o Profeta diz que a cada indivíduo foram dados um anjo e um gênio do mal; o primeiro, dado por Deus, serve para encaminhá-lo no caminho do bem; o segundo, dado por Satã, serve para desviá-lo deste caminho do bem.⁴⁴⁵ Baseia-se na idéia do “apetite físico”, de acordo com concepção semelhante à “carne” do Segundo Testamento cristão. A alma, assim, está suscetível às “sugestões” de coisas más,⁴⁴⁶ deve ser contida / preservada da paixão,⁴⁴⁷ feita paciente⁴⁴⁸ e sua ganância temida.⁴⁴⁹

O segundo estágio é o da *nafs al-lawwāma* (alma auto-repreensiva),⁴⁵⁰ isto é, é o estágio em que o espírito humano torna-se consciente de sua condição e começa a empenhar-se no *jihād*,⁴⁵¹ porém, algumas vezes vacila e cai. Mas se arrepende e retoma o caminho do

mente, pensamento, pessoa, pessoalmente, próprio, (sua) própria pessoa, seu, vida, vosso, ninguém, nenhuma alma” (nestes dois últimos, sobressai a construção negativa. Cf. Id., *ibid.*, p. 370-371. Já Federico Corriente, a traduz como “alma, princípio vital, pessoa, indivíduo, vontade, intenção, ser”, sendo que em sua raiz ainda se encontram significados como: “ser avaro, consolar, distrair, aspirar a, respirar, tomar alento, desejar, espiritual, inspiração, inalação, liberdade de ação, expirar, parto, recém-nascido, precioso”, dentre outros. Cf. **DAE**.

⁴⁴⁵ Cf. **Corão** 12:53.

⁴⁴⁶ **Corão** 50:16.

⁴⁴⁷ **Corão** 79:40.

⁴⁴⁸ **Corão** 18:27.

⁴⁴⁹ **Corão** 59:9.

⁴⁵⁰ **Corão** 75:2.

⁴⁵¹ Existem dois termos para indicar a luta contra a *nafs* –, *mujāhada* e *jihād* –, mas “são duas formas diferentes da mesma palavra”. A primeira é usada quase que exclusivamente para a luta interior. Já a segunda pode ser utilizada tanto para a luta interior como para a exterior, pois supõe uma diferenciação

bem. Neste estágio deve-se combater e repelir as forças do mal ⁴⁵² e “lutar no Caminho de Deus”. ⁴⁵³ Seu significado primário é empenho ou esforço visando à purificação da sociedade de seus males (*jihād* exterior) e, principalmente, à busca da submissão total a *Allāh*. Este é o *jihād* interior, mais sutil e desafiador que o exterior e objeto de contínuo esforço por parte do muçulmano. Segundo um *ḥadīṭ*, Muḥammad diz a seus companheiros, quando estes voltam de um *jihād*, que haviam retornado do *jihād menor* (*jihād al-asḡar*) e que deveriam agora partir para o *jihād maior* (*jihād al-akbar*). Seus companheiros, surpresos, lhe perguntaram acerca do significado do *jihād al-akbar* e ele lhes disse: “*Jihād* com seu próprio self interior (*nafs*).” ⁴⁵⁴

O terceiro estágio corresponde à *nafs al-muṭma’inna*, ⁴⁵⁵ no qual o espírito (*rūḥ*), por meio do *dīkr*, começa a dominar a alma e a controlar as forças do mal dentro de si. Neste estágio, se alcança a paz completa devido à submissão à vontade de Deus. Nele, ainda, a vontade de Deus e a do homem se unem e agem em uníssono, sendo que aqui só se pode fazer o bem e Deus age por meio de sua criatura. Este estágio foi descrito num *ḥadīṭ qūdsī* como “o da consciência em que Deus age através dos olhos, dos ouvidos, das mãos e dos pés do homem, que faz tudo o que Deus quer”. ⁴⁵⁶ É sob esta ótica que Ibn ‘Arabī vai afirmar que a *nafs* se refere a “Essas qualidades do servo que são notórias (*ma’lūm*)”. ⁴⁵⁷

entre o grande *jihād* (a luta interior) e o pequeno *jihād* (a luta exterior). Cf. Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 234.

⁴⁵² **Corão** 4:76.

⁴⁵³ In Syed Ali ASHRAF. O significado interior dos ritos islâmicos: prece, peregrinação, jejum e jihad. In: Arminda Eugênia CAMPOS & Roberto S. BARTHOLO (Org.). **Islã, o credo é a conduta**, p. 99.

⁴⁵⁴ Id. Ibid., p.101.

⁴⁵⁵ **Corão** 89:27. Segundo Affifi, Ibn ‘Arabī identifica este estágio com o coração. Cf. A. E. AFFIFI. **The mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi**, p.115, nota 3.

⁴⁵⁶ Syed Ali ASHRAF. O significado interior dos ritos islâmicos: prece, peregrinação, jejum e jihad. In: Arminda Eugênia CAMPOS & Roberto S. BARTHOLO (org.), op. cit., p. 101.

⁴⁵⁷ IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 94.

Portanto, sob a perspectiva dos três tipos de *nafs*, pode-se entender que o Corão se refere freqüentemente à alma como aquela que é responsável pela atividade humana que será recompensada ou punida na pós-morte.

Ibn 'Arabī, por sua vez, assim como Aristóteles,⁴⁵⁸ conceberá na alma três aspectos ou graus diferenciados baseado numa distinção estabelecida entre o Espírito Universal e os espíritos parciais (*juz'*) que foram “soprados” nas coisas viventes. Assim como os espíritos parciais podem ser divididos em três classes – a das plantas, dos animais e dos seres humanos –, existem também três tipos de almas ou espíritos parciais, “embora seu propósito aqui e em outros lugares não seja prover uma definitiva e final classificação”.⁴⁵⁹ O primeiro tipo é o vegetativo (que se relaciona com as qualidades de crescimento, nutrição, atração, expulsão, digestão e retenção); o segundo é o animal (que possui as qualidades anteriores mais os cinco sentidos, a imaginação, o apetite e a raiva); e o terceiro é o humano ou racional ou racional falante,⁴⁶⁰ segundo abordagem de William Chittick (que acrescenta às qualidades anteriores a capacidade intelectual, a do pensamento reflexivo e a de dar forma às coisas).⁴⁶¹

A alma vegetativa e animal se relacionam com o corpo e não é possível estabelecer uma distinção clara entre estes tipos de alma e a corporalidade. Assim, a função destas dimensões da alma é animar o corpo e apontar para sua condição sensível, capaz de se abrir ao mundo, percebê-lo e captá-lo por meio de seus sentidos.

A alma humana ou racional é distinta das anteriores e também da corporalidade. Ela é a “dimensão escondida, interior” da própria alma que se abre à comunicação divina e que é capaz

⁴⁵⁸ Cf. A. E. AFFIFI. **The mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi**, p.120. Porém, diferentemente de Aristóteles, o *Šayh* não identificará a alma racional com o intelecto, “órgão da razão discursiva”.

⁴⁵⁹ SDG, p. 286.

⁴⁶⁰ Em FM III 477.31, Ibn 'Arabī se utiliza destes dois conceitos como sinônimos. Cf. citação em SDG, p. 287.

⁴⁶¹ Cf. SDG, p. 286. Cf. também Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 237.

de assumir a orientação moral da vida de uma pessoa, embora possa ter esta sua capacidade de orientação prejudicada pelo influxo da alma animal.

Segundo A. E. Affifi, este conceito de alma racional é utilizado também para indicar o coração, que se constitui como “um símbolo para o aspecto racional do Homem – o Espírito”. Em seguida, ele vai precisar que o aspecto racional do ser humano “não é idêntico ao intelecto (como entendido pelos filósofos)”, ⁴⁶² embora este seja um dos “poderes” subordinados à alma racional.

Portanto, a essência da alma racional, assim como a essência do espírito e do coração, que, de alguma maneira, são sinônimos, mantendo alguns elementos de distinção entre eles, é da ordem da cognitividade, embora não exclusivamente desta ordem. A distinção que se pode encontrar entre estes três elementos é sutil, embora nem sempre Ibn ‘Arabī estabeleça diferenciações entre os mesmos. Entretanto, ela pode ser estabelecida em alguns casos. Assim, quando há esta diferenciação, à alma racional caberia o conhecimento do cosmo em sua dimensão exterior, estabelecendo uma intermediação imaginal entre o sensível e o inteligível. Ao espírito, caberia ser a ponte entre a corporalidade e a alma racional e o Real, sendo ele “soprado” do próprio Espírito de *Allāh* no ser humano – por esta sua condição, propiciaria uma maior compreensão da realidade dos Nomes divinos presentes em toda realidade, ou seja, facilitaria o conhecimento da dimensão interior da realidade e do mundo inteligível; ao coração caberia, como receptáculo de *Allāh*, articular com os aspectos cognitivos do ser humano que se localizam na alma, no intelecto e no espírito para propiciar um conhecimento do Real, do que escapa à lógica racional e possui uma condição de mistério, abrindo-se à intuição mística.

A distinção entre estes vários níveis da alma tem conseqüências práticas e não é uma distinção puramente abstrata. Ela serve para diferenciar os seres humanos dos animais, bem

⁴⁶² A. E. AFFIFI. **The mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi**, p. 115-116.

como para se pensar a relação do ser humano com Deus, que se estabelece principalmente pela mediação da alma racional falante ou humana. Também possui conseqüências na forma de se pensar a corporalidade, que será compreendida como possuindo duas dimensões: uma biológica / material e outra “animada” pela *nafs*. Isto sem esquecer que estes níveis apontam para uma concepção hierárquica da interioridade humana, assim como há também uma hierarquia no cosmos e nas formas de manifestações divinas. Neste sentido, há uma prevalência do elemento sutil, imaterial, sobre o elemento corpóreo, o que não quer dizer que haja uma concepção negativa do corpo em relação a alma.⁴⁶³

Assim, se *nafs* e *rūh*, mesmo sendo percebidas a partir da unidade da interioridade humana, podem ser concebidas como dimensões distintas da mesma, isto se dá porque se as pensa como que assumindo funções diferenciadas na espiritualidade do ser humano. Quando os autores “distinguem entre os dois (alma e espírito), o propósito é o mesmo que dividir a cada uma delas em graus: mostrar como uma única realidade invisível, a dimensão interior do ser humano, possui uma variedade de qualidades e como estas qualidades se manifestam em diferentes modos”.⁴⁶⁴

Esta diferenciação, ainda, entre corpo, alma e espírito, leva a “entender que o movimento do exterior para o interior envolve uma crescente intensidade de qualidades ontológicas. A trajetória de crescimento conduz em sua meta última ao infinito e absoluto Ser”.⁴⁶⁵ Ou seja, neste tipo de concepção está presente a perspectiva que pensa a vida espiritual numa dimensão de aquisição de interioridade ou de “sutilização” do ser ou de sua espiritualização através de um percurso que supõe a passagem por estágios.

⁴⁶³ Sobre esta concepção hierarquizada da interioridade humana e também sobre a relação corpo / alma ou espírito, cf. Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 236.

⁴⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 236.

⁴⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 237.

Neste sentido, é da alçada da alma a condução do corpo à espiritualidade, assim como caberia ao espírito a responsabilidade de conduzir a alma ao Real, sendo, assim, seu *ḥalifa*. A alma, portanto, é a “sutileza que governa o corpo”,⁴⁶⁶ uma realidade intermediária posicionada entre o corpo e o espírito, com “uma face voltada para a natureza e uma face voltada para o Espírito Divino, que é o motivo que nós as [almas] fizemos pertencer ao mundo dos *barzaḥs*” (sic).⁴⁶⁷ Nesta perspectiva de se constituir como um *barzaḥ* entre corpo e espírito, a alma possui elementos e atributos de ambos, sendo concomitantemente sensível e inteligível, pois “se o espírito é luz e o corpo argila, a alma é fogo. Ela é uma mistura de luz e argila, uma e múltipla ao mesmo tempo. Sutil e luminosa suficientemente para estabelecer uma ligação com o espírito, mas densa e escura suficientemente para manter contato com o corpo”.⁴⁶⁸

Ao espírito cabe soprar na alma qualidades divinas e a alma é receptiva e manifesta estas qualidades através do corpo. Ainda mais que comumente a alma é considerada um *barzaḥ* entre o espírito e o corpo, possuindo qualidades de ambos e fazendo a intermediação entre os dois. Portanto, a relação natural da alma com o espírito é de aceitação e receptividade.

Ainda em sua função de *barzaḥ*, a alma propicia o contato do espírito com o corpo e vice-versa, através do *Mundus Imaginalis*, pois “a forma da imaginação está entre o intelecto e a sensação, e a imaginação não tem lugar, a não ser na alma”.⁴⁶⁹ Como “através da imaginação, espíritos estabelecem contato com corpos”,⁴⁷⁰ e “parte da realidade da imaginação é que ela dá corpo e forma ao que não é corpo e forma, pois a imaginação percebe somente desta maneira”;⁴⁷¹ cabe à alma, portanto, a mediação entre estes dois mundos, conferindo

⁴⁶⁶ FM III 568.3, apud. **SDG**, p. 271.

⁴⁶⁷ FM III 568.3, apud. **SDG**, p. 271.

⁴⁶⁸ Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 237.

⁴⁶⁹ FM IV 393.10, apud. **SDG**, p. 332. Cf. também **SPK**, p. 116-117.

⁴⁷⁰ **SDG**, p. 332.

⁴⁷¹ FM III 377.11, apud. **SDG**, p. 332.

forma ao que não tem forma e “sutilizando” o que possui forma. É do domínio da alma, portanto, o mundo imaginal no microcosmo.

Entretanto, mesmo constituindo-se como um *barzah*, a alma é um véu para a manifestação divina. Como afirma o *Šayh*, Deus “não pôs nenhum véu sobre você, a não ser você mesmo”. Em outras palavras: “não há escapatória do véu, pois não há nenhuma escapatória de si mesmo”.⁴⁷² E a única possibilidade de acesso ao Real é levantando o véu através do *fanā’* e *baqā’*. Este processo, paradoxalmente, possibilita compreender que “o véu é idêntico à face divina e que o velamento é o mesmo que automanifestação”, ou seja, o véu é a alma e a alma é a face.⁴⁷³

Neste sentido, William Chittick afirma que o *ḥadīṭ* “Quem conhece a si mesmo, conhece o seu Senhor” pode ser traduzido por “Quem conhece sua alma conhece seu Senhor”,⁴⁷⁴ pois é no contato com o véu que é a própria alma que se tem o acesso mais radical à face divina nele escondida e refletida. A partir desta perspectiva, pode-se inferir o caráter gnosiológico presente na alma, pois “Deus criou o universo revelando três livros – o universo, a alma humana e a escritura. Em cada livro ele deixou seus sinais e escreveu suas palavras”.⁴⁷⁵ Portanto, a realidade é configurada a partir do discurso que tem que ser interpretado, tendo como base hermenêutica o Corão contemplado simultaneamente com a leitura do universo e da alma. Assim,

cada alma irá responder por sua própria leitura, não somente da escritura, mas também da dos outros dois livros. E, dado que a compreensão da alma está escrita em si mesma, o livro da alma é “todo-importante” na determinação do seu destino.

⁴⁷² Para as duas citações, cf. IBN’ARABĪ. FM III 215.3 e II 554.21, apud. **SDG**, p. 120.

⁴⁷³ **SDG**, p. 120 e Sílvia SCHWARTZ. **A béguine e al-Shaykh**, p. 262.

⁴⁷⁴ **SDG**, p. 269.

⁴⁷⁵ Cf. William CHITTICK. **Ibn ‘Arabi, heir to the prophets**, p. 57.

Isto ajuda a explicar porque, ao contar os eventos que ocorrerão no dia da ressurreição, o *Qur'an* diz que cada ser humano será orientado pelas palavras: “Leia seu livro! Sua alma basta hoje como algo a ser levado em conta contra você!” (Corão 17:14). A *crux* do conhecimento, assim, é compreender sua própria alma. [...] Qualquer outro conhecimento deve ser subordinado a este conhecimento.⁴⁷⁶

É neste sentido que se pode compreender a afirmação de Henry Corbin, que diz que “O *ta'wil*⁴⁷⁷ dos textos pressupõe o *ta'wil* da alma: a alma não pode restaurar, retornar o texto à sua verdade, a menos que ela retorne também à sua verdade”.⁴⁷⁸

2.2.4. O Espírito (*rūḥ*)

Na tradição corânica, *rūḥ* (رُوح) – plural *aruah*⁴⁷⁹ frequentemente faz uma alusão a certa

⁴⁷⁶ William CHITTICK. *Ibn 'Arabi, heir to the prophets*, p. 58.

⁴⁷⁷ Por *ta'wil* entende-se a hermenêutica espiritual ou mística; como diz Banford, é aquilo que “salva as aparências por meio do retorno [...] à sua forma original”. Christopher BANFORD. *Esotericism Today*. In Henry CORBIN. *The voyage and the messenger*, p. XVIII.

⁴⁷⁸ Henry CORBIN, apud. Christopher BANFORD. *Esotericism Today*. In: Henry CORBIN. *The voyage and the messenger*, p. XVIII.

⁴⁷⁹ O termo *rūḥ* é do gênero feminino em árabe e é utilizado de cinco maneiras no Corão. Primeiro, para indicar o sopro vital ou o espírito que Deus insufla (*nafāḥa*) no corpo de Adão (cf. 15:29; 32:8; 38:72) ou, na concepção de Jesus (*'Īsā*), em Maria (cf. 21:91; 66:12). Neste sentido, *rūḥ* se associa a *rīḥ*, vento, sopro da vida. Pode ser utilizado também no sentido do mandamento divino que desce sobre os seres para que estes conheçam Suas prescrições. Neste sentido, o espírito vem associado à revelação e aos profetas. Ambos manifestam os mandamentos divinos (cf. 16:2; 17:85; 40:15; 42:52). Um terceiro sentido para *rūḥ* se relaciona com a figura de Jesus (*'Īsā*), de quem se afirma em 4:171 que “é o *rūḥ* de *Allāh*”. Em outra acepção, interpretado na tradição islâmica como o anjo Gabriel, é mencionado como participante de uma atuação em conjunto com os demais anjos (cf. 70:4; 78:38; 97:4). Por fim, a última forma em que é utilizado este vocábulo diz respeito ao Espírito que desce (*tanzīl*) ao coração de Muḥammad para revelar o Corão (cf. 26:193). Como se pode perceber, *rūḥ* no Corão não se associa ao

identidade entre o espírito humano e o divino e nunca é utilizada a expressão “espírito divino” (*al-rūh al-ilāhī*). Representa uma qualidade divina especial – ou um anjo também especial – que desce para se fazer presente entre a humanidade e orientá-la. Somente na literatura pós-corânica é que este conceito será aplicado aos seres humanos, aos anjos e aos *jinn*s (gênios).

Quando há uma relação entre o espírito divino e o espírito humano no Corão, é para expressar o processo criativo do Real no qual Ele insufla no ser humano formado da argila o Seu espírito. Dirigindo-se aos anjos, *Allāh* diz: “e, quando o formar harmoniosamente e infundir nele de Meu Espírito, caí prosternados diante dele”.⁴⁸⁰ Portanto, ao se estabelecer uma distinção na interioridade humana entre alma e espírito, esta diferenciação faz referência a algo do divino presente nesta interioridade que é o espírito, embora, também o corpo, de alguma maneira, assim como a alma, sejam manifestações dos Nomes divinos.⁴⁸¹

Na perspectiva islâmica, diferentemente da concepção cristã, Deus não é espírito. Ele é, na verdade, o criador dos espíritos, assim como do mundo espiritual. Em sua criação, o Real engendra dois mundos: o espiritual e o corpóreo, o invisível e o visível, o não mensurável e o

ser dos anjos em geral (exceção feita ao anjo Gabriel) ou ao espírito humano, mas antes a uma ação divina que “desce” e confere uma dignidade profética e propicia a indicação do reto caminho, assim como ao espírito divino comunicado aos seres humanos em sua criação. Cf. Roger ARNALDEZ. *EI, Rūh*, v. VIII, p. 589a. Cf. também Hanna KASSIS & Karl KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**, p. 477. Federico Corriente em seu dicionário apresentará os vários sentidos associados ao radical r-u-h, tais como: ir / visitar pela tarde, receber, ser amplo, vasto, largo, apaziguar, acalmar(se), aliviar(se), consolar(se), alegrar, perfumar, refrescar, tomar alento, oscilar, flutuar, variar, salvar com misericórdia, estar satisfeito, descansar, repor-se, repousar, apoiar(se), confiar(se), aspirar, respirar, inalar, vivificar, boa disposição, ânimo, tranquilidade, sossego, calma, quietude, comodidade, odor, cheiro, aroma, vento, ar, brisa, misericórdia, piedade, alívio, ajuda, espírito, alma, espiritual, imaterial, espirituoso, espiritualidade, dentre outros. Cf. **DAE**. Como se pode perceber, é um termo com uma polissemia extremamente rica na tradição árabe / islâmica.

⁴⁸⁰ **Corão** 38:72. Cf. também 15:28-29 e 32:7-9.

⁴⁸¹ Cf. Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 232-233.

mensurável. O mundo espiritual é habitado por espíritos, intelectos e anjos, idênticos em substância, porém, distintos quanto às suas funções e qualidades.

Em contraste com o mundo corpóreo, o espiritual, assim como os espíritos, não possui definição, pois “Te perguntam pelo espírito. Diga: ‘O espírito procede da ordem de meu Senhor’. Porém, haveis recebido pouca ciência”⁴⁸² para compreendê-lo. Ou, como diria Rūmī ao comentar este versículo corânico: “a explicação sobre o espírito não pode ser proferida pela língua.”⁴⁸³

Entretanto, apesar desta impossibilidade de definição acerca do espírito, sempre houve, na tradição islâmica, uma série de discursos que buscam discutir seus atributos, sendo que muitos atributos se associam às dimensões de incomparabilidade e similaridade (*tanzīh* e *tašbīh*) presentes no Real. Isto porque ele habita o mundo corpóreo e o espiritual ao mesmo tempo, pois, no dizer de Ġazālī, “o espírito é parte da criação, mas em outro sentido ele pertence ao Mundo do Mandamento, não ao Mundo da Criação, uma vez que o Mundo do Mandamento consiste naquelas coisas às quais a área e a medida não têm acesso”.⁴⁸⁴ Neste sentido, ele é visto como aquele que governa o corpo, que gera vida, possui luminosidade, gera conhecimento de Deus, é uno, etc.⁴⁸⁵

Quanto à unidade do espírito, ela quer dizer que, diferentemente do corpo, este não possui nem partes nem órgãos. A implicação prática desta percepção diz respeito à forma do espírito agir, que se difere da forma de ação da corporalidade. A este respeito é ilustrativa a afirmação de Nasafī, sufi próximo à escola akbari, que diz o seguinte:

⁴⁸² **Corão** 17:85.

⁴⁸³ RŪMĪ. *Dīwān* 21284, apud. Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 233.

⁴⁸⁴ Ġazālī. *Kmiyā-yi sa'adat* 17 /12-13, apud. Id., *ibid.*, p. 234.

⁴⁸⁵ Cf. Id., *ibid.*, p. 235. Sobre sua capacidade de conhecer a Deus, Ġazālī o trata como sinônimo de coração: “O espírito ao qual eu me refiro como ‘coração’, ele é o lócus para o conhecimento de Deus.” Ġazālī. *Kmiyā-yi sa'adat* 17 /12-13, apud. Id., *ibid.*, p. 234.

Quando uma coisa é simples, ela não é múltipla nem tem partes. Nenhum de seus atributos e atos é peculiar a uma parte ou órgão, uma vez que não há partes nem órgãos. Ela não tem nem frente nem costas, nem cabeça nem pés, nem direita nem esquerda. Portanto, seus atributos subsistem através de seu próprio ser. Se tal coisa deve ver, ouvir, falar e ter conhecimento, ela faz cada coisa através da mesma por meio da qual faz o resto.

Agora [...] saiba que o espírito humano, que é realmente simples, é vivente, cognoscente, capaz de ouvir, ver e falar. Seus atributos não se assemelham aos atributos da estrutura corporal, uma vez que esta estrutura ouve a partir de um lugar, vê a partir de outro lugar e fala a partir de outro lugar. Mas se o espírito humano é vivo, deve-se dizer que ele é em sua totalidade vida. Se ele conhece, deve-se dizer que ele é todo conhecimento. Se ele ouve, deve-se dizer que ele é todo ouvir. Se ele vê, deve-se dizer que ele é todo visão. Se ele fala, deve-se dizer que ele é todo fala. Pois seus atributos e atos não possuem instrumentos nem órgãos. Este é o sentido do dito: “Deus criou Adão em Sua própria forma”. Este é também o significado de “Aquele que conhece a si mesmo conhece seu Senhor”.⁴⁸⁶

Ibn ‘Arabī não foge à tradição corânica, porém, não só costuma ser muito singular na hermenêutica da mesma como evita definições. Com freqüência, ele opta por estabelecer as características ou os efeitos de algo. Com a palavra *nūḥ* não será diferente. A mesma situação ocorre com relação ao amor: “segundo aqueles que o conhecem e falam dele, é uma das coisas que não pode ser definida; quem o possui o conhece, isto é, aquele que possui o amor como um atributo pessoal, mas ele não sabe o que ele é, mesmo que a realidade da existência do amor seja para ele inegável.”⁴⁸⁷

Neste sentido, é interessante ter presente a concepção akbari acerca do espírito. O *Šayḥ* afirma a ligação deste com o próprio Real, pois “Deus, quando aperfeiçoou o corpo humano, como Ele disse, ‘Quando Eu o aperfeiçoei’ [Corão 15:29], soprou nele de Seu espírito,

⁴⁸⁶ Nasafi. *Kašf al-ḥaqā’iq* 74-75, apud. Id., *ibid.*, p. 235-236.

⁴⁸⁷ Cf. FM, v. II, p. 325, apud. Souad HAKIM. *The spirit and the son of spirit*, p. 34.

atribuindo todo espírito no ser e essência do homem a Si mesmo”.⁴⁸⁸

A partir desta perspectiva da *rūḥ* sendo pensada como “espírito de Deus” na essência humana é que se pode, com Souad Hakim, perceber quatro de suas características segundo a concepção akbari.⁴⁸⁹

A primeira característica indica que a vida é sua essência, ou seja, por *rūḥ* se entende o princípio vital que mantém um ser na existência ou que o traz à vida, pois “tudo sobre o qual ele desce se torna vivo e a vida começa a impregná-lo”.⁴⁹⁰ Para justificar esta característica do espírito, Ibn ‘Arabī recorre ao exemplo de Jesus que, criado pela junção do espírito numa forma humana (anjo Gabriel) com a “água” de Maria, é capaz de dar vida a um pássaro ou a um morto.⁴⁹¹

A segunda característica do espírito é que ele é capaz de assumir a forma humana. A prova disto, segundo o *Šayḥ*, é que o anjo Gabriel assumiu a forma de um ser humano e por isto Maria inicialmente se refugiou em Deus, pensando que ele era um homem que queria se unir com ela.⁴⁹²

A terceira característica de *rūḥ* é que o espírito humano só existe quando há um corpo

⁴⁸⁸ IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 178.

⁴⁸⁹ Souad HAKIM. *The spirit and the son of spirit*, p. 11-14.

⁴⁹⁰ IBN ‘ARABĪ, op. cit., p. 175. Ibn ‘Arabī se apóia num trecho corânico para confirmar esta sua concepção. Cf. **Corão** 20:86:89.

⁴⁹¹ “Seu poder de gerar renascimento, por outro lado, deriva do sopro de Gabriel [manifestado] em forma humana.” “Assim, pode-se chamá-lo de Espírito de Deus, o que significa dizer que a vida se manifesta sobre quem ele sopra.” Cf. para ambas as citações IBN ‘ARABĪ, op. cit., p. 177 e 178 respectivamente. Aliás, todo o capítulo 15 do *Fuṣūṣ al-ḥikam* tem como objetivo discutir sobre os vários modos de manifestação do espírito e seu papel de dar vida à matéria. O modelo será a criação de Jesus e sua capacidade de dar vida aos mortos. Também se discutirá a relação entre Deus e Jesus, uma vez que *’isā* só pode gerar vida por permissão divina: “É comum dizer que quando ele ressuscitou o morto, ‘foi ele e não ele’”. Id., *ibid.*, p. 177.

⁴⁹² Id., *ibid.*, p. 175.

físico. A partir desta concepção, a quarta característica vai estabelecer a relação entre corpo e espírito: *rūḥ* é colocada por Deus como *ḥalīfa* sobre o corpo e deve governá-lo (*tadbīr*). Entretanto, apesar desta sua função de *ḥalīfa* sobre o corpo, o espírito se encontra limitado pela natureza corporal. Por isto, a tradição sufi e o *Šayḥ al-akbar* nela desenvolverão todo um complexo caminho permeado de estações e moradas pelas quais o espírito humano deve passar em sua luta contra a *nafs* para se descolar da densidade corporal e “Assumir os traços característicos de Deus – isto é o sufismo”.⁴⁹³

É a partir deste contexto que se deve pensar as distinções entre corpo, alma e espírito na tradição sufi. Segundo Sachiko Murata, a diferença entre ambos se concentra nas qualidades de cada um, pois,

embora Deus esteja presente em todas as coisas em função do “Respiro do Todo Misericordioso”, [...] Ele está mais intensamente presente em algumas coisas que em outras, uma vez que os atributos divinos se manifestam em diferentes graus, originando diversidade qualitativa. Algumas coisas são mais luminosas e outras menos. A distinção entre o mais luminoso e as coisas menos luminosas no cosmo que manifesta todos os possíveis graus de luminosidade, nos permite falar de luz e escuridão como diferenças relativamente absolutas. Uma vela perto do sol é, com efeito, escura. [...] Assim, por exemplo, o espírito está perto de Deus, o corpo longe Dele. O espírito é cognoscente, o corpo ignorante. O espírito é vivo, o corpo morto. O espírito é desejante, o corpo sem desejos.⁴⁹⁴

Rūḥ também se associa com o processo de conhecimento⁴⁹⁵ do Real, pois é o espírito

⁴⁹³ FM II, 267.11, apud. William CHITTICK. *Ibn 'Arabi, heir to the prophets*, p. 30.

⁴⁹⁴ Sachiko MURATA. *The tao of Islam*, p. 236.

⁴⁹⁵ Existem três termos que dizem respeito ao conhecimento, à sabedoria e à ciência em árabe. São eles: *'ilm* (علم), *ma'rifa* (معرفة) e *ḥikma* (حكمة). O termo *'ilm* foi mais frequentemente utilizado para traduzir a noção grega de episteme, ou seja, ciência. Neste sentido, serviu para se abordar a “ciência da alma”, “da natureza”, “da lógica”, etc. Mesmo no árabe moderno, diz respeito às ciências, pois palavras como Sociologia, Biologia, etc, sempre vêm precedidas por ele. E o adjetivo que dele nasce, *'ālim* (عالم), é

que “lança dentro do coração o conhecimento do Oculto, de uma maneira única, peculiar a cada indivíduo”.⁴⁹⁶ Para Ibn ‘Arabī, a capacidade cognoscente define o ser humano enquanto tal e o distingue dos demais seres, pois nele o conhecimento é uma disposição natural (*fitra insānuyya*), enquanto que nos anjos é uma capacidade inata e nos animais é instintiva. Se nos seres humanos a capacidade cognitiva não se manifesta como algo da ordem do inato, ela é pensada como uma disposição natural, mas que tem que ser desenvolvida e conquistada pelas pessoas, na medida em que estas possuem faculdades que lhe permitirão aceder ao conhecimento.⁴⁹⁷ E o caminho para a aquisição do conhecimento (*‘ilm*) passa pelo intelecto (*‘aql*), que é uma faculdade da alma racional capaz de conhecer o mundo e que para conhecer a Deus deve-se articular juntamente com a faculdade da imaginação. O órgão capaz de unir estas duas faculdades da alma racional é o coração (*qalb*), que freqüentemente é associado à própria alma racional e ao espírito, embora possa ser distinguido destes dois, pois é um órgão sutil que se encontra entre a alma e o espírito.⁴⁹⁸

utilizado para designar o douto, o cientista, o erudito. Já o termo *ma'rifa* é derivado da raiz *‘arafa* (عرف), conhecer. Ele foi utilizado na *falsafa* como sinônimo de conhecimento. Ao mesmo tempo, ele possui uma nuance específica ao ser associado também ao termo grego *gnosis*. Neste aspecto, ele significaria o acesso ao conhecimento esotérico, gnóstico, e o *‘arīf* (عريف) é o que tem acesso a este conhecimento do iniciado, oculto e esotérico. Por fim, o termo *hikma* é mais apropriadamente traduzido como sabedoria, se referindo ao grego *sophia*, embora possa, em alguns casos, ser usado no sentido de ciência e conhecimento. O adjetivo associado a este termo é *hakīm* (حكيم), sábio, que também está na raiz de palavras, como “governador”, “juiz”, “árbitro”, etc. Cf. para estas informações: Miguel ATTIE FILHO. **Falsafa**, p. 29-32. Cf. também acerca destes conceitos **DAE**.

⁴⁹⁶ IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 94.

⁴⁹⁷ Acerca desta reflexão sobre o conhecimento em Ibn ‘Arabī, cf. Souad HAKIM. Knowledge of God in Ibn ‘Arabī. In: Stephen HIRTENSTEIN & Michael TIERNAN (Org.). **Muhyiddin Ibn ‘Arabi: a commemorative volume**, p. 264-290.

⁴⁹⁸ Esta forma de agir do coração, unindo o intelecto e a imaginação para o conhecimento de Deus, será desenvolvida no sexto capítulo, ao se abordar a *Cardio Gnosis*.

2.3. A ascensão mística e suas estações: o Ser Humano Perfeito e a Estação da Não-Estação

Desde os primórdios do Islã, os seguidores do Profeta acreditavam que as observâncias externas só tinham sentido se acompanhadas de um sentido interior, de um desejo de obedecer aos mandamentos divinos, de uma experiência do reconhecimento da Sua grandeza e da pequenez do ser humano. Esta forma de conceber o seguimento do Islã envolvia a totalidade da vida da pessoa, incluindo observâncias morais e espirituais.

O desejo de pureza de intenção, com o passar do tempo, deu origem a práticas ascéticas, talvez sob influência dos monges cristãos orientais.⁴⁹⁹ Buscava-se outra forma de relação com Deus que passasse pelo amor e pela purificação do coração, insistindo em uma concepção de Deus como Compassivo, e não apenas Majestoso.

Na tradição sufi, muitos enfatizam a importância da renúncia e do ascetismo (*zuhd*). Ibn 'Arabī também o faz, porém, enfatizando que esta é importante, sobretudo no início do itinerário espiritual e nas primeiras estações. Renunciar ao mundo significa, em sua concepção, renunciar ao que é o caminho de acesso às manifestações divinas no cosmo, às *tajallyiāt*. Portanto, a “renúncia às coisas pode ocorrer apenas por ignorância e falta de conhecimento daquele que renuncia e através do véu que cobre seus olhos, isto é, a falta do desvelar e do testemunhar [...] Se ele somente soubesse ou testemunhasse o fato de que o cosmo inteiro fala glorificando e louvando o seu Criador e que isto Lhe testemunha, como poderia ele renunciar ao cosmo, à medida que ele possui esse atributo?”⁵⁰⁰

Também a prática do retiro e da reclusão não são, em si mesmas, importantes, embora

⁴⁹⁹ Cf. Albert HOURANI. **Uma história dos povos árabes**, p. 165.

⁵⁰⁰ IBN'ARABĪ. FM III 263.35, apud. **SPK**, p. 157.

possam ser úteis e necessárias em alguns momentos para aumentar a proximidade de Deus. Ibn 'Arabī mesmo teve um período grande de isolamento no início de sua entrada na “via” e ao qual lhe são atribuídos o grande conhecimento conquistado. E vai afirmar que

todo buscador de seu Senhor deve estar só consigo mesmo junto ao seu Senhor em sua consciência mais interior, já que Deus deu ao homem uma dimensão exterior (*zāhir*) e uma dimensão interior (*batīn*); somente assim ele poderia estar a sós com Deus em sua dimensão interior e testemunhá-Lo em sua dimensão exterior, nas causas secundárias, depois de ter olhado sobre Ele em sua dimensão interior, a fim de poder discerni-Lo dentro do meio das causas secundárias. De outra maneira ele nunca O reconhecerá. Aquele que entra no retiro espiritual (*khalwa - sic*) com Deus o faz apenas por essa razão, já que a dimensão interior do homem é a cela de seu retiro.⁵⁰¹

Embora o surgimento de concepções ascéticas tenha provocado reações anti-místicas,⁵⁰² elas darão origem a um tipo de caminho que se caracterizará por ser uma via

⁵⁰¹ IBN'ARABĪ. FM III 265.1, apud. **SPK**, p. 158. Ainda sobre o retiro, há um texto akbari citado por Cecília Twinch e que Sílvia Schwartz também cita em sua tese: “Essa cela de retiro é uma presença constante dentro do conhecedor, uma espécie de distanciamento que permite compreender a verdadeira natureza das coisas e dos discursos do mundo. Por isso, *al-Shaykh (sic)* diz: “Para aquele a quem Deus deu a compreensão, a reclusão e a sociedade (*khalwa – sic – e jalwa*) são o mesmo. Além disso, pode ser que a sociedade seja mais completa para uma pessoa e maior em benefício, já que por meio dela, a cada instante, ela aumenta o conhecimento das ciências sobre Deus que não tinha.” Cf. IBN'ARABĪ, apud Cecília TWINCH, *The Beauty of Oneness witnessed in the emptiness of the Heart*. Disponível em www.ibnarabisociety.org. Acesso em: 23 de junho de 2003, apud Sílvia SCHWARTZ. **A béguine e al-Shaykh**, p. 231.

Excluído: ecilia TWINCH

⁵⁰² Neste período, como fruto deste conflito entre ascetas e antiascetas, cresce o recurso a *ahādī* para a justificativa de ambas as posições. A favor do ascetismo, tem-se o *hadī* em que o Profeta diz: “A pobreza é o meu orgulho.” Da mesma maneira, “Deus prefere os pobres e os indigentes”, “Ó meu Deus, faz-me viver humildemente, morrer humildemente e ressuscitar dos mortos humildemente”. Estes *ahādī* vinham associados à descrição da “ascensão noturna”, que já começava a ser compreendida em termos de ascensão mística. Contra o ascetismo também não faltaram *ahādī*, que se encontravam em maior quantidade que os que eram a favor. O mais famoso era o chamado “*hadī* de duas vidas”: O

eminentemente de interioridade que proporcionará uma hermenêutica espiritual do cosmo, da história e dos ritos e escrituras sagrados.

Nesta direção, Junayd (+ 910),

ao dialogar com um discípulo, deixa claro esta determinação: “Ao afastar-se de casa para sair em peregrinação, será que te afastas de todos os teus pecados? – Não. – Então não fizeste nenhuma viagem. E, em cada etapa, porventura avançaste um passo no caminho de Deus? – Não. – Então não percorreste o caminho etapa por etapa. Quando, ao entrar em território sagrado, puseste as vestes de peregrino, abandonaste as qualidades da natureza humana da mesma forma como deixavas caírem as tuas roupas? – Não. – Então não vestiste o traje de peregrino. Ao dar as sete voltas em torno da Caaba, contempleste a beleza imaterial de Deus na morada da purificação? – Não. – Então não deste as voltas. Quando, no último dia, sacrificaste uma vítima, sacrificaste também teus desejos mundanos? – Não. – Então não fizeste o sacrifício. E, quando atiravas as pedras, tiraste com elas alguns de teus pensamentos sensuais? – Não. – Então não atiraste as pedras nem fizeste a peregrinação.”⁵⁰³

Seyyed Hossein Nars, ao abordar o Sufismo,⁵⁰⁴ afirma que ele trata essencialmente de

melhor dos muçulmanos não é o que vende a outra vida para gozar esta vida. Também não o é o que vende esta vida para adquirir a futura. O melhor dos muçulmanos é o que apanha o seu bem numa e noutra”. Outros *ahādīf* ainda diziam: “O que jejua continuamente não jejua”; “Quando Deus favorece materialmente um homem, gosta de que os sinais dos seus favores apareçam aos olhos de todos”; contra o celibato: “O casamento é a metade da fé”; “O muçulmano que permanece celibatário pertence aos irmãos de satanás. Se quer brincar de monge cristão, que se faça cristão. Se quer permanecer muçulmano, que se case.” Neste contexto é que surge o *hadīf* do antimonaquismo: “Não há monaquismo no Islã”; “O nosso monaquismo é a guerra santa”. Para estas citações, cf. Robert CASPAR. **Cristianismo/Islamismo**, p. 151-152. Esta situação revela a tensão existente no Corão entre um pensamento místico (união com Deus, desapego) e um pensamento que afirma a Transcendência divina (e, portanto, rejeita toda possibilidade de união com Ele) e valoriza os bens terrenos como sinal da benção de Deus.

⁵⁰³ Cf. M. BORRMANS. **Dicionário de espiritualidade**, p. 602.

⁵⁰⁴ Cf. Seyyed Hossein NARS. **Sufismo**, p. 35.

três elementos: a natureza de Deus, a natureza do ser humano e a natureza de suas virtudes espirituais, pois o “seu término é Deus, o seu princípio é o homem na condição terrena: a via, o caminho, é aquele que une o homem a Deus, isto é, o método que desenvolve a virtude espiritual da alma e a doutrina que delinea os contornos do universo através do qual o peregrino deve completar a viagem para atingir a divina presença e conseguir a verdadeira imortalidade”.⁵⁰⁵ É um caminho de interioridade e ao mesmo tempo de uma nova hermenêutica da realidade que visa à morte do “eu” para que haja espaço para o nascimento de seu verdadeiro “eu” capaz de em tudo enxergar a Unidade divina.

Para atingir esta condição de vida, percorre-se um “caminho” dividido em vários estágios e fases, sendo um processo de desenvolvimento que visa propiciar ao ser humano atingir a plena realização de suas potencialidades. O que adentra neste percurso é denominado viajante, *sālik*, “o que atravessa os diversos estágios [...] não por seu conhecimento, de modo que, para ele, o conhecimento é experiência (*‘ayn*)”.⁵⁰⁶ Este caminho, em linhas gerais, pode ser dividido em três grandes momentos: *Šarī’a*, *Ṭarīqa* e *Ḥaqīqa*,⁵⁰⁷ com certa semelhança com a concepção tripartite cristã: via purgativa, via iluminativa e via unitiva. Portanto, para se adentrar no *Ṭarīqa*, o pressuposto é já ter se comprometido com a vivência dos princípios do *Šarī’a*.⁵⁰⁸ Segundo Rumī, há uma “intimidade dos laços existentes entre a Lei sagrada (*Šarī’a*),

⁵⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 35-36.

⁵⁰⁶ IBN ‘ARABĪ. *Terminología sufi*, p. 81.

⁵⁰⁷ Algumas vezes a *ḥaqīqa* vem substituída pela *ma’rifa*, isto é, a gnose.

⁵⁰⁸ Isto não quer dizer que se deva praticar o *Šarī’a* assim como ele é concebido e realizado em seu formato jurídico em alguns países islâmicos. Garaudy faz uma distinção interessante entre o *šarī’a*, lei divina eterna, e o *fiq*, a legislação que procura concretizar o *Šarī’a* no contexto histórico. Para ele, seria um erro confundir estas duas dimensões da legislação, pois seria tornar eterno o que é fruto de um momento histórico particular. Cf. Roger GARAUDY. *Deus é necessário?*, p. 125. O *Šarī’a*, lei revelada por Deus, é essencial para o caminho, pois revela formas práticas que orientam a ação do gnóstico. Sua vivência tem um sentido semelhante à tradicional “via purgativa” cristã.

o Caminho que os sufis devem seguir (*Ṭarīqa*), e a Realidade última que é buscada (*Ḥaqīqa*).⁵⁰⁹ O *Šarī'a* representa o caminho longo, destinado a todos os homens, enquanto o *Ṭarīqa* um caminho mais estreito, destinado a poucos que procuram chegar ao estado de homem perfeito (*insān al-kāmil*). A palavra *Ṭarīqa* pode ser compreendida como o método que o gnóstico vai seguir em seu processo espiritual e, ao mesmo tempo, uma confraria que possui uma metodologia particular ou uma relação especial com algum *šayḥ*, seu inspirador ou fundador. Como há diversidade de temperamentos e de capacidades espirituais, os caminhos são muitos. *Ḥaqīqa*, por sua vez, é uma palavra associada ao Real (*al-Ḥaqq*), ou seja, é o horizonte do caminho e sua meta a ser atingida.

Para a realização deste percurso, a figura do mestre (*šayḥ* ou *pir*)⁵¹⁰ é essencial, pois eles, os mestres, “são os suplentes do Real no cosmo, como os mensageiros no seu tempo. Mais, eles são os herdeiros, aqueles que herdaram o conhecimento da Lei revelada pelos profetas [...]. Pertence a eles preservar o *Šarī'a* para todos; e não fazer a Lei. É tarefa deles ajudar o eleito a preservar seus corações e observar as regras da cortesia”.⁵¹¹

A submissão ao *šayḥ* se realiza por meio de uma iniciação, que consiste em um juramento de aliança, recebimento de um manto especial (*ḥirqa*),⁵¹² aceitação de uma oração secreta (*wird* ou *hizb*) e a acolhida do ritual do *dīkr*, que pode assumir mais de uma forma, dependendo do mestre ou da confraria. Assim, a relação do discípulo com o mestre ocorre na

⁵⁰⁹ E. V. MEYEROVICH. **Rumi e o sufismo**, p. 66.

⁵¹⁰ O *šayḥ*, em casos raros, poderia ser também um mestre morto, o *ḥidr*, o guia imortal da alma, ou o próprio Profeta. A essa iniciação sem guia humano se denominava *uwaysī*, proveniente do *šayḥ* lemenita Uways al-Qarani, que se tornou muçulmano na época de Muḥammad, sem jamais haver visto o Profeta. Mas, ordinariamente, durante o percurso, é um Sufi mais experiente que assume a tarefa de orientar um discípulo em sua trajetória. Sobre o espírito *uwaysī* cf. Gerald ELMORE. The *Uwaysī* spirit of autodidactic sainthood as the 'Breath of the Merciful'. **JMIAS**, v. XXVIII, p. 35-56, 2000.

⁵¹¹ FM II 364.28, apud. **SPK**, p. 271.

⁵¹² A *ḥirqa* é, normalmente, um manto feito de retalhos e que se acredita transmitir a *baraka* do *šayḥ*.

forma de um pacto que envolve a *hirqa*, a fórmula do *dikr* e a companhia do *šayḥ*, *suhbat*.

Da parte do iniciante, este pacto implica o abandono completo nas mãos de seu orientador, que é o representante do Profeta e intermediário entre ele e Deus, cabendo ao discípulo não querer “nada mais que o mestre queira”.⁵¹³ O mestre ou *šayḥ*, escolhido por *Allāh*, é considerado um “especialista” no caminho, justamente pelo fato de tê-lo já trilhado, e pode ensinar aos seus discípulos os desafios do mesmo. O contato com ele adquire um caráter profundo e especial, pois não pode ser mestre de qualquer discípulo. Portanto, há um elemento de escolha guiada pelo Sagrado, ao mesmo tempo em que supõe uma empatia espiritual, pois o *šayḥ* acompanhará o *murīd*⁵¹⁴ em todos seus estados mentais conscientes e inconscientes, prescrevendo-lhe orientações práticas e espirituais sobre como lidar com as situações em cada estado por ele vivido.

Do mestre se exige uma grande sensibilidade para perceber e identificar cada um destes estados, sendo-lhe necessária, pois, uma boa compreensão psicológica, assim como uma sutil percepção espiritual e intuitiva.⁵¹⁵ A ele caberá, segundo o *Šayḥ*, o discernimento da origem dos pensamentos que chegam ao coração do *murīd*, que podem ser de quatro categorias: divina (*ilāhī*), espiritual (*rūḥānī*), egóica (*nafsānī*) e satânica (*šayṭānī*). Desta relação depende a travessia rumo ao *Ḥaqīqa*, pois do *šayḥ* emana uma luz que ilumina o coração de seu seguidor.

Os meios que os Sufis utilizam para avançar nestas estações são, além da ascese, que

⁵¹³ IBN 'ARABĪ. *Tadbīrāt*, p. 227, apud. Claude ADDAS. **Ibn 'Arabí o la búsqueda del azufre rojo**, p. 167.

Nesta mesma página, há um bom elenco de elementos que constituem o processo de educação espiritual, a *tarbiyya*, de acordo com a tradição sufi. Ibn 'Arabī também expõe suas regras para o viajante em várias de suas obras: cf. Id., *ibid.*, p. 166-167.

⁵¹⁴ Segundo Ibn 'Arabī, *murīd* quer dizer o “desejoso, discípulo. É o que está libertado de seu próprio desejo”. Esta afirmação é decorrente da concepção de que o *murīd* é aquele que se entrega totalmente nas mãos do *šayḥ*. Cf. IBN 'ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 81.

⁵¹⁵ Cf. FM II 364.28, apud. SPK, p. 271272. Neste texto, Ibn 'Arabī estabelece uma lista longa e interessante acerca das qualidades que um *šayḥ* deve possuir.

alguns enfatizam mais que outros, a recitação do *dikr* e a prática da meditação. O *dikr* é a repetição dos nomes de *Allāh* com o objetivo de elevar a alma acima de todas as distrações do mundo e libertá-la para o vó da união com Deus, pois “à recordação de Deus, sossegam-se os corações”.⁵¹⁶ Pode-se realizar também por meio de um recolhimento através da recitação, um recolhimento no coração ou uma recitação silenciosa, acompanhada de técnicas de respiração, concentração em partes do corpo ou no Profeta ou no *ṣayh* e visualizações. Pode-se realizar durante o dia e em meio às atividades cotidianas, mas, na maioria das vezes, é um ritual coletivo (*mahlis* ou *hadra*), praticado regularmente em certos dias da semana, sendo possível haver acompanhamento de músicas, poesias e danças, o que o tornaria um *'sama*. Ibn 'Arabī, no entanto, manteve uma postura muito crítica em relação a esta prática e chegava a proibir seus discípulos de freqüentá-lo.⁵¹⁷ Um suporte importante para a prática do *dikr* é o *ḥalwa*, o retiro espiritual solitário para a invocação do Nome divino e que pode durar horas ou até dias.

Se a repetição de orações pode ser considerada extensão e intensificação de práticas muçulmanas, o desenvolvimento de técnicas de meditação que se utilizam dos Nomes divinos são originais do sufismo. Nelas, se estabeleceram inúmeras técnicas relacionadas a cada estação espiritual. Utiliza-se também de um Rosário, *wird* ou *tasbih*. Porém, a pré-condição para a realização do *dikr* é uma absoluta sinceridade para recordar Deus sem distrações e a busca da prática das virtudes.

Esta experiência espiritual pode ser acompanhada de graças tanto emocionais como vívidas experiências⁵¹⁸ que seriam expressas apenas de forma simbólica, através da metáfora

⁵¹⁶ **Corão** 13:28.

⁵¹⁷ Cf. IBN 'ARABĪ. *Kitab al-amr*, apud. Asín PALACIOS. **El Islam cristianizado**, p. 327-328.

⁵¹⁸ No início do sufismo havia uma distinção entre os *mutasawwif*, os que aspiravam atingir um alto nível espiritual, e os *mustawif*, os que pretendiam ser místicos, mas não assumiam a dimensão ascética do caminho e a busca das virtudes, ficando presos aos fenômenos extraordinários. Com esta distinção, procurava-se distinguir o sufismo dos exageros cometidos por estes *mustawif* e algumas escolas que enfatizavam os milagres e os comportamentos exóticos.

ou imagem. Desenvolve-se, então, uma imagística poética, cuja linguagem é ambígua entre o mundo humano e o divino, chegando às raias de parecer contraditória.

Neste sentido, o que sobressai no sufismo é o seu caráter experimental. Embora sejam grandes produtores de literatura, inclusive uma literatura exigente em termos de capacidade de compreensão, os sufis foram e são críticos às mesmas. A prática do sufi não é algo que se possa adquirir através da erudição, mas, antes, através de uma experiência direta do Sagrado, que não quer dizer experiência imediata, uma vez que para se ter acesso a ela é preciso entrar no caminho para se predispor a tal realidade.

2.3.1. Os Amigos de Deus e os Profetas

A idéia de um caminho a ser percorrido está, na tradição islâmica, acompanhada da concepção de que o ser humano não é somente chamado a ser servo de Deus, mas também é convidado a se tornar seu amigo (*walī*),⁵¹⁹ e seu perfume sobre a terra. Com isto, lentamente, foi surgindo uma teoria dos amigos de Deus (*walāya*). A importância desta concepção é que ela adquirirá, para Ibn 'Arabī, o lugar de pedra fundamental de sua doutrina acerca do processo iniciático.

⁵¹⁹ É um nome que o Corão refere a Deus, "amigo do fiel" (2:257; 3, 68; 18:44; 45:19 – ainda sobre o uso deste termo no Corão, bem como nos Aḥādīṭ, cf. Michel CHODKIEWCZ. **Seal of the saints**, p. 23-25) e também aos "amigos de Deus", especificamente (8:72) ou "amigos de *Šayṭān*" (4:76). Muitas vezes tem sido traduzido por santo, porém, devido à conotação de santo na tradição cristã, aqui se evita este tipo de associação. Além do mais, a palavra santo, em árabe, corresponderia melhor ao vocábulo da raiz q-d-s, que expressa a idéia de pureza e inviolabilidade (aqui caberia apropriadamente a associação com o grego *hagios*, latim *sanctus* e o hebreu *qādōsh*). Outra raiz que também se relaciona bem com o que se traduziu como santo é a ḥ-r-m, que expressa a noção de sagrado (em grego *hieros* e em latim *sacer*). É esta palavra que será traduzida para o inglês *holy*, embora um *holy man / woman* também é considerado um santo. O que é importante se ter presente é que nenhuma das raízes (q-d-s ou ḥ-r-m) é traduzida pelo conceito de *walī*.

O vocábulo *walī* (plural *awliyā*) é proveniente do radical w-l-y e tem seu significado primordial na concepção de proximidade (*qurb*) ou contigüidade, que gerará dois outros significados. O primeiro deles diz respeito a “ser amigo”, a tradução mais freqüente. Porém, este vocábulo também se associa ao significado de “governar, dirigir, responsabilizar-se”. Assim, o *walī* é “o ‘amigo’, aquele que é próximo; mas, como Ibn Manzūr enfatiza [...] é também o *nāṣir*, ‘aquele que assiste’, e o *mudabbir*, aquele que dispõe”.⁵²⁰

Ibn ‘Ajlba utiliza conceitos que traduzem a amizade com Deus como intimidade. Ibn ‘Arabī, por outro lado, algumas vezes, ainda enfatizará a idéia de assistência (*nuṣra*): “Os *awliyā*’ são aqueles sobre os quais Deus tomou o encargo em suas batalhas contra os quatro inimigos: as paixões (*al-hawā*), o ego (*al-naḥs*), o mundo (*al-dunyā*) e o Demônio (*al-Šayṭān*).”⁵²¹

O *Šayḥ*, em seus escritos, relata algumas visões ou contatos espirituais com os *awliyā*’. Em um destes relatos, ele afirma: “eu contemplei todos os profetas, desde Adão até Muḥammad, e Deus me fez contemplar também todos aqueles que acreditam neles, de modo que não há nenhum que eu não tenha visto daqueles que viveram ou irão viver até o Dia da Ressurreição, os que pertencem à elite ou ao corpo comum de crentes. E eu observei os graus desta assembléia e conheci a posição de todos que estavam nela.”⁵²² Ainda em outra visão, o *Šayḥ al-akbar* relata que viu os *awliyā*’ caminhando aos pés dos profetas (*‘alā aqḍām al-anbiyā*). Neste sentido, ele relata o caso de Abū al-‘Abbās al-‘Uryabī, que era *‘alā qadam ‘Īsā*, ou seja, aquele que caminhava nas pegadas de Jesus.⁵²³

Estas duas visões acenam para algo que terá um significado técnico importante na concepção akbari: os *awliyā*’, de alguma maneira, se associam a algum profeta de quem

⁵²⁰ Michel CHODKIEWCZ. **Seal of the saints**, p. 21.

⁵²¹ FM II, p. 53, apud. Id., *ibid.*, p. 26.

⁵²² FM III, p. 323, apud. Id., *ibid.*, p. 17.

⁵²³ Cf. Id., *ibid.*, p. 17.

herdam seu tipo espiritual. O profeta, portanto, como alguém que atingiu a “abertura” às manifestações divinas, gera uma herança (*wirāta*). Esta tem três dimensões básicas: se associa a trabalhos ou atividades que manifestam um caráter nobre; também se relaciona com estados ou experiências interiores específicos; e, por fim, gera conhecimentos, percepções ou compreensões específicos e sutis da realidade. Como eles indicam os vários modos de experiências autênticas de Deus, “para se ter um conhecimento verdadeiro do Real, uma pessoa precisa conhecer Deus de acordo com um paradigma específico de perfeição humana definido por um profeta específico”.⁵²⁴ Portanto, para receber a herança profética, o *murīd* deve seguir o modelo e a guia de um profeta específico, sabendo que, em última instância, é Deus mesmo quem escolhe e confere uma herança profética particular a lhe ser manifestada. Por isso, Ibn ‘Arabī afirma que em cada época devem existir no mínimo 124.000 amigos de Deus, ou seja, ao menos um herdeiro para cada profeta da história.⁵²⁵

A palavra grega profeta é a tradução comum para o árabe *nabī* e tem um forte significado na tradição islâmica. De acordo com o Corão, há uma relação muito próxima entre o profeta e o seu povo (*umma*), para quem Deus lhe envia seu mensageiro (*rasūl*). E para cada povo Deus envia um mensageiro particular,⁵²⁶ que tem a função de anunciar a verdade da unicidade divina. Muḥammad foi enviado para o povo árabe, que ainda não havia recebido nenhum emissário divino.

Se um profeta, segundo o Corão, é um mensageiro de Deus para um povo particular, presume-se que ele tenha atingido um alto nível de maturidade e singularidade espiritual e que seja como Adão, o *ḥalīfa* de Deus sobre a terra. Neste nível de desenvolvimento, ele

⁵²⁴ William CHITTICK. *Imaginal worlds*, p. 7.

⁵²⁵ Cf. FM III, 208.14, apud. Id., *ibid.*, p. 7. Segundo antiga tradição islâmica, o número 124.000 indica a quantidade de profetas existentes.

⁵²⁶ Cf. **Corão** 10, 47; 16, 36; 23, 44; 40, 5.

desempenhará a função de ser um reflexo divino e de atualizar, tornar presentes, dimensões particulares dos Nomes Divinos para os seres humanos.

Em sua obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*, “Os engastes da sabedoria”, Ibn ‘Arabī escreve a partir de 27 profetas, transformando-os em modelos particulares de sabedoria, indicando que cada um deles é visto como um anel que segura e circunscreve em si a jóia de uma sabedoria singular.⁵²⁷ Portanto, os profetas são reveladores da multifacetada sabedoria divina, o que remete ao papel e à função dos mesmos frente à revelação do Real.

Citando Junayd, Ibn ‘Arabī gostava de afirmar que “A água tem sua cor derivada do vasilhame que a porta”, o que indica a função profética para o *Ṣayḥ* diante da revelação. O profeta é o que acolhe como um vasilhame o dado revelado, porém, não o recebe de forma imparcial, neutra; ele o recebe informando-o de acordo com sua singularidade já presente em sua predisposição inata constituída em sua criação – que também é uma manifestação do *wujūd* através dos Nomes Divinos – conferindo-lhe cor e forma. Esta característica de informar o dado revelado não é exclusividade da experiência profética, mas de todas as pessoas. O que indicará a diferença do profeta para as pessoas comuns é a qualidade da experiência por ele feita e da transmissão da revelação.

Portanto, segundo Ibn ‘Arabī, há uma lei de reciprocidade entre a divina revelação e o recipiente humano que a acolhe, o que também explica a diversidade de tradições religiosas. Decorrente desta afirmação pode-se ainda entender que na visão akbari cada experiência

⁵²⁷ Muitas vezes, esta obra, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, é traduzida como “A sabedoria dos profetas”, “Gemas da sabedoria”, “Os selos da sabedoria”, mas, estritamente falando, sua tradução é “Engastes da sabedoria”. O livro contém um prólogo e 27 capítulos, cada um dedicado a um profeta particular, sendo o primeiro Adão e o último Muḥammad. A ordem em que se encontram alinhados estes profetas não é cronológica, de modo que Jesus vem antes de Salomão, por exemplo. Dos 27 profetas, dois, a saber, Seth (Ṣīt em árabe) e Ḥālid ibn Sinān (mencionado em um *ḥadīth*) não se encontram no Corão. Por outro lado, dois profetas mencionados no Corão não se encontram nesta lista akbari: Dū’ I-Kiff e al-Yasa’. Por fim, outro nome utilizado por Ibn ‘Arabī, Luqmān, figura no Corão como um sábio, e não como profeta.

espiritual é única, pois único é o seu recipiente, da mesma forma que as *tajalliyāt* são irrepetíveis.

Como cada modalidade de perfeição humana traz consigo também certo conhecimento específico da configuração da realidade, os grandes profetas têm *insights* especiais sobre a atuação específica dos Nomes Divinos. Por isso é que no *Fuṣūṣ al-ḥikam* Ibn ‘Arabī associa cada profeta com estes Nomes.⁵²⁸

O termo técnico utilizado por Ibn ‘Arabī para indicar a percepção profética é “abertura” (*futūḥ* – فتوح), que é sinônimo de várias outras palavras, como desvelamento, testemunho, efusão divina, automanifestação de Deus e *insight*. Todas estas palavras indicam o processo de acessar o conhecimento do mundo invisível sem a intermediação do estudo e da razão. Deus abre o coração do profeta e lhe infunde sua sabedoria, o que sugere que este ficou pacientemente esperando tal ação divina. O profeta, portanto, assume uma postura de certa passividade receptiva à manifestação do Real, pois eles “e os amigos entre o povo de *Allāh* não têm o conhecimento de Deus derivado de sua reflexão. Deus purificou-os. Eles possuem a ‘abertura do desvelamento’ através do Real”.⁵²⁹

O caminho para se conseguir a “abertura” é a disciplina de acordo com as normas do *Šari‘a* e do *Ṭarīqa* sob a direção de um mestre espiritual que tenha atravessado também ele o caminho. É, em suma, a prática da Lei revelada e a invocação do *dīkr*, principalmente em retiros espirituais, pois “O desvelamento vem a eles nos seus retiros quando as luzes divinas descem sobre eles, trazendo ciências purificadas das manchas corrosivas”.⁵³⁰ Após se atingir a “abertura total”, não há mais diferença entre “viver em sociedade” (*jalwa*) e estar em retiro

⁵²⁸ Exemplos de alguns títulos de capítulos do *Fuṣūṣ al-ḥikam*: A sabedoria da divindade na palavra de Adão; A sabedoria da Santidade na palavra de Enoque; A sabedoria da Profecia na palavra de Jesus; A sabedoria da Singularidade na palavra de Muḥammad.

⁵²⁹ FM III 116.23, apud. **SPK**, p. xii.

⁵³⁰ FM II, 600.3, apud. **SPK**, p. xii.

(*halwa*).

Neste caminho, o que é aberto ao gnóstico é o conhecimento do Corão: “Nada é aberto para nenhum amigo de Deus (*walī*), exceto o entendimento do Poderoso Livro”⁵³¹ e do *Šari’a*, pois “O perfeito herdeiro (*wāriṭ*) do Profeta entre os amigos de Deus é aquele que se dedica exclusivamente a Deus através de Seu *Šari’a*. Eventualmente, Deus abrirá em seu coração o entendimento do que Ele enviou sobre Seu mensageiro e profeta, Muḥammad, através da abertura de Si mesmo a ele em sua dimensão interior (*bāṭin*)”.⁵³²

Uma discussão importante que haverá na tradição sufi diz respeito à diferenciação entre os profetas e os amigos de Deus. Tirmidī será um dos principais sufis a introduzir esta discussão e ao abordar a questão do *walāya*.⁵³³ Ibn ‘Arabī não se furta a esta discussão e desenvolve sua própria maneira de pensar, embora muitas vezes retome a concepção de Tirmidī sobre algumas questões específicas. Segundo o *Šayḥ al-akbar*,

o *walāya* é a esfera que engloba todas as outras esferas e por esta razão não tem fim no tempo [...] Por outro lado, a profecia legislativa (*nubuwwa*) e a missão dos Mensageiros (*risāla*) possuem um fim, que foi alcançado na pessoa de Muḥammad, uma vez que após ele não existe nenhum outro profeta – isto significando um profeta que traz uma Lei revelada ou se submete a uma Lei revelada anteriormente⁵³⁴ – nem

⁵³¹ FM III, 56.2, apud. **SPK**, p. xii.

⁵³² FM I 251.3, apud. **SPK**, p. xiii.

⁵³³ Tirmidī afirmava a este respeito a superioridade dos *awliyā’* sobre o *nubuwwa* (profecia) e o *risāla* (a categoria dos mensageiros) e isto lhe causou grande perseguição por toda sua vida, por parte dos *fuqahā’*. Segundo sua concepção, *nubuwwa* e *risāla* terão um fim, com o término da existência deste mundo no Juízo Final. Por sua vez, o *walāya* subsistirá eternamente, o que explica que o próprio Deus tenha como Nome *Walī*, e não *nabī* ou *rasūl*. Sobre Tirmidī e o *walāya*, cf. Michel CHODKIEWCZ. **Seal of the saints**, p. 27-30.

⁵³⁴ O profeta que se submete a uma Lei previamente revelada são os profetas bíblicos pós Moisés, que não trazem nenhuma nova lei à sua comunidade.

outro Mensageiro legislador.⁵³⁵

Na direção da citação acima, pode-se pensar em Ibn ‘Arabī sobre uma distinção entre a profecia *stricto sensu* e uma profecia em geral (*nubuwwa ‘amma*), que será comumente associada ao *walāya* pelo *Šayḥ*. O *walāya*, portanto, não possuirá a autoridade legislativa presente na profecia, entretanto, possui uma autoridade na interpretação da Lei, e por isto, se diz dos *awliyā’* que estes são, segundo famoso *ḥadīṭ*, “herdeiros dos profetas”.⁵³⁶ O próprio *Šayḥ al-akbar* se compreendia desta maneira, afirmando não ser “nem um profeta nem um mensageiro, mas simplesmente um herdeiro” que trabalha “pela vida que vem”.⁵³⁷

Porém, parece haver uma contradição neste pensamento akbari, pois os amigos de Deus são herdeiros dos profetas, mas, ao mesmo tempo, o *walāya* engloba a profecia. Se os amigos de Deus são herdeiros dos profetas, logo, eles recebem destes seu espírito. Ao mesmo tempo, se o *walāya* engloba a profecia, é porque é maior que esta. Num certo sentido, ele vai afirmar a supremacia do *walāya* e noutro do *nubuwwa* e *risāla*. Entretanto, afirma que esta supremacia de um sobre o outro ocorre na mesma pessoa, ou seja, o profeta e mensageiro recebem sua inspiração e força porque, antes, são amigos de Deus. E são amigos de Deus em uma forma superior aos *awliyā’*, que não são profetas. Logo, a santidade é “superior como estação à profecia legislativa. Isto significa que a santidade de um profeta é superior à sua profecia, mas não que o santo seja melhor que o profeta – o santo nunca ultrapassa o profeta”.⁵³⁸

Nesta direção, o *Šayḥ* afirma que

⁵³⁵ FH I, p. 134ss, apud. Michel CHODKIEWCZ. **Seal of the saints**, p. 50.

⁵³⁶ Buḥārī, ‘ilm, 10; Dārimī, muqaddima, 32, etc, apud. Id., *ibid.*, p. 51.

⁵³⁷ IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 46.

⁵³⁸ Souad HAKIM. *The spirit and the son of spirit*, p. 20.

quando se vê um profeta se expressando em palavras que não surgem de sua autoridade legislativa, isto é porque ele é um *walī* e um *'ārif* (um gnóstico); e a estação que ele ocupa pela virtude ser *'alīm* (sábio) é mais completa e mais perfeita que a estação que ocupa pela virtude de ser um mensageiro ou um profeta legislador. Da mesma forma, quando se ouve um homem de Deus dizendo – ou quando alguém lhe diz tê-lo ouvido dizer – que *walāya* é superior à *nubuwwa*, precisa-se saber que isto significa exatamente o que dissemos. Igualmente, se ele diz que o *walī* é superior ao *nabī* ou ao *rasūl*, isto implica que é assim numa única e mesma pessoa. Em outras palavras, o *rasūl* é mais perfeito em sua capacidade como um *walī* que em sua capacidade como *nabī*. Isto não quer dizer que o *walī* que segue um profeta é superior a este, pois quem segue nunca pode carregar consigo aquele a quem segue, porque é seu seguidor. Se fosse assim desta maneira, não seria seu seguidor. Portanto, entenda! A fonte do *rasūl* e do *nabī* reside no *walāya* e no conhecimento.⁵³⁹

Seguindo, portanto, a citação acima, é interessante reafirmar que para Ibn 'Arabī a fonte da profecia e dos mensageiros é o *walāya*. Porém, ressaltando a superioridade da profecia sobre a amizade com Deus, em outras passagens, ele afirma que, “se você é um *walī*, é um herdeiro de um profeta e nada chegará até você, a não ser na proporção em que você compartilhar desta herança”.⁵⁴⁰ E ainda vai além: “Ninguém recebe uma herança profética em sua totalidade. Se este fosse o caso, significaria que este ser seria em si mesmo um mensageiro ou um profeta legislador da mesma maneira que aquele de quem se é herdeiro.”⁵⁴¹

Por fim, é interessante perceber que Ibn 'Arabī encontra semelhanças entre amigos de Deus, profetas e mensageiros, pois

⁵³⁹ FH, sem citação de página, apud. Michel CHODKIEWCZ. **Seal of the saints**, p. 52.

⁵⁴⁰ FM IV, p. 398, apud. Id., *ibid.*, p. 52.

⁵⁴¹ FM IV, p. 80 (questão 58 do questionário de Tirmidī), apud. Id., *ibid.*, p. 52. Posicionamentos similares se encontram no Livro das Teofanias (*Kitāb al-Tajalliyāt*) e também na Epístola das Luzes (*Risālat al-Anwā*).

saiba que a profecia e a santidade possuem três coisas em comum: um conhecimento que não deriva do estudo pretendido para adquiri-lo; a faculdade de agir por meio de uma energia espiritual (*himma*) em casos em que é normalmente possível agir somente por meio do corpo, ou mesmo em casos em que o corpo é sem poder para agir; e, finalmente, a visão sensível do mundo imaginal (*'ālam al-ḥayāl*). Por outro lado, eles diferem entre si no que diz respeito ao discurso divino, pois a direção divina para o santo é outra que a feita para o profeta, e não se deve imaginar que as ascensões espirituais (*ma'ārij*, plural de *mī'rāj*) dos santos são idênticas àquelas dos profetas. [...] As ascensões dos profetas são efetuadas pelos meios da Luz principal (*al-nūr al-aṣḥ*), enquanto aquelas dos santos são efetuadas através do que é refletido desta luz principal.⁵⁴²

No entanto, para além desta discussão, o *Šayḥ* afirma que sempre haverá amigos de Deus no mundo e que estes são os responsáveis por mantê-lo em seu eixo e interceder junto a *Allāh* pela humanidade. Seu poder espiritual pode permanecer mesmo após sua morte, o que fez desenvolver a crença na sua intercessão e na prática da visita aos seus túmulos, transformados agora em locais sagrados, que contêm, segundo concepção de Ibn Arabī, uma concentração espiritual, *himma*. Porém, em contraste com a missão pública dos profetas, os amigos de Deus possuem uma missão privada e secreta.

Para se chegar a ser um *walī*, o peregrino deve adquirir algumas virtudes, como a pureza do coração e o desapego. Deve se livrar do egoísmo, ambição, orgulho, vaidade e hipocrisia, dentre outras coisas. Também deve se libertar de seus apegos e realizar um processo de des-identificação com uma forma de ver a realidade e buscar uma identificação com um olhar mais sutil que percebe o Real em tudo. Por isto, no meio Sufi valoriza-se a qualidade de *faqr*, isto é, de pobreza, de desapego de todas as coisas materiais e espirituais para que o viajante seja livre na sua busca. Além disso, para o percurso deste caminho exige-se aprender a confiar em Deus e dele depender, esperando o seu “despertar espiritual”. Isto

⁵⁴² IBN 'ARABĪ. *Risālat al-Anwār*, Hyderabad 1948, p. 15, apud. Michel CHODKIEWCZ. **Seal of the saints**, p. 52-53. Cf. também a tradução de **Viaje al Señor del poder**, p. 48.

tudo que foi mencionado acima supõe um processo de aniquilação (*fanā*) e a subsistência no divino (*baqā*),⁵⁴³ quando, então, o buscador seria capaz de vivenciar o *Tawhīd*, isto é, a confissão existencial de que Deus é Um.

2.3.2. A Jornada Espiritual e as Estações da vida mística

Para atingir o *Tawhīd*, portanto, e a condição de *walī*, faz-se necessária a realização de um percurso, de uma jornada espiritual, que é dividida em vários estágios, cada um com suas características peculiares, desafios e qualidades alcançadas. É comum na linguagem mística lançar mão de recursos simbólicos, que acabam por revestir estas experiências com um formato espacial. Daí que se utiliza freqüentemente de termos, como jornada, ascensão, fundo, entrar em si, dentro, etc.

Esta concepção peregrina se encontra presente no Corão de maneira geral e mais explícita no quinto pilar islâmico, que é o *hajj* e na Viagem Noturna de Muḥammad, paradigma de todo processo místico no sufismo. Também se faz presente na tradição islâmica posterior, nela se incluindo Ibn ‘Arabī, fortemente pautado na concepção corânica.

No Corão, a viagem ou jornada espiritual, ou mesmo a peregrinação, se encontrarão matizadas em alguns textos, nos quais são utilizadas algumas raízes léxicas específicas, todas indicando algum aspecto deste movimento de passagem de um estado a outro, que será interpretado, sobretudo no sufismo, na perspectiva de uma jornada espiritual.

⁵⁴³ Reynold A. Nicholson faz uma comparação interessante entre essa experiência sufi e a do nirvana. “A diferença do Nirvana, que é meramente a cessação da individualidade, o *fana*, a anulação ou trânsito do sufi, seu distanciamento da existência fenomênica, vai acompanhado do *baka*, ou continuidade de sua existência real.” Reynold A. NICHOLSON. **Poetas y místicos del Islam**, p. 132.

Uma raiz léxica frequentemente utilizada no Corão é *sāra/sayr*.⁵⁴⁴ Esta raiz é utilizada para indicar “movimento em geral”, “trânsito”, “por-se (em marcha)”. Corão 10:22 a utiliza: “Ele é quem os faz viajar por terra ou por mar. Quando navegando com vento favorável, contentes com ele, se levanta um vento impetuoso e ondas por todos os lados os cercam e eles crêem que é chegada a hora da morte, invocam a Deus rendendo-lhe culto sincero”. Neste sentido, ela indicará a ação de Deus “movendo as coisas”, assim como o povo “se movendo ou sendo movido” ou “transformado”. A indicação de todo este movimento está no navegar, mas, ao mesmo tempo, nos ventos impetuosos que obrigam uma mudança de postura diante das adversidades e abertura ao inusitado, mesmo em meio a alguma situação caótica.

Outro texto que utiliza esta raiz se encontra em 12:109: “Não foram pela terra e viram / refletiram como terminaram seus antecessores?” Neste versículo pode-se encontrar a menção à necessidade de reflexão e reconhecimento “das leis espirituais profundas”⁵⁴⁵ que envolvem todo trajeto místico. Da mesma forma, Corão 30:41-42 alude à universalidade do “viajar” e seus desafios para cada ser, incluindo nestes desafios o confronto com as tentações e *Šaytan*. Neste sentido, estes versículos podem ser associados a outro trecho corânico, que estabelece a profunda conexão entre a jornada espiritual, o coração (*qalb*) e sua capacidade de compreensão sutil: “Não foram pela terra com um coração capaz de compreender e com um ouvido capaz de ouvir? Não são seus olhos que são cegos, mas seus corações que seus peitos encerram!”⁵⁴⁶

Por fim, ainda associada à raiz *sāra/sayr*, encontra-se o trecho de 29:19-20, que se relaciona com muitos dos ensinamentos centrais akbaris. Nestes dois versículos pode-se

⁵⁴⁴ Para as informações referentes às raízes léxicas que dizem respeito à jornada espiritual no Corão, cf. sobretudo James Winston MORRIS. **The reflective heart**, p. 12-18. Cf. também Hanna KASSIS & Kart KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**.

⁵⁴⁵ James Winston MORRIS. **The reflective heart**, p. 15.

⁵⁴⁶ **Corão** 22:46.

encontrar a sugestão para a “dimensão vertical” ou “metafísica”, no dizer de James Morris, da jornada espiritual. Esta dimensão indica o “movimento interior – ou ascensional – em direção a uma mais profunda consciência do Terreno ou Fonte que subjaz a todos os momentos da sempre renovada consciência da alma acerca da sem fim processão e manifestação dos divinos Nomes”: ⁵⁴⁷ “Eis que não vêem como Deus inicia a criação e depois Ele a renova! [...] / Diga: ‘Ide por toda a terra e veja como Ele iniciou a criação’. Logo, Deus criará pela última vez.”

Outra raiz léxica presente no Corão é *safara/safar*, ou seja, o ato de “viajar” ou “empreender uma peregrinação ou viagem em direção à consecução de algum objetivo”. Ela é que dará origem à clássica expressão “viagem espiritual”, embora só seja utilizada 12 vezes no Corão, sendo que apenas em oito usos se refira realmente ao viajar. Ibn ‘Arabī possuiu uma relativa relutância em utilizá-la, pois ela se refere sempre às viagens que os seres humanos empreendem por si mesmos.

Diferentemente de *safara/safar*, a próxima raiz léxica corânica enfatiza a ação de Deus no viajar e Sua condição como guia que orienta os destinos humanos. Esta raiz é *salaka/sulūk*, de onde se origina *sālik*, viajante, termo muito utilizado no sufismo para indicar o que se põe a caminho na Via. Ela aparece 12 vezes no Corão e seu sentido é o de “viajar numa estrada”, embora este viajar nem sempre seja na direção correta, podendo significar também o caminho que conduz à enganação ou ao desvio do rumo certo. Daí a dificuldade da tradição sufi posterior de utilizar com mais frequência esta raiz aplicando-a ao caminho espiritual.

A quarta raiz léxica associada à jornada espiritual é *sāha/siyāha*, que significa “passear”, “vagar”, “andar ao acaso”. Ela também se aplica modernamente ao “turismo” em si, bem como ao viajar com o intuito de se dedicar a exercícios espirituais ou práticas religiosas. Também foi associada às devoções solitárias, como as praticadas pela tradição monástica cristã, implicando a concepção de um percurso sendo realizado através da prática ascética solitária. Esta raiz

⁵⁴⁷ James Winston MORRIS. **The reflective heart**, p. 15.

ocorre apenas três vezes no Corão ⁵⁴⁸ e, em uma destas vezes, indica, segundo interpretação akbari, o início necessário do percurso rumo ao reconhecimento da presença divina em todo cosmo. Diz assim em 9:2: “Circulai pela terra durante quatro meses. Porém, sabeis que não podereis escapar de Deus e que Deus carregará de vergonha aos infiéis.”

Além destes usos de expressões que indicam um movimento de um peregrinar, no Corão, ainda se faz menção ao *hajj* (حجّ), a peregrinação a Meca. Nela, o muçulmano é convidado, havendo as condições para empreendê-la, ⁵⁴⁹ a deixar todas as atividades dispersivas e materiais de lado e seguir para encontrar o seu Senhor, retornar às fontes da religião islâmica e experimentar sua universalidade.

Os ritos do *hajj* foram elaborados para lembrar Abraão, Ismael e Hagar, e não o Profeta. Desencadeiam uma intensa experiência religiosa, na qual os peregrinos, vestindo seus trajes tradicionais de peregrinação, sentem apagar todas as distinções de raça ou classe, sentem que foram liberados das preocupações egoístas de suas vidas diárias e colhidos numa comunidade que tem um único foco e uma única orientação. No dizer de um peregrino:

Quando circumambulamos e vamos chegando mais perto da Caaba, sentimo-nos assim como um pequeno rio fundindo-se com um grande rio. Levados por uma onda, perdemos o contato com o chão. De repente, estamos flutuando, levados pela inundação. Quando nos aproximamos do centro, a pressão da multidão nos espreme com tanta força que recebemos uma vida nova. Somos agora parte do Povo: somos agora um Homem, vivo e eterno. [...] A Caaba é o sol do mundo, cuja face nos atrai para sua órbita. Tornamo-nos parte desse sistema universal. Circumambulando em torno de Alá, logo nos esquecemos de nós mesmos. [...] Fomos transformados numa partícula que gradualmente se derrete e desaparece. É o auge do amor absoluto. ⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ Corão 9:112; 66:5.

⁵⁴⁹ Corão 2:196-197; 3:97.

⁵⁵⁰ Ali Shariati. Hajj. Teerã, 1988, pp. 54-56. In: Karen ARMSTRONG. **Uma história de Deus**, p. 164.

A experiência do *hajj* é de uma integração pessoal no contexto da *umma*, com Deus no centro. É um caminhar ao desvestir-se de si, representado na aquisição de novas e simples roupas, ao mesmo tempo que um partir rumo ao centro e à unidade presentes na circumambulação ao redor da Caaba.

Entretanto, o elemento mais forte que se fará presente nos textos místicos que mencionam o processo de uma jornada sendo realizada é o que se encontra na tradição do *’isra* (o vôo noturno de Muḥammad) e no *mi’rāj* (sua ascensão noturna até o Trono de Deus).⁵⁵¹ A respeito destes dois eventos que fazem parte de uma mesma experiência, Karen Armstrong faz uma síntese interessante:

Quando visitava sua prima Umm Hani, irmã de Ali e Já’far, que morava perto da Caaba, [Muḥammad] levantou-se no meio da noite e foi para lá recitar o Corão. Depois, resolveu dormir um pouco no *hijr*, uma área fechada a noroeste do santuário. Foi quando sentiu ter sido acordado por Gabriel, ser colocado na garupa de um cavalo chamado Buruq,⁵⁵² e milagrosamente levado noite adentro até Jerusalém, no

⁵⁵¹ Aqui se utilizará mais o termo *mi’rāj*, por ser mais comum na tradição islâmica, embora Ibn ‘Arabī utilizasse com mais frequência o termo *’isra*. O tema da “viagem noturna e ascensão ao Trono de Deus” não é explícito no Corão, mas desenvolvido a partir de alguns versículos. São eles: 81:19-25; 53:1-21 e, sobretudo, 17:1, que vai afirmar: “Glória a quem fez viajar o Seu Servo de noite, desde a Mesquita Sagrada à Mesquita Distante [...] para mostrar-lhe parte de Nossos signos”. Esta temática também estará presente em vários místicos da tradição sufi, como Bistami (m. 216 / 874) e ‘Attar (m. 617 / 1220). Cf. a este respeito Louis MASSIGNON. **Les trois prières d’Abraham**, p. 69-72; Michael SELLS. The semantics of mystical union in Islam. In: Moshe IDEL & Bernard MCGINN. **Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam**, p. 104-105; e Henry CORBIN. **The voyage and the messenger**, obra em que Corbin desenvolverá o tema da viagem espiritual em vários autores da tradição mística e filosófica islâmica, como Suhrawardi, Mullah Sadra, Avicena e ‘Attar.

⁵⁵² Al-Burāq é um animal já cavalgado por outros profetas e que possui características bem peculiares, como um “rosto humano, crinas de cavalo, patas de camelo, corpo e cauda de vaca, peito de rubi vermelho e asas poderosas. É tão veloz que, de um salto, chega até onde alcança a vista”. Felix M. PAREJA. **La religiosidad musulmana**, p. 179.

episódio que o Corão chama *al-masjid al-aqsa*: a mais distante mesquita.⁵⁵³ Depois do Vôo Noturno (*'isra*), Maomé e Gabriel pousaram no monte do Templo e foram recebidos por Abraão, Moisés, Jesus e uma multidão de outros profetas. Eles rezaram juntos e trouxeram para Maomé três cálices contendo água, leite e vinho. Maomé escolheu o leite, como símbolo do caminho intermediário que o islã tentou tomar entre o ascetismo extremo, de um lado, e o hedonismo, de outro. Então, foi trazida uma escada (*mira*), Maomé e Gabriel subiram ao primeiro dos sete céus e começaram a ascensão ao Trono de Deus. Em cada estágio ele viu um dos grandes profetas: Adão presidia o primeiro céu, onde Maomé teve a visão do inferno; Jesus e João Batista estavam no segundo céu; José, no terceiro; Henoc, no quarto; Aarão e Moisés, no quinto e sexto e, finalmente, Abraão, no sétimo, o limiar da esfera divina.⁵⁵⁴

É interessante perceber que nos relatos relativos à viagem noturna e ascensão mística rumo ao Trono de Deus podem-se encontrar elementos muito próximos dos relatos de iniciações místicas presentes em diversas tradições e que apontam para uma situação de passagem muitas vezes dolorosa entre um modo de vida para outro modo diferente. Neste sentido, a experiência de *fanā' / baqā'* se associa a este tipo de situação, referindo-se aos estágios místicos do gnóstico.

Também a *Laylat al-mi'rāj* (a Noite da Viagem Noturna) possui uma relação simbólica e simétrica com a Noite da Descida do Corão, a *Laylat al-qadr*: se numa é o Corão que é trazido a Muḥammad pelo anjo Gabriel – ou seja, a mensagem desce até ele –, na outra, o mesmo Muḥammad é conduzido por Gabriel para receber a mensagem de *Allāh*.

Como os amigos de Deus buscam uma *imitatio Prophetarum*, esta culmina com a “Viagem

⁵⁵³ Cf. **Corão** 17:1.

⁵⁵⁴ Karen ARMSTRONG. **Maomé**, p. 158. Uma descrição bem detalhada do *mi'rāj* do Profeta encontra-se numa obra hoje perdida e cujo texto mais antigo remonta a uma tradução latina de 1264: *Liber Scalae Machometi*. Esta obra teve uma grande circulação nos meios islâmicos e foi “certamente conhecida por Ibn 'Arabī”. Cf. Roberto Ahmad CATTANI. Prefácio à Edição Brasileira de **Alquimia da felicidade perfeita**, p. 15.

Noturna” em que cada um deles atualiza em espírito a experiência suprema que foi *in corpore* para Muḥammad a Ascensão”, embora esta atualização seja realizada de forma singular por cada *walī*, pois, assim como estes “não conhecerão um *fath* [abertura mística reveladora] idêntico, da mesma maneira o *mi’rāj* de um será sempre diferente do do outro”.⁵⁵⁵

Além disso, estes relatos se associam, na tradição sufi, com uma concepção cosmológica particular. Como afirma Sílvia Schwartz,

o mundo islâmico herdou uma cosmologia e mitologia gnóstica e hermética ou proto-mística, que incluía tanto um ser humano primordial caído na mortalidade e sofrimento quanto um cosmos de esferas concêntricas, através do qual esse ser humano primordial teria caído e que lhe permitiria ascender para de novo se reunir ao mundo divino. Nesse mundo de linguagem, as estrelas e esferas planetárias, os minerais, as formas geométricas, as letras e seus equivalentes numéricos, os membros e humores do corpo, os quatro elementos primordiais, as figuras religiosas e míticas como anjos e profetas e vários estados psicológicos eram parte de um intrincado sistema de correspondências interativas. [...] Ibn’Arabī utiliza esse mundo de linguagem principalmente em algumas obras como “*La Production des cercles*”, “*A alquimia da felicidade perfeita*” e “*Journey to the Lord of Power*”.⁵⁵⁶

Segundo Henry Corbin, o protótipo da viagem de Muḥammad ao Trono de Deus ilustra uma das características da espiritualidade islâmica, já mencionada quando se abordou a relação entre a profecia e a amizade com Deus, anteriormente. Assim, segundo este autor, “não importa os conflitos que possam ter existido entre a religião profética e a mística, a primeira abre caminho para a segunda, que chega à sua plenitude por meio da religião profética”.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 159.

⁵⁵⁶ Sílvia SCHWARTZ. **A béguine e al-Shaykh**, p. 231.

⁵⁵⁷ Henry CORBIN. **The voyage and the messenger**, p. 135.

Ibn ‘Arabī também desenvolve uma perspectiva a partir da jornada espiritual, baseando-se em sua experiência pessoal, que “não se efetuou em nenhum outro lugar, mas em mim mesmo”.⁵⁵⁸ Esta é descrita de forma autobiográfica, no “Livro da viagem noturna” (*kitāb al-Isrā*) – redatado em Fez, no ano de 594 (abril de 1198), provavelmente, após a própria experiência – e também no capítulo 327 das *Futūḥāt al-makkiyya*. Ele ainda desenrola esta temática da jornada espiritual em algumas de suas obras, como “Viagem ao Senhor do poder” ou a “Epístola das luzes” (*Risālat al-anwā*),⁵⁵⁹ “A alquimia da felicidade perfeita” (*Kīmīya al-Sa’āda*), “O desvelamento dos efeitos da viagem” (*Kitāb al-isfār ‘al-natā’ij al-asfār*), e novamente em alguns capítulos das *Futūḥāt al-makkiyya* (principalmente os capítulos 1 a 73).⁵⁶⁰

Na “Viagem ao Senhor do poder”, ele apresenta alguns elementos muito interessantes que demonstram sua concepção acerca da viagem, ao mesmo tempo em que demonstra também sua capacidade de mestre, que, com grande praticidade, percebe as singularidades de cada viajante, bem como do trajeto a ser seguido por cada um.

⁵⁵⁸ FM III, p. 350, apud. Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 159. A respeito da influência da concepção do *mi’rāj* na obra akbari, cf. o detalhado texto de James Winston MORRIS. The spiritual ascension. In: www.ibnarabisociety.org. Acesso em 23/02/2006. Neste artigo, também há uma tradução do *kitāb al-Isrā’*.

⁵⁵⁹ Esta obra normalmente é traduzida como a Epístola ou Tratado das Luzes. Entretanto, uma tradução de Rabia Terri Harris a denominou *Journey to the Lord of power* (Nova York, 1981), que foi traduzida para o espanhol como *Viaje al Señor del poder*. Asín Palacios também traduz partes dela em seu *El Islam cristianizado*. Estas várias traduções, contudo, como têm sido observado por autores como Michael Sells, in: Moshe IDEL & Bernard MCGINN. **Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam**, p. 226 e Michel CHODKIEWICZ. **The seal of the saints**, p. 148, possuem problemas.

⁵⁶⁰ Sobre algumas destas obras, bem como sobre a viagem que o próprio *Šayḥ* empreende, cf. a excelente e detalhada descrição em Michel CHODKIEWICZ. **The seal of the saints**, p. 147-182. Cf. Também uma versão resumida em Claude ADDAS. **Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo**, p. 159-164.

Ibn 'Arabī afirma a condição de que todo ser humano é um peregrino, pois “desde que Deus criou aos seres humanos e os trouxe do nada à existência, não deixaram de ser viajantes”.⁵⁶¹ E, neste peregrinar, o gnóstico não deve permanecer nas diversas moradas por que passa. Com insistência Ibn 'Arabī marca ao leitor que este deve ir além de todos estágios em que se encontrar sem se deter em nenhum, pois é justamente desta sua capacidade e dinamismo que lhe nascerá o encontro com realidades cada vez mais ricas, sutis e reveladoras de *Allāh*.⁵⁶²

Ao mesmo tempo que incentiva o viajante a não se deter em nenhum estágio, atenta para a realidade deste empreendimento peregrino:

Toda pessoa racional deve saber que a viagem está baseada nos esforços e dificuldades da vida, nas aflições e nas dúvidas e na aceitação dos perigos e grandes temores. Não é possível que o viajante encontre nesta viagem comodidade, segurança ou deleite. As águas vão mudando, o clima varia e o caráter das pessoas é diferente em cada lugar em que paras. O viajante tem que aprender o que há de útil em cada lugar. Permanece em cada um deles durante uma noite ou uma hora e, depois, se vai. Como poderia esperar facilidade em tais condições?⁵⁶³

Sua praticidade e realismo também devem ser ressaltados. É neste sentido que ele afirma que

os que buscam a Via da Verdade são poucos. Por isso, embora a Via da Verdade seja somente uma, os aspectos que apresenta variam com as diferentes condições dos que buscam; com o equilíbrio ou desequilíbrio da constituição do buscador; com

⁵⁶¹ IBN 'ARABĪ. **Viaje al Señor del poder**, p. 27.

⁵⁶² Cf. tradução mais concisa (apesar de mais precisa) de Michael Sells in: Moshe IDEL & Bernard MCGINN. **Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam**, p. 105-106 e IBN 'ARABĪ. **Viaje al Señor del poder**, p. 38-44.

⁵⁶³ Id., *ibid.*, p. 27-28.

a persistência ou desinteresse de sua motivação; a força ou a debilidade de sua natureza espiritual; a perseverança ou os desvios de sua aspiração; a saúde ou enfermidade de sua relação com sua meta. Alguns dos que buscam têm todas as características favoráveis, embora outros tenham somente algumas. Por isso podemos ver que, por exemplo, a constituição do que busca pode supor um obstáculo, mesmo que seus sacrifícios espirituais sejam nobres e bons. E este princípio se aplica em todos os casos.⁵⁶⁴

Ao mesmo tempo, o *Šayḥ* indica os vários elementos com os quais o viajante deve se munir para empreender tal tarefa e os cuidados que deve ter diante de algumas situações, como, por exemplo, a imaginação:

Não entres em retiro até que saibas qual é tua situação e tua força frente ao poder da imaginação. Pois se te domina tua imaginação, não há via para o retiro, a não ser pela mão do *šayḥ* que é sábio e pode discernir. Se tua imaginação está sob controle, então entra no retiro sem medo. Necessitas disciplina antes do retiro. A disciplina espiritual (*riyada*) é o treinamento do caráter, a libertação da desconfiança e o fim da indignidade. Se uma pessoa começa antes de haver adquirido disciplina, nunca será um homem, salvo em casos excepcionais.⁵⁶⁵

Quanto aos elementos com os quais o *murīd* deve se munir, ele sugere a prática do *dīkr*, o equilíbrio, o discernimento, a cortesia (*adab*), o centramento em Deus e a capacidade de ir além das formas.

Na “Alquimia da felicidade perfeita”, o *Šayḥ al-akbar* busca indicar um caminho para se atingir a Felicidade Perfeita (*Sa’āda Kamā*). E esta se encontra no processo alquímico, “nas transmutações, quero dizer, nas mudanças de estado por influxo da ‘Fonte única’ (*al-‘Ayn al-*

⁵⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 26-27.

⁵⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 31.

wāhida”,⁵⁶⁶ assimilando-se ao Princípio original. E o fim deste processo é tornar-se o viajante, perfeito, lembrando que “a Perfeição almejada, para a qual o homem foi criado, é o ‘Califa’ (*ḥilāfa*), a incumbência de Adão em virtude da Solicitudade divina”.⁵⁶⁷

Nesta narrativa, Ibn ‘Arabī coloca em cena dois peregrinos que percorrerão, a exemplo de Muḥammad, os sete céus rumo ao Trono divino, encontrando-se com vários profetas e, ao mesmo tempo, experimentando a transmutação alquímica de seus seres. Um dos viajantes entrega sua fé ao “Enviado”, que cumprirá o mesmo papel que o anjo Gabriel cumpriu para Muḥammad ao conduzi-lo até o Trono divino; o outro peregrino, denominado de “teórico” na tradução brasileira, não faz esta entrega, preferindo pautar-se por seu racionalismo e, assim, não atinge a Felicidade Perfeita, mas experimenta a alquimia da infelicidade.

Em “O desvelamento dos efeitos da viagem”, Ibn ‘Arabī vai insistir nos frutos ou efeitos (*natīja*, pl. *natā’ij*) da viagem, sendo que esta terá os mesmos indicados ao final de cada capítulo. Segundo Denis Gril, na introdução desta obra que ele traduz para o francês, esta necessidade de resultados da viagem “se encontra inscrita na raiz da palavra *safar* [o ato de viajar], que comporta igualmente o sentido de desvelamento (*isfān*)”.⁵⁶⁸ Neste sentido, pode-se compreender o peregrinar místico na concepção akbari como uma viagem por vários estados que propiciam novos, singulares e inusitados desvelamentos do Real para o gnóstico.

Nesta obra de sua juventude, o *Šayḥ* vai afirmar a universalidade da condição de viajante neste mundo e no último mundo. E nesta condição se encontram todos os seres, pois “a existência supõe movimento (*haraka*)”⁵⁶⁹ e tudo passa “de um estado e de uma morada a

⁵⁶⁶ IBN ‘ARABĪ. **Alquimia da felicidade perfeita**, p. 60. Em outra parte desta obra, o *Šayḥ* afirma: “A Perfeição testemunha a adesão ao ‘Grau supremo’, constituindo em *assimilar-se ao Princípio original*”. Id., *ibid.*, p. 72-73.

⁵⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 74.

⁵⁶⁸ Denis GRIL. Introdução. In: IBN ‘ARABĪ. **Le dévoilement des effets du voyage**, p. 2.

⁵⁶⁹ Id., *ibid.*, p. 2.

outra”, não havendo “nada que indique sua corrupção”.⁵⁷⁰

São três os tipos de viagem: para Deus, em Deus e proveniente de Deus. A primeira é a viagem das crenças e obras que levam a Deus; a segunda é a viagem da reflexão para os filósofos e a da perplexidade para os Homens de Deus; e a terceira é a viagem da eleição ou da danação. Estas viagens são representadas pelos profetas, no caso positivo das mesmas, e por seus antagonistas: *Iblīs* ou o povo de Noé, ou qualquer outro grupo que represente a insubmissão ao caminho de Deus.⁵⁷¹

Os efeitos desta viagem são o conhecimento do mundo, a servitude e o conhecimento de si mesmo para, em seguida, se chegar ao conhecimento de Deus, que se encontra a partir do conhecimento de si mesmo. Sua finalidade é, portanto, conduzir o ser humano à perfeição, na absoluta servidão ao Real.

Já no *Futūḥāt al-makkiyya*, capítulo 29, Ibn ‘Arabī estabelecerá uma distinção interessante entre a proximidade universal ou metafísica de Deus e a realização da proximidade espiritual (*qurb maḥsūs*). Cita, para isto, um famoso *ḥadīṭ* que diz: “Se (Meu) servo vem a Mim de mão aberta, Eu me aproximarei dele com um longo braço; e se ele se aproxima de Mim com um longo braço, eu me tornarei próximo dele uma milha; e se ele vem a Mim caminhando, Eu irei a ele correndo.”⁵⁷² E afirma ainda a disposição divina de guiar o peregrino em sua viagem por terra ou por mar “em direção a Ele, que (vem) por meio de Seu Atributo de ser *A Luz (al-nūr)*, de maneira que possamos ser guiados ao longo do caminho. Pois Ele disse (6:97): *Ele dispôs as estrelas para você, a fim de que pudesse ser guiado por elas nas sombras da terra* – que é a viagem externa por meio dos atos do corpo – *e do mar* – que é a viagem espiritual

⁵⁷⁰ IBN ‘ARABĪ. **Le dévoilement des effets du voyage**, § 64.

⁵⁷¹ Cf. Id., *ibid.*, § 2.

⁵⁷² Cf. Buḥārī 97:15, 97:50; Muslim 48:22 e Ibn Māja 33:48, apud. James Wiston MORRIS. **The reflective heart**, p. 20.

interior por meio dos atos da alma”.⁵⁷³

Acerca desta viagem por meio dos atos da alma, existem ainda dois tipos de viajantes segundo o *Šayḥ*.

O povo de Deus (*rijāl Allāh*) é de dois tipos: aqueles que na verdade vêem que estão sendo “feitos para viagem” (*musayyarūn*); e aqueles que vêem (ou imaginam) que são eles mesmos que estão fazendo a viagem. [...] Assim, a pessoa que vê que está sendo carregada (por Deus) necessita permanecer em um estado de sagrada pureza (*ihrām*) em cada estado (uma vez que eles sabem que estão já na divina Presença). Mas aqueles que pensam que eles sozinhos estão fazendo a viagem estão em um estado espiritual de acordo com o que os motivou nesta viagem.⁵⁷⁴

Sendo esta concepção da jornada espiritual central no pensamento e mística akbari, requer-se, portanto, que ela seja melhor explicitada no sentido de se captar como este trajeto se desenrola na visão sufi e na concepção do *Šayḥ*. Por isto, faz-se necessário se pensar nas etapas desta viagem e também no processo que permite (ou mesmo provoca) a mudança de uma etapa a outra.

Desta perspectiva itinerante e peregrina do caminho místico, surgirão, no meio sufi, uma série de formulações – apoiadas numa perspectiva simbólico-espacial – que entendem a vida espiritual a partir de diversos estágios. Estas divisões em estágios são fruto do desenvolvimento de uma “complicada ciência da psicologia espiritual” que se baseia numa análise da “natureza da possível e desejável relação entre os seres humanos e Deus”.⁵⁷⁵ Estes podem ser permanentes e associados à consciência e ao ser do “viajante” como também podem ser transitórios. Assim, se estabelece a distinção entre estações, *maqāmāt* (*maqān* no singular), e

⁵⁷³ FM capítulo 29, apud. James Wiston MORRIS. **The reflective heart**, p. 21.

⁵⁷⁴ FM capítulo 72, apud. Id., *ibid.*, p. 30.

⁵⁷⁵ Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 73.

estados, *ahwāl* (*hāl* no singular), sendo que as “duas são diferenciadas pelo fato de que as estações são permanentes e aprendidas, enquanto os estados são transitórios e dados como dons divinos”.⁵⁷⁶

As estações seriam, assim, conseqüência do esforço e exercício pessoal, sem negar que também supõem um dom de Deus. Elas representam que o viajante atingiu níveis estáveis, não passageiros, de virtude ou de proximidade (*qurb*) de *Allāh* em seu percurso e configuram-se como os diferentes graus de ser e consciência adquiridos pelo sujeito no seu processo de transformação. Para atingir estas estações, o *murīd* deve desenvolver uma postura ativa. As estações, portanto, se configuram como atitudes que o fiel deve desenvolver para conquistar as várias etapas de seu itinerário.

Já os estados são fruto da ação divina gratuita que “entra no e sobre o coração [do gnóstico] sem o seu esforço ou a atenção para atraí-lo”⁵⁷⁷ e este deve ter uma postura de passividade e abertura para receber os dons de Deus. Estas experiências vêm ao coração do *murīd* sem que ele as busque ou as consiga manter depois que se vão. Ou seja, não dependem de seu esforço de conhecimento ou ascético e são experiências marcadas pela impermanência e a efemeridade. Neste sentido, vale lembrar que a palavra *hāl* também origina a palavra *tahawwul*, isto é, autotransmutação, ou seja, indica a passagem de uma situação para outra, de um estado a outro.

Os estados, assim, são diferentes das estações que representam um modo de ser permanente adquirido pelo fiel em sua busca do *Tawhīd*. Ao mesmo tempo, há uma relação profunda entre estações e estados, pois um estado é “a mudança de atributos do servo. Uma vez que eles se tornem estabelecidos e fixos, isso é uma estação”.⁵⁷⁸ Também pode-se afirmar

⁵⁷⁶ Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 73.

⁵⁷⁷ FM II 133.25, apud. **SPK**, p. 264. Ou “algo que chega ao coração sem esforço nem convite”. IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 83.

⁵⁷⁸ FM II 133.25, apud. **SPK**, p. 264.

que os estados que irrompem na vida do sujeito dependem das estações pelas quais ele já trilhou em sua peregrinação ou da estação em que se encontra em seu momento presente. E um mesmo *hāl* é experienciado de forma distinta, dependendo da estação em que o *murīd* se encontra.

De outra parte, os estados não devem ser buscados pelo sufi, pois isto implicaria riscos espirituais, uma vez que o *murīd* pode confundir o objetivo de sua busca, que é o Real com os estados que Ele lhe propicia. Ao mesmo tempo, pode conceber incorretamente que é merecedor destes dons divinos ou que estes são privilégios que lhe foram dados ou mesmo fruto de seu esforço e bondade. Com estas posturas e concepções, o gnóstico perde sua consciência acerca de si e de seu caminho, o que lhe impede de continuar progredindo em seu percurso espiritual. Segundo Ibn ‘Arabī,

os estados são um sinal de imaturidade e instabilidade. [...] Os verdadeiros mestres passaram além das propriedades reguladoras dos estados, sempre mantendo uma ‘cabeça fria’, não importando o que estejam experimentando internamente. Os mestres viajam nas estações (*maqāmāt*), que são adquiridas permanentemente e não possuem a natureza instável e flutuante dos estados.⁵⁷⁹

Associado aos estados se encontra o termo técnico *waqt* (tempo), que é utilizado para designar o momento presente, isto é, o momento no qual uma ação divina especial é realizada na vida do gnóstico e que não tem como ser medida em termos quantitativos, pois “o Momento é mais longo ou mais breve segundo a situação de quem participe dele. Para uns dura uma hora, um dia, uma semana, um mês, um ano ou toda a vida; porém, também existe na humanidade alguns que nunca têm Momento”.⁵⁸⁰ Por isso o sufi é chamado também de *ibn al-waqt*, o filho do momento presente, aquele que se entrega completamente ao momento e

⁵⁷⁹ SPK, p. 263-264.

⁵⁸⁰ IBN ‘ARABĪ. *Viaje al Señor del poder*, p. 53.

recebe o que Deus lhe envia, sem se preocupar com o tempo em suas dimensões de passado, presente e futuro.

As diversas escolas sufis definiram vários tipos de estações que seus adeptos deveriam percorrer. Entretanto, estas divisões nem sempre são claras, não são uniformes e ainda dependem, para serem percorridas, da capacidade do *murīd* e da ação de Deus neste percurso.

Segundo um antigo manual, de Šaqiq al-Balḥi (m. 810 E.C.), “o modo do culto”, o caminho até Deus se desenvolve em quatro estações: a primeira se relacionaria com o ascetismo; a segunda seria a do temor; a terceira consistiria no desejo do Paraíso e a quarta e última seria o amor de Deus, que nem todos conseguem alcançar. Entretanto, outros manuais descrevem outros tipos de estações. Assim, Qušayri chega a descrever 50, enquanto Ansari 100. Ruzbihan Baqli descreve mil e uma estações. Na verdade, de forma semelhante às três vias presentes na tradição cristã – a purgativa, a iluminativa e a unitiva –, os estágios principais são sempre relacionados ao arrependimento e à renúncia (pobreza e luta contra o *nafs*), à confiança em Deus (*tawakkul*) e aos diferentes graus de amor (*maḥabba*) ou conhecimento (*ma'rifa*), dependendo da predileção do caminhante ou da escola a que ele está ligado.

Dentre os diferentes graus de amor, os místicos sufis definiram estágios como *uns* (intimidade), *qurb* (proximidade), *šauq* (desejo), entre outros. E, aliada à questão do amor gratuito a Deus, muitos místicos chegaram a ter predileção pelas situações de tribulação, que eram muitas vezes entendidas como sinal da benevolência divina e oportunidade de se vivenciar o amor por Ele acima de toda recompensa e prazer pessoal.

Por isso, mais que procurar atingir virtudes, estados ou estações, o sufi deve procurar o próprio Real. Daí que é condenável a atitude de todo aquele que se prende a estações ou estados e os associa à Realidade divina, como se esta se identificasse plenamente com o que se experimenta em alguma estação ou estado. A isto os sufis chamam de *taqyīd*. É fundamental, portanto, a atitude de gratuidade e liberdade na busca de *Allāh*, pois não se deve buscá-lo por medo do inferno ou por amor ao paraíso.

Ibn 'Arabī também pensará na jornada espiritual a partir da vivência de estações e estados, embora não seja tão preciso na distinção entre as duas.⁵⁸¹ Segundo sua concepção, todo ser humano manifesta todos os Nomes divinos, embora alguns destes Nomes permaneçam latentes. Ainda segundo sua perspectiva, cada pessoa os manifesta de forma singular, havendo, portanto, uma distinção entre as maneiras com que cada Nome se manifesta em cada ser e, ao mesmo tempo, uma distinção em relação ao grau, à intensidade e à perfeição desta manifestação. Assim, cada *murīd* atualiza os Nomes de acordo com um modelo que somente ele possui e ninguém mais.

E mais: “em cada estágio da jornada, o homem adquire certos atributos divinos que o preparam para adquirir mais. Cada nome, cujos traços ele assume, o habita com uma nova predisposição que lhe permite mover para estágios superiores.”⁵⁸² Ou seja, na visão akbari, os estados possuem um rico dinamismo em que preparam o caminho para passos e compreensões posteriores.

Na maneira de conceber os estágios místicos, Ibn 'Arabī entende que o viajante pode passar por várias etapas. Dentre as estações que ele cita, algumas são as seguintes: a da abstinência, do exame, da amizade, da gnose, da paciência, da proximidade, do arrependimento, da revelação, da satisfação, da servidão, da estabilidade.⁵⁸³ Estas não estão em uma ordem hierárquica, o que não quer dizer que o *Šayḥ* as pense assim, pois a idéia de uma jornada espiritual supõe este caminho que passa por etapas. Porém, da mesma maneira que esta ordem é mantida, ela também é flexível, pois cada ser humano a realiza de uma forma distinta em seu caminhar, podendo saltar estações ou demorar mais em uma que em outra.

O próprio *Šayḥ al-akbar* passou por várias estações que ficaram registradas em muitos

⁵⁸¹ Cf. **SPK**, p. 279-280.

⁵⁸² **SPK**, p. 275.

⁵⁸³ Sobre algumas destas estações, cf. **SPK**, p. 151, 223, 282-283, 266, 269, 280, 348, etc.

de seus escritos, recebendo também, durante seu percurso, a herança de muitos profetas até culminar com a herança de Muḥammad.⁵⁸⁴

2.3.3. A *unyo mística*: o processo de *fanā' / baqā'*

O clímax do caminho, seu ponto alto, é a realização do *fanā' / baqā'* que “juntos [...] correspondem ao que no Ocidente é denominado de união mística”,⁵⁸⁵ sendo que estas duas palavras correntemente são traduzidas como aniquilação e subsistência e encontram seu fundamento inicial no Corão: “Tudo o que está sobre a terra é aniquilado, e subsiste apenas a face de seu Senhor, o Majestoso e Honorável.”⁵⁸⁶

Entretanto, este processo que supõe uma aniquilação do gnóstico para que este permaneça no Real indica ao mesmo tempo a meta de todo o caminho como também a maneira pela qual este caminho se constitui. Portanto, além de indicar a finalidade do percurso, que é a permanência no Real, também indica o meio que possibilita a realização deste percurso rumo à meta objetivada. Assim, *fanā' / baqā'* “se refere aos estágios de desenvolvimento do

⁵⁸⁴ A respeito das estações vividas por Ibn 'Arabī e das várias heranças espirituais recebidas, é interessante percorrer sua vida na narrativa de Claude Addas. Esta vem marcada por estes momentos significativos em que ele vai passo a passo perfazendo seu caminho. Cf. Claude ADDAS. **Ibn 'Arabī o la búsqueda del azufre rojo**.

⁵⁸⁵ Michael SELLS. Bewildered tongue: the semantics of mystical union in Islam. In: Moshe IDEL & Bernard MCGINN. **Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam**, p. 87. Embora no árabe e na tradição islâmica existam palavras que indicam uma “união”, como *jam'*, esta nunca será usada na abordagem do processo de *fanā' / baqā'* porque ela indicaria a união de duas entidades: “tal conjunção não é o que é significado pela teologicamente mais explícita linguagem de *fanā' / baqā'*”. Id., *ibid.*, p. 87.

⁵⁸⁶ **Corão** 55:26-27. Cf. também Hannah E. KASSIS & Karl KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**, p. 177 e 121 a respeito das palavras *fanā' / baqiya*.

místico no caminho da gnose”,⁵⁸⁷ sendo que durante o peregrinar do gnóstico várias aniquilações ocorrerão, bem como novas formas de subsistência no Real se constituirão.

Desta maneira, a realização do *fanā'* pode ser pensada a partir da ocorrência de graus distintos de aniquilação; a estes graus correspondem, na mesma intensidade, graus de *baqā'*. Há, portanto, uma hierarquia que varia de um grau menos intenso e abrangente a um mais intenso e abrangente de aniquilação. Ou seja, existe uma experiência de aniquilação que, além de ser mais forte, intensa, atinge mais dimensões da interioridade do gnóstico. E esta intensidade se relaciona com o processo de amadurecimento e aprofundamento na vida mística, sendo, portanto, resultado de um contato mais forte e transparente com o Real. Também a subsistência no Real e o surgimento de uma consciência mais estável e aberta à percepção da Unidade na pluralidade se tornam mais intensas e abrangentes na medida em que os estados místicos vão se realizando com mais intensidade devido à proximidade existencial ao Real. Neste sentido, não se pode esquecer que sempre que houver a experiência do *fanā'* vai ocorrer, simultaneamente ou quase, a experiência do *baqā'*.

Como afirma Affifi,

Fanā' e *baqā'* são dois aspectos complementares de uma única e mesma experiência, na qual o Real é “visto” como permanecendo e o fenomênico como sendo extinto. *Fanā'* é característica de tudo que é “outro que Deus”; *baqā'*, de Deus somente. Em cada um desses estágios um dos “véus” – i.e. as características do assim chamado mundo fenomênico tal como o conhecemos, tudo o que é chamado outro que Deus – é removido, e o místico é levado um passo mais próximo da Verdade. Quando todos os “véus” são levantados, a Realidade aparece em sua absoluta nudez, e a absoluta liberdade da alma é alcançada. Diz-se então que o místico chegou à sua meta, onde se encontra sua felicidade. [...] A suprema

⁵⁸⁷ F. RAHMAN. *Baqā'*. EI, v. II, p. 775a.

felicidade do místico está em compreender, por meio da intuição mística, sua unidade essencial com Deus.⁵⁸⁸

É interessante observar que a palavra *fanā'* vem sempre acompanhada do pronome '*an*' (de), pois indica sempre a aniquilação *de* algo ou *de* algum aspecto da interioridade do gnóstico. Já a palavra *baqā'* sempre vem acompanhada do pronome *bi*' (ou seja, por meio de ou em), pois indica que a subsistência ocorre *por meio de* algo que é o Real ou n'Ele. Neste sentido, o processo *fanā' / baqā'* é sempre um processo positivo, que propicia uma nova forma de ser ao gnóstico e não anula sua condição humana nem suas peculiaridades enquanto ser humano singular. Trata-se da aniquilação de tudo que não é Deus na pessoa e na vida do gnóstico para que haja espaço para uma nova forma de vida, agora mais fundamentada e subsistindo em Deus. Isto quer dizer que o que é aniquilado é tudo que, de alguma forma, tenta subsistir de maneira autônoma em relação ao Real. E o *fanā' / baqā'* seria, assim, o processo transformador de submeter tudo ao Real, o único que existe por Si mesmo.

Existem, entretanto, dois tipos de *fanā' / baqā'*. O primeiro diz respeito ao processo dinâmico presente no cosmo, por meio do qual este se renova incessantemente, como já mencionado anteriormente, pois também a nova criação supõe este movimento, inclusive no pós-morte. Por este motivo, para Ibn 'Arabī, há um *fanā' / baqā'* cosmológico ou metafísico que envolve todo o cosmo e o ser humano como parte deste num movimento contínuo de recriação, pois a

criação é nova onde ela pode ser – neste mundo, no último mundo e no *barzāh*. Assim, é impossível para um estado subsistir em uma entidade durante dois respiros ou dois tempos, devido ao divino englobamento de tudo e à subsistência da pobreza do cosmo diante de Deus. Assim, a mudança é necessária para ele em cada respiro

⁵⁸⁸ A. E. AFFIFI, *The twenty-nine pages*, p. 63. In: *A béguine e al-Shaykh*, p. 239. Tradução realizada por Sílvia SCHWARTZ.

e Deus é Criador dele em cada respiro. Estados são renovados para as entidades respiro a respiro e a propriedade das entidades, mantendo suas realidades, habita com elas a Entidade Una, que, se for correto para as entidades possuir *wujūd*, isto seria através destes estados.⁵⁸⁹

De outra parte, há um segundo tipo de *fanā' / baqā'*: o que se desenvolve na perspectiva mística e que é assumido existencialmente pelo *murīd*. Supõe o envolvimento da subjetividade humana neste processo, “que significa o ‘passar’ da ignorância e o ‘permanecer’ (*baqā'*) do conhecimento infalível (adquirido pela intuição) da essencial unidade do Todo”.⁵⁹⁰

Os conceitos de *fanā' / baqā'* são categorias em parte antitéticas e em parte complementares e se equivalem a outros pares de opostos presentes nas concepções sufis acerca da vida espiritual como: *nafy* (negação) e *ithāt* (afirmação); *sukr* (ebriedade) e *ṣaḥw* (sobriedade).

Os primeiros tratados do Sufismo a respeito do *fanā' / baqā'*, como o *Luma'*, de Sarrāj (m. 378 / 988), e o *Risāla fī'ilm al-taṣawwuf*, de Quṣayrī (m. 465 / 1072), proporcionaram alguns elementos em comum que possuem uma concepção distinta à do *Ṣayḥ*. Assim, este movimento se refere, na maioria dos tratados, a um processo psicológico ou ético, de cunho subjetivo, representando uma mudança na consciência do gnóstico. Como afirma F. Rahman, na *Encyclopaedia of Islam*, trata-se de uma “aniquilação da consciência do místico sobre todas as coisas, incluindo a própria consciência de si mesmo e mesmo a ausência de consciência de sua aniquilação e sua substituição pela consciência pura de Deus”.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ FM III 395.20, apud. SDG, p. 85.

⁵⁹⁰ A. E. AFFIFI. **The mystical philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi**, p. 141.

⁵⁹¹ F. RAHMAN. *Baqā'*: EI, v. II, p. 775a. Cf. sobre a aniquilação da consciência da aniquilação Toshihiko IZUTSU. **L'unicità dell'esistenza**, p. 12: “Assim, por fim, mesmo a consciência do próprio *fanā'* se dilui da consciência. Em tal senso, a experiência da extinção (*fanā'*) implica a extinção da extinção (*fanā' ye fanā'*), ou seja, a diluição total da consciência que o homem tem da própria consciência diluída, já que mesmo a consciência do *fanā'* é a consciência de alguma coisa que se distingue da Realidade

De acordo com esta concepção de *fanā'*, ocorreria algo distinto do Nirvana Indiano, pois não se trata de uma “cessação da vida individual, mas do desenvolvimento de um mais amplo e perfeito ‘eu’, graças à afirmação da mudança de atributos forjados pela influência divina; está mais de acordo com o grego *extasis*, o que propicia ao sujeito um resguardar-se contra a total fusão do homem em Deus”.⁵⁹²

Neste sentido, havia, nos primeiros tratados acerca deste assunto, o cuidado para não se correr o risco de panteísmo ou encarnacionismo. Havia, portanto, a compreensão de que o que era aniquilado era a consciência do *murīd* acerca de si mesmo – gerando alteração de estados mentais ou de consciência – ou a aniquilação de alguns atributos ou qualidades imperfeitos de sua personalidade ou alma racional. Trabalhava-se com o entendimento de que este processo geraria uma consciência distinta acerca do *Tawhīd* e da presença de Deus em tudo e do Seu poder. Já Bāyazīd, Junayd e Ḥallāj dão um passo a mais, pensando este processo para além do aspecto subjetivo de uma mudança de consciência.

Contudo, é somente após a morte de Ḥallāj que se desenvolverá, de uma forma mais intensa este par de conceitos. Isto teve a finalidade de desculpabilizar Ḥallāj da acusação de contrário à tradição islâmica, mas mostrar que ele era realmente um sufi fiel à tradição muçulmana. Com isto, *fanā' / baqā'* servirão, neste contexto, para justificar a afirmativa *ḥallājiana*: “*ana al-Ḥaqq*” (Eu sou o Real).⁵⁹³

Entretanto, nenhum dos autores mencionados anteriormente dará o passo akbari de constituir uma concepção metafísica bem estruturada justificando sua compreensão,⁵⁹⁴ embora

absoluta.” *Risāla fī ilm al-taṣawwuf*, de Quṣayrī, existe uma tradução deste tratado em Giuseppe SCATTOLIN. **Esperienze mistiche nell'islam**, v. II.

⁵⁹² F. RAHMAN. *Baqā'*. EI, v. II, p. 775a.

⁵⁹³ A respeito desta expressão *ana al-Ḥaqq*, cf. a concepção de RUMĪ. **Fihī-ma-fihī**, p. 72-73.

⁵⁹⁴ Cf. A. E. AFFIFI. **The mystical philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi**, p. 138-140. Segundo Affifi, possuindo uma concepção de que Ibn 'Arabī desenvolve um pensamento e uma forma religiosa

o próprio *Šayḥ* não seja preciso ao definir o *fanā' / baqā'*. No seu capítulo 369, do *Futūḥāt al-makkiyya*, ele afirma que “Um dos mestres disse [...] que isto compreende a aniquilação dele que não é e a substância d'Ele que sempre foi”.⁵⁹⁵

Ainda afirmará Ibn 'Arabī que o *fanā' / baqā'* se associa ao *saḥq*, “trituração, esmagamento. A desapareição de tua estrutura (*tarkīb*) [a natureza humana vista como um amálgama de múltiplos níveis] sob a força divina (*qahr*)” e ao *maḥq*, “apagar, fazer desaparecer. Teu aniquilamento (*fanā*) em Sua essência (*'ayn*)”.⁵⁹⁶ E, para representar esta situação, se utiliza de uma

retórica que liga a teologia negativa e a antropologia negativa, em que a impossibilidade de conceber ou nomear a Essência divina força uma despossessão do *eu*, descrita em termos de aniquilação. A aniquilação é a maneira de atingir aquela profundidade sem nome e sem aspectos dentro do *eu* que é idêntica à da Deidade e que é também, de uma outra forma, a própria identidade. Como resultado da aniquilação do *eu* ilusório, os místicos adquirem um outro senso de identidade, retratado [...] no *baqā'* de Ibn Arabī.⁵⁹⁷

Michael Sells explicará este processo de forma interessante, associando-o à operação

panteísticos, Bāyazīd, Junayd e Ḥallāj, embora representem certo panteísmo também, não possuem a intenção explícita de orientar o sufismo nesta direção como Ibn 'Arabī o possui. Seguindo este direcionamento, ele vai concluir que Ḥallāj comete o erro de *ḥulūl* (encarnacionismo), enquanto Ibn 'Arabī pensa numa *unio mystica*, devido a *Waḥdat al-Wujūd*, já realizada e necessitando apenas que o *murīd* (discípulo) se conscientize a seu respeito. Acerca desta concepção de Affifi, que não é a concepção desta tese, já se discutiu suficientemente em outro momento.

⁵⁹⁵ FM III 395.20, apud. **SDG**, p. 84. Neste mesmo capítulo, Ibn 'Arabī estabelece uma distinção entre duas concepções cosmológicas distintas que originarão concepções também distintas acerca do *fanā' / baqā'*. Cf. FM III 395.20, apud. **SDG**, p. 85.

⁵⁹⁶ IBN 'ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 97.

⁵⁹⁷ Sílvia SCHWARTZ. **A béguine e al-Shaykh**, p. 232.

de polimento do espelho, que é o ser humano e seu coração, ao mesmo tempo em que também o associará a um momento no qual, sobretudo, a distinção sujeito / objeto é desfeita, pois

quando uma das entidades (ser humano) morre, a outra (o divino), [...] preenche seu espaço psíquico, se tornando seu ouvir e seu olhar. Tornar-se vazio de si mesmo, morrer, é tornar-se como um espelho polido refletindo a imagem divina e tornar-se um com o divino nesta imagem. Este momento da união é manifestado na linguagem através da transformação da referência normal e as divisões entre sujeito e objeto, eu e outro, reflexivo e não-reflexivo, sobre as quais a linguagem está baseada.⁵⁹⁸

Também Toshihiko Isutzu vai na mesma linha de raciocínio e afirma que *fanā'*

significa aniquilação total da consciência egóica do homem, derivada de uma intensa concentração da mente em profunda meditação. Durante esta experiência, a couraça aparentemente dura da consciência empírica do homem se desfaz e a substância egóica vem completamente absorvida pela unidade subjacente da "existência". O significado metafísico de tal aniquilação subjetivo se baseia no fato de que a existência, que até aquele momento aparecia na veste pseudosubstancial de um eu, perde a própria determinação e encontra a própria indeterminação originária.⁵⁹⁹

Neste sentido, o que acima se mencionou diz respeito ao fato de que o processo de *fanā'* supõe a extinção da consciência, do eu (*nafs*) e mesmo da razão discursiva (*'aql*), pois, existindo estes elementos, torna-se necessária uma distinção epistemológica entre o sujeito que conhece e a realidade da existência.

Mais ainda: havendo a existência de um eu determinado, este se distancia da indeterminação originária, que é própria do Real, que, por não possuir, em Sua Essência (*Dāṭ*),

⁵⁹⁸ Michael SELLS. Bewildered tongue: the semantics of mystical union in Islam. In: Moshe IDEL & Bernard MCGINN. **Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam**, p. 87.

⁵⁹⁹ Toshihiko IZUTSU. **L'unicità dell'esistenza**, p. 41.

determinação, possui a capacidade de determinar-se quando e como quer. Assim, aniquilado, o eu se torna um “eu fluídico”, gerando um vazio a ser preenchido pelo Real e capaz de assumir configurações de acordo com as imagens divinas nele refletidas, pois “somente alcançando o nada podem os seres humanos afirmar verdadeiramente a realidade única do Uno. [...] Somente o vazio permite a plena auto-revelação do *wujūd*. Porém, o carecer de qualidades criadas supõe estar cheio de *wujūd*, o único não criado”.⁶⁰⁰

E a experiência desta aniquilação / subsistência terá como efeito o “deixar de perceber de um modo para passar a perceber de outro, isto é, trata-se de desfazer-se de ‘um’ ego para assumir ‘outro’, de ‘perder’ a própria forma, de ser inteiramente maleável, como um caleidoscópio, alternando-se de língua em língua, sendo, portanto, completamente vazio”.⁶⁰¹ Com isto, a forma de conhecer o mundo, a si mesmo e o Real se torna também distinta, pois abolirá a maneira cristalizada e pautada numa “rigidez de pontos de referência”.⁶⁰² Abre-se a uma liberdade na constituição de si mesmo e da relação com o mundo ao redor e o próprio Real, agora vistos em total transparência:

A ascensão do *walī* (santo) é uma apoteose do olhar pela qual descobre-se a ele uma realidade que nunca deixou de estar presente a todos os seres, mas que a maioria não verá neste mundo por falta de ter sabido “morrer antes de morrer”. O que é dito do Inferno numa outra passagem dos *Futūḥāt* confirma que a diferença entre o *walī* e o homem ordinário encontra-se inteiramente no olhar que põem nas coisas. [...] o Inferno não é, portanto, nada mais que a cegueira que impediu o homem de reconhecer Deus sob todas as Suas formas, de perceber Sua presença em cada coisa, em cada ser, em cada lugar, a cada momento. Esta cegueira daquele que olha as teofanias sem vê-las é a raiz do pecado e a substância mesma de seu castigo. Somente escapa aquele que conhece “sua própria realidade”, sua ipseidade eterna

⁶⁰⁰ Willian CHITTICK. *Imaginal words*, p. 59.

⁶⁰¹ Beatriz MACHADO. *Sentidos do caleidoscópio*, p. 74.

⁶⁰² Id., *ibid.*, p. 74.

(*ayn t̄ābita*), quer dizer, que se conhece a si mesmo como teofania de um Nome divino do qual ele é o lugar de manifestação (*mazhar*). À sua transparência responde a transparência das coisas”.⁶⁰³

Portanto, o processo de *fanā'* e *baqā'* faz parte do caminho em direção ao *Tawhīd*. Neste sentido, representa o aspecto da experiência mística na qual o eu humano ilusório é aniquilado e, ao mesmo tempo, seu outro aspecto, no qual este mesmo eu adquire uma outra forma de ser e continua na existência permanecendo em Deus existencialmente, vendo a “*Allāh* estabelecido em tudo”.⁶⁰⁴

Por isto, o binômio *fanā' / baqā'* se insere ativamente nos estágios místicos, bem como nas passagens de um estágio a outro, podendo-se conceber vários momentos de *fanā' / baqā'*, incessantemente. Segundo o *Šayḥ*, ele constitui-se de um processo gradual envolvendo sete estágios. O primeiro é o *fanā'* do pecado; o segundo, diz respeito à ação humana e significa a percepção de que Deus é o único agente no universo; o terceiro aponta para a aniquilação dos atributos dos seres contingentes, de modo que o *murīd* toma consciência de que todas as qualidades dos seres contingentes pertencem ao Real; o quarto estágio é a aniquilação da própria personalidade, o que significa que o místico se conscientiza da não existência de seu “eu” fenomênico; o quinto estágio é a aniquilação do cosmo, passando o gnóstico a ver não o mundo fenomênico, mas o Real presente em toda realidade cósmica; o sexto estágio é a aniquilação de “tudo que não é Deus” e nele o místico deixa de ser consciente a respeito de si mesmo como contemplativo: é Deus quem contempla e é contemplado; o sétimo e último estágio é “passar de todos os atributos de Deus e suas ‘relações’, isto é, a contemplação de Deus como Essência do universo ‘mais que Causa’ disto, como os filósofos dizem. O místico,

⁶⁰³ Michel CHODKIEWICZ. Le sceau des saints, p. 212-213. In: Beatriz MACHADO. **Sentidos do caleidoscópio**, p. 100-101.

⁶⁰⁴ IBN 'ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 90.

assim, não vê o universo como um efeito de uma causa, mas 'como a Realidade Aparecendo'".⁶⁰⁵

Para o que atinge o estado de *fanā'*, o mundo é concebido e observado de forma totalmente diversa, pois

as demarcações essenciais que separam as coisas umas das outras não existem mais. Não se percebe a multiplicidade. Isto se explica com o fato de que, não havendo consciência egóica, isto é, não havendo sujeito cognoscente para ver as coisas, não existe nenhum objeto que possa ser visto. Porque todos os movimentos e as emoções psicológicas são reduzidos ao estado de nada na experiência do *fanā'*; a agitação ontológica, que até aquele momento caracterizava o mundo exterior, é mergulhada na calma do silêncio absoluto [...] todas as limitações fenomênicas das coisas do mundo se esvaecem e permanece somente a Unidade da Realidade absoluta, na pureza da consciência absoluta, antes de qualquer cissão entre sujeito e objeto. Este estado se chama no Islã 'reunificação' (*jam*), porque acolhe todas as coisas que constituem o mundo fenomenal e as reconduz à sua indiscriminação original.⁶⁰⁶

No islã ainda se diz que quem atinge este estágio de *fanā'* / *baqā'* possui dois olhos (*dū al-'aynayn*): "Com o olho direito, vê a Unidade; com o esquerdo, a Multiplicidade: o mundo fenomênico."⁶⁰⁷ Porém, o mais importante deste ser humano é que ele sabe, apesar de perceber a Unidade e a Multiplicidade, que ambas são, em última instância, uma única realidade, pois,

neste caso, ele reconhece em toda coisa existente dois aspectos diversos: o aspecto do *fanā'* e o aspecto do *baqā'*. O aspecto do *fanā'* em uma coisa é aquele sob o qual esta coisa se considera determinada, individualizada e fundamentalmente delimitada.

⁶⁰⁵ A. E. AFFIFI. *The mystical philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi*, p. 145.

⁶⁰⁶ Toshihiko IZUTSU. *L'unicità dell'esistenza*, p. 15-16.

⁶⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 18.

A partir deste ponto de vista, qualquer entidade existente é, para usar uma linguagem apropriada, não-existente, correspondente a um 'nada'. De fato, a 'existência que parece deter é, na realidade, uma existência tomada de empréstimo; em si e por si, porque se baseia em Nada, essa é irreal (*bātili*).⁶⁰⁸

Entretanto, o *fanā'* não é a experiência em seu sumo grau, pois supõe o *baqā'*, que é a "fase sucessiva, a última e a mais elevada [...] Subjetivamente, é aquele nível no qual o homem reencontra a própria consciência fenomênica após haver assistido à extinção do próprio ser".⁶⁰⁹ Mas este seu reencontro com a própria consciência e o próprio ser já supõe um salto qualitativo, pois "O homem permanece exteriormente o mesmo homem, mas é um homem que transcendeu a própria determinação".⁶¹⁰ O ser humano retoma sua consciência das coisas cotidianas e o mundo fenomênico começa a aparecer, em sua multiplicidade, como reflexo da Unidade.

2.3.4. O Ser Humano Perfeito (*Insān Kāmil*) e a Perplexidade (*Hayra*)

Por meio do processo do *fanā'* / *baqā'* pode-se atingir a Estação da Não-Estação, "uma estação na qual o movimento linear 'de' e 'para' é transcendido"⁶¹¹ e que se configura como a estação

na qual os estados dos viajantes [voyagers] espirituais são dissolvidos e as estações destes viajantes [travelers] desaparecem, até [nas palavras de um famoso dito Sufi]

⁶⁰⁸ Toshihiko IZUTSU. **L'unicité dell'esistenza**, p. 18.

⁶⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 16.

⁶¹⁰ Id., *ibid.*, p. 13.

⁶¹¹ Michael SELLS. **Mystical languages of unsaying**, p. 303.

“Aquele que não é desapareça, e Aquele Que sempre é permaneça”. Para eles não há “outro” a afirmar Sua Auto-revelação (*zuhūl*), e nenhuma escuridão permanece com Sua Luz. [Então, de acordo com a famosa explicação do Profeta acerca do *ihsān*]: “... Se você não é, então O vê!” Reconheça a verdadeira realidade do “se você não é”, e então você é em si mesmo o (Mandamento divino de existência) “Seja!”.⁶¹²

Segundo Ibn ‘Arabī, este é o estágio mais alto que uma pessoa pode atingir, uma vez que “o mais elevado dos seres humanos é aquele que não possui estação”.⁶¹³ E o ser humano que conseguiu dar este passo, assume a condição de Ser Humano Perfeito (*Insān Kāmil*) ou Muḥammadiano (*Muḥammadī*).

Ser Humano Perfeito: título dado aos que atingiram o estágio da “Estação da Não-Estação” ou da “Herança muḥammadiana”, pois “Muḥammad alcançou em sua própria pessoa todas as perfeições humanas possuídas por todos os profetas anteriores, e a revelação que ele recebeu de Deus, o Corão, coloca juntas todas as ciências proféticas em um todo sintético”.⁶¹⁴ Este estágio é o dos perfeitos. Porém, em que consiste a perfeição e esta estação na concepção akbari?

Segundo o *Šayḥ al-akbar* – que se considerava *Ḥatam al-awliya’ al-Muḥammadiyya*, ou seja, “o selo dos amigos de Deus muḥammadianos” –, a perfeição é um estado de equilíbrio no qual os Nomes divinos coexistem e se realizam sem haver a predominância de um sobre o outro, coisa característica das estações, nas quais se manifestam especificamente um dos Nomes. Neste sentido, a perfeição indica que o Nome que se realiza na vida do gnóstico é o Nome *Allāh*, ou seja, o Nome que compreende todos os demais Nomes. Nesta condição, portanto, o Ser Humano Perfeito é aquele que não é delimitado por nenhum Nome específico:

⁶¹² FM II, 143, apud. James Winston MORRIS. **The reflective heart**, p. 134.

⁶¹³ FM III 506.30, apud. **SPK**, p. 376.

⁶¹⁴ Willian CHITTICK. **Imaginal words**, p. 6.

ele engloba todos os Nomes, pois “ele assume o atributo apropriado para a ocasião, da mesma maneira que Deus sempre se manifesta em harmonia com o receptáculo”.⁶¹⁵ Por isto o *Šayḥ* irá definir a perfeição como “transcender” ou “ser removido dos atributos e efeitos”.⁶¹⁶

Se a perfeição consiste em manifestar todos os Nomes divinos, isto quer dizer que o Ser Humano Perfeito é “capaz de manifestar atributos conflitivos e contraditórios, da mesma maneira que é capaz de acreditar em todas as crenças”.⁶¹⁷ Neste sentido, Ibn ‘Arabī vai afirmar que

um gnóstico nunca pode experimentar a contração sem a expansão ou a expansão sem a contração. Mas, quando uma pessoa diferente do gnóstico está em um estado de contração, ele não possui o estado de expansão, e, quando ele está no estado de expansão, ele não possui o estado de contração. Assim, o gnóstico é conhecido pelo fato de que ele traz em conjunto as oposições, pois tudo dele é o Real.⁶¹⁸

Como já explicitado anteriormente, no caminho percorrido pelo *murīd*, este passa de estação em estação, experimentando em cada uma delas algum atributo específico que se relaciona com algum Nome divino em particular. Ao atingir o estado mais perfeito, ele já possui, portanto, todas as estações e, “tendo assumido todos os traços dos divinos nomes, ele agora manifesta o nome *Allāh*. Assim como *Allāh* não designa nenhum nome específico, mas todos os nomes [...] da mesma maneira o homem perfeito não é nada específico, uma vez que ele é todas as coisas”.⁶¹⁹

⁶¹⁵ SPK, p. 375.

⁶¹⁶ IBN ‘ARABĪ. *Terminología sufi*, p. 117.

⁶¹⁷ SPK, p. 375.

⁶¹⁸ FM II 512.9, apud. SPK, p. 375.

⁶¹⁹ SPK, p. 375.

A base corânica para esta afirmação da Estação da Não-Estação é o versículo: “Ó povo de Yatrib, vocês não possuem estação (*lā maqām*).”⁶²⁰ Ibn ‘Arabī, com frequência, se pautará por este versículo para se apoiar em sua discussão deste tipo de estação. E retomando o já afirmado nos parágrafos anteriores, dirá que:

o povo da perfeição realizou todas as estações e estados e passou além destes para a estação acima da majestade e da beleza, não possuindo, portanto, atributo e nem descrição. [...]

A raiz deste conhecimento de *Allāh* é a estação alcançada por último pelo gnóstico, que é ‘nenhuma estação’, a qual Deus alude no verso “Ó povo de Yatrib, vocês não possuem estação” (33:13). Esta estação se torna delimitada por nenhum atributo em si.⁶²¹

A conseqüência desta condição da Estação da Não-Estação é a Perplexidade, que, em realidade, não é uma situação em que o gnóstico se encontra perdido, mas uma situação em que ele encontrou,⁶²² pois “a incapacidade de perceber é um ato de percepção [superior]”.⁶²³ Neste sentido, é a mais alta forma de conhecimento, uma vez que “os gnósticos que O conhecem não O limitam e não O medem, porque eles O vêem como todas as formas”.⁶²⁴

O conhecimento possuído por eles, portanto, é marcado pela não delimitação, uma vez que se movimenta continuamente da delimitação de um objeto referencial para um momento

⁶²⁰ **Corão** 33:13.

⁶²¹ FM II 646.27, apud. **SPK**, p. 376.

⁶²² Cf. **SPK**, p. 380.

⁶²³ IBN ‘ARABĪ. **Le livre des theophanies**, p. 117.

⁶²⁴ FM III 375.29, apud. **SDG**, p. 56.

apofático.⁶²⁵ Assim, o gnóstico manifesta um conhecimento que indica a ambigüidade da clareza e escuridão ao mesmo tempo, pois “os eleitos estão ‘na escuridão, eles não vêem. Surdo, mudo, cego’ (2:17), eles não entendem”.⁶²⁶ Ao mesmo tempo, “Logo me disse: ‘Se Me encontras não Me verás, mas Me verás se Me perdes’. Logo me disse: ‘Encontrar é perder-Me e Perder encontrar-Me. Se chegares a descobrir o desprendimento (*ajd*) conhecerias então a existência real”.⁶²⁷

O saber proveniente da perplexidade possuirá, portanto, esta característica de afirmar negando e negar afirmando, pois “algumas vezes eles dizem ‘nós somos nós e Ele é Ele’; outras vezes eles dizem ‘Ele é nós e nós somos Ele’; e outras vezes eles dizem ‘não somos puramente nós e Ele não é puramente Ele’”. Desta maneira, eles falam a verdade, “pois Ele disse à mais eleita de Suas criaturas em conhecimento e gnose: ‘Você não lançou quando lançou, mas Deus lançou’ (8:17). Ele negou a mesma coisa que afirmou, então, nem negou nem afirmou. [...] Deste modo, conhecimento de Deus é perplexidade e conhecimento da criação é perplexidade”.⁶²⁸

Além disso, a condição de perfeição confere às pessoas qualidades que ultrapassam as qualidades humanas, pois elas “atualizam qualidades associadas aos seres angélicos, tais como pura inteligência e agir unicamente de acordo com o mandamento de Deus. No fundo, elas ascendem além dos anjos e, como o Profeta durante seu *mi'rāj*, entram na Divina Presença”.⁶²⁹

Assim, possuindo o ser humano uma natureza teomórfica capaz de atualizar todos os

⁶²⁵ Cf. Michael SELLS. Bewildered tongue: the semantics of mystical union in Islam. In: Moshe IDEL & Bernard MCGINN. **Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam**, p. 123.

⁶²⁶ FM IV 279.26, apud. **SPK**, p. 380.

⁶²⁷ IBN 'ARABĪ. **Las contemplaciones de los mistérios**, p. 13.

⁶²⁸ As citações deste parágrafo se referem a: FM IV 279.26, apud. **SPK**, p. 380.

⁶²⁹ Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 44-45.

Nomes divinos, ele pode se tornar um Ser Humano Perfeito, *insān al-kāmil*. Aliás, esta, na concepção akbari, é a única possibilidade de um ser humano se realizar como ser humano, pois “quem não realiza sua própria forma divina permanece menos que um ser humano”.⁶³⁰ Neste sentido, Ibn ‘Arabī faz uma distinção entre o Ser Humano Perfeito e o Ser Humano Animal, sendo que este último é aquele “que não atingiu o grau da perfeição, sendo, portanto, um animal cuja forma exterior se assemelha à forma humana”.⁶³¹ Portanto, a condição de *insān al-kāmil* não é alcançada por todos, embora seja algo da essência e vocação humana e, pelo menos, uma possibilidade universal, pois na medida em que o homem vive “ele tem a esperança de alcançar o atributo da ‘perfeição’ para a qual ele foi criado”.⁶³²

Esta formulação acerca do *insān al-kāmil* aparece com o *Šayḥ al-akbar* e se fará presente em todo mundo sufi.⁶³³ Sua idéia não é derivada diretamente do Corão, como nos afirma Roger Arnaldez,⁶³⁴ mas se relaciona com as concepções gnósticas em suas várias formas, associadas ao hermetismo e à gnose helênica; também pode ser encontrada outra fonte desta concepção: o mito mazdeísta de Gayonart, o Homem Primordial. Estas duas correntes vêm juntas no maniqueísmo com a doutrina do Primeiro Homem (*al-insān al-kadīm*) que, com a Mãe da Vida e os cinco elementos, seus filhos e auxiliares, constituem a primeira Criação. Para os seguidores do zoroastrismo e do maniqueísmo, este homem prototípico teria como função combater o mal e as trevas, na linha do dualismo presente em tais concepções e que o Islã rejeita fortemente. Todavia, a idéia de uma função não salvífica, mas de

⁶³⁰ Willian CHITTICK. *Imaginal words*, p. 37.

⁶³¹ FM 2:464 (edição Yahyā), apud. Masataka TAKESHITA. **Ibn ‘Arabī’s theory of the perfect man and its place in the history of islamic thought**, p. 110.

⁶³² FH, p. 168, apud. Masataka TAKESHITA. **Ibn ‘Arabī’s theory of the perfect man and its place in the history of islamic thought**, p.113.

⁶³³ Cf. Seyyed Hossein NARS. **Three muslim sages**, p. 110.

⁶³⁴ Cf. Roger ARNALDEZ. *insān al-kāmil*. EI.

intermediação da presença divina, permaneceu no mundo islâmico.

Configurando esta idéia para os sufis, o Corão afirma, como já visto anteriormente, que na criação o ser humano ocupa uma posição singular, de liderança, uma vez que todo o universo com o que ele contém está a serviço da humanidade. Por outro lado, o ser humano é colocado como *ḥalīfa*, o representante de Deus sobre a terra ⁶³⁵ e assume a responsabilidade pela *amānam*, a fé, após os céus e a terra, amedrontados, terem se recusado a assumir tal responsabilidade. ⁶³⁶ É no ser humano que a fé e a Luz divinas podem atingir sua perfeição ⁶³⁷ e nesta Luz os gnósticos deixam as trevas e assumem o caminho correto de Deus. ⁶³⁸ Segundo uma tradição particular no sufismo, o versículo corânico da Luz, ⁶³⁹ que fala sobre a Luz de Deus, é interpretado como se esta Luz primordial existente antes da criação do mundo e servindo como modelo para toda a criação fosse o Profeta Muḥammad. Portanto, pode-se falar em “Luz Muḥammadiana” (*nūr muḥammadī*) e todo gnóstico deve se deixar iluminar por ela.

Também pode-se associar o Ser Humano Perfeito à concepção alquímica segundo a qual o ser humano une em si o macrocosmo e o microcosmo. Al-Djurdjānī, em sua obra “Definições”, afirma que o *insān al-kāmil* une o mundo divino (*ilāhiyya*) com o mundo criado (*kawniyya*), ele é “a escrita que combina a escrita divina com a escrita criada”. ⁶⁴⁰

Em Ibn ‘Arabī também se encontra esta forma de pensar como um desenvolvimento da revelação corânica que considera o ser humano como *ḥalīfa* de Deus. É através de sua existência que o mundo se torna completo: “Ele é para o mundo o que a pedra é para o brinco:

⁶³⁵ **Corão** 2:30.

⁶³⁶ **Corão** 33:72.

⁶³⁷ Cf. **Corão** 2:257; 9:32; 61:8.

⁶³⁸ **Corão** 14:1.

⁶³⁹ **Corão** 24:35.

⁶⁴⁰ Cf. Roger ARNALDEZ. *insān al-kāmil*. EI.

a pedra sustenta o selo que o rei afixa.”⁶⁴¹ Deus criou o mundo para ser Seu espelho e para que Ele possa ser perfeitamente manifesto; este espelho deve estar polido. Como Deus criou o Homem de acordo com Sua imagem, Adão deveria ser o protótipo que sintetiza todas as categorias desta presença divina. Porém, Ibn ‘Arabī concebe, dentro da tradição islâmica, Muḥammad como o último profeta, aquele que é o “Selo da Profecia”, pois a fecha e completa. Neste sentido, ele seria dotado das qualidades e dos atributos de todos os demais profetas, sendo, portanto, o protótipo, mais que Adão, da presença divina e do Homem Perfeito.

O Ser Humano Perfeito é resultado de um processo de ascensão mística. Ao mesmo tempo, ele não só ascende, mas também desce e desenrola um importante papel no cosmo, pois “se este homem deixa o universo, o universo morre”.⁶⁴² Neste sentido, o *insān al-kāmil* é aquele que possui como perfeição a servidão (*‘ubūdiyya*), não fazendo nada por si próprio, mas sempre como consequência de sua obediência à vontade divina, pois “sua existência separada foi negada. O que eles fazem é feito por Deus através deles”⁶⁴³ e ele “permanece sempre na estação Ele / não Ele”.⁶⁴⁴

Esta doutrina akbari do Ser Humano Perfeito tem três implicações: cosmológica, profética e iniciática. Em termos cosmológicos e também cosmogônicos, ele é o protótipo de toda a criação, como já afirmado anteriormente, e contém os arquétipos universais de realização do próprio cosmos. Neste sentido, a obra *Fuṣūṣ al-ḥikam* trata, em cada capítulo, de um aspecto do Homem Universal. Ele é, portanto, a conjunção de todos estes profetas – e aqui está sua implicação profética –, na medida em que representa a Sabedoria Divina em suas infinitas facetas. Visto desta maneira, o Homem Universal é a Realidade de Muḥammad (*al-*

⁶⁴¹ IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom.**

⁶⁴² FM 2:464 (edição Yahyā), apud. Masataka TAKESHITA. **Ibn ‘Arabī’s theory of the perfect man and its place in the history of islamic thought**, p. 110.

⁶⁴³ Willian CHITTICK. **Imaginal words**, p. 37.

⁶⁴⁴ Id., *ibid.*, p. 37.

haqīqat al-muḥammadiyah), que encontra sua realização terrestre no Profeta Muḥammad. Do ponto de vista iniciático, o Homem Perfeito é o modelo para a vida dos gnósticos, pois realizou em si “todas as possibilidades espirituais, todos os estados do ser, inerentes ao estado humano e veio a conhecer, em toda sua plenitude, o que significa ser um homem”.⁶⁴⁵

Potencialmente, todo ser humano é um Homem Perfeito, contudo, só os profetas realizam esta condição. Dessa forma, somente eles podem ser entendidos como protótipos e guias de vida espiritual.

⁶⁴⁵ Seyyed Hossein NARS. **Three muslim sages**, p. 111.

PARTE II – JOÃO DA CRUZ: A SOLIDÃO SONORA

Dando continuidade ao percurso desta tese que visa à comparação entre as concepções de coração akbari e joãocruciana, agora se torna necessária uma visão panorâmica do pensamento de João da Cruz possibilitadora da formação de um horizonte de compreensão que favoreça a interpretação da sua concepção de coração. Da mesma forma que foi feito com Ibn 'Arabī, com João da Cruz centrar-se-á em sua ontologia e antropologia. O objetivo desta parte será discutir sua concepção de Deus a partir da visão trinitária que ele herdou da fé e tradição cristãs. Neste sentido, partir-se-á de sua concepção absolutamente transcendente de Deus, sem perder de vista o valor que os “seres criados” possuem em sua mística, o que propiciará um exame sobre a forma negativa com que se entende, muitas vezes, a visão de João da Cruz acerca desta temática.

A seguir, será de suma importância a discussão do papel de Jesus Cristo e do Espírito Santo em seu olhar sobre a mística, a vida espiritual e a salvação. Isto posto, buscar-se-á discutir o outro pólo do pensamento joãocruciano que se relaciona com o pólo divino: o ser humano. Estabelecidos estes dois atores fundamentais na mística deste carmelita descalço, será necessária a compreensão da sua perspectiva acerca da *unio mystica* e o processo de divinização do ser humano. Aqui examinar-se-ão os estágios pelos quais João da Cruz entende que as pessoas passam para chegar à união com Deus, principalmente discutindo o papel da Noite Escura, das purificações e do Nada. Este estágio, marcado por certa negatividade,

funciona como um divisor de águas que gera um salto qualitativo na relação do fiel com Deus, abrindo-lhe novas perspectivas e dimensões inusitadas em sua vida.

Esta investigação propiciará o pano de fundo para a pergunta acerca da função que o coração cumpre em todo este processo e, sobretudo, a pergunta pela plausibilidade de se perceber se algumas dimensões cordiais na forma como são entendidas pelo *Šayḥ al-akbar* podem ser encontradas também no pensamento joãocruciano.

Antes, porém, de se abordarem os tópicos acima mencionados, seria importante discutir-se a produção de João da Cruz, com o intuito de se ter claro o papel de sua linguagem oral para seu pensamento e espiritualidade, assim como situar suas poesias e comentários em relação à sua inspiração e transmissão de seu pensar.

Capítulo 3 – *A Mão branda, o Toque delicado, o Cautério suave*

3.1. Observações preliminares sobre a obra de João da Cruz

O legado de João da Cruz pode ser classificado, em linhas gerais, em quatro formas de expressão: seu magistério oral, ditos recolhidos por seus orientandos e amigos, assim como pequenos bilhetes, poesias e os comentários das mesmas.⁶⁴⁶ Nestas observações preliminares, a ênfase se encontrará na discussão do significado das poesias e nos seus comentários para se compreender João da Cruz, sua experiência e interpretação da mesma, pois esta discussão é que proporcionará o teor da abordagem da obra joãocruciana nesta tese.

⁶⁴⁶ Aqui se escreve “de maneira geral”, pois o intuito principal deste tópico da tese é a discussão da relação entre poesia e comentários às mesmas e o papel que ambas têm na produção joãocruciana, bem como em sua experiência e relatos da mesma. Entretanto, isto não quer dizer que não se está levando em consideração seus escritos breves, que também possuem um significado em seu magistério. Por escritos breves se denomina toda produção joãocruciana que não seja as quatro obras maiores: Subida do Monte Carmelo, Noite Escura, Cântico Espiritual e Chama Viva de Amor. Assim, se classificam como escritos breves: seu epistolário (que se aproxima muito de seu magistério oral), as poesias não comentadas, os Ditos de luz e amor, as Cautelas, os Quatro avios a um religioso, os Graus de Perfeição, a Censura e Parecer e o desenho do Monte da Perfeição.

3.1.1. Magistério Oral

Para uma compreensão mais ampla da pessoa e espiritualidade de João da Cruz, é importante se ter presente seu magistério oral, que foi o grande meio através do qual ele se expressou e no qual mais à vontade se sentia, pois, como escreveu José Vicente Rodríguez, “tinha mais vocação de mestre de viva voz que de escritor ou mestre com a pluma”.⁶⁴⁷ Além do mais, ambos os magistérios, o oral e o escrito, se inter-relacionam e se enriquecem mutuamente, uma vez que, neste místico carmelita teresiano, viver, falar e escrever possuem uma grande e forte unidade, sendo que seu magistério oral é que estabelece a ponte entre sua vida e sua produção escrita.

João da Cruz foi um verdadeiro mestre que, com suas palavras e orientações, atraía pessoas que com ele gostavam de conversar. Segundo relatos de testemunhas oculares, a

⁶⁴⁷ José Vicente RODRÍGUEZ. San Juan de la Cruz: magisterio oral y escritos breves. **Teresianun**, XL, 1989, p. 397. Para a abordagem do magistério oral joãoocruciano, a referência será José Vicente Rodríguez, que também enfoca esta temática em outras ocasiões: cf. id. **San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro**, p. 59-87 e id. San Juan de la Cruz, talante de diálogo? **Revista de espiritualidad**, 35, 1976, p. 491-533. Acerca de seu magistério oral, também vale ler o que Federico Ruiz Salvador escreve: “Levando em conta a polivalência do magistério oral, compreendemos que fosse ele sua tarefa mais intensa e extensa, durante toda a vida. Intensa pelo tempo e pelo esmero que lhe dedica. Extensa porque começa a primeira e conclui a última [sic]. Esta preferência ressalta ainda mais se a contrastarmos com a atividade de escritor. Escreve pouco, com interrupções e só durante alguns anos. Faze-o quase de má vontade, forçado pelos pedidos e deixando as coisas por acabar. Em troca, ao falar, fá-lo espontânea e continuamente, antes e depois de escrever. Fala com prazer e é incansável: ‘Declarando-lhe, uma vez, o imenso prazer que tinha em ouvi-lo, mas não queria que se cansasse, disse-me que, ainda que falasse dias e noites sobre Nosso Senhor, não se cansava nem se cansaria, desde que os que o ouvissem não se cansassem’. (**BMC** 14, 378)”. Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 40.

atração que ele gerava se devia a três pontos: 1) possuía uma boa base de conhecimentos, tanto teóricos quanto provenientes da própria experiência; 2) era um grande comunicador, capaz de transmitir o que sabia; 3) possuía uma capacidade grande de ser eficaz em suas falas, de modo que com frequência favorecia a experiência pessoal de seus ouvintes. Acerca deste terceiro ponto, Agostinha de São José dizia que suas pregações “moviam a desejos de servir e amar a Deus”.⁶⁴⁸

Também é interessante, acerca desta sua capacidade de orientar, ler o que Teresa de Jesus escreve sobre ele a Ana de Jesus:

Achei graça, filha, de ver como se queixa sem razão, pois tem aí a meu Pe. Frei Juan de la Cruz, que é um homem celestial e divino; pois eu lhe digo, minha filha, que desde sua partida para aí, não achei em toda Castela outro como ele, que tanto afervore no caminho do céu. Não pode imaginar a saudade que me causa sua falta. Olhem, que é um grande tesouro o que aí têm nesse santo. Todas as dessa casa tratem e comuniquem com ele acerca de suas almas, e verão quanto proveito tiram, e como se acharão muito adiantadas em tudo o que é espírito e perfeição; porque lhe deu Nosso Senhor para isto particular graça [...]

Estejam certas de que eu estimaria de ter por aqui a meu Padre Frei Juan de la Cruz, que deveras é Pai de minha alma e um daqueles que mais bem me faziam com sua comunicação. Façam-no assim, minhas filhas, com toda a confiança, pois asseguro-lhes que a podem ter como comigo mesma, e isto lhes servirá de grande satisfação, porque é muito espiritual e de grandes experiências e letras. Por aqui sentem muita falta dele as que se tinham acostumado à sua doutrina. Dêem graças a Deus, que permitiu o terem aí tão perto.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ BMC 14, 41.

⁶⁴⁹ TERESA DE JESUS. Carta a Ana de Jesus, novembro de 1578. **Obras completas**, p. 1439. É interessante observar que Teresa de Jesus está tecendo todos estes elogios a João da Cruz pautada em sua relação com ele entre 1572-1577, período em que ele foi “diretor espiritual” no Mosteiro da Encarnação, em Ávila. Neste período, este carmelita teresiano se encontrava com a idade de 30 a 35 anos apenas, o que indica sua precocidade em questões de espiritualidade e vivência da mesma.

Com isso, João da Cruz foi um homem que formou e teve ao seu redor uma grande quantidade de discípulos, dentre os quais se encontravam frades e monjas carmelitas descalços, leigos, professores universitários e o clero que vivia na região em que ele se encontrava. Baseando-se nesta quantidade de interlocutores e na reconhecida profundidade de sua experiência mística e de alguns de seus discípulos, pode-se perguntar, com René Champagne, “se não teria existido um ensino esotérico sanjuanista não-escrito por receio da censura”.⁶⁵⁰ Hipótese plausível quando se leva em conta que a mística possui um caráter que mantém um sigilo respeitoso e amoroso sobre o que é vivido, fruto da manutenção da intimidade realizada entre os amantes. Entretanto, este dado, apesar de sua grande plausibilidade, é de difícil comprovação e exigiria uma pesquisa à parte. No entanto, do que se conhece de seu magistério oral transmitido por algumas testemunhas, ao que parece, possuía uma relação íntima com seu magistério escrito, pois o “oral precede, acompanha e segue ao escrito em não poucos casos. O escrito codifica não poucas coisas ditas de viva voz. Em uma palavra se completam mutuamente”.⁶⁵¹ Por isso é que se pode concluir com Rodríguez: “Um João da Cruz visto somente como escritor é um João da Cruz ao que falta algo tão importante como a metade de sua vida entregue ao magistério de viva voz.”⁶⁵²

Seu magistério oral também é significativo no sentido de que mostra facetas de sua pedagogia e metodologia para orientar as pessoas e com elas se comunicar. Por meio dele, pode-se chegar a uma caracterização de seu agir pedagógico.

⁶⁵⁰ René CHAMPAGNE. **O Muro e o poema**, p. 42.

⁶⁵¹ José Vicente RODRÍGUEZ. San Juan de la Cruz: magisterio oral y escritos breves, **Teresianun**, XL, 1989, p. 408. Após esta citação, também encontram-se exemplos de testemunhas que confirmam esta profunda inter-relação entre magistério oral e escritos em João da Cruz.

⁶⁵² Id., *ibid.*, p. 409.

Uma característica marcante encontrada nos relatos a este respeito é o seu estilo dialogal, ⁶⁵³ baseado numa capacidade de abertura “espiritual, mental e afetiva”. Pessoa

⁶⁵³ É interessante se ter presente que a imagem de João da Cruz é associada historicamente a alguém pouco dialogal e pouco afeito aos contatos com as pessoas. E realmente existem textos dele e testemunhos que ensejam tal estereótipo. Em seu epistolário pode-se ler: “a alma que se entrega facilmente a conversas e passatempos, mostra estar muito pouco atenta a Deus. Porque, quando o está, logo sente um vigoroso puxão interior para que cale e fuja de todo entretenimento. É que Deus mais deseja que a alma se deleite com ele do que com qualquer criatura, por mais excelente que seja e por mais a propósito que pareça”. JOÃO DA CRUZ. Epistolário, 22 de novembro de 1587. In: **Obras completas**, p. 950. Por outro lado, também existem testemunhos que mostram ser ele uma pessoa afável e preocupada com os outros: era alguém “aprazível, alegre e inimigo de ver a seus súditos melancólicos; jamais se lhe viu rir-se descompostamente; mas em lugar de risadas, mostrava no rosto e semblante uma alegria aprazível; nem tampouco jamais se lhe viu melancólico ou com o rosto torcido para consigo mesmo ou para com seus súditos”. LUCAS DE SÃO JOSÉ. **BMC**, 14, p. 283. Cf. também os exemplos recolhidos por José Vicente RODRÍGUEZ. San Juan de la Cruz, talante dialogal?, p. 493-513. Seu epistolário também é um reflexo de sua capacidade dialogal e apresenta um João da Cruz na espontaneidade de sua comunicação, o que permite supor como ele se comunicava pessoalmente. Seu estilo direto e sem rodeios, franco e comunicativo é claro como se pode ver a seguir: “Oh! Quantas coisas quisera dizer-lhe! Mas escrevo essas linhas muito às cegas, sem saber ao certo se lhe chegarão às mãos. Por isso interrompo sem terminar. Encomende-me a Deus. Nada lhe direi daqui, pois não sinto disposição para isso.” Carta de 6/07/1581 a Catarina de Jesus. Sua afetividade e proximidade das pessoas também é clara: “Pensam, porventura, que por estar eu tão calado as tenha perdido de vista [...]? Pois eu irei aí e então hão de ver como não andava esquecido.” Carta às Carmelitas Descalças de Beas, 18/11/1586. Da mesma forma ele se dirige a uma leiga: “Jesus esteja em sua alma e seja ele louvado por ma ter dado para que não me esqueça dos pobres como de uma sombra, segundo me escreveu; ficaria muito triste se seu pensamento correspondesse às suas palavras! Muito mal seria se isso acontecesse, depois de haver dado tantas provas, e mesmo quando menos o mereço. Não me faltava mais nada agora, senão esquecê-la. Considere bem e veja se se pode esquecer de quem está assim na alma”. Carta a Dona Joana de Pedraza, 12/10/1589. Em outra carta, ele demonstra capacidade de sentir com o outro e reclama mais freqüência na correspondência: “tenho me compadecido de suas queixas, males e soledades, os quais no meu silêncio clamam tão alto, que nem a pena consegue declarar. [...] Encomende-me a Deus e entregue as cartas a Frei João ou às monjas, com mais freqüência, segundo lhe for possível; e se não fossem tão breves, seria melhor.” Carta a Joana de Pedraza, 28/01/1589. Por fim, em suas cartas, também é capaz de mencionar situações de

transparente em suas conversações, expressava-se de forma direta e sem dissimulações. Ao mesmo tempo, era uma pessoa capaz de conversas profundas, fugindo das superficialidades e conversações dispersivas, dedicando-se, muitas vezes, horas a fio a algum interlocutor. Mais de uma vez é relatado que se lhe viu colocando-se em algum lugar mais isolado para dialogar com alguém. Portanto, tendo em vista o exposto anterior, pode-se perceber e inferir que entrar em diálogo com ele implicava ver-se impactado por sua presença, postura e por suas falas singulares.

Um método bastante utilizado por João da Cruz é semelhante à maiêutica socrática, aproximando de seu interlocutor através de perguntas que lhe propiciassem alguma forma de ensinamento e discussão de uma temática, assim permitindo a seus ouvintes a construção de um percurso espiritual próprio. Um testemunho, dentre outros, que ficou registrado a este respeito é o de Madalena do Espírito Santo, que afirmava que “para afervorar e ensinar o verdadeiro espírito e exercício das virtudes, fazia algumas perguntas às religiosas; e sobre as respostas tratava de sorte que se aproveitava bem o tempo e se encontravam as irmãs ensinadas, porque suas palavras eram banhadas de luz do céu”.⁶⁵⁴

João da Cruz é uma pessoa que “inspira confiança e provoca confidências”⁶⁵⁵ por meio de seu jeito de ser e “sabe penetrar os corações e desvelar seus íntimos segredos”.⁶⁵⁶ E também é capaz de aprender com as pessoas e ouvi-las. Por isto, seu estilo dialogal é de suma importância para sua vida, pois lhe permitirá descobrir-se a si mesmo e seus ouvintes. E mais: lhe propiciará a possibilidade de, através da interlocução, aprofundar sua experiência e elaborar sua concepção da mesma.

seu cotidiano, da ordem e de sua vida interior, como se pode ver na carta escrita em 19/08/1591 (que não será transcrita por ser grande) a Dona Ana del Mercado y Peñalosa.

⁶⁵⁴ BMC, 10, p. 326.

⁶⁵⁵ Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 40.

⁶⁵⁶ Jean BARUZI. **San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística**, p. 300.

Além disso, seu magistério oral se caracteriza pelo contínuo recurso à Bíblia e à beleza da natureza contemplada como manifestação divina. No tocante à Bíblia, é comum ouvir de testemunhas que ele a conhecia quase que de cor.⁶⁵⁷ Isto, de certa forma, é confirmado por algumas das citações em seus escritos que parecem ocorrer de memória. Era um livro de uso contínuo por ele, pois sempre o carregava e recitava, mesmo estando em viagens. Também era comum, estando junto aos seus confrades, explicar trechos das Escrituras cristãs para os mesmos e comentá-los, arte com a qual ele já lida oralmente e depois exercitará ao comentar seus poemas.

Por fim, tinha como método também a encenação e a elaboração de pequenas sentenças e ditos estimulantes, como os que ficaram registrados nos “Ditos de Luz e Amor”, assim como a um estilo exortativo e parenético. Não é à toa que Teresa de Jesus lhe chamará de Sêneca⁶⁵⁸ e muitas vezes de “meu *senequita*”, indicando a grande sabedoria que lhe atribuía e, ao mesmo tempo, fazendo menção bem humorada à sua pequena estatura. Acerca destas características, não faltam exemplos dos que com ele conviveram, estando a maior parte registrada na coleção Biblioteca Mística Carmelitana.⁶⁵⁹

A partir do contato com o magistério oral joãocruciano, é possível se perceber que possuía uma relação muito grande com os seus escritos. Pode-se falar até numa certa correspondência de estilo, pedagogia e temáticas. Ao mesmo tempo, ambos complementam um ao outro, pois, muitas vezes, João da Cruz se servia de seus escritos e até bilhetes e cartas para continuar seu labor de orientação espiritual; da mesma forma, com frequência comenta

⁶⁵⁷ Acerca dos testemunhos de seu contato com a Bíblia, cf. José Vicente RODRÍGUEZ. **San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro**, p. 67.

⁶⁵⁸ TERESA DE JESUS. Carta a Jerônimo Graciano, outubro de 1575. **Obras completas**, p. 1150.

⁶⁵⁹ Para estes testemunhos, cf. principalmente o volume 14.

oralmente suas Canções ou obras e algumas vezes transcreve suas falas ou refaz alguns pontos a partir da interlocução entabulada.⁶⁶⁰

Entretanto, uma pergunta nasce desta correspondência: que relação há entre seu magistério oral, seus comentários e suas poesias, principalmente porque estas últimas não seguem, pelo menos aparentemente, o modelo percebido em seus alguns de seus comentários e discursos. Para responder a esta questão, é importante se abordar de forma geral sua produção escrita para depois se ater mais detalhadamente sobre a produção poética e em prosa.

3.1.2. Magistério Escrito⁶⁶¹

Este tópico é dedicado à elaboração de algumas observações de caráter mais geral acerca da obra escrita joãocruciana. A primeira observação diz respeito à sua hierarquia de valores em relação ao seu ato de escrever: este nunca foi prioridade sua nem ele era um “escritor profissional”. Mais ainda: seus escritos são “de circunstâncias e não orientados por um plano sistemático inicial”.⁶⁶² Antes de escrever, para ele, era importante o viver e ser capaz de assumir as tarefas de seu cotidiano, como a prática das virtudes e de sua piedade pessoal, seus compromissos com sua comunidade e com o carmelo teresiano⁶⁶³ e seus compromissos

⁶⁶⁰ Cf. a este respeito José Vicente RODRIGUEZ. **San Juan de la Cruz: Profeta enamorado de Dios y maestro**, p. 74-75.

⁶⁶¹ Sobre o processo de produção escrita de João da Cruz, tanto de sua prosa como das poesias, pequenos tratados, bilhetes, ditos e epistolário, cf. Eulogio PACHO. **San Juan de la Cruz**. Historia de sus escritos.

⁶⁶² Georges MOREL. **Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix**, t. I, p. 171.

⁶⁶³ Quando se fala em compromisso com o carmelo teresiano, não se pode esquecer de que este diz respeito a várias coisas: principalmente seu papel fundacional – seguindo a Teresa de Jesus – junto à

pastorais de orientação e atendimento de confissões. Assumir as tarefas do cotidiano foi para ele algo tão fundamental que, percorrendo sua história, sempre se pode encontrá-lo ocupado com alguma atividade laboral, como cuidar da horta, dos doentes, trabalhar ele próprio nas diversas necessidades materiais do convento, como construção e melhora das edificações.

Sua passagem do magistério oral para o escrito vai acontecendo lentamente. Alguns bilhetes ou papéis com pensamentos são escritos quando de sua estadia em Ávila, como diretor espiritual do Mosteiro da Encarnação (1572-1577). Porém, o período que marca o início de sua fecundidade como escritor coincide com o Cárcere de Toledo (1577-1578). Neste cárcere ele escreve o poema do Cântico Espiritual ⁶⁶⁴ e a Fonte, para, mais tarde, provavelmente já tendo saído da prisão, escrever o poema da Noite. São poemas que “atestam que ele viveu grandes coisas, uma aventura espiritual extraordinária”, em meio ao cerceamento de sua liberdade. Entretanto, este cerceamento, com a fuga logo em seguida, será símbolo de uma liberdade conquistada, mesmo estando preso, “pois a verdadeira fuga foi a conquista da liberdade espiritual”. ⁶⁶⁵ Ali, João da Cruz “conseguiu transformar a degradação do seqüestrado no gozo do anacoreta, na condição essencial do artista”, ⁶⁶⁶ ou, como afirma Federico Ruiz Salvador,

ordem, que faz dele um guia de muitos carmelitas, assim como os compromissos decorrentes de suas funções assumidas na ordem, sejam elas de cunho administrativo (muitas vezes foi superior de comunidades e assumiu cargos no governo geral ou provincial da mesma) ou formativo (por vezes, foi “mestre de formação”) ou de orientação (neste quesito, sempre foi de muita importância a atenção dada por ele ao acompanhamento das monjas, tendo desenvolvido com alguns carmelos uma verdadeira e forte amizade).

⁶⁶⁴ No cárcere João da Cruz escreve 31 Canções do Cântico espiritual, chamadas também de protocântico, que se configura como o núcleo do poema. Mais tarde, este núcleo sofrerá algumas alterações, havendo a inclusão de mais Canções e uma alteração na ordem das mesmas. Esta alteração, fruto de uma revisão, é que originará o chamado Cântico B (CB). Cf. Eulogio PACHO. *Cântico espiritual*. Id. (ed.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 246.

⁶⁶⁵ As duas últimas citações são retiradas de René CHAMPAGNE. **O Muro e o poema**, p. 38-39.

⁶⁶⁶ Rosa ROSI. **Juan de la Cruz**. Silencio y creatividad, p. 85.

“em condições de estreitamento, obscuridade, paralisia, odor repugnante, ‘em uma tumba’, compôs o poema com maior sensação de espaço amplo, paisagem, movimento, perfume, da poesia espanhola”.⁶⁶⁷

Com René Champagne pode-se perguntar: “Como explicar que a prisão tenha libertado o poeta?” A resposta passa pela intensidade e profundidade da experiência vivida, com certeza. Mas também não se pode negar que “foi graças à atividade mental da escrita poética que João da Cruz, este ‘ourives da palavra’, pôde sobreviver física e psicologicamente à sua cruel provação. Os poemas testemunham, em sua própria forma, seu querer-viver. Eles desempenharam um papel terapêutico em sua luta contra a desintegração interior”.⁶⁶⁸ Portanto, no cárcere de Toledo, sua verve poética nasce como expressão de sua necessidade de comunicar o que vivia, de compreender esta vivência ao expressá-la simbólica e liricamente e revela também sua necessidade de uma saída criativa para a grave angústia que viveu ao ser isolado e debilitado fisicamente.

Deste início fecundo e poético, se passa, com o tempo, aos escritos em prosa. A relação entre estes escritos em prosa e sua vida é clara: os mesmos surgem a partir dos relacionamentos por ele estabelecidos com seus companheiros, amigos e discípulos; possuem um cunho pastoral-pedagógico e um caráter didático-doutrinário, voltado para estas pessoas com quem ele convivia e com quem tinha se comprometido visando à sua orientação espiritual. Nos prólogos de suas grandes obras, ele confessa os pedidos dos amigos e manifesta para quem ele dedica seus comentários.

Eles são fruto da conjunção de sua experiência pessoal, de sua experiência pastoral e de sua elaboração científica. Ou seja, são uma elaboração reflexiva sobre sua experiência pessoal de místico e pastor, fundamentada no dado revelado segundo sua fé e nas categorias

⁶⁶⁷ Federico RUIZ SALVADOR. **Dios habla en la noche**, p. 172.

⁶⁶⁸ René CHAMPAGNE. **O muro e o poema**, p. 31.

de interpretação que ele adquire em sua formação científica. Além disso, são resultado da necessidade sua em fazer a própria hermenêutica.

Eles aparecem, portanto, indicando que seu autor era possuidor de três qualidades: aberto e depositário de uma experiência pessoal forte e inovadora, capacitado a compreender a mesma e a comunicá-la às pessoas. Assim, além de experimentar, ele foi alguém capaz de sistematizar sua experiência, explicá-la em horizonte de universalidade e comunicá-la reavivando-a e ressignificando-a às outras pessoas. Com Teodoro Polo Cabezas, portanto, pode-se dizer que “a não separação destes três níveis é capital para a compreensão integral de sua pessoa e de sua doutrina”.⁶⁶⁹ Por isso é que se diz que sua obra representa uma fusão do mistagogo, do poeta, do místico, do teólogo e do orientador espiritual, ou, com Federico Ruiz Salvador, que João da Cruz possuía uma “tríplice condição de místico, teólogo e mistagogo: recebe a graça, compreende-a, sabe comunicá-la”.⁶⁷⁰

Neste sentido, pode-se realçar outro elemento forte em seu magistério escrito: ele possui nuances diferentes, dependendo do tipo de escrito, pois “o traço reflete estilisticamente uma complexa experiência interior, com vários canais de possível aproximação: experiência do mistério divino, percepção simbólica, elaboração teológica e intenção pedagógica. Utiliza ambas as formas de linguagem para cantar, sugerir e explicar, com balbucios convergentes, a múltipla riqueza da realidade”.⁶⁷¹ E, em sua comunicação, ele experimenta diferentes linguagens, como a palavra poética, que é “prolongamento e produtora de experiência”⁶⁷² – recriadora da mesma

⁶⁶⁹ Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 17.

⁶⁷⁰ Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 71. Vale também para João da Cruz o que Teresa de Jesus escreve sobre três “favores” envolvendo a experiência mística: “um favor é receber a graça do Senhor, outro é entender qual o favor e qual a graça, e outro ainda saber entender e explicar como é”. TERESA DE JESUS. Livro da Vida, 17, 5. In: **Obras completas**, p. 110.

⁶⁷¹ Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 49.

⁶⁷² Teodoro Polo CABEZAS, op. cit., p. 71. É muito rica a leitura que este autor faz da palavra e experiência místicas no sentido de que elas se encontram profundamente associadas. Assim, a palavra

– ⁶⁷³ e sua prosa que possui também uma diversidade grande em sua expressão. Aqui, novamente, as palavras de Federico Ruiz Salvador são iluminadoras:

É preciso levar em conta que as relações entre poesia e explicação são diferentes em cada obra. *Subida* é um tratado; não é comentário, nem pretende sê-lo. *Noite* é comentário ligado ao símbolo, com amplas explicações. *Cântico* é explicação dos versos, forçada em certos momentos, até se converter em alegoria. *Chama* é o prolongamento e a explicação do poema, com trechos sistemáticos em forma de digressões. ⁶⁷⁴

Cristóbal Cuevas García, por sua vez, também insistirá nesta diversidade de expressões que o texto joãoocruciano possui, embora reconhecendo a unidade da obra como um todo. Em sua abordagem partirá da teoria literária, mais precisamente da “ciência dos gêneros literários”. Neste sentido, ele começa se perguntando pelo objetivo que João da Cruz possuía ao se expressar, o que “ele queria transmitir a seus leitores e desde que atitude espiritual

é “prolongamento” da experiência espiritual (p. 65; 71); porém, mais que isto: “com a poesia se produz um *surgimento da realidade*. Dizer originário que nomeando as coisas as descobre e faz existir” (p. 69). Portanto, toda simbologia joãoocruciana não é uma “simples tradução de experiência, [...] mas também construção da experiência” ou “um momento interno da mesma experiência” (p. 69); “prolongação-produtora de experiência” (p. 70). Neste sentido, é interessante a afirmação de J. Ladriere: “fazer existir, de alguma maneira, uma segunda vez a experiência. A palavra procura aquela como um espaço puro de representação; a linguagem proporciona como uma estrutura à experiência e lhe dá o poder de existir sob um modo mais firme e mais realizado. Existe, portanto, um aspecto *produtivo* na linguagem; acrescenta-se ao vivido sem desprender-se dele. Entre a linguagem dos espirituais e sua experiência há uma verdadeira continuidade: a experiência se prolonga na e pela palavra, e esta enriquece a experiência com a estruturação e a inteligibilidade que aquela procura”. J. LADRIERE. *Langage des spirituels. Dictionnaire de spiritualité*, IX, col. 213-214.

⁶⁷³ A “experiência espiritual que se prolonga e se recria em uma escritura”. Teodoro Polo CABEZAS. **La fuerza...**, p. 65. Jacques MARITAIN. **Distinguer pour unir...**, p. 628-633 afirmará ser a poesia resultado “bastante inadequado” de sua experiência e seus comentários do “bom teólogo” que era João da Cruz.

⁶⁷⁴ Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 50.

desenvolveria seu magistério”. A eleição dos “signos lingüísticos concretos será um segundo passo, decisivamente condicionado em boa lógica por tais pressupostos”.⁶⁷⁵

O objetivo de João da Cruz era “primordialmente divulgar a ciência mística, servindo de guia aos que pretendem alcançar a união com a divindade até as mais altas cotas da visão beatificante. Isto comporta, evidentemente, a síntese de uma série de elementos teóricos com outros de caráter prático, porém, não a partir de uma fria postura magistral, mas participando emotivamente à medida que diz”.⁶⁷⁶ Portanto, o texto joãocruciano mescla elementos do escritor, do poeta e do mestre, marcados por um forte cunho afetivo / emocional, além do oracional / espiritual, conforme ele mesmo afirma no prólogo da *Chama viva de amor*: “e com dificuldade se pode dizer algo da substância do espírito a não ser com profunda penetração deste. Pelo pouco que há em mim, fui diferindo até agora, quando parece ter o Senhor dado alguma luz ao entendimento e infundido algum calor.”⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ Cristóbal Cuevas García. La literatura, signo genérico. In: José Romera CASTILLO. **La literatura como signo**, p. 83. A respeito da lógica religiosa que condiciona a expressão literária e estética de João da Cruz, no âmbito dos estudos literários existem formas de “se conjugarem os estudos da religião e da literatura”. De maneira geral, estas formas ou caminham para o estudo religioso de um texto sagrado ou inspirado ou, por outro lado, se enfatiza apenas o aspecto literário. Cf. Eduardo GROSS (org). **Manifestações literárias do Sagrado**, p. 9-10. Neste sentido, Dámaso Alonso em “*La poesia de San Giovanni della Croce*”, que no original espanhol possui o subtítulo “*desde esta ladera*”, insistirá na abordagem a partir “desta ladeira”, ou seja, desenvolverá seu estudo levando-se em consideração apenas os elementos estético-literários da poesia joãocruciana. No teor desta tese, o que se prioriza é uma conjugação entre estes dois campos. Não se pode negar o valor inestimável da literatura joãocruciana enquanto literatura. Por outro lado, também não se pode negar que ele escreve por motivações religiosas e pastorais e esta sua motivação, também presente em muitos de seus leitores, imporá uma formatação específica ao seu texto, que terá como objetivo primordial a comunicação de uma experiência.

⁶⁷⁶ Cristóbal Cuevas García. La literatura, signo genérico. In: José Romera CASTILLO. **La literatura como signo**, p. 83.

⁶⁷⁷ **ChB** Prólogo 1.

E, assim, Cristóbal Cuevas García sintetiza sua concepção, afirmando que “nosso escritor trata de expressar *por sua vez* idéias e emoções, ou melhor, uns conteúdos doutriniais teórico-práticos concebidos emocionalmente como experiências vitais inefáveis”.⁶⁷⁸ Para a expressão dos primeiros elementos, os conteúdos doutriniais teórico-práticos, o melhor recurso é a prosa; já para a expressão do segundo elemento, as experiências vitais inefáveis, a poesia é o melhor recurso. E, assim, diante destas duas possibilidades, João da Cruz “se decide finalmente por um gênero literário misto – a ‘glosa’ doutrinária contaminada com as características do ‘tratado’ – em que ambas as necessidades encontram seu fluxo comunicativo”.⁶⁷⁹ Neste sentido, o texto joãoocruciano é resultado de uma opção por um gênero literário híbrido, que mescla elementos de tipos variados, antigos e existentes em sua época, enriquecendo sua produção e aprimorando e potenciando sua capacidade comunicativa.⁶⁸⁰

E esta característica de mesclar elementos de épocas diferentes em seus escritos, também se fará presente quando se busca pelas fontes dos mesmos. Sua obra nasce num mundo conturbado e prenhe de novas possibilidades. Marcado por conflitos sociais e de idéias, nos quais muitas concepções estavam em crise e outras estavam surgindo, porém, ainda não suficientemente elaboradas, estabelecidas e aceitas. Novidades surgiam a partir das grandes

⁶⁷⁸ Cristóbal Cuevas García. La literatura, signo genérico. In: José Romera CASTILLO. **La literatura como signo**, p. 85.

⁶⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 85. E o autor continuará: “Atuando esquecendo-se da pureza dos gêneros literários exigida pela retórica aristotélico-horaciana, não só ressuscita o veículo didático medieval da ‘glosa’ ou ‘escólio’, mas que, em atitude claramente pré-barroca, combina livremente distintas formas expressivas para levar a cabo com mais eficácia seus propósitos comunicativos”. (p. 85).

⁶⁸⁰ Cristóbal Cuevas García ainda continua: “este gênero literário misto se forjou como um sistema de signos de singular capacidade comunicativa, no qual todos e cada um de seus significantes foram selecionados e potenciados como suportes de uma extensa e matizada carga de significados conceituais, imaginativos e emocionais. E ao conseguir a síntese de todos estes elementos em uma superior unidade, estes livros adquirem esse tom vital que impossibilita enfrentá-los com indiferença”. *Id.*, *ibid.*, p. 85.

navegações, nas ciências e na religião e colocavam em crise o saber da época, bem como suas cosmovisões. O lugar de João da Cruz nesse contexto foi precisamente o de elaborar uma síntese convergente entre várias tendências a partir de sua avaliação a respeito de sua época e dos saberes que estavam em jogo. Embasou-se no que para ele era considerado o dado revelado, as Sagradas Escrituras e a tradição da Igreja Católica Romana, e, ao mesmo tempo, nos conhecimentos adquiridos por meio de uma sólida formação intelectual nos campos da filosofia e teologia,⁶⁸¹ assim como em uma profunda experiência de vida e experiência religiosa.

Além disso, sua obra também é fruto de uma síntese entre várias tendências elaboradas na Antiguidade Grega, na Patrística e na Idade Média. Com Eulogio Pacho pode-se afirmar que “João da Cruz é um místico de confluências e de sínteses. Não procede por alternativas excludentes, mas por integração harmônica”.⁶⁸² Assim, consegue integrar a tradição poética erudita de Garcilaso e Boscán com o *cancionero* popular; da mesma forma, integra o que se denomina mística de elevação (que se centra num itinerário ascensional, bem representado pelo “Monte da Perfeição” e pela Subida do Monte Carmelo) com a mística de introversão (baseada na interioridade, no atingir o “mais profundo centro” da alma); da mesma maneira, integra a mística da luz (centrada no processo de iluminação do ser humano) com a mística da obscuridade (que se centra nas purificações ocorridas através da Noite Escura ou na força da luz divina que cega quem dela se aproxima). João da Cruz também é feliz ao difundir uma concepção unitária entre a mística intelectualista e a afetiva, fazendo comungar amor e conhecimento no seu itinerário espiritual.

⁶⁸¹ A respeito da formação intelectual de João da Cruz, cf. Luis Enrique Rodríguez San-Pedro BEZARES. **La formación universitaria de San Juan de la Cruz.**

⁶⁸² Eulogio PACHO. **Estúdios sanjuanistas II**, p. 654. Cf. Também Lope CILLERUELO. San Juan de la Cruz, místico de frontera. **Estudio agustiniano**, v. XIII, Fasc. 3 (1978), p. 427-463.

Entretanto, ele não é sincrético nem eclético. Sua teologia mística não é resultado de estudos comparativos nem de sínteses eruditas. Dois fatores favoreceram a convergência de várias tendências em seus escritos. O primeiro desses fatores é a acumulação e condensação ocorrida no século XVI espanhol dessas várias tradições anteriores. O segundo é a capacidade que João da Cruz tinha de abordar a realidade a partir de todas as angulações possíveis, uma vez que toda formulação é parcial e incompleta, sendo incapaz de esgotar o Mistério Divino e a experiência que se faz dele. Portanto, quanto melhor se souber conjugar esses vários elementos, maior é a possibilidade de aproximação a esse Mistério que não cabe na realidade e na lógica dos conceitos.

Daí que um ponto nevrálgico de seu sistema seja “a superação de imagens e a depuração de conceitos deformantes e limitantes da realidade divina”.⁶⁸³ O caminho para se alcançar a meta de união com Deus passa, para ele, em parte, pela negação de todas as imagens e idéias que se possa ter de Deus, para que haja uma abertura à Sua realidade. É a teologia negativa que alcançaria seu cume no encontro com a Chama ardente que ilumina e dá calor.

3.1.2.1. Escritos Poéticos

A respeito de seus poemas – que se pode “sem dúvida afirmar que esses são os mais complexos de toda a literatura espanhola” –,⁶⁸⁴ estes brotam do desejo inevitável e ineludível

⁶⁸³ Id., *ibid.*, p. 661.

⁶⁸⁴ Dámaso ALONSO. **La poesia di san Giovanni Della Croce**, p. 12. Neste mesmo prólogo à sua obra, Alonso apresenta quatro tipos de problemas a serem enfrentados acerca da poesia joãocruciana: 1) problema textual; 2) problema das fontes literárias e doutrinárias; 3) problema da crítica literária das poesias; 4) problema da mútua relação entre poesia e experiência mística, assim como entre poesia e comentários em prosa.

de expressar suas experiências místicas. Por isto, possuem um caráter fundacional e fundante no obra joãocruciana, pois funcionam e atuam “como *relato* que funda um novo espaço para dizer Deus, ou melhor, para que Deus se diga”. É neste sentido que se pode afirmar, com Faustino Teixeira, que “a poesia de João da Cruz guarda um vigor insólito e inaugural, que marca uma singularidade única, luminosa e insubstituível”.⁶⁸⁵ Também é fundante pelo que permite: a criação poética gera os comentários em prosa, pois “por seu excesso de significados, desencadeia outra escritura”.⁶⁸⁶

Portanto, o poema cria um “*novo* espaço enunciativo para dizer, ou sugerir dizendo, a Palavra da Origem que o místico ouviu em sua mais ‘interior substância’, e que não somente ouviu, mas que também gozou, saboreou, sendo alimentado e nutrido por ela”.⁶⁸⁷ Ouviu porque sua poesia é inspirada, segundo sua própria opinião narrada a Madalena do Espírito Santo, sua copista oficial. Esta lhe perguntou, certa vez, “se lhe dava Deus aquelas palavras que tanto compreendiam e adornavam”. E ele respondeu: “Filha, umas vezes Deus me as deu e outras as buscava eu”,⁶⁸⁸ indicando também que, além da “inspiração” que ele acreditava receber, sua produção também era resultado de seu esforço de elaboração e aprimoramento estético e pastoral de seu dizer.

É interessante observar como João da Cruz se utiliza, em sua poesia, de elementos da sensibilidade ou dos sentidos humanos. Em muitas, predominam elementos sonoros, como o “silvo dos ares amorosos”, a “música calada”, a “solidão sonora”, os “rios rumorosos”, o

⁶⁸⁵ Faustino TEIXEIRA. Nos rastros do Amado – o Cântico espiritual de João da Cruz. In: id. **Nas teias da delicadeza**, p. 62.

⁶⁸⁶ Para as duas citações deste parágrafo, cf. Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 14.

⁶⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 61. Cf. também a nota 1 desta mesma página, sobre a menção aos sentidos humanos.

⁶⁸⁸ SILVÉRIO DE SANTA TERESA. Obras de San Juan de la Cruz. Tomo 10, Burgos: Monte Carmelo, 1929, p. 325, apud. Id., *ibid.*, p. 73.

“sussurro dos ares amorosos”, o “canto das sereias”, o “canto da doce Filomena”, etc; isto sem contar com a musicalidade e melodia presentes em suas estrofes. Muitas vezes aparecem elementos visuais: “lâmpadas, fogo, resplendores, escuro, cego, luz, etc”. Também se encontram elementos táteis: “suave, branda, delicado, toque, calor, ternamente, etc”; por fim, podem-se encontrar ainda elementos gustativos: “doce, que a vida eterna sabe, aspirar gostoso [*sabroso* no original]”.

Na obra “Chama viva de amor”, os registros gustativos e táteis são preferidos e mais manifestos e, com Gabriel Castro, pode-se individualizar a presença destes elementos na mística joãocruciana, diferenciando-os dos registros sensíveis, como os visuais, pois esta

preferência trata de comunicar-nos que a experiência contada é interior e passiva, recebida pateticamente, no sentido de padecida e não conquistada. ‘Ver’ não exige incorporar, o visto e mirado permanece exterior e distante ao sujeito; tocar já comporta proximidade, e saborear, enfim, pede assimilação, contato bocal e íntimo, exige a introdução do que é saboreado. Ao místico não lhe basta ver nem ouvir, nem sequer tocar, há de provar. ⁶⁸⁹

Segundo Luce López-Baralt, a revolução poética joãocruciana é de tal monta que nem mesmo seus coetâneos foram capazes de o compreender: ele é “o grande ausente dos tratados poéticos do Século de Ouro”. ⁶⁹⁰ E, segundo Carlos Bousoño, João da Cruz é um poeta “contemporâneo” ⁶⁹¹ devido ao resultado estético que se desfruta por sua beleza mesmo antes de sua compreensão racional, característica semelhante à poesia na contemporaneidade.

⁶⁸⁹ Gabriel CASTRO. Llama de amor viva. Poema del amor, el tiempo y la muerte. **Monte Carmelo**, 99, 1991, p. 466.

⁶⁹⁰ Cf. Luce LÓPEZ-BARALT. **San Juan de la Cruz y el Islam**, p. 21.

⁶⁹¹ Carlos BOUSOÑO. **Teoría de la expresión poética**, p. 280-302. Sobre a afirmação de João da Cruz ser um poeta contemporâneo, a justificativa de Bousoño é como se segue: “na poesia de São João da Cruz, e da parte de suas imagens, existe, decididamente e de todo, uma mudança substancial, de aspecto revolucionário, na concepção mesma do poético. E que essa mudança que ele introduziu é

Em sua abordagem sobre a obra poética joãocruciana, Bousoño, ao relacioná-la com alguns de seus comentários, percebe (e dá exemplos concretos destas situações) que em muitos casos os comentários diferem amplamente do que sua poesia diz. Partindo desta constatação, ele se pergunta sobre o que motivou João da Cruz na escrita de seus poemas: um sentido místico ou poético? Pergunta de difícil resposta, ainda mais que em muitos de seus poemas, do ponto de vista da estética poética, não se encontra um sentido ou são “esteticamente insensatas”. Como exemplo desta afirmação ele cita uma estrofe do Cântico espiritual: “Ali ninguém olhava / Aminadab tampouco aparecia / o cerco sossegava / mesmo a cavalaria / só à vista das águas, já descia” para justificar sua discussão.⁶⁹²

Sua conclusão é que “se agora trouxe à luz esta falha [um fracasso estético] foi para fazer ver o leitor que São João da Cruz, quando escrevia a composição supracitada, e outras do mesmo estilo, tinha em sua mente, sem nenhum tipo de dúvida, uma segura concepção de teologia mística que se propunha expor liricamente”.⁶⁹³

exatamente a mesma que trouxe, porém, somente séculos depois, a poesia que tecnicamente chamamos ‘contemporânea’. Frente à poesia ‘racional’ [...] de seu tempo, e da que lhe segue durante três centúrias, a poesia ultimamente ‘irracional’ que São João nos oferece (*sic*). A primeira, para ser desfrutada, e portanto, para existir, requer que se faça imediatamente inteligível, no que diz respeito ao que está expressando da realidade. A segunda, a de São João (e a dos poetas ‘contemporâneos’), não necessita tal requisito: faz efeito sem que averiguemos previamente a referência ‘realista’ [...] em que nossa emoção, sem dúvida, descansa e da que recebe o ser. Trata-se, em verdade, de dois modos contrários de arte. Em um, antes ‘sabemos’ e logo nos emocionamos. Em outro, nos emocionamos de entrada, e depois somente, e por conseguinte, em um ato supérfluo se olhado do ponto de vista estético, podemos, se nos entra essa curiosidade, achar as razões ou apoios realistas do sentimento ou intuição que se nos deu. Em estilo mais rápido e vulgarizador: toda poesia, desde Homero até os românticos, inclusive, pede uma clara compreensão do que se quer dizer logicamente com ela. A de São João e dos ‘contemporâneos’ pode ser e é gozada sem ser, nesse sentido, ‘entendida’”. Id., *ibid.*, p. 298-299.

⁶⁹² CB estrofe 40.

⁶⁹³ Carlos BOUSOÑO. *Teoría de la expresión poética*, p. 282.

Assim, a poesia joãocruciana revela que nasce de uma experiência mística profunda associada a uma concepção bem elaborada em termos teológicos e grande capacidade estética. Aliás, com frequência, em sua obra, aparece a referência à *hermosura* de Deus.

Porém, se seu caráter de referência a uma experiência é fundamental, de que tipo de experiência se está falando?

Luce López-Baralt a denominará “experiência mística infinita e a-racional” e Teodoro Polo a descreverá como a vivência de uma força latente presente na realidade inefável, que é apresentada como um poder, “um excesso não nomeável”⁶⁹⁴ que atravessa violentamente o místico, fazendo-o sentir-se desconcertadamente cativo. Nesta direção cabe a afirmação de María Zambrano: “Todo poeta é mártir da poesia; entrega-lhe sua vida, toda sua vida, sem reservar-se nenhum ser para si, e assiste cada vez com maior lucidez a esta entrega. E tão íntima é sua convivência com as forças divinas que engendram o delírio, que chegou com Baudelaire a converter a ‘inspiração’ em trabalho”.⁶⁹⁵

Ante tal experiência, algumas opções de expressão da realidade mística são possíveis: a primeira é o silêncio, ou seja, a não comunicação da experiência. A segunda opção é pela linguagem interjetiva, caracterizada pelas interjeições Oh!, Ah! e Quão. Nela, o místico retrata não um referente lógico, mas sua situação subjetiva e psicológica.⁶⁹⁶ A terceira opção é o esforço por estabelecer a comunicação lingüística. Nela, o místico enfrenta o conflito entre a “impossibilidade de dizer e a impossibilidade de não dizer”.⁶⁹⁷

Por influxo desse excesso e abundância envolvendo a experiência mística, a linguagem percebe-se portadora de uma precariedade que lhe é inerente, mas nem sempre tematizada.

⁶⁹⁴ Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 12.

⁶⁹⁵ María ZAMBRANO. **Filosofia e poesía**, p. 43-44.

⁶⁹⁶ Cf. **ChB** 1,2; 2,5.

⁶⁹⁷ José Angel VALENTE. **La piedra y el centro**, p. 62.

Portanto, no afã de traduzir em linguagem a experiência mística, João da Cruz depara-se com a inadequação de seu vocabulário, que, diante do Mistério, é escasso. E aqui entra sua originalidade e criatividade para corresponder a sua “impossibilidade de calar”. Sua palavra poética tem, portanto, “a força, o poder de fazer visível o que é invisível sem apoderar-se dele. Alojjar o inefável no discurso: daí a máxima audácia e o paradoxo do místico”.⁶⁹⁸ E daí também nascem os vários recursos lingüísticos para poder dar conta, ao menos minimamente, de expressar sua vivência espiritual. E este seu esforço nos é relatado em vários trechos de sua obra ao confessar que

quando mais claramente lhe é comunicada esta sabedoria, é tão secreta, que se torna impossível à alma expressá-la, ou encontrar a palavra para defini-la. Além de não sentir vontade de o dizer, não acha modo, maneira ou semelhança que quadre para poder significar conhecimento tão subido, e tão delicado sentimento espiritual. Mesmo se tivesse desejo de descrevê-lo, por mais comparações que fizesse, sempre permaneceria secreto e por dizer. Na verdade, tal sabedoria é por demais simples, geral e espiritual para penetrar no entendimento [...] Este particularidade tem a linguagem de Deus: por ser comunicado à alma de modo muito íntimo e espiritual, acima de todo o sentido, logo faz cessar e emudecer toda a harmonia e habilidade dos sentidos exteriores e interiores.⁶⁹⁹

Por outro lado, apesar da dificuldade de falar, João da Cruz não hesita em se comunicar e tem necessidade de o fazer, pois a tentação do místico é o calar-se, o silêncio, uma vez que “não há termos capazes de declarar coisas tão subidas de Deus, como as que se passam nestas almas; por isto, a linguagem própria é somente entender dentro de si, e sentir no íntimo, calando e gozando quem o recebe”.⁷⁰⁰ Há, no entanto, de certa forma, uma atitude ambivalente

⁶⁹⁸ Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 14.

⁶⁹⁹ II N 17,3. Cf. Também II N 17,7; ChB 2,17.21.

⁷⁰⁰ ChB 2,21.

acerca da linguagem no discurso místico, pois, embora seja difícil manifestar coisas “tão subidas”, por outro lado, ele o faz e o faz de uma maneira que possui um nível de excelência e eficácia muito grandes. Basta que se leiam as poesias de João da Cruz e de outros místicos também para não se ter dúvida acerca deste fato.⁷⁰¹

Portanto, João da Cruz faz um verdadeiro esforço para comunicar sua experiência mística e orientar as pessoas nesse caminho. E ao fazer a tradução dessa experiência para a linguagem, ele destrói a língua unívoca e limitada de seus contemporâneos, conferindo-lhe uma plurivocidade infinita capaz de aproximar-se da narração do Mistério. Este uso da linguagem ocorre tanto na poesia quanto na prosa, embora se tenha que admitir que mais na poesia que na prosa.

3.1.2.2. Escritos em Prosa

A forma joãocruciana de escrever denota um estado de hipersensibilidade, de quem entra em contato com realidades fortes e inefáveis. Por isto ele renuncia à expressão lingüística convencional, pois, “mais que falar com os homens, o que faz é desafogar-se”.⁷⁰² Seus comentários seguem na mesma linha de seus poemas e parecem uma extensão dos mesmos, pois mantêm o mesmo fervor, o mesmo tom lírico e místico, cheio de exclamações e apóstrofes.⁷⁰³ Mesmo nos prólogos destes comentários ele anuncia que o que vem primeiro

⁷⁰¹ Cf. Elizabeth DAVIS. The power of paradox in the ‘Cántico espiritual’. **Revista de estudios hispánicos**, 27, p. 203, 1993.

⁷⁰² Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a San Juan de la Cruz**, p. 255.

⁷⁰³ Um exemplo claro da continuidade que há entre a poesia da Chama viva de amor e o seu comentário é que, em **ChB** 2,17-20, João da Cruz repete o verso “Oh toque delicado” cinco vezes.

“para si não é a expressão, mas a experiência”.⁷⁰⁴ Neste sentido, pode-se dizer que há uma circulação da palavra entre comentários e poesia, que através deles adquire uma dimensão comunitária, na qual outras pessoas têm acesso a ela e seus significados.

Sua produção em prosa sempre foi acompanhada por uma grande resistência pessoal e João da Cruz chega a confessar ter sentido, no caso da Chama viva de amor, “alguma repugnância”. De certa maneira, é uma resistência a expor o que foi vivido de forma muito intensa e íntima, pois sobre essas “coisas tão interiores e espirituais [...] comumente falta linguagem” e assim se diz “com dificuldade algo da substância”.

Outra dificuldade presente na realização de seus “comentários” foi de cunho mais subjetivo: “o pouco [espírito] que existe em mim”. Assim, o sucesso dessa empreitada ele atribui à inspiração divina, pois “o Senhor parece ter aberto um pouco as notícias e dado algum calor”.⁷⁰⁵

Ao mesmo tempo, João da Cruz reconhece a distância que há entre suas poesias e comentários, pois “seria, ao contrário, ignorância supor que as expressões amorosas de inteligência mística, como são as das presentes Canções, possam ser explicadas com clareza por meio de palavras”.⁷⁰⁶ É a dificuldade de expressar linguisticamente o que Luce López-Baralt chama de impossível: traduzir a experiência mística infinita e a-racional e comunicá-la

⁷⁰⁴ Georges MOREL. *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, t. I, p. 187. João da Cruz escreveu três prólogos: um que é comum à Noite escura e à Subida do Monte Carmelo, outro para o Cântico espiritual e outro para a Chama viva de amor. Na realidade, não se trata de introduções às suas obras, mas indicações de como elas nasceram, alguma revelação da dificuldade de escrevê-las ou das dificuldades de abordar as temáticas nelas expostas, alguma indicação do embasamento bíblico e fidelidade à doutrina da Igreja Católica, mas, sobretudo, da chave de leitura às mesmas que é a experiência pessoal.

⁷⁰⁵ Para as citações presentes neste parágrafo, cf. **ChB** Prólogo., 1.

⁷⁰⁶ **CB** Prólogo, 1.

através de um instrumento racional e limitante: a linguagem.⁷⁰⁷ Há sempre o risco de, ao se comentarem seus poemas, reduzi-los a algumas interpretações, fechá-los nestas interpretações e impedir a fluidez de sentidos presentes nos escritos poéticos. Corre-se o risco de domar racionalmente sua poesia e, com isto, retirar toda a força das mesma e sua capacidade comunicativa.

Por isto, o mesmo João da Cruz propiciará alguns critérios para a leitura de seus comentários, enfatizando que os mesmos não possuem a intenção de esgotar o sentido de suas Canções e que, por este motivo, não significam o único sentido explicativo das mesmas:

Essas Canções, tendo sido compostas em amor de abundante inteligência mística, não poderão ser explicadas completamente, nem, aliás, é esta minha intenção; quero somente dar alguma luz geral, porque V. Revma. assim o quis. Isto tenho por melhor. Julgando mais vantajoso declarar os ditos de amor em toda a sua amplidão, a fim de deixar cada alma aproveitar-se deles segundo seu próprio modo e capacidade espiritual, em vez de limitá-los a um só sentido. Assim, embora sejam de algum modo explicadas, não é necessário ater-se à explicação; porque a sabedoria mística, isto é, a sabedoria de amor de que tratam as presentes Canções, não há mister ser entendida distintamente para produzir efeito de amor na alma; pois age de modo semelhante à fé, na qual amamos a Deus sem o compreender.⁷⁰⁸

Como afirma Teodoro Polo Cabezas, “João da Cruz não fetichizará o sentido de suas palavras na objetividade do texto, mas, como o percebeu a hermenêutica contemporânea e a crítica literária recente, deixa a ‘obra aberta’ para que o leitor ou receptor *realize*, ele mesmo, as capacidades inscritas no mesmo texto”.⁷⁰⁹

⁷⁰⁷ Luce LÓPEZ-BARALT. **San Juan de la Cruz y el Islam**, p. 19.

⁷⁰⁸ **CB** Prólogo, 2.

⁷⁰⁹ Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 15-16.

Além disso, oferecerá outros critérios de grande importância presentes no prólogo ao livro da “Subida do Monte Carmelo”. Um primeiro a se levar em consideração é a necessidade uma leitura mais integral de seu texto, pois, “nestes assuntos, uma coisa explica a outra”. Outro critério é a forma de ler sua obra, pois “se vier a reler esta obra, achará mais luz e lhe parecerá mais segura esta doutrina”. Ou seja, João da Cruz indica que não é uma obra para ser lida rapidamente, mas antes meditada e associando-a à vida e ao cotidiano de quem a lê, de modo que se encontrará luz quem assim o fizer. Por fim, ele deixa claro que não é seu “principal intento dirigir-me a todos, mas a algumas pessoas de nossa Santa Ordem dos Primitivos do Monte Carmelo [...] estes aos quais Deus concedeu a graça de pôr no caminho desse Monte, como já se acham desapegados das coisas do mundo, compreenderão melhor a doutrina da desnudez do espírito”. Com isto, ele deixa claro que pretende “ensinar doutrina substancial e sólida para aqueles que estão determinados a passar pelo despojamento interior aqui exposto”,⁷¹⁰ para aqueles que de alguma forma se encontram no processo que ele vai descrever ou abordar. Portanto, coloca como um dos critérios hermenêuticos fundamentais a própria experiência do leitor assim como seu desejo de entrar neste peregrinar conforme ele o compreende.

A grande importância da obra em prosa de João da Cruz é que através dela ele “desindividualiza em parte a própria experiência e a remodela em conjuntos mais universais, que incorporam a experiência alheia, o pensamento teológico, sobre a base de uma releitura bíblica. Submete a experiência pessoal a um processo de depuração e de ampliação, de que resulta uma experiência: autobiográfica, retrospectiva, enriquecida, generalizada”.⁷¹¹

Além do mais, sua prosa propicia “um passo a mais de elevação e aproximação do enigma lírico e místico do poema. Conferem à vida mística densidade de história, de caminho,

⁷¹⁰ Para as citações deste parágrafo, cf. I **S** Prólogo, 8-9.

⁷¹¹ Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 62.

de existência concreta e completa. Estabelecem bases doutrinárias, etapas e normas de discernimento”.⁷¹² E, com isto, ele consegue se comunicar a uma pluralidade de leitores / receptores de sua palavra.

Desta maneira, pode-se pensar em uma “ética da palavra” – expressão de Jacques Lacan, segundo Michel de Certeau⁷¹³ –, pois é “uma palavra que abre espaços, *permite* itinerários, dá lugar a novas *práticas*”⁷¹⁴ e “reclama a participação do leitor (ouvinte) para que essa palavra faça seu efeito”.⁷¹⁵ Ela é a presença de uma alteridade que penetra no receptor fazendo-o outro. Há, portanto, uma “ética da recepção”, pois convida o leitor / receptor a imiscuir-se dentro dela, a deixar-se tocar e permitir ser deslocado por esse texto, transformado diante da palavra que deixa pegadas na história do leitor. Mais que isto, João da Cruz, com sua palavra aberta aos seus leitores / receptores, “reivindica para eles a possibilidade de serem *co-criadores* de sua obra”, pois a criação também pertence à subjetividade do leitor que é capaz de reinventar o que lê. Assim, João da Cruz “se *des-apropria* de seu texto e permite que sejam outros, através de suas práticas, os que tragam a luz o sentido que (em excesso) circula pelos poemas”.⁷¹⁶

Por fim, não se pode esquecer nem negar que a prosa joãocruciana possui um caráter autobiográfico, pois, como afirma Federico Ruiz Salvador, estes escritos “indicam igualmente o caráter pessoal da experiência. Fazem-no pelo simples fato de serem explicações da poesia,

⁷¹² Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 49.

⁷¹³ Cf. Michel de CERTEAU. Lacan: une éthique de la parole. In: id. Histoire et psychanalyse entre science et fiction. Paris: Gallimard, 1987, p. 168-196, apud. Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 16.

⁷¹⁴ Id., *ibid.*, p. 16.

⁷¹⁵ Id., *ibid.*, p. 15.

⁷¹⁶ Para as duas últimas citações, cf. Id., *ibid.*, p. 133.

participando, por conseqüência, de seu conteúdo lírico-místico”.⁷¹⁷ E, nestas poesias, pode-se também reconhecer o traço autobiográfico joãocruciano. Com certeza, menos explícito que os textos autobiográficos de Teresa de Jesus, mas nem por isso menos referente a si mesmo, pois,

certamente, a alma-esposa de seus poemas não é um ser imaginário. Esta figura lírica tem todos os traços de uma projeção autobiográfica. Ao atribuir-lhe o papel principal, pode permitir-se a liberdade de cantar ou narrar, na primeira pessoa, as mais altas graças místicas. É ‘a alma’ ou a esposa quem relata o que Deus lhe faz, ou ela faz por Deus. O comentarista logo prolonga o jogo lírico: aqui, a alma faz ou diz, dá ou recebe, agradece ou se queixa.⁷¹⁸

3.1.3. Relação Poesia / Prosa

Colin Thompson afirma que “os homens de letras enalteceram os poemas enquanto os teólogos se centraram nos ensinamentos espirituais das obras em prosa”.⁷¹⁹ Isto quer dizer que se fizeram leituras acerca do texto joãocruciano que estabeleceram fronteiras entre sua poesia e prosa. Entretanto, apesar de as fronteiras realmente existirem, pelo menos para demarcarem as diferenças necessárias de cada uma destas formas de expressão, por outro lado, elas se encontram em profunda unidade nos escritos joãocrucianos, pois, nesta obra, “Poesia e prosa se reenviam um ao outro. Tanto das ‘canções’ (que são primeiro, tanto cronológica como axiologicamente) como das ‘declarações’ (explicações posteriores, nascidas de uma prática de

⁷¹⁷ Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 61.

⁷¹⁸ Id., *ibid.*, p. 61.

⁷¹⁹ Colin P. THOMPSON. **El poeta y el místico**, p. 21.

interlocução) se poderia enunciar o seguinte princípio hermenêutico fundamental: 'não a um sem o outro'.⁷²⁰ Ambos se reclamam".⁷²¹

Portanto, no teor desta tese, opta-se por tentar uma leitura integral e integrada de João da Cruz, pois "há necessidade de uma compreensão mais global da obra, de forma a não ignorar nem a poesia nem a prosa. E o contato mais aproximado, por exemplo, com a prosa sanjuanista (*s/c*) pode revelar facetas importantes para a revelação da riqueza de sua poesia, e vice-versa".⁷²² Reconhece-se que na prosa sãojoanística se encontram a hermenêutica do autor aos seus poemas assim como o seu espírito. Ele está presente nela que corresponde ao "seu estilo da maturidade, que começa a partir dos 40 anos. Responde a uma íntima necessidade de criar harmonia interior entre o místico, o teólogo e o mestre".⁷²³

Por outro lado, reconhece-se também que sua prosa não deva ser objeto de uma compreensão que a coloque como a única interpretação possível das suas Canções. Como já mencionado anteriormente, o próprio João da Cruz não o fazia, pois reconhece que "o poema traduz melhor que o comentário a experiência radical. [...] Daí a necessidade da 'declaração'. Esta tem o inconveniente de encolher ou reduzir a 'amplitude' da experiência e da poesia por servir-se da linguagem denotativa". E, portanto, "os ensinamentos teológicos que nos dá são João em sua prosa se tornam pálidos ante as certezas gozosas e indizíveis que consegue comunicar-nos com uma liberdade absoluta em sua poesia".⁷²⁴ Ou seja, sua prosa "não é

⁷²⁰ Michel de CERTEAU. Le poème et sa prose: "le Cantique Spirituel". In: Le discours mystique: approches sémiotiques. Documents de Travail, Centro Internazionale di Semiótica e di Lingüística, Università di Urbino, números 150-152 (1988), p. 1.

⁷²¹ Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 14.

⁷²² Faustino TEIXEIRA. Nos rastros do Amado – o Cântico espiritual de João da Cruz. In: Id. **Nas teias da delicadeza**, p. 63.

⁷²³ Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 49.

⁷²⁴ Luce LOPEZ-BARALT. **Asedios a lo indecible**, p. 31.

capaz de 'declarar com justiça' o conteúdo encerrado no poema, que é já 'recortado', mas somente dar alguma luz ou orientação".⁷²⁵

Há de se reconhecer que sua escrita poética é resultado de seu "primeiro impulso, desejo e fervor e somente depois a madura introspecção, o severo reordenamento, a hesitação da análise. [...] primeiro foi o poeta, a voz lírica; o tratadista teológico e místico aparece mais tarde".⁷²⁶ Da mesma forma, não se pode negar caráter fundacional e fundante da poesia na obra joãocruciana. E, com Hans Urs von Balthasar, não se pode negar que "João da Cruz tem plena razão quando apresenta a parte doutrinal de suas obras como um comentário desajustado e inferior às poesias, onde tem lugar os autênticos pronunciamentos de que nenhuma prosa é capaz".⁷²⁷

Uma distinção que João da Cruz estabelece no prólogo do Cântico espiritual é entre o "dizer" e o "declarar". O primeiro verbo é utilizado para se referir à Bíblia e às suas Canções. Já o "declarar" se refere aos seus comentários. O que é interessante observar é que, além de distinguir entre os dois tipos de dizeres, João da Cruz equipara seu "dizer" por meio das Canções ao "dizer" bíblico. Ou seja, ele reconhece uma mesma fonte de inspiração em ambos, pois "ambas [...] têm sua origem em um Dizer inefável divino".⁷²⁸

Entretanto, pode-se afirmar, com Carlos Bousoño, que há uma distinção dentro do texto poético joãocruciano: "diríamos que os poemas não glosados do santo foram escritos como pura poesia, enquanto que os que servem de base aos comentários foram já concebidos, ao menos obscura e confusamente, como potencialmente glosáveis. Daqui as diferenças que

⁷²⁵ Eulogio PACHO. *Cântico espiritual*. Id. **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 253.

⁷²⁶ Dámaso ALONSO. **La poesia di san Giovanni della Croce**, p. 16-17.

⁷²⁷ Hans Urs von BALTHASAR. **Gloria**. Una estética teológica, v. 3, p. 178.

⁷²⁸ Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 75.

encontramos entre uns e outros”.⁷²⁹ Portanto, Bousño já afirma uma intenção, mesmo que ainda não muito explícita para o próprio poeta, de comentar seus poemas ou de produzi-los de tal forma que pudessem ser compreendidos a partir de uma lógica teológica.

Esta intencionalidade, que de alguma forma se encontra presente nas poesias glosáveis de João da Cruz, lhes marcará com uma singularidade, manifestando as características particulares dos

poemas glosáveis frente aos de simples finalidade lírica, se julgamos pelo sucedido com o *Cântico espiritual*, [que] seriam as seguintes: ordenação sistemática atendendo a conteúdos conceptuais; intensificação do alegórico frente ao simbólico; seleção de palavras de ampla capacidade transpositiva; interpretação dos aportes bíblicos, patrísticos e litúrgicos em sentido figurado; adaptabilidade do léxico a aplicações místicas e teológico-escolásticas; adequação da estrutura poemática ao itinerário místico (e isto, sobretudo, na *Subida-Noite* e no *Cântico*); condensação de matéria potencialmente conceptualizável, o que contribui à obscuridade mais que à exuberância afetiva; dinamismo na busca do amor unitivo; ausência de iconografia mental ao estilo do ‘Pastorcico’; polissemia.⁷³⁰

Assim, à diferença dos poemas não glosáveis, os glosáveis possuem uma capacidade de irmanação entre o intelectual e o afetivo, segundo concepção de Bousño, anteriormente exposta.

⁷²⁹ Cristóbal Cuevas GARCÍA. La literatura, signo generico. In: José Romera CASTILLO (Org). **La literatura como signo**, p. 91. Um posicionamento contrário a este é defendido por Víctor GARCIA DE LA CONCHA. Guía estética de las ínsulas extrañas. *Insula*, 537, 1991, p. 1-2.35-36. Este autor distinguirá entre as “poesias menores”, destinadas a um público maior a quem se pretende introduzir na experiência mística, e a “grande trilogia do Cântico, Noite e Chama”, “canto que brota por necessidade e que não tem outro destinatário que o Amado, ou um desdobramento do eu”. (p. 1).

⁷³⁰ Cristóbal Cuevas GARCÍA. La literatura, signo genérico. In: José Romera CASTILLO (Org). **La literatura como signo**, p. 90-91.

Rosa María Icaza, em seu estudo sobre a relação entre poesia e prosa no Cântico espiritual, também opinará acerca de uma forte relação entre ambas. Esta autora, para justificar sua hipótese, estabelecerá uma série de comparações entre as Canções ou partes das mesmas com pequenos trechos da prosa do Cântico espiritual nas quais demonstra com grande qualidade como a mesma idéia está presente nestas duas formas de expressão distintas. E fará o mesmo também em relação à simbologia presente no Cântico.⁷³¹

Além do mais, Teodoro Polo Cabezas defende uma concepção de que há uma “circulação da palavra” na obra joãocruciana. Isto quer dizer que, em primeiro lugar, a palavra do místico é “dirigida a” alguém. E a primeira pessoa a quem esta palavra foi dirigida é o próprio João da Cruz, que, por meio de uma simbologia singular, dela necessitou para realizar sua experiência mística e nela se reconhecer à medida que tomava consciência da mesma: “o recurso ao símbolo não é meramente acessório ou retórico, de embelezamento da linguagem, mas *necessidade intrínseca* ao mesmo sujeito para explorar, redescobrir e iluminar zonas da realidade, mais ocultas, porém, nem por isto menos reais e importantes”.⁷³²

Mas sua palavra poética também é dirigida a outras pessoas, ou seja, é uma “palavra peregrina” e “comunitária”, que almeja alcançar o coração humano e que quer introduzi-lo na busca do mistério. Por isto é uma palavra que procura “uma sintonia afetiva com aquele que leia seus escritos”.⁷³³

⁷³¹ Rosa María ICAZA. **The stylistic relationship between poetry and prose in the 'Cântico espiritual' of san Juan de la Cruz.** Nas páginas 185-190 ela fará um elenco de características presentes na prosa joãocruciana, que também se encontram presentes em suas Canções (características elencadas na p. 186). Assim, encontrará em sua prosa as mesmas “peculiaridades de afetividade, ambigüidade e condensação” presentes em suas estrofes, da mesma maneira perceberá que poesia e prosa compartilham no “ritmo poético e padrões eufônicos”. (p. 189).

⁷³² Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 89.

⁷³³ Id., *ibid.*, p. 15.

Portanto, esta palavra, que inicialmente se manifestou simbolicamente na poesia, se faz, em parte, mais compreensível ou socializada através dos comentários. Estes surgem devido a dois tipos de exigência: interna – o poema pedia sua própria explicitação – e exigência externa: “uma rede de expectativas será a causa de que o místico saque à luz algumas das potencialidades inscritas no símbolo. Esta ‘segunda’ escritura oferecerá coerência, clarificação e universalidade a uma experiência que corria o risco de ficar reduzida ao âmbito íntimo do sujeito”.⁷³⁴

Por meio de seus comentários, João da Cruz torna-se exegeta de si mesmo, porém, mais que um exegeta que esclarece e descobre sentidos em suas poesias, ele os desenvolve de maneira ilimitada e caótica, inflando sua própria linguagem em lugar de impor certa estrutura ordenadora e fixa na mesma.⁷³⁵ Como afirma Georges Morel, “o comentário não explica propriamente falando, no sentido científico do termo *explicare*, mas, em seu sentido primeiro, ele desenvolve”.⁷³⁶

Seu vocabulário amplo, com termos e conceitos oriundos de diversos registros, testifica sua abertura intelectual, pois envolve palavras provenientes da teologia, filosofia e exegese bíblica, assim como palavras da tradição literária profana, popular e culta. É enriquecido por sua curiosidade pelas últimas tendências da física e astronomia de seu tempo⁷³⁷ e pela posse de capacidades lingüísticas próprias de um artista. Sua arte, portanto, é devedora de seu domínio de técnicas lingüísticas, capacidade artística, senso estético refinado e boa formação humanística, cultural, filosófica e teológica, além de uma profunda vivência interior.

⁷³⁴ Teodoro Polo CABEZAS. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**, p. 15.

⁷³⁵ Cf. Luce LÓPEZ-BARALT. **San Juan de la Cruz y el Islam**, p. 57.

⁷³⁶ Georges MOREL. **Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix**, T. I, p. 212.

⁷³⁷ De acordo com recentes estudos, pode-se afirmar que João da Cruz conhecia a teoria copernicana e a aplicou à sua concepção de alma.

João da Cruz sabe utilizar recursos morfológicos para expressar com maior precisão suas experiências e idéias. Com esse intuito, cria vocábulos – neologismos – que acabam sendo aceitos pela língua espanhola e incluídas posteriormente nos dicionários.⁷³⁸ Transforma substantivos em adjetivos⁷³⁹ e utiliza-se de arcaísmos e de adjetivos já em desuso em sua época ou provenientes de obras eruditas. Porém, mais que criar palavras novas, o que ocorre é uma transmutação operada no interior dos vocábulos oriundos do cotidiano de sua sociedade, que adquirem um novo sentido no contexto de seu pensamento.

Utiliza-se também de antônimos que categorizam sua experiência e demarcam campos diversos através de oposições binárias: criador/criatura, divino/humano, visível/invisível, temporal/eterno. Desses antônimos surgem paradoxos⁷⁴⁰ e oxímoros⁷⁴¹ que, unidos a sua simbologia, são capazes de conciliar termos contraditórios através de uma ilação lógica. Assim, sua simbologia é ambivalente, possuidora de um caráter dicotômico, que engloba o concreto e o abstrato, o material e o espiritual, o intuitivo e o conceitual, a subjetividade da expressão e a

⁷³⁸ María Jesús Mancho DUQUE. **Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz**, p. 32.

⁷³⁹ Faz essas transformações de substantivos através da anexação de sufixos. Um caso típico é a inclusão do sufixo *oso*, (sabroso, ocioso, dichoso, etc), ou *dad* (copiosidad, sanidad), ou *ez* (delgadez, esquivez, extrañez) ou *miento* (hacimiento, vibramiento) ou *ura* (angostura, hartura, estrechura), ou *sión* (estimación, intensión). Um outro exemplo interessante é a utilização da palavra *animal*, *espiritual* e *sensitiva*, que passam de seu uso como substantivos para uma utilização adjetiva, relacionadas com o tipo de vida que a pessoa leva: vida animal, espiritual, sensitiva. (cf. **ChB** 1,29; 2,34). Por fim, João da Cruz também cria palavras a partir de radicais ou vocábulos latinos. Para uma quantidade maior de exemplificações, cf. Eulogio PACHO. Contribución sanjuanista a la mística de la “luz y de la oscuridad” (Integración Doctrinal y Lingüística). In María Jesús MANCHO DUQUE. **La espiritualidad española del siglo XVI**, p. 180-182.

⁷⁴⁰ Cf. **ChB** 3,12.14, que fala das “obumbraciones”, isto é, sombras claras ou a sombra de Deus que ilumina. Cf. também 3,8, que fala dos atributos de Deus como água que mata a sede do espírito e ao mesmo tempo arde em fogo de amor: “E assim, embora seja fogo, também é água.”

⁷⁴¹ Figura de linguagem que une palavras contraditórias como: Ternamente feres, doce encontro, cautério suave, regalada chaga, estranhos primores, etc.

objetividade da atribuição coletiva de significado. Por isso é capaz de gerar, recriar e estruturar uma realidade nova, descobrindo novas conexões lógicas na mesma.

Sabe aproveitar também da polissemia dos vocábulos, o que enriquece seu texto, sugerindo ao leitor mais de um significado para a mesma realidade e também intenções distintas a um mesmo vocábulo ou verso. Esta multiforme atribuição de sentido não se atém somente ao contexto poético, pois, muitas vezes, em um mesmo contexto, ele confere mais de um sentido a um termo, chegando inclusive a interpretar seus versos de maneira contraditória.⁷⁴² Em outras situações, ele faz o caminho inverso, se utilizando de vários vocábulos para um mesmo sentido.⁷⁴³

Além de recursos semânticos e morfológicos, a imagem, a metáfora, as figuras e os símbolos têm um papel fundamental em sua comunicação, a ponto dele ser “incompreensível se não nos esforçamos por descobrir nele o que poderíamos chamar de imaginação nocional [...] uma misteriosa combinação de construção lógica e de imaginação simbólica”.⁷⁴⁴ Porém, mais que uma ordem lógica abstrata, João da Cruz segue uma ordem visionária, imaginativa, na qual uma imagem evoca outra por semelhança ou dessemelhança. Elas servem de meio para transmitir a abundância por ele vivida. Assim, suas figuras, metáforas e símbolos não

⁷⁴² Por exemplo: Chama, luz que dá calor e fogo que queima e purifica; ao mesmo tempo que é suave e provoca refrigério, é capaz de arder. É de se observar também a utilização que ele faz do termo saúde, cura, chagar e ferir: “esse mesmo fogo de amor, curando a chaga, torna a produzi-la; porque de cada vez que o cautério de amor toca na chaga de amor, a aumenta; e assim, quanto mais vai curando, mais vai chagando. Com efeito, quem ama, quanto mais está chagado de amor, tanto mais está são; e a cura feita pelo amor é chaga e ferida sobre o que ele já feriu e chagou, até chegar a ponto de tornar tão grande a chaga, que toda a alma venha a transformar-se em chaga de amor. Deste modo, toda cauterizada e toda feita uma chaga de amor, está a alma toda sã no mesmo amor, porque está transformada em amor. Assim deve ser entendida essa chaga de que fala aqui a alma, estando toda chagada e toda sã”. (ChB 2,7).

⁷⁴³ Na Chama viva de amor ele fala da união com Deus a partir de simbologias diferentes.

⁷⁴⁴ Jean BARUZI. **San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística**, p. 309.

possuem um significado unívoco, mas são multivalentes: não podem ser captados em todas as suas significações e expandem-se em direção a uma constelação de outros símbolos que surgem ao seu redor: “no símbolo se produz um fenômeno de condensação significativa, no qual os significados se dispõem em diferentes níveis de profundidade, cada vez mais insondável e de extensão dilatada em sucessivas e inabarcáveis estruturas dinâmicas”.⁷⁴⁵ Por isso, no Prólogo, conforme nos diz Federico Ruiz Salvador, João da Cruz pede ao leitor um pouco de fantasia, pois “que tudo o que se disser é menor do que ali se escreveu, como o é o pintado em relação ao vivo, me atreverei a dizer o que souber”.⁷⁴⁶

O símbolo sanjuanista provoca a experiência mística, além de recriá-la. É um dizer originário que descobre as coisas e as faz existir. Portanto, deve-se pensar a experiência mística para além da oposição das categorias de “vivido” e “dito”, pois esses dois elementos formam parte de um equilíbrio, são dois pólos da mesma experiência mística, sendo a linguagem um momento interno dela. Assim, o símbolo não é simples tradução do experimentado pelo místico, mas também seu construtor, sua possibilidade de nomeação e de existência. Ele “mostra, descobre e faz aflorar a Transcendência na imanência das palavras. Como sua mesma etimologia o indica, o símbolo pertence à ordem do encontro, do reconhecimento do que está além (o Absoluto) na contingência e materialidade das palavras”.⁷⁴⁷

Com o símbolo, João da Cruz busca uma aproximação das realidades inexprimíveis, metas e ideais nunca plenamente alcançados. Quer comunicar sua emoção, dar-lhe um caráter poético e propiciar ao seu leitor uma participação em sua experiência. Por isso, sua simbologia e sua interpretação, além de possuírem uma função exploratória, querem ser sempre uma

⁷⁴⁵ María Jesús MANCHO DUQUE. **Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz**, p. 139.

⁷⁴⁶ **ChB**, Prólogo, 1.

⁷⁴⁷ Teodoro Polo CABEZAS. *Ibid.*, p. 70.

sugestão de uma nova ótica que abre possibilidades, na qual cada um verá o que lhe é permitido perceber.

Sua simbologia oscila entre o espaço amplo e o mínimo detalhe. Implica a anulação do tempo, do espaço, do lugar, assim como da lógica racional linear. São escritos a partir da lógica do êxtase, da poética do delírio, que exigem que o leitor se deixe conduzir por ela, numa suspensão de suas capacidades puramente racionais.⁷⁴⁸ É-se convidado a provar o cautério suave, a branda mão, o toque delicado que a vida eterna sabe, o calor junto a seu Querido, a chama que ternamente fere, o doce encontro, o aspirar saboroso...

3.2. A Condição de Deus: seu Ser e Agir

Tendo definido no tópico anterior a leitura integrada da obra joãocruciana, a partir de agora se objetiva a compreensão de sua concepção de Deus. Assim, num primeiro momento se abordará de forma geral a condição divina segundo sua perspectiva, para, num segundo momento, se desenvolver sua concepção trinitária e acerca de cada pessoa da Trindade.

Em II S 9,1, João da Cruz estabelece uma caracterização geral sobre Deus, afirmando que assim como Ele é “infinito, assim ela [a fé] nos propõe infinito; e assim como é Trino e Uno, ela nos propõe Trino e Uno; e assim como Deus é treva para nosso entendimento, assim também a fé semelhantemente nos cega e deslumbra”.⁷⁴⁹ Portanto, neste pequeno trecho podem-se perceber três grandes elementos da concepção joãocruciana acerca do Real: infinitude, obscuridade e constituição trinitária.

⁷⁴⁸ Cf. Luce LÓPEZ-BARALT. **San Juan de la Cruz y el Islam**, p. 52.

⁷⁴⁹ II S 9, 1.

São qualidades que marcam o que João da Cruz denomina a “condição de Deus”⁷⁵⁰ para falar de Seu “modo de ser”. É como se ele entendesse que o ser divino possui uma maneira de ser característica e específica e que os seres humanos, ao entrar em contato com Ele, também adquiririam parte deste “modo de ser”. Portanto, é através de Sua condição que se conhece melhor Seu ser e, decorrente deste ser, Sua forma de agir. Ao mesmo tempo, se adquire uma orientação para a conduta humana que com este Ser quer estabelecer contato.

No tocante à Sua infinitude, esta característica aponta para a suma transcendência divina. Deus é o sumamente transcendente e a distância dele equivale à distância entre o ser e o não ser, entre o tudo e o nada, entre o infinito e o finito, “porque todas as coisas da terra e do céu, comparadas com Deus nada são [...] e seu ser frente ao de Deus nada é”.⁷⁵¹ E, embora o ser humano e as criaturas tenham um valor importante na obra joãocruciana, ambos estão separados de Deus por esta distância infinita, pois de “Deus a elas nenhum respeito há nem semelhança essencial, antes, a distância que há entre seu divino ser e o delas é infinita, e, por isso, é impossível que o entendimento possa dar em Deus por meio das criaturas”.⁷⁵²

Além de infinito, Deus, para João da Cruz, é também “noite escura para a alma nesta vida”.⁷⁵³ Novamente, a transcendência divina é ressaltada, pois é “a linguagem da Noite o que marca a assunção dolorosa da distância radical, o reconhecimento do Outro, irreduzível em sua

⁷⁵⁰ III **S** 44, 3-4; III **S** 20, 2; CB 32, 1; **CB** 33, 8; **ChB** 3, 6; I N 6, 5. Sobre esta questão da condição de Deus, cf. José Vicente RODRÍGUEZ. **Mio son los cielos**, p. 31-39. Cf. também ASTIGARRAGA *et alii*. **Concordâncias de los escritos de San Juan de la Cruz** na qual são citadas 60 vezes em que este termo “condição” é utilizado, seja para Deus ou para o ser humano.

⁷⁵¹ I **S** 4, 3-4. Cf. também: I **S** 4, 6-7; II **S** 2,1. 20, 5; III **S** 12, 2.

⁷⁵² II **S** 8,3.

⁷⁵³ I **S** 2,1.

autonomia ao próprio desejo, que estourado se faz em pedaços, quebrado pelo impacto desmesurado da Presença que anseia”.⁷⁵⁴

A poesia do Cântico Espiritual reflete esta idéia em sua primeira estrofe. Ela se inicia com a seguinte pergunta da alma: “Onde é que te escondeste, Amado, e me deixaste com gemido? Como o servo fugiste, havendo-me ferido; Saí por ti clamando, e eras ido”. Em seu comentário a esta primeira canção do Cântico, João da Cruz afirmará que a alma enamorada pelo Verbo de Deus deseja “unir-se a ele por visão clara de sua essência”.⁷⁵⁵ Porém, esta essência divina é inacessível a qualquer ser, uma vez que ela se encontra

alheia a todo olhar mortal, e escondida a todo humano entendimento. Por este motivo, Isaías, falando a Deus, exclamou: “Verdadeiramente tu és Deus escondido” (Is 45,15). Daqui podemos concluir que as maiores comunicações, e as mais elevadas e sublimes notícias de Deus que a alma possa ter nesta vida, nada disso é Deus em sua essência, nem tem a ver com ele, pois, na verdade, Deus permanece sempre escondido para a alma. É conveniente, então, que ela o tenha sempre como escondido e acima de todas essas grandezas e o busque sempre escondido, dizendo: Onde é que te escondeste? Porque nem a elevada comunicação de Deus, nem a sua presença sensível, é testemunho certo de sua presença pela graça; nem tampouco a segura e carência de tudo isso é sinal de sua ausência na alma.⁷⁵⁶

Mesmo o que d’Ele se pode conhecer é desproporcional ao que Ele é,⁷⁵⁷ “pois as concepções da inteligência humana, por mais sublimes sejam, ficam a uma distância incomensurável das perfeições de Deus e do que a sua pura posse nos revelará um dia”.⁷⁵⁸

⁷⁵⁴ Maria Sagrario ROLLÁN. *Amor y deseo en San Juan de la Cruz*, p. 77.

⁷⁵⁵ Cf. **CB** 1,2.

⁷⁵⁶ **CB** 1,3.

⁷⁵⁷ Cf. **II S** 8,5; 16,7; **CB** 1,12; 39,13.

⁷⁵⁸ **II S** 4,4.

Acerca destas perfeições “declara o Apóstolo que olho não viu, nem ouvido ouviu, nem coração humano jamais pôde compreender”.⁷⁵⁹ Neste sentido, a capacidade lógica e racional humana não é capaz de conhecê-lo, pois “Deus [...] excede ao entendimento e assim é incompreensível e inacessível ao entendimento; se, pois, o entendimento vai entendendo, não se vai aproximando de Deus, mas vai antes se apartando dele”.⁷⁶⁰

É devido a esta transcendência divina que João da Cruz escreverá que “os que conhecem a Deus mais de perto entendem mais distintamente o infinito que lhes fica por conhecer; aqueles, porém, que o vêem menos não percebem com tanta distinção o que lhes resta ainda por ver, como acontece aos primeiros”,⁷⁶¹ pois Ele é “imenso e profundo”,⁷⁶² “incompreensível”⁷⁶³ e “inacessível”.⁷⁶⁴ Configura-se como “infinito”,⁷⁶⁵ sendo “puramente

⁷⁵⁹ II **S** 4,4. Cf. também II **S** 14,4; 16,7.

⁷⁶⁰ **ChB** 3,48.

⁷⁶¹ **CB** 7,9. Uma idéia semelhante a esta é expressa por Gregório de Nissa, em suas “Homilias sobre o Cântico dos Cânticos”: “o caráter do sentido divino, inacessível aos raciocínios do homem, incapazes de alcançá-lo. ‘Teu nome é um perfume derramado’ (Ct 1,3). Estas expressões deve, a meu juízo, fazer-nos compreender que a significação de uma palavra é incapaz de dar idéia exata da natureza infinita. Por outro lado, cada sentido que se aplica às idéias, cada interpretação de termos e nomes podem bem apresentar qualquer majestade e ser dignos de Deus. Resulta-lhes impossível, por natureza, captar a essência mesma. Simplesmente, graças a certas marcas e tênues fulgores, nossa razão tenta alcançar o invisível. O que se pode compreender por analogia lhe ajuda a imaginar o mais incompreensível. A esposa quer dizer-nos que podemos pensar em qualquer nome para definir precisamente o perfume da divindade. O sentido de nossas palavras não compreenderá jamais o que é aquele perfume”. SÃO GREGÓRIO DE NISSA. Homilias sobre el Cantar de los cantares. In: Id., **Semillas de contemplación**, p. 22. Como se sabe, Gregório de Nissa teve uma grande influência no pensamento joãoocruciano.

⁷⁶² II **S** 19,1.

⁷⁶³ II **S** 24,9.

⁷⁶⁴ **CB** 1,12.

⁷⁶⁵ II **S** 9,1.

espiritual”,⁷⁶⁶ “pura e singela claridade”.⁷⁶⁷ Daí sua crítica às imagens, conceitos e sentimentos quando estes são vistos como idênticos a Deus,⁷⁶⁸ pois Ele é inacessível à imaginação e sentidos humanos: “sendo Deus incompreensível, não pode ser captado pela imaginação”,⁷⁶⁹ “não pode caber no sentido”.⁷⁷⁰

Esta incognoscibilidade divina se manifestará também nas freqüentes expressões joão-crucianas a respeito da dificuldade de se falar algo sobre o que ele experimentou de Deus ou de Sua “sabedoria peregrina”, sempre em movimento, fluídica, que visita o peregrino provocando-lhe desejos amorosos, mas, ao mesmo tempo, lhe é sempre esquiva, não reificável ou possível de ser possuída ou domesticada:

Na iluminação, quanto mais claramente lhe é comunicada esta sabedoria, é tão secreta que se torna impossível à alma expressá-la, ou encontrar palavra para defini-la. Além de não sentir vontade de o dizer, não acha modo, maneira ou semelhança que quadre para poder significar conhecimento tão subido, e tão delicado sentimento espiritual. Mesmo se tivesse desejo de descrevê-lo, por mais comparações que fizesse, sempre permaneceria secreto e por dizer. [...] A alma, contudo, vê claramente que entende e goza aquela saborosa e peregrina sabedoria. Quem vê uma coisa pela primeira vez, e que nunca viu outra semelhante, embora a compreenda e goze, não pode, entretanto, dar-lhe um nome, ou dizer o que ela é, por mais que o queira, e embora seja esse objeto percebido pelos sentidos. Quanto mais difícil será manifestar aquilo que não entrou pelos sentidos!⁷⁷¹

⁷⁶⁶ II **S** 16,11.

⁷⁶⁷ I **S** 4,1; II **S** 16,7.

⁷⁶⁸ Cf. II **S** 12,5; III **S** 12,3. João da Cruz não crê ser um erro se servir de imagens ou bons conceitos ou mesmo dos sentimentos para se relacionar com Deus. O problema é achar que Deus não transcende e supera todas estas mediações e é incognoscível. Cf. Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a San Juan de la Cruz**, p. 335.

⁷⁶⁹ **ChB** 3,52.

⁷⁷⁰ **ChB** 3,73.

⁷⁷¹ II **N** 17,3.

E João da Cruz ainda falará em *cortedad* das capacidades humanas de “manifestar e exprimir a linguagem divina, quando, diante de Deus que lhe havia falado, soube apenas balbuciar: ‘A, a, a’ (Jr 1,6)”.⁷⁷²

Mesmo na união mais profunda com Deus, ou seja, na experiência de Sua proximidade mais radical, a pessoa ainda o percebe obscuramente:

Assim, o que entendo quanto ao modo de produzir-se este despertar e esta vista da alma é o seguinte: estando ela em Deus substancialmente, como está toda criatura, tira-lhe ele alguns dos muitos véus e cortinas que a alma tem diante de si a fim de que o possa ver como ele é. Transparece, então, e dá-se a perceber algum tanto, embora obscuramente – porque não são tirados todos os véus –, aquela sua face cheia de graças, a qual, como está movendo todas as coisas com a sua virtude, toma a semelhança daquilo que está fazendo, e parece mover-se Deus nas criaturas, e as criaturas em Deus, com movimento contínuo.⁷⁷³

Além disso, Deus encerra em Si “todas as perfeições”,⁷⁷⁴ possuindo “todas as virtudes⁷⁷⁵ e grandezas de seus atributos; porque é onipotente, é sábio, é bom, é misericordioso, é justo, é forte e amoroso; e outros atributos infinitos que não conhecemos”.⁷⁷⁶ E possui todas estas perfeições e atributos de forma “eminente [...], num grau infinitamente superior às

⁷⁷² II **N** 17,4. Acerca da inefabilidade divina, Jorge Guillén a aborda abundantemente, dando muitos exemplos retirados da obra joãoocruciana e, ao mesmo tempo, associando-a à inefabilidade poética. Cf. Jorge GUILLÉN. **Lenguaje y poesía** – algunos casos españoles, p. 97-142.

⁷⁷³ **ChB** 4,7.

⁷⁷⁴ **ChB** 1,23; cf. também **ChB** 3,6, em que João da Cruz elenca uma grande quantidade de virtudes e atributos divinos.

⁷⁷⁵ João da Cruz tem o costume de denominar virtudes os atributos divinos. Cf. Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a San Juan de la Cruz**, p. 341.

⁷⁷⁶ **ChB** 3,2.

perfeições das criaturas”.⁷⁷⁷ Atributos eminentes, infinitos, singulares e originais, que causam admiração em quem os conhece:

As ilhas estranhas estão cercadas pelo mar e além dos mares, muito apartadas e remotas da comunicação humana; assim, nelas nascem e crescem coisas muito diversas das que há por aqui, com outras maneiras estranhas e virtudes nunca vistas pelos homens, causando grande novidade e admiração a quem as vê. Por esta razão, em vista das imensas e admiráveis novidades e peregrinas notícias que a alma encontra em Deus, muito afastadas do conhecimento ordinário, denomina-as de “ilhas mais estranhas”. Chama-se “estranho” a alguém por um destes dois motivos: ou porque está retirado à parte, longe dos outros homens, ou por ser excelente e singular entre eles, com seus feitos e obras. Por ambos os motivos a alma dá a Deus aqui o nome de estranho; porque não somente encerra toda a estranheza de ilhas nunca vistas, como também são suas vias, obras e conselhos muito estranhos, novos e admiráveis para os homens. Não é maravilha que Deus seja estranho aos homens que nunca o viram, pois também o é para os anjos e santos que o contemplam. Na verdade, jamais acabam ou acabarão de vê-lo; até o último dia, o do juízo, vão descobrindo nele tantas novidades a respeito dos seus profundos juízos e das obras de misericórdia e justiça, que sempre lhes causa nova admiração e cada vez mais se maravilham. [...] só para si mesmo não é ele estranho, nem tampouco para si é novo.⁷⁷⁸

Por isto, João da Cruz pode chamá-lo de “Todo”, que não deve ser entendido como um conjunto de coisas separadas presentes na divindade, mas como a totalidade que é Deus que a tudo origina e sustenta em oposição ao nada que são as criaturas.⁷⁷⁹ E este Todo, conforme o

⁷⁷⁷ III S 21,2; cf. também CB 14-15,5.

⁷⁷⁸ CB 14,8.

⁷⁷⁹ O binômio Todo / Nada, Nada / Todo é central na obra joãocruciana e muito frequentemente utilizado. A palavra Nada aparece 373 vezes, enquanto a palavra Todo 274. A centralidade desta temática gira em torno ao Todo de Deus e o Nada das criaturas. Por isto, cabe às criaturas esvaziar-se de sua pobreza e estar aberta para encher-se da riqueza do Todo. Esta dualidade Todo / Nada muitas vezes é mal interpretada, sendo João da Cruz compreendido como o “Doutor do Nada”. Na verdade, o Nada só

frade carmelita descalço O percebe, é “unidade, único e simples ser, núcleo plurivalente. É a unidade mesma original. Se fala da variedade de criaturas, o faz para desentranhar a riqueza concentrada que viu em um ser”.⁷⁸⁰

Dentre os atributos mais citados por João da Cruz, é interessante observar que ele tem “marcada preferência” pela “formosura” como “representação geral de Deus”.⁷⁸¹ Isto indica a riqueza de “uma natureza de artista, sempre pronta a captar a formosura, seja em qualquer forma que se apresente. Riqueza também de uma afetividade aberta a todas as chamadas do amor sob a forma da formosura, capaz de nutrir uma admiração inesgotável”.⁷⁸² Ele chega a identificar esta formosura com a essência divina⁷⁸³ e afirma que “toda beleza das criaturas comparada à infinita beleza de Deus não passa de suma fealdade”.⁷⁸⁴

Entretanto, outros atributos podem ser percebidos, segundo João da Cruz, na “condição divina”, como Sua auto-posseção e liberdade, além de Sua condição amorosa e generosidade que dispensa Suas graças abundantemente.

Quanto à sua auto-posseção e liberdade, isto fica claro quando João da Cruz afirma que Deus dá de Suas graças a quem quer e sem dar explicações, pois os

toques divinos não dependem das obras da alma, nem de suas considerações, embora essas constituam boas disposições para recebê-los. Deus gratifica a quem

tem sentido na obra joãocruciana quando articulado com o Todo. São termos correlatos, que possuem uma relação entre si, encontrando-se em uma “simultaneidade dinâmica”. Cf. Mauricio Martín del BLANCO. *Todo/Nada*. Eulogio PACHO (ed). **Diccionario de San Juan de la Cruz**.

⁷⁸⁰ Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a San Juan de la Cruz**, p. 336.

⁷⁸¹ Id., *ibid.*, p. 345. Cf. **Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz**, que indica a utilização de 197 vezes deste termo.

⁷⁸² LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH. Hermosura. **Vie spirituelle**, p. 18-19.

⁷⁸³ **CB** 11,2.

⁷⁸⁴ **I S** 4,4.

lhe apraz e por motivos que ele quer. Pode acontecer que uma pessoa se exercite em muitas obras, e Deus não lhe conceda esses toques; a uma outra, menos exercitada em tais obras, lhos concederá o Senhor elevadíssimos e em grande abundância. Não é necessário, portanto, a alma atualmente ocupada e aplicada às coisas espirituais para Deus lhe conceder estes toques que produzem no íntimo os ditos sentimentos, embora naqueles exercícios esteja em melhor disposição para recebê-los; porque na maior parte das vezes sucedem quando menos se esperam.⁷⁸⁵

Em relação à sua condição amorosa, ela é bem traduzida por meio de sua mística esponsal. Seus Romances assim como todo o poema do Cântico espiritual se mantém nesta linha da relação Amado / Amada, da mesma forma que as canções da Noite escura, cujo clímax encontra-se na “Amada já no Amado transformada!” Nesta direção, a mística esponsal insistirá na união mística entre a alma e Deus. Como afirma Henrique Cristiano de Lima Vaz, “no âmbito da contemplação unitiva é que floresce, na tradição cristã, a chamada ‘mística nupcial’ (*Brautmystik*), que a tradição, desde Orígenes, alimentou com a interpretação alegórica de *Cântico dos Cânticos*, e que, através da mística medieval – São Bernardo e a mística cisterciense –, atinge a plenitude da sua riqueza simbólica e doutrinal em São João da Cruz e Santa Teresa”.⁷⁸⁶

A base da mística nupcial se encontra justamente nesta condição divina amorosa, que sai de si em busca do ser humano, objeto de Seu amor, pois “estejamos certos de que se a alma busca a Deus, muito mais a procura o seu Amado; se ela dirige a ele seus amorosos desejos, [...] o Esposo, por sua vez, envia-lhe o perfume de seus unguentos com que a atrai e faz correr para ele”.⁷⁸⁷ E para retratar esta busca, João da Cruz se utilizará da linguagem amorosa dos esposos que trocam suas carícias e anseiam pela presença e entrega mútuas:

⁷⁸⁵ II S 32,2.

⁷⁸⁶ Henrique C. de Lima VAZ. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**, p. 72, nota 136.

⁷⁸⁷ ChB 3,28.

“Gozemo-nos, Amado! / Vamo-nos ver em tua formosura, / No monte e na colina, / Onde brota a água pura; / Entremos mais adentro na espessura”.⁷⁸⁸

Nos Romances Trinitários e Cristológicos, João da Cruz insistirá no uso da palavra *companhia*,⁷⁸⁹ que possui um papel muito significativo no desenrolar temático destes Romances. O Pai não se contenta fora da companhia do Filho (R 2); Ele decide dar ao filho uma esposa, a humanidade, para “estar em nossa companhia”;⁷⁹⁰ no Romance 5º, as pessoas “lhe rogavam noite e dia que já se determinasse a fazer-lhes companhia”. Neste sentido, a condição divina amorosa, segundo João da Cruz, aponta para um Deus que busca a companhia do ser humano e, mais que isto, quer a ele se unir em comunhão de amor, estabelecer uma *koinonia* com a humanidade. É, portanto, um Deus que se comunica e tem como uma das características fundamentais a condição de comunicador: comunica-se intratrinitariamente e com a humanidade. Uma comunicação que vai além da comunicação de um saber ou de verdades, mas é, sobretudo, a comunicação de si mesmo dando-se intratrinitariamente e aos seres humanos.⁷⁹¹

A divina condição amorosa e generosa também é enfatizada freqüentemente nos textos joãoocrucianos. Um destes textos é transcrito abaixo e se inicia chamando a Deus de esposo, marcando claramente a linguagem sponsal. Insiste também na generosidade divina ao

⁷⁸⁸ CB 36.

⁷⁸⁹ Palavra esta que aparecerá também em outras obras: em II S 22,5, Cristo é dado por Deus como companheiro do ser humano; já no Cântico 39,6 o homem é que é feito companheiro de Cristo. Para mais textos que utilizam a palavra companhia e companheiro (também em sentido distinto ao aqui apresentado), cf. ASTIGARRAGA *et alii*. **Concordâncias de los escritos de San Juan de la Cruz**, p. 380.

⁷⁹⁰ R 3.

⁷⁹¹ É muito interessante perceber a grande quantidade de vezes que João da Cruz se utiliza da palavra comunicação e comunicar. Para isto, cf. ASTIGARRAGA *et alii*. **Concordâncias de los escritos de San Juan de la Cruz**, p. 386-393.

dispensar suas graças e principalmente a graça que é a doação dele mesmo. Afirma o texto que, sendo

quando uma pessoa ama e faz bem a outra, age segundo a sua própria condição e natureza; deste modo, teu Esposo, estando em ti, como quem é, assim te faz suas mercês. Sendo onipotente, ama-te e faz bem a ti com onipotência; sendo sábio, sentes que te faz bem e ama com sabedoria; por ser infinitamente bom, sentes que te ama com bondade; sendo santo, sentes que te ama e te agracia com santidade; sendo justo, sentes que te ama e faz mercês com justiça. Por ser misericordioso, piedoso e clemente, sentes sua misericórdia e piedade e clemência; sendo ele forte, sublime e delicado em seu divino ser, sentes que te ama com força, elevação e delicadeza. Como é simples e puro, sentes que com pureza e simplicidade te ama; como é verdadeiro, sentes que te ama com verdade. Sendo liberal, conheces que te ama e beneficia com liberalidade, sem interesse algum, só para fazer-te bem; como é a virtude da suma humildade, com suma humildade e com suma estimaçãõ te ama, chegando a igualar-te com ele, e a revelar-se a ti nestas vias do conhecimento de seu divino ser; e o faz alegremente, com a sua face cheia de graças, dizendo-te nesta união de seu amor, não sem grande júbilo teu: eu sou teu e para ti, e gosto de ser tal qual sou para ser teu e dar-me a ti. ⁷⁹²

Portanto, se por um lado, o Ser divino é absolutamente transcendente e incognoscível – o Totalmente Outro –, de igual maneira, devido à Sua amorosidade e generosidade, Ele é o ser sumamente próximo que oferece seu convite à comunhão para os seres humanos e revela seus segredos e intimidade aos que lhe amam e se puseram a caminho galgando etapas para corresponder a sua proximidade, embora esta proximidade seja apenas uma “gota que do Amado se pode gozar aqui na terra”. ⁷⁹³ É o ser imanente “que faz morada substancialmente em toda alma”, ⁷⁹⁴ encontrando-se “sempre presente na alma” e lhe dando e conservando “o ser

⁷⁹² ChB 3,6.

⁷⁹³ CB 1,6.

⁷⁹⁴ II S 5,3; 16,4.

natural com sua assistência”.⁷⁹⁵ Pois, “se esta presença essencial lhes faltasse, todas se aniquilariam e deixariam de ser”,⁷⁹⁶ uma vez que Ele é “como a fonte da qual cada um tira segundo a capacidade do recipiente que leva”.⁷⁹⁷ Também as criaturas participam desta presença divina nelas e manifestam, por isto, seus atributos, pois “são, na verdade, como um rastro da passagem de Deus, em que se vislumbram sua magnificência, poder, sabedoria e outras virtudes divinas”.⁷⁹⁸

Neste sentido, é importante se atentar para a concepção joãocruciana que, seguindo na mesma trilha da teologia de sua época, aponta para três tipos de presença divina no ser humano, pois há “diferença, e muito grande, no modo desta morada. Em algumas, mora sozinho, e, em outras, não; em umas, habita contente; em outras, descontente; naquelas, mora como em sua casa, governando e regendo tudo; nestas, mora como estranho em casa alheia onde não o deixam mandar nem fazer coisa alguma”.⁷⁹⁹

Assim, o primeiro tipo de presença divina é “por essência: desta maneira está presente não só nas almas boas e santas, mas também nas más e pecadoras, assim como em todas as criaturas; porque com essa presença essencial lhes dá vida e ser [...] e sempre permanece na alma”. O segundo tipo de presença é “pela graça, em que Deus habita na alma, satisfeito e contente com ela”. Por fim, o terceiro tipo de presença é “por afeição espiritual”, por meio da qual, “em muitas almas piedosas costuma Deus conceder algumas manifestações espirituais de sua presença, por diversos meios, a fim de proporcionar-lhes consolação, deleite e alegria”.⁸⁰⁰

⁷⁹⁵ II S 5,4.

⁷⁹⁶ CB 11,3.

⁷⁹⁷ II S 21,2.

⁷⁹⁸ CB 5,3.

⁷⁹⁹ ChB 4,14.

⁸⁰⁰ Para todas as citações acima, cf. CB 11,3.

Presença e Ausência, binômio de importância fundamental no conjunto do pensamento joãoocruciano e que constitui a “tensão fundamental” de sua obra, revela o dinamismo que se encontra na relação Amado / Amante. A busca desta presença e ao mesmo tempo o sentimento de sua ausência perpassam todo o caminho espiritual, pois “Sua eventual ou velada presença (revelação) e sua permanente ausência (transcendência) constituem a causa de todo o movimento e o motivo declarado ou oculto de todos os trânsitos, opções e comportamentos sentidos pelo místico, explicados pelo teólogo e recomendados pelo mestre”.⁸⁰¹

No entanto, esta Presença próxima se encontra escondida, de forma semelhante à afirmação de Ibn ‘Ata Allah, “O que esconde Deus de você é sua excessiva proximidade”.⁸⁰² Escondida profundamente no mais íntimo do ser humano, pois “é no fundo dessa imanência (*interior íntimo*) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência (*superior summo*)”.⁸⁰³ Da mesma forma, em João da Cruz podemos encontrar afirmação semelhante: “em seu íntimo o Esposo secretamente habita, por ser no ponto mais profundo da substância da alma, como já explicamos, que se realiza este doce abraço”.⁸⁰⁴ Fala-se em habitação “secreta”, na mais “íntima” e “profunda” substância da alma, onde “abraça-a” docemente.

A temática da presença / ausência é recoberta por muitas imagens, símbolos e alegorias na obra joãoocruciana e que se associam às bipolaridades encontradas em seu pensamento: luz / obscuridade, alto / baixo, dentro / fora, possessão / carência, etc. Imagens, como a do “mais profundo centro”, “onde tu só secretamente moras”, a “interior adega”, apontam para a presença divina no seio da alma, ao mesmo tempo em que o desejo desta presença está sempre insatisfeito e envolto com as reclamações e suspiros da alma em sua busca por Deus: “Onde é

⁸⁰¹ Gabriel CASTRO. *Inabitación trinitaria*. Eulogio PACHO (ed). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 787.

⁸⁰² Ibn ‘Ata’ Allah, Hikam al-‘Ata’iyya, apud Annemarie SCHIMMEL. **Mystical dimensions of Islam**, p. 252.

⁸⁰³ Henrique Cristiano de Lima VAZ. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**, p. 19.

⁸⁰⁴ **ChB** 4,14.

que te escondeste, Amado, e me deixaste com gemido?”, “Mate-me sua vista e formosura”, “Ah! Rompe a tela deste doce encontro”, etc. Assim, esta temática se desenrola mediante os vários cenários de encontro e nova busca marcando os graus de presença do Amado e, ao mesmo tempo, que a experiência destas presenças, embora reais e muitas vezes forte, seja ainda imperfeita e fugaz.

Entretanto, se por um lado, esta presença de Deus é escondida e d’Ele o que se pode conhecer é infinitamente pequeno, por outro lado, Ele se manifesta, segundo a tradição cristã e para João da Cruz apoiado nesta tradição, como Trindade.

3.3. A Trindade: o Deus Uno e Trino

Os místicos, apesar de em muitos casos terem tido acesso à formação intelectual e teológica de seu tempo ou às leituras filosóficas dominantes de sua época, sem dúvida, constroem seu pensamento principalmente a partir de suas experiências ou vivências interiores acerca do Mistério. Isto não quer dizer que a interlocução com o contexto e com as idéias e pessoas nele presentes seja sem importância. Pelo contrário! Entretanto, o que se quer afirmar é que este diálogo com seu contexto é mediado por sua própria experiência ou capacidade de passar da pura racionalidade para a vivência profunda. E é esta vivência que trará, muitas vezes, novas e singulares leituras da própria tradição religiosa a que se vinculam.

João da Cruz não é diferente. Seu pensamento sobre Deus segue a tradição cristã e, ao mesmo tempo, ancora-se em sua busca e encontro com este Mistério com quem ele se relaciona.⁸⁰⁵ Neste sentido, é interessante perceber que um dos últimos desejos deste

⁸⁰⁵ Aqui, concordo com José Damian Gaitan, que afirma ser João da Cruz “antes que um mestre espiritual um crente, um cristão”. José Damian GAITAN. **Negación y plenitud en San Juan de la Cruz**, p. 103. Ou seja, sua fonte básica são os princípios da fé e tradição cristãs assim como a herança espiritual desta

carmelita descalço já no seu leito de morte tenha sido a recitação do “Cântico dos Cânticos”, retratando seu anseio de encontro esponsal com quem ele denominava Amado.

Conforme a tradição do cristianismo, ele conceberá Deus como “Trino e Uno”,⁸⁰⁶ sendo que esta perspectiva trinitária já estava presente, de alguma forma, em sua devoção pessoal. Indicativo desta afirmação são alguns testemunhos que parecem apontar para um grande cultivo da dimensão trinitária de Deus. Um depoimento interessante que tem presente um toque de humor é dado por Maria da Cruz e ocorreu durante seu período granadino. Segundo ela, um

fé por ele recebida. Herança esta que recebeu influências culturais e interpretativas em seu longo percurso, sobretudo, mas não exclusivamente, das concepções neoplatônicas. E neste sentido, a influência de Pseudo Dionísio foi grande, pois, mesmo com sua visão platônica, devido à crença de que ele fora discípulo de Paulo, possuía uma autoridade quase inspirada que marcou o pensamento e a experiência joãocrucianos. Cf. a este respeito: I. de ANDÍA. San Juan de la Cruz y la ‘Teología mística’ de ‘San Dionísio’. In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional sanjuanista**, III, p. 97-125. Entretanto, apesar desta grande e significativa influência, há também distinções grandes entre as concepções de ambos os autores. Por outro lado, não se deve ignorar que existem autores que compreendem a visão joãocruciana como sendo mais neoplatônica que cristã. A este respeito, cf. José Damian GAITAN. *Ibid.*, p. 104; na nota cinco ele apresentará brevemente a concepção de vários autores que pensam nesta direção. González Cordero também afirmará sua reflexão nesta direção, chegando a distinguir duas etapas no processo espiritual de João da Cruz: o do frei João de São Matias, que produziu a Subida / Noite e possui um negativismo próprio ao Dionísio Aeropagita; e o do frei João da Cruz, que escreveu o Cântico / Chama, com uma concepção mais cristã de Deus e desenvolvendo um texto mais criativo, poético e original. Cf. F. González F. CORDERO. La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el dualismo platónico. **Revista española de teología**, p. . No entanto, não se pode deixar de observar que João da Cruz, quando fala sobre Deus, tem sua referência, sobretudo na Bíblia e nunca utiliza a palavra Uno para nomeá-lo (esta palavra aparece muitas vezes na obra joãocruciana mas para falar em se tornar “uno” com Deus, ou seja, se refere à uma unidade ou ao unir e não a uma nomeação de Deus). Assim, com Tresmontant se pode afirmar que a mística de João da Cruz “não é uma mística do Uno. É uma mística da união, o que é bastante diferente”. C. TRESMONTANT. **La mystique chrétienne et l’avenir de l’homme**. Paris: Seuil, 1977, p. 171, apud. José Damian GAITAN. **Negación y plenitud em San Juan de la Cruz**, p. 107.

⁸⁰⁶ II S 9, 1.

dia lhe pergunta: “Como, meu padre, reza tantas vezes a missa da Santíssima Trindade? – Saiba, irmã, que a tenho pelo maior santo do céu”.⁸⁰⁷

Também a Trindade já se faz presente em suas poesias que remontam ao cárcere toledano, o que se pode confirmar com os “Romances”.⁸⁰⁸ É um poema que recorre a muitos princípios da dogmática cristã, incluindo termos teológicos – como princípio, co-eternidade, consubstancialidade, concepção, etc. –, embora, seguindo a tradição literária dos Romances, a opção de sua narrativa poética seja popular e não teológica ou filosófica. Além do mais, são percorridas as fases da economia da salvação na perspectiva cristã, enfatizando principalmente a Criação e a Encarnação. Nestes Romances o centro é a união do Filho com a humanidade. E toda argumentação é trinitária, abordando o Filho como Verbo de Deus presente no seio da Trindade e ao mesmo tempo procurando retratar o amor existente entre as “três pessoas”. É justamente este amor que aos Três une que deverá ser desbordado para fora, gerando a criação, que seria o palácio no qual ocorreria o desposório entre o Filho e a esposa. Portanto, na concepção joãocruciana, toda a realidade já recebe uma marca trinitária. E a Trindade entra na história de maneira mais plena por meio da encarnação do Verbo: “na qual [em Maria] a santa Trindade / de carne vestia; / e embora dos três a obra / somente num se fazia; / ficou o Verbo encarnado / nas entranhas de Maria.”⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ **BMC** 14, 121. Existem vários outros depoimentos que, apesar de seu caráter um tanto hagiográfico, retratam uma devoção cultivada por João da Cruz. Neste sentido, cf. **BMC** 13, 398.402; 14, 171.196.

⁸⁰⁸ Esta poesia, juntamente com a da Fonte, encontram-se no núcleo de seus primeiros escritos, os do cárcere de Toledo, e possuem, portanto, uma concepção anterior a toda reflexão teológica posterior sobre a vida mística. Neste sentido, constituem-se como “um ponto inicial de referência para toda sua reflexão posterior”. José Damian GAITAN. **Negación y plenitud en San Juan de la Cruz**, p. 107. Por este motivo, estes poemas, antes pouco considerados pelas pesquisas, hoje estejam sendo resgatados em bons estudos sobre os mesmos: cf. Colin THOMPSON. **Canciones en la noche**, p. 86-94.108-124.

⁸⁰⁹ **R** 8. Sobre os aspectos literários, bíblicos e teológicos dos Romances, cf. Colin THOMPSON. **Canciones en la noche**, p. 86-94. Cf. sobre o aspecto trinitário dos Romances, Gabriel CASTRO. *Trinidad Santísima*. Eulogio PACHO (ed). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 1478-1481.

Outro poema que também foi escrito no cárcere de Toledo é o “Cantar da alma que se alegra em conhecer a Deus pela fé”, mais conhecida pelo título de “A Fonte”. Esta obra também possui uma perspectiva trinitária, embora seja mais lembrada devido a sua perspectiva eucarística. Na verdade, ela surge diante da impossibilidade de João da Cruz celebrar a Eucaristia no dia de *Corpus Christi* de 1578. Sua saída, portanto, foi a composição deste poema. Entretanto, a dimensão trinitária é forte, mesmo porque a Eucaristia, na verdade, em sua concepção, esconde a Trindade, pois esta “eterna fonte está escondida / Neste pão vivo para dar-nos vida / mesmo de noite”.⁸¹⁰ É um mistério inefável, fato que é revelado pela própria linguagem presente neste poema e que conjuga uma dimensão negativa (não o sei, não o tem, não pode haver coisa tão bela, etc) com afirmações absolutas (toda origem, céus e terra, toda luz, nenhuma lhe precede, etc).

A Trindade é a “fonte escondida”, apontando Sua transcendência (estrofe 1); Sua origem é inexistente e originante, criadora (est. 2). Na estrofe 3 afirma-se Sua beleza que a tudo origina, pois “os céus e a terra bebem dela”. Em seguida, fala de Sua profundidade, pois “nela o fundo não se pode achar” (est. 4) e de Sua luz (est. 5): “Sua claridade nunca é obscurecida.” Nas estrofes 6, 7 e 8 mencionam-se simbolicamente as três pessoas trinitárias: “suas correntes”. A primeira “corrente que desta fonte vem” é o Filho (est. 7) e a “corrente que destas duas procede / Sei que nenhuma delas a precede” (est. 8) se refere ao Espírito Santo que procede do Pai e do Filho conforme mencionado no Credo Niceno. As estrofes 9, 10 e 11 são menções à Trindade presente e escondida na Eucaristia, “neste pão vivo a dar-nos vida” (est. 9). É interessante que neste poema – como nos Romances – João da Cruz conjuga a transcendência divina do início com Sua presença eucarística, indicando também Sua proximidade e imanência.⁸¹¹

⁸¹⁰ Cantar da Alma que se alegra em conhecer a Deus pela fé. **OC**, p. 44.

⁸¹¹ Sobre o aspecto trinitário deste poema, cf. Gabriel CASTRO. *Trinidad Santísima*. Eulogio PACHO (ed). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 1481-1482. Cf. sobre os aspectos literários, bíblicos e

Ainda sobre a perspectiva trinitária, a obra que melhor explicita esta concepção é a “Chama Viva de Amor”. Enquanto no “Cântico Espiritual” se insiste na união com o Verbo, Filho de Deus, e na “Subida do Monte Carmelo” com a imitação de Cristo, na “Chama Viva de Amor” se centra na atuação da Santíssima Trindade junto à alma em seu processo de união mística, como se pode perceber no trecho a seguir:

Não havemos de considerar inacreditável que a uma alma já examinada, provada e purificada no fogo das tribulações e trabalhos, e por grande variedade de tentações, e achada fiel no amor, seja recusado nesta vida o cumprimento da promessa feita pelo Filho de Deus quando disse: se alguém o amasse, a este viria a Santíssima Trindade para estabelecer nele a sua morada (Jo 14,23). E isto significa para a alma ter o entendimento divinamente ilustrado na sabedoria do Filho, a vontade inebriada de deleite no Espírito Santo, absorvendo-a o Pai, forte e poderosamente, no abraço e abismo de sua doçura.⁸¹²

Este é um traço bem característico dessa obra joãocruciana. Na segunda canção, a dimensão trinitária é ainda mais explicitada, pois, segundo seu comentário, nela “a alma dá a entender como são as três Pessoas da Santíssima Trindade, Pai e Filho e Espírito Santo, que nela fazem a obra divina da união. Assim, a mão, o cautério e o toque são substancialmente uma só e mesma coisa; a alma lhes dá tais nomes em relação ao efeito que cada um produz”.⁸¹³ O “cautério suave” que produz a “regalada chaga” é o Espírito Santo, a “mão branda” que “a toda dívida paga” é o Pai⁸¹⁴ e o “toque delicado” que produz “gosto de vida eterna” é o Filho.

litúrgicos do mesmo poema, Colin THOMPSON. **Canciones en la noche**, p. 108-124. Segundo Thompson, “A composição mostra o mesmo movimento dos Romances, desde o mistério infinito da Trindade ao físico e corpóreo, porém, seu ponto culminante não é a Encarnação, mas a eucaristia”. Id., *ibid.*, p. 109.

⁸¹² ChB 1,15.

⁸¹³ ChB 2,1.

⁸¹⁴ Embora a referência ao Pai, nominalmente, seja breve na Chama viva de amor: 3,16.47.

Sua concepção é sobre a possibilidade da inabitação da Santíssima Trindade e a conseqüente transformação da pessoa, de modo que já se tenha um vislumbre da vida eterna: “Estando, pois, esta alma aqui tão perto de Deus, a ponto de achar-se transformada em chama de amor, em que recebe a comunicação do Pai, do Filho, e do Espírito Santo, por que seria coisa incrível dizer que ela goza um vislumbre de vida eterna?”⁸¹⁵ E à inabitação trinitária por amor corresponde o acolher divino da pessoa, por meio do Filho, no seio da Trindade: “Não é de admirar faça Deus tão altas e peregrinas mercês às almas que lhe apraz regalar. [...] Suas próprias palavras nos afirmam que se alguém o amar, o Pai, o Filho e o Espírito Santo virão fazer nele sua morada (Jo 16,23). E isto se realiza quando Deus leva quem o ama a viver e morar no Pai e no Filho e no Espírito Santo, com vida divina, conforme dá a entender a alma nestas Canções.”⁸¹⁶

Ao afirmar o Deus Trino, João da Cruz também afirma o Deus Uno de maneira muito interessante, apresentando certa semelhança com a combinação que Ibn ‘Arabī faz entre a unidade e a multiplicidade no Real e na criação, pois esta unidade divina não nega a diversidade de pessoas que a habita. Assim, ele entende que “Deus, em seu ser único e simples, encerra todas as virtudes e grandezas de seus atributos. [...] Cada um desses atributos é o mesmo ser de Deus numa pessoa, seja no Pai, ou no Filho, ou no Espírito Santo, sendo cada atributo o próprio Deus [...] cada um desses inumeráveis atributos resplandece e produz calor como o mesmo Deus”.⁸¹⁷ E novamente reafirma a unidade na diversidade: “Embora estas lâmpadas dos atributos divinos sejam um simples ser e só neles gozem, todavia, cada uma

⁸¹⁵ ChB 1,6.

⁸¹⁶ ChB Prólogo, 2.

⁸¹⁷ ChB 3,2.

delas se vê distintamente, tão abrasada uma como a outra, e na realidade cada uma é substancialmente a outra”.⁸¹⁸

Porém, esta unidade na diversidade está para além dos atributos divinos, centrando-se na unidade e na diferenciação intratrinitárias: “Embora mencione agora as Três, por causa dos efeitos particulares que produzem, na realidade fala somente com uma Pessoa, dizendo: a morte em vida me hás trocado; porque as Três operam em unidade, e assim a alma atribui tudo a uma só, e, ao mesmo tempo, a todas”.⁸¹⁹ Na segunda canção da “Chama Viva de Amor” essa diferenciação fica bem explícita ao dedicar trechos da poesia e de seu comentário a cada uma das Pessoas da Santíssima Trindade em particular, diferenciando-as a partir dos efeitos de sua ação na alma. Do Espírito Santo nasce a “regalada chaga”; por isso ele é cautério suave que age como amor flamejante. O Filho é o “toque delicado”, que produz sabor de vida eterna e é associado ao resultado da obra redentora – realizada na criação, encarnação e no sacrifício da cruz –, que produz acesso ao seio da vida trinitária. O Pai é a “mão branda”, que por meio do “toque delicado” produz a divinização da alma. Entretanto, embora haja essa diferenciação no agir trinitário, sua ação, devido à unicidade que existe, é uma também: “Assim, as profundas cavernas do sentido, com estranhos primores, calor e luz dão junto a seu Querido. Junto, diz a alma, porque conjuntamente se comunicam a ela o Pai e o Filho e o Espírito Santo, que nela são luz e fogo de amor.”⁸²⁰

A Trindade, portanto, é um mistério que supõe comunhão, alteridade e singularidade. Ao mesmo tempo, a comunhão não absorve a alteridade e não dilui a singularidade e especificidade de cada ser. O mesmo se pode dizer acerca do ser humano quando se une a

⁸¹⁸ ChB 3,17.

⁸¹⁹ ChB 2,1.

⁸²⁰ ChB 3,80.

Deus: sua singularidade é transformada, potencializada e plenificada, mas não abolida, aniquilada.

O que mantém a unidade na relação intratrinitária é a presença do amor. Pai, Filho e Espírito Santo se amam a tal ponto que um tem sua vida em viver no outro, em se comunicar, em se doar ao outro. É justamente esse pressuposto do amor intratrinitário que possibilita a união da alma com Deus. Ao mesmo tempo, o amor intratrinitário indica a diversidade que está inserida no seio da Trindade. E é uma diversidade de princípio, pois Deus, em seu próprio ser, é comunhão, possui uma dimensão plural, acolhe o diferente, integra o múltiplo e confere valor positivo a ele. Nesse sentido, a diversidade está colocada no mesmo patamar que a unicidade e unidade divina, o que implica que ela tenha igual importância que esses outros valores.

Em termos de repercussão dessa visão na prática da vida espiritual e nos relatos místicos joãoocrucianos, há uma ênfase na comunhão amorosa com Deus e na acolhida gratuita que este oferece à alma que lhe ama. A união com Deus é possível, portanto, apesar da distância ontológica que separa a ambos. O que possibilita essa aliança é o amor que, *quenoticamente*, da parte de Deus, acolhe a alteridade e produz união. Assim, a doutrina da Trindade coloca o fiel diante da categoria de comunhão, que supõe, segundo A. Geshé, uma *quenose*⁸²¹ de Deus, que seria a abertura que a Trindade tem ao ser receptiva ao outro em suas relações. A ênfase é dada à dimensão afetiva e amorosa. Daí a utilização de uma linguagem erótica na qual a categoria da sedução tem uma presença significativa.

Esta concepção da diversidade, alteridade e singularidade intratrinitária também se faz presente na atuação pastoral de João da Cruz. Ele apresenta um itinerário espiritual formado

⁸²¹ A. Geshé fala em tríplice *quenose* de Deus. A primeira é a que foi apresentada acima. A segunda se refere à *quenose* da criação, na qual Deus coloca o ser humano como um ser criado “à sua imagem e semelhança”. A terceira *quenose* é a da encarnação, na qual Deus “se esvazia de sua condição divina e se abre ao desafio do humano”. Cf. A. GESHÉ. L'identité de l'homme devant Dieu, **Revue theologique de Louvain**, v. 29, 1998, p. 22 In: Faustino TEIXEIRA. A experiência de Deus nas religiões, **Numen**, p. 128.

por etapas a serem percorridas e reconhece a singularidade com que cada pessoa percorre essas etapas e experimenta o Mistério divino. Isto se reflete na forma com que orientava as pessoas. Também reconhece a forma singular com que Deus age e se manifesta a cada fiel. Neste sentido ele afirma que “A cada uma leva Deus por caminho diferente; e nem se achará um espírito que seja semelhante a outro, nem sequer na metade do seu modo de caminhar”.⁸²²

3.4. Jesus Cristo: *Palavra eterna* do Pai

Nesta parte da tese, se discutirá sobre o papel de Cristo no pensamento e obra de João da Cruz. Trata-se da questão cristológica que propiciou debates sobre a importância da pessoa de Jesus Cristo na obra joãocruciana. Em alguns de seus textos e na sua doutrina mística, segundo alguns autores,⁸²³ tem-se a impressão de que há a necessidade de superá-lo, de ir além de toda forma física e histórica, superando-o principalmente em sua humanidade e

⁸²² ChB 3,59. Cf. também ChB 2,2.

⁸²³ Cf. Juan Martín VELASCO. *El fenómeno místico* – estudio comparado, p. 223. Cf. também Secundino CASTRO. La experiencia de Cristo: foco central de la mística. In: Federico RUIZ SALVADOR (Org.). *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, p. 169; Karl RAHNER. *Escritos de teología*, v. III, p. 47-59. Nesta obra, em artigo intitulado *Eterna significación de la Humanidad de Jesús para nuestro encuentro con Dios*, Rahner discute sobre a “tentação da mística”, citando concretamente a João da Cruz, no sentido de propiciar o desaparecimento da mediação de Cristo no caminho de união com Deus. Neste sentido, “necessitou-se corrigir posteriormente esse primeiro posicionamento panteístico para se poder comprovar que o místico podia e tinha que se ocupar também da humanidade de Cristo”. (p. 54). J. C. NIETO. *Místico, poeta, rebelde, santo*. Em torno a San Juan de la Cruz, afirma, na p. 216, que “Como resultado de nosso estudo sobre o conceito de redenção em João da Cruz chegamos a uma conclusão semelhante à de ABBOT MARMION quando disse: ‘San Juan de la Cruz é uma esponja empapada de Cristianismo que poderia ser espremida sem destruir sua teoria mística...’ Estamos de acordo, pois, embora a teologia de João seja cristológica e mesmo cristocêntrica, lhe falta o núcleo real do cristianismo”.

assumindo-o a partir de um modelo neoplatônico, que o desvincularia de sua corporalidade, pessoalidade e historicidade. Confirma esta suspeita o texto que se segue: “Este toque divino nenhuma extensão e volume tem, porque o Verbo que o produz é alheio a todo modo e gênero de extensão, forma, figura e acidentes, que são os limites e medidas que põem termo à substância.”⁸²⁴

Entretanto, apesar destas observações e de em certos momentos parecer haver uma tensão entre o Cristo humano e uma visão não Cristo centrada da mística nos textos joãocrucianos, a presença da figura do Jesus histórico é forte em João da Cruz e possui uma relação intrínseca com sua perspectiva mística. Neste sentido, cabe a observação de Hans Urs von Balthasar de que “somente mediante Cristo é teocêntrica [sua mística]; não é uma mística filosófica, mas teológica, fundada na imitação de Cristo; nela todas as palavras do Antigo e Novo Testamento se ordenam concentricamente em torno à aniquilação do Verbo de Deus na cruz”.⁸²⁵

Assim, fora a menção explícita e conjunta das três pessoas da Trindade, João da Cruz também menciona a cada uma em separado. E, neste caso, a perspectiva cristológica é a mais marcante em seus comentários. Cristo se afigura no conjunto de sua reflexão como o elo que possibilita a inserção humana na comunhão trinitária, sendo que “este teu unigênito Filho, oh! mão misericordiosa do Pai, é o toque delicado com que me tocaste e me chagaste na força de teu cautério”.⁸²⁶ E o caminho para se entrar no seio trinitário passa por uma cristificação da pessoa.⁸²⁷ Portanto, ele será o modelo que guiará todo o processo de purificação ativa,

⁸²⁴ **ChB** 2,20. Cf. também **ChB** 3,52.

⁸²⁵ Hans Urs von BALTHASAR. **Glória**. Una estética teológica, v. III, p. 171.

⁸²⁶ **ChB** 2,16. Cf. também **CB** 39,5.

⁸²⁷ Cf. **CB** 2,7; 13,11; 17,8; 38-39. Cf. também os Romances.

conforme descrito nos livros da Subida do Monte Carmelo: ⁸²⁸ “Primeiramente: tenha sempre a alma o desejo contínuo de imitar a Cristo em todas as coisas, conformando-se à sua vida que deve meditar para saber imitá-la, e agir em todas as circunstâncias como ele próprio agiria”. ⁸²⁹

O que lhe permite tornar-se modelo e servir como ponte entre a Santíssima Trindade e os seres humanos é justamente o mistério de sua encarnação, ⁸³⁰ que pressupõe a concepção de sua preexistência junto ao Pai e ao Espírito Santo e a afirmação de sua divindade: “No princípio morava / o Verbo, e em Deus vivia, / nele sua felicidade / infinita possuía / [...] / Como amado no amante / um no outro residia, / e esse amor que os une, / no mesmo coincidia.” ⁸³¹

E no mistério da encarnação, segundo João da Cruz, está presente uma união entre Deus e a humanidade de caráter esponsal, pois esta foi criada para ser esposa do Verbo e a Ele unir-se. ⁸³² Neste sentido, portanto, a condição de possibilidade da união mística é uma graça já presente nos seres humanos, derivada da união hipostática ocorrida em Jesus Cristo: “As subidas cavernas da pedra são os mistérios sublimes, profundos e transcendentos da sabedoria de Deus que há em Jesus Cristo: a união hipostática da natureza humana com o Verbo Divino; a correspondência que há entre esta união e a dos homens com Deus”. ⁸³³ A partir desta união Humano / Divino em Jesus Cristo, na criação, o ser humano já se encontra ontologicamente inabitado por Deus. ⁸³⁴ E como é habitado por Deus em seu ser, cabe-lhe por vocação buscar a finalidade de sua existência, que é essa união com Deus realizada por graça,

⁸²⁸ Cf. I **S** 14,2, que fala da necessidade de enamorar-se por Cristo para vencer as barreiras do caminho rumo a Deus. Cf. também II **S** 7,2.

⁸²⁹ I **S** 13,3.

⁸³⁰ Cf. **CB** 5,3; 7,3; 23,1; 37,1.2.

⁸³¹ **R** 1.

⁸³² Cf. **R** 3,77-82; 4,99-166; **ChB** 1,27; 3,10; 4,3-4.16.

⁸³³ Cf. **CB** 37,3.

⁸³⁴ Cf. **CB** 1,6-7; **ChB** 4,4.

pois “para este fim de amor fomos criados”.⁸³⁵ E o meio para esta união também encontra em Cristo seu modelo e caminho: Jesus Cristo, como homem e Deus, é o seu objetivo e o seu método consiste em entrar em comunhão com Ele através da oração contemplativa, da desnudez interior, do desapego de todo criado e de uma busca de configurar-se à sua pessoa, assumindo sua ética.

Junto a esse papel fundamental na ascensão espiritual, Cristo ainda é o modelo de toda criação,⁸³⁶ o redentor de toda a humanidade⁸³⁷ e a Palavra definitiva e plena do Pai, que o coloca como mediador universal: “Porque em dar-nos, como nos deu, o seu Filho, que é a sua Palavra única (e outra não há), tudo nos falou de uma vez nessa Palavra, e nada mais tem para falar”.⁸³⁸ E continua: “Porque pedes palavras e revelações parciais; se olhares o meu Filho acharás nele a plenitude; pois ele é toda a minha palavra e resposta, toda a minha visão, e toda a minha revelação.”⁸³⁹ Frases como estas demonstram seu cristocentrismo,⁸⁴⁰ “expresso de um modo cortante e insuperável”,⁸⁴¹ manifestando sua concepção de que Cristo é a plenitude e o auge da revelação divina.

Porém, se a pessoa de Cristo tem tanta importância na mística joãocruciana, é interessante se perguntar por sua concepção acerca de Cristo.

Cristo, para João da Cruz, não é um ser desencarnado ou espiritualizado: “se for de teu desejo ter outras visões ou revelações divinas, ou corporais, contempla meu Filho humano e

⁸³⁵ **CB** 29,3. Cf. também: **CB** 22, 6; 38,9.

⁸³⁶ Cf. **CB** 5,1,3-4.

⁸³⁷ Cf. **II S** 7,11; **CB** 23,1-2.5-6.

⁸³⁸ **II S** 22, 3.

⁸³⁹ **II S** 22, 3. Cf. também a este respeito o parágrafo 5 deste mesmo capítulo e livro.

⁸⁴⁰ Cf. **CB** 14,10;23,1;37,3-4; **II S** 22, 3-6; **R** 4 e 9.

⁸⁴¹ André Torres QUEIRUGA. **A revelação na história da humanidade**, p. 233.

acharáis mais do que pensas, conforme disse também S. Paulo: 'Porque nele habita toda a plenitude da divindade corporalmente' (Cl 2,9)". Na verdade, trata-se de um Cristo que é valorizado em sua humanidade e, por isso, "Guiemo-nos, pois, agora pela doutrina de Cristo-homem, de sua Igreja e seus Ministros, e por este caminho, humano e visível, encontraremos remédios para nossas ignorâncias e fraquezas espirituais".⁸⁴²

Esta concepção pode ser percebida através de uma série de citações que ele leva a cabo nas quais se faz menção de atitudes, gestos ou discursos de Jesus narrados nos evangelhos. Assim, ele lembra a oração do Pai Nosso,⁸⁴³ o discurso sobre a Eucaristia,⁸⁴⁴ o discurso sobre as várias moradas existentes na casa do Pai,⁸⁴⁵ a anunciação do anjo,⁸⁴⁶ etc.⁸⁴⁷ Portanto, é um Cristo que viveu em carne e osso aqui na terra e participou da história humana, falando e agindo. É alguém capaz de entrar em relação e de se interessar por quem ama, se entregando.

Conforme se pode perceber, a humanidade de Cristo no contexto do pensamento joãoocruciano é algo essencial para se pensar em seu papel salvífico e místico. Assim, pode-se distinguir em sua síntese cristológica uma viva e profunda experiência do mistério de Cristo, bem como uma assimilação e meditação de alguns dos dados revelados segundo a tradição cristã sobre esse mistério e uma reflexão teológico-espiritual de orientação predominantemente prática ou mistagógica.⁸⁴⁸

⁸⁴² II **S** 22,6.7. Cf. também **CB** 14,10; 37,4.

⁸⁴³ Cf. **ChB** 1,28.

⁸⁴⁴ Cf. **ChB** 1,5.

⁸⁴⁵ Cf. **ChB** 1,13.

⁸⁴⁶ Cf. **ChB** 3,12.

⁸⁴⁷ Outros textos que fazem menção a textos evangélicos, retratando atos ou discursos de Cristo são: **ChB** 1,15; 2,16; 3,82.

⁸⁴⁸ Gabriel CASTRO. *Cristo*. Eulogio PACHO (ed). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 821.

Na “Chama Viva de Amor” não aparecem todos os elementos cristológicos que estão presentes de forma explícita nas outras obras joãocrucianas. Entretanto, é forte o elemento de que é através de Cristo que a alma tem acesso à Trindade. Se no “Cântico Espiritual” se insiste no matrimônio com o Esposo, na Chama, a experiência trinitária é uma derivação da experiência crística, que nasce também do desposório com o Verbo ⁸⁴⁹ que se encontra no “centro e fundo de minha alma, isto é, na sua mais pura e íntima substância onde moras sozinho, escondido e silencioso, como único Senhor”. ⁸⁵⁰ Por isso, há um clima de agradecimento ao Filho por lhe ter dado esse acesso ao Deus Trino: “agradece a seu Esposo as grandes mercês recebidas da união que tem com ele; diz como, por meio desta união, concede-lhe o Amado numerosos e magníficos conhecimentos de si mesmo, cheios de amor, com os quais são iluminadas e enamoradas as potências e os sentidos da alma, que antes estavam obscuros e cegos.” ⁸⁵¹

3.5. O Espírito Santo: *chama que ternamente fere*

Em relação ao Espírito Santo, sua figura também é central nos escritos joãocrucianos, embora com uma característica particular: sua presença e significação em sua obra e pensamento não são proporcionais às citações explícitas feitas por João da Cruz. Isto quer dizer, então, que muitas vezes se fala do Espírito Santo e de sua ação no processo espiritual sem mencioná-lo explicitamente. ⁸⁵²

⁸⁴⁹ Cf. **ChB** 3,25.

⁸⁵⁰ **ChB** 4,3.

⁸⁵¹ **ChB** 3,1. Cf. também 2,16.

⁸⁵² Dentre os muitos exemplos de menção não explícita do Espírito Santo, cf. **CB** 26,5 e **II S** 26,1.

Além disso, sua figura é mais mencionada em algumas obras que em outras: na “Subida do Monte Carmelo” e na “Noite escura”, a frequência de menções é relativamente pequena; no “Cântico espiritual” já há mais menções e na “Chama viva de amor” se atinge o clímax, pois, embora se possa dizer que a temática de toda essa obra seja permeada por uma teologia trinitária, há uma prevalência pneumatológica.

Quando se mira na vida pessoal de João da Cruz, a referência ao Espírito Santo é clara. E é notória a atribuição da inspiração de sua prosa à sua ação, pois “seria ignorância supor que as expressões amorosas de inteligência mística, como são as das presentes Canções, possam ser explicadas com clareza por meio de palavras: é o Espírito do Senhor que ajuda a nossa fraqueza, no dizer de São Paulo, e, habitando em nossa alma, pede para nós com gemidos inenarráveis aquilo que nós mesmos mal podemos entender ou compreender para manifestá-lo”.⁸⁵³

Em sua atividade pastoral de orientação, também ele atribui um grande papel ao Espírito Santo. Assim, escreve, por ocasião do Pentecostes de 1590, a uma priora carmelita descalça que padecia de escrúpulos: “Nestes dias mantenha o interior ocupado em desejos da vinda do Espírito Santo e na festa de Pentecostes, e depois em sua contínua presença; e seja tanta a diligência e o apreço com que deve tratar disso, que não se ocupe de outra coisa, nem nela se detenha, quer sejam penas ou lembranças importunas; em todos esses dias, ainda que haja faltas em casa, não as considere por amor ao Espírito Santo e pelo que se deve à paz e quietação da alma em que lhe apraz habitar”.⁸⁵⁴

A figura do Espírito Santo também aparece em seus poemas menores em que medita sobre a história da salvação: *Super flumina Babylonis*, o Pastorinho, a Fonte e os Romances Trinitários e Cristológicos.

⁸⁵³ CB Prólogo, 1.

⁸⁵⁴ Epistolário 40. Cf. também as cartas de número 2, 5, 7, 12 e 16 que mencionam o Espírito Santo.

Nos “Romances Trinitários e Cristológicos”, o Espírito Santo é o “amor que os une” [o Pai e o Filho,⁸⁵⁵ e que “naquele amor imenso que de ambos procedia, palavras de grande gozo o Pai ao Filho dizia, de tão profundo deleite, que ninguém as entendia”.⁸⁵⁶

Em *Super flumina Babylonis*, poema escrito no cárcere de Toledo, ele assim se exprime com uma clara referência à sua experiência pessoal:

Ali me feriu o amor,
 E o coração me arrancava.
 Disse-lhe que me matasse,
 Pois de tal sorte chagava.
 Metia-me em seu fogo,
 Sabendo que me abrasava,
 Desculpando a mariposa
 Que no fogo se acabava.
 Estava-me consumindo,
 E só em ti respirava.
 Em mim, por ti, eu morria
 E por ti ressuscitava;
 Porque a lembrança de ti
 Dava vida e a tirava.
 Finava-me por finar-me
 E a vida me matava,
 Porque ela perseverando,
 De ver-te, a mim, me privava.⁸⁵⁷

No poema da Fonte, novamente a menção ao Espírito Santo é feita e a partir de uma perspectiva trinitária. É um fluxo que abundantemente rega a terra dos homens. Neste poema,

⁸⁵⁵ R 1.

⁸⁵⁶ R 2.

⁸⁵⁷ *Super flumina Babylonis*. OC, p. 54-55.

portanto, a imagem é da água que inunda e irriga: “A corrente que destas duas procede, / Sei que nenhuma delas a precede, / mesmo de noite.”⁸⁵⁸

A fonte bíblica por excelência de João da Cruz acerca do Espírito Santo são os escritos paulinos que enfatizam a “vida segundo o Espírito”. E, neste sentido, pode-se dizer que toda a obra joãocruciana é marcada por esta perspectiva, pois é o Espírito a conduzir a alma em direção a sair de si – que é o mesmo que entrar em si –, guiando-a por meio da noite escura a uma transformação de vida que tem seu ápice na união mística.

No “Cântico espiritual”, muitos símbolos são utilizados para retratar a ação do Espírito Santo nesta tarefa de guiar a alma e que indicam suas características principais.

Assim, o Espírito é o “ar” que propicia o “sopro de teu vôo”;⁸⁵⁹ “o silvo dos ares amorosos”,⁸⁶⁰ é “o Austro⁸⁶¹ que desperta os amores” e que “há de afugentar esta secura da alma, e ao mesmo tempo manter e aumentar nela o amor do Esposo, pondo-a em exercício interior de virtudes”.⁸⁶² É o “divino vento”,⁸⁶³ a “respiração, alento e aspiração”.⁸⁶⁴

Este sopro divino, “quando investe sobre a alma, de tal modo a inflama e regala, avivando e despertando a vontade, e ao mesmo tempo movendo os apetites dantes adormecidos e aniquilados, ao amor de Deus, que bem se pode dizer que recorda os amores do mesmo Deus e da alma”.⁸⁶⁵

⁸⁵⁸ Cantar da Alma que se alegra em conhecer a Deus pela fé, Estrofe 8. **OC**, p. 44.

⁸⁵⁹ **CB** 13

⁸⁶⁰ **CB** 14-15,14. Este “silvo dos ares amorosos” é interpretado como uma graça mística que produz conhecimento e notícia delicada por meio da efusão sutil do Espírito Santo.

⁸⁶¹ Isto é, o vento do sul.

⁸⁶² **CB** 17,2. Toda esta Canção é de grande densidade pneumatológica.

⁸⁶³ **CB** 31,4.

⁸⁶⁴ **CB** 39,4.

⁸⁶⁵ **CB** 17,4.

Ao mesmo tempo em que aviva o amor e o desejo da alma pelo Esposo, o Espírito Santo é também quem lhe possibilita a visita do Esposo, gera virtudes e suavidade gozosa, produz o desabrochar perfumado das flores para que se espalhe o “bom odor de Cristo”, pois,

neste aspirar do Espírito Santo pela alma, isto é, em sua visita de amor, o Esposo, Filho de Deus, se comunica a ela de modo altíssimo. Para este fim, envia-lhe primeiro seu Espírito, como fez aos apóstolos. É esse divino Espírito o aposentador que prepara ao Verbo a morada da alma Esposa, elevando-a em deleites, e dispondo o horto a seu gosto: faz desabrochar as flores, descobre os dons e ornamenta a alma com a tapeçaria de suas graças e riquezas. Suspira, pois, esta alma Esposa, com imenso desejo, por tudo isto: que se vá o Aquilão morto e venha o Austro aspirar pelo horto, porque nisto lucra a alma muitos bens reunidos. Ganha o deleite das virtudes chegadas a ponto de serem exercitadas saborosamente; obtém o gozo do Amado nelas, pois mediante as virtudes é que se lhe comunica o Esposo com mais íntimo amor e mais particular mercê do que anteriormente; consegue, além disso, causar maior deleite ao Amado por esse exercício atual de virtudes, e isto é o que lhe causa maior contentamento, a saber, o gosto de seu Amado. Lucra, ademais, a continuação e permanência desse sabor e suavidade de virtudes, que continua na alma todo o tempo da assistência do Esposo nela, enquanto a esposa lhe está proporcionando suavidade com suas virtudes, conforme ela mesma o diz nos Cantares: “Quando o Rei estava no seu repouso, – isto é, na alma, – o meu nardo exalou seu perfume” (Ct 1,11). Por esse nardo odorífero é significada a própria alma, que das flores de virtudes em seu horto desabrochadas dá odor de suavidade ao Amado nela presente por este modo de união.⁸⁶⁶

⁸⁶⁶ **CB** 17,8. Cf. também **CB** 24,6: “É uma maravilha ver como, algumas vezes, sob a moção do Espírito Santo, se abrem todas as flores, exalando de si mesmas os mais variados e admiráveis perfumes. A alma contempla, então, no seu íntimo, as flores ‘das montanhas’ que significam, conforme dissemos acima, a abundância, grandeza e formosura de Deus; entrelaçados a elas estão os lírios dos ‘vales nemorosos’, isto é, descanso, refrigério e amparo; logo se vêm juntar as rosas perfumadas das ‘ilhas mais estranhas’, simbolizando os peregrinos conhecimentos de Deus; aparecem também as açucenas dos ‘rios sonoros’, a trescalarem seus olores, isto é, a revelação da magnificência de Deus que enche toda a alma; acrescenta-se ainda o delicado perfume dos jasmims dos ‘sussurros amorosos’, ali entrelaçados, que dão igualmente gozo neste estado. E do mesmo modo, todas as outras virtudes e dons, dos quais já falamos: o conhecimento sossegado, a ‘música calada’, a ‘solidão sonora’, a amorosa ceia com as suas delícias”. Além de retomar algumas idéias já expressas na última citação,

Ao mesmo tempo em que é “ar”, a “água” também possuirá uma grande simbologia pneumatológica. O Espírito Santo é “rio rumoroso”,⁸⁶⁷ “torrente”,⁸⁶⁸ “fonte de águas vivas”,⁸⁶⁹ “torrente de deleites”,⁸⁷⁰ etc. Da mesma forma, é fogo como “chama que consome sem dar pena”, pois “pela chama compreende aqui a alma o amor do Espírito Santo. O consumir significa acabar e aperfeiçoar”.⁸⁷¹

A “voz” também é outro símbolo presente no “Cântico espiritual” e que “pretende transportar a rica e informe experiência do Espírito Santo”.⁸⁷² Paulo fala do Espírito Santo como “gemido” e em João da Cruz pode-se perceber um “ruído e voz terrível”,⁸⁷³ como voz de “rios rumorosos”⁸⁷⁴ ou o “canto da doce Filomena”.⁸⁷⁵

Na “Chama viva de amor” a referência ao Espírito Santo é mais explícita. O próprio símbolo da chama é personificado pelo Espírito Santo⁸⁷⁶ e suas atividades são mencionadas várias vezes nesse processo unitivo e transformante. A “vida da alma é o Espírito Santo”⁸⁷⁷ e é

este texto é um belo exemplo da prosa poética de João da Cruz. Aqui, ele retoma várias partes do mesmo Cântico espiritual numa retomada fecunda e integrada das Canções.

⁸⁶⁷ **CB** 14,9.

⁸⁶⁸ **CB** 26,1; 30,1.

⁸⁶⁹ **CB** 12,3; 20,11.

⁸⁷⁰ **CB** 26,1.

⁸⁷¹ **CB** 39,14.

⁸⁷² Gabriel CASTRO. *Espíritu Santo*. Eulogio PACHO (ed). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 563.

⁸⁷³ **CB** 15,20.

⁸⁷⁴ **CB** 14-15,9-11.

⁸⁷⁵ **CB** 39,8.

⁸⁷⁶ Cf. **ChB** 1,1.3-4.13.

⁸⁷⁷ **ChB** 3,62.

ele quem produz as “labaredas de fogo”,⁸⁷⁸ “que fere e cura”,⁸⁷⁹ e produz o “cautério suave”⁸⁸⁰ e as unções.⁸⁸¹

Ele produz deleite⁸⁸² suave e gozoso; a “festa do Espírito Santo”⁸⁸³ por meio do movimento e dinamismo do amor que nunca está ocioso: “É coisa maravilhosa ver como o amor nunca está ocioso, mas em contínuo movimento, e, como fogo em chamas, está sempre levantando labaredas aqui e ali; e sendo o ofício do amor ferir para enamorar e deleitar [...] Exercita na alma as artes e jogos do amor, mui jucunda e festivamente”.⁸⁸⁴

Ao mesmo tempo, Ele purifica⁸⁸⁵ a alma e a transforma agindo “de modo análogo ao fogo material sobre a madeira: em primeiro lugar, a investe e fere com sua chama, secando e consumindo os elementos que lhe são contrários, e assim vai dispondo a madeira, com o seu calor, a fim de penetrar mais profundamente nela e transformá-la em fogo”.⁸⁸⁶ E neste processo de purificação, esta chama “não lhe é [à alma] suave, mas, ao contrário, é penosa”, pois “quando a alma se acha no estado de purificação a chama não brilha, antes, causa obscuridade”.⁸⁸⁷

Uma simbologia muito comum encontrada na “Chama viva de amor” – e que é fundamental na linguagem mística – é a da luz, normalmente associada à dialética luz / trevas.

⁸⁷⁸ Cf. **ChB** 1,3-4.6.

⁸⁷⁹ **ChB** 2,1-2.6.

⁸⁸⁰ **ChB** 2,8-10.

⁸⁸¹ Cf. **ChB** 3,24-30.36.40-42.45.54-55.59.63.

⁸⁸² **ChB** 1,1.6.8; 2,3.

⁸⁸³ **ChB** 1,9.

⁸⁸⁴ **ChB** 1,8.

⁸⁸⁵ Cf. **ChB** 1,16.18-20.25.

⁸⁸⁶ **ChB** 1,19.

⁸⁸⁷ Para as duas citações: **ChB** 1,19.

⁸⁸⁸ Junto a esta simbologia, aparecem associados outros símbolos, como o das “lâmpadas de fogo”, ⁸⁸⁹ dos “resplendores” ⁸⁹⁰ e das “obumbrações”. ⁸⁹¹

Por último, vale notar que a água aparece também como símbolo do Espírito Santo, embora de uma forma distinta da do Cântico espiritual, pois aqui ela aparece associada ao fogo:

Oh! Realidade admirável! Neste tempo está a alma transbordando de águas divinas, toda feita uma fonte caudalosa que de todos os lados derrama essas divinas águas! Pois embora será verdade que esta comunicação de que vamos tratando é luz e fogo das lâmpadas de Deus, contudo, esse fogo aqui é tão suave [...] que com um ser fogo imenso, torna-se como águas vivas que fartam a sede do espírito, segundo a violência do seu desejo. Deste modo estas lâmpadas de fogo são águas vivas do Espírito, como as que vieram sobre os apóstolos (At 2,3), as quais, sendo lâmpadas de fogo, ao mesmo tempo eram águas puras e limpas; assim as chamou Ezequiel em sua profecia sobre a vinda do Espírito Santo com estas palavras: “Derramarei sobre vós, – diz o Senhor – uma água pura, e porei meu espírito no meio de vós” (Ez 36,25). Embora, pois, seja fogo, é também água. ⁸⁹²

Porém, se até aqui sendo abordada a concepção joãocruciana acerca de Deus, é importante também que se pense sobre a criação divina, pois “Depois de falar de Deus que é

⁸⁸⁸ ChB 1,18-20.

⁸⁸⁹ ChB 3,4-8.

⁸⁹⁰ ChB 3,9-11.

⁸⁹¹ ChB 3,12-14. Sobre as obumbrações, é interessante conhecer a explicação de João da Cruz e como nesta explicação ele é paradoxal, pois a sombra quando é de Deus, é uma sombra de luz, que ilumina: “A sombra, pois, de uma treva será também treva, em proporção da primeira; e a sombra de uma luz será outra luz semelhante àquela. Estas virtudes e atributos de Deus são lâmpadas acesas e resplandecentes; logo, achando-se tão perto da alma, como dissemos, não poderão deixar de projetar sobre ela suas próprias sombras, as quais são também acesas e resplandecentes na mesma proporção das lâmpadas que as projetam; e assim tais sombras serão resplendores”. ChB 3,13-14.

⁸⁹² ChB 3,8.

comunhão no amor, a João da Cruz lhe parece natural falar de um Deus que é criador: quase como se não se pudesse falar de Deus se não se faz referência, ao mesmo tempo, à sua dimensão de criador”.⁸⁹³ Assim, no próximo tópico será abordada esta temática.

3.6. *Meu amado as montanhas: as criaturas na dança do amor*

Teilhard de Chardin, no dia 22 de dezembro de 1923, escreve no seu diário: “Alguns [João da Cruz e outros] estimam que o Mundo é um alimento esgotado e concluem que Deus se dá a si mesmo em substituição. [...] Fechemos nossas janelas ao Mundo e a luz divina brilhará em nós”.⁸⁹⁴ Como Teilhard de Chardin, muitos leram a obra joãocruciana nesta perspectiva, entendendo que sua busca de desapego e união com Deus possuía também uma concepção ontológica negativa do mundo e da natureza. Porém, um estudo mais aprofundado de sua obra indicará outra condição para o cosmo.

Os termos “criação”, “criador”, “criar”, “criaturas” aparecem muitas vezes na obra joãocruciana,⁸⁹⁵ assim como a palavra “mundo”.⁸⁹⁶ Apontam para a importância desta temática em seus escritos, que retratam, por sua vez, a importância da criação em sua vida e espiritualidade.

Na concepção joãocruciana, a criação é compreendida como “obra de Deus” e “rastro de sua formosura”. Ao mesmo tempo, ela é fundamental para as vivências humanas, podendo significar experiências de gozo ou de dor quando nela as pessoas se alienam por meio do

⁸⁹³ José Damian GAITAN. **Negación y plenitud en San Juan de la Cruz**, p. 109.

⁸⁹⁴ TEILLARD DE CHARDIN. Apud. Francis Kelly NEMECK. **Receptividad**, p. 19.

⁸⁹⁵ Cf. ASTIGARRAGA *et alii*. **Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz**, p. 452-462.

⁸⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 1233-1236.

apego. Por isso seu papel é singular na mística de João da Cruz, pois superar esta relação de escravidão para com a criação por meio das purificações ou noites por que passam a alma é que propiciará um reencontro com a mesma, porém, agora de forma integrada no projeto de comunhão com Deus.

O primeiro texto em que João da Cruz expõe sua perspectiva sobre a criação são seus “Romances Trinitários e Cristológicos”. Nestes romances, a criação é apresentada como obra divina fruto de seu amor: “Faça-se, pois – disse o Pai –, que o teu amor o merecia”.⁸⁹⁷ E sua função seria a de se tornar um “palácio para a esposa” o qual em “dois aposentos, alto e baixo dividia”.⁸⁹⁸ O aposento de baixo é a terra, espaço da multiplicidade, de “diferenças infinitas”; o aposento do alto é a morada dos anjos, adornada de “admirável pedraria”. Sendo a esposa dada pelo Pai ao Filho, neste local Ele com ela se encontraria e se uniria, permitindo-lhe participar de sua vida e da vida trinitária: “Uma esposa que te ame / meu Filho, dar-te queria / que por teu valor mereça / estar em nossa companhia / e comer pão numa mesa / do mesmo que eu comia / para que conheça os bens / que em tal Filho eu possuía”.⁸⁹⁹

Neste sentido, o cosmo é o lócus do encontro humano / divino, local onde ambos irão viver esta comunhão. Portanto, toda a criação possui, no pensamento de João da Cruz, o sentido de favorecer a união dos seres humanos com Deus, criando o ambiente para que esta história de amor se desenrole, perdendo a criação seu sentido se isto não se realiza. Assim, “estamos ante uma visão da religião que hoje chamaríamos [...] personalista, na qual o que importam são as pessoas – Deus, o homem e a comunhão entre ambos –, e tudo mais é considerado sempre como secundário: bens mundanos, mediações cósmicas, bens

⁸⁹⁷ R 4.

⁸⁹⁸ R 4.

⁸⁹⁹ R 3.

espirituais”.⁹⁰⁰

A criação pode ser este palácio para a esposa porque é reflexo de Deus, que deixou nela sua marca e dignidade: “Mil graças derramando / passou por estes sotos com presteza / e, enquanto os ia olhando / só com sua figura / a todos revestiu de formosura”.⁹⁰¹ E João da Cruz comenta esta canção dizendo que “as criaturas são, na verdade, como um rastro da passagem de Deus, em que se vislumbram sua magnificência, poder, sabedoria, e outras virtudes divinas”.⁹⁰² Rastro este que possui a marca do Filho, pois “só com esta figura de seu Filho, olhou Deus todas as coisas, isto é, deu-lhes o ser natural, comunicando-lhes muitas graças e dons de natureza, de modo a torná-las acabadas e perfeitas”.⁹⁰³

E esta marca e dignidade das criaturas se deve, sobretudo, à encarnação do Verbo, mas também à sua crucifixão e glorificação. Por meio da encarnação, o Verbo se une com a natureza de todo o criado, revestindo todos os seres de formosura e comunicando-lhes o ser sobrenatural. E isto se dá

quando Deus se encarnou, exaltando o homem na formosura divina, e, conseqüentemente, elevando nele todas as criaturas pelo fato de se haver unido o próprio Deus com a natureza de todas elas no homem. Assim disse o mesmo Filho de Deus: “Se eu for exaltado da terra, atrairei a mim todas as coisas” (Jo 12,32). Nesta exaltação da encarnação de seu Filho, e da glória de sua ressurreição segundo a carne, aformoseou o Pai as criaturas não só parcialmente, mas, podemos dizer, deixou-as totalmente vestidas de formosura e dignidade.⁹⁰⁴

⁹⁰⁰ José Damian GAITAN. **Negación y plenitud en San Juan de la Cruz**, p. 111, nota 11.

⁹⁰¹ CB 5.

⁹⁰² CB 5,3.

⁹⁰³ CB 5,4.

⁹⁰⁴ CB 5,4.

Entretanto, mesmo com esta dignidade presente no cosmo, há uma hierarquia nas obras divinas: “Esta passagem [de Deus deixando seu rastro nas criaturas] foi com presteza: as criaturas são as obras menores de Deus, e ele as fez como de passagem, pois as maiores, em que mais se revelou, e dignas de sua maior atenção, consistem nas da encarnação do Verbo e mistérios da fé cristã. Em comparação destas, todas as outras foram feitas como de passagem e com presteza”.⁹⁰⁵ No entanto, mesmo as criaturas sendo obras feitas “com presteza”, elas também são meios da revelação divina, embora Deus tenha se revelado mais por meio da encarnação do Verbo e dos mistérios da fé cristã, segundo sua concepção.

Assim, portanto, a criação configura-se como um “caminho para Deus”, pois a alma

começa a caminhar, pela consideração e conhecimento das criaturas, ao conhecimento de seu Amado, criador delas. Efetivamente, depois do exercício do conhecimento próprio, a consideração das criaturas é a primeira que se acha neste caminho espiritual como meio para ir conhecendo a Deus. Nas criaturas vê a alma a grandeza e excelência do Criador, segundo as palavras do Apóstolo: “As coisas invisíveis de Deus tornam-se conhecidas à alma pelas coisas visíveis e criadas” (Rm 1,20).⁹⁰⁶

Sendo a criação composta por “diferenças infinitas” como afirmado nos Romances, esta diversidade e multiplicidade nela presentes são indicativo de sua riqueza. Riqueza decorrente da diversidade e singularidade de cada ser, mas também da capacidade criativa, dinâmica e inovadora de Deus que “permanece em si mesmo imutável e todas as coisas renova”.⁹⁰⁷

Ao mesmo tempo, a riqueza da criação também é porque esta foi feita pela própria mão divina, não sendo uma tarefa passada para que outro a realizasse: “só a mão do Amado Deus

⁹⁰⁵ **CB** 5,3.

⁹⁰⁶ **CB** 4,1.

⁹⁰⁷ **ChB** 2,36.

as pôde fazer e criar. Notemos bem que a alma diz advertidamente pela mão do Amado. Se Deus faz muitas outras coisas por mão alheia, como pelos anjos e homens, no entanto, a obra da criação jamais fez ou quer fazer por outra mão que não seja a sua própria”.⁹⁰⁸

Assim, portanto, a criação não apenas revela parte do mistério divino, mas também produz uma inclinação “ao amor de Deus, seu Amado, pela consideração das criaturas, vendo que são coisas feitas diretamente pela mão dele”.⁹⁰⁹

Por outro lado, embora as criaturas possuam esta dignidade nascida do fato de terem sido feitas pelas mãos do Amado, elas também possuem uma distância infinita do mesmo, pois “entre todas as criaturas superiores ou inferiores, nenhuma há que se aproxime de Deus, nem que tenha semelhança com o ser divino. Porque embora todas tenham certa relação com Deus e possuam alguns vestígios do seu ser [...] entre Deus e elas não há semelhança essencial. Há, pelo contrário, uma distância infinita entre o ser divino e o ser das criaturas”.⁹¹⁰

Neste sentido, embora as criaturas em certo aspecto sirvam para uma aproximação de Deus, noutra deve-se viver o desprendimento diante delas: “A fim de começar a elevar-se a Deus deve-se, desde o início, purificar o coração no fogo do amor divino e aí deixar consumir-se tudo o que é criatura”.⁹¹¹ Pois “conforme já dissemos, o amor a assemelha [a alma] e torna igual ao objeto amado e a faz descer ainda mais baixo. Esta alma tão apegada às criaturas não poderá de forma alguma unir-se ao ser infinito de Deus, porque não pode existir conveniência entre o que é e o que não é”.⁹¹²

⁹⁰⁸ **CB** 4,3.

⁹⁰⁹ **CB** 4,3.

⁹¹⁰ **II S** 8,3.

⁹¹¹ **I S** 2,2.

⁹¹² **I S** 4,4.

E por isso João da Cruz insiste freqüentemente na necessidade de se “sair de todas as coisas” para se lançar em Deus: “Não fala tanto de rechaçá-las ou repudiá-las. O peso recai mais no aspecto positivo de lançamento na direção de Deus que no fato de abandonar as coisas”.⁹¹³

E mais ainda: a questão maior não está na negatividade das criaturas, mas no apego humano a elas, ou seja, não é uma questão de conferir valor negativo aos seres criados, mas em discutir a postura humana frente a eles e ao seu objetivo de vida que seria alcançar a união com Deus. E isto João da Cruz deixa claro como se pode ver no seguinte texto: “É, portanto, grande ignorância da alma ousar aspirar a esse estado tão sublime da união com Deus antes de haver despojado a vontade do apetite de todas as coisas naturais e sobrenaturais que lhe podem servir de impedimento”.⁹¹⁴ E ele continua este texto citando em latim, de acordo com a Vulgata, Lc 14,33 que aborda o tema da mortificação: “*Qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus*”. E é interessante perceber a sutileza de sua tradução deste texto, na qual ele tem o cuidado de introduzir sua interpretação inserindo a questão da vontade: “O que não renuncia todas as coisas que *com vontade possui*, não pode ser meu discípulo”.⁹¹⁵

Em outro texto ele é explícito da mesma forma ao afirmar que “não são as coisas deste mundo que ocupam a alma nem a prejudicam, pois lhe são exteriores, mas somente a vontade e o apetite que nela estão presentes e a inclinam para estes mesmos bens”.⁹¹⁶ Portanto, não nega a criação. Aliás, como se verá mais tarde, a criação faz parte do processo de busca de Deus: deve-se passar por ela, porém, sem deter-se apegadamente a nada, seja às criaturas ou

⁹¹³ Francis Kelly NEMECK. **Receptividad**, p. 41-42.

⁹¹⁴ | **S** 5,2.

⁹¹⁵ | **S** 5,2.

⁹¹⁶ | **S** 3,4.

aos deleites espirituais:

Porquanto, para buscar a Deus se requer um coração despojado e forte, livre de todos os males e bens que não são puramente Deus. [...] Nelas simboliza [nas flores] todos os contentamentos e deleites que se apresentarem em sua vida, os quais poderiam impedir-lhe a passagem, se os quisesse admitir e apreender. São de três espécies: temporais, sensíveis e espirituais. Tanto uns como outros ocupam o coração e servem de obstáculo à desnudez espiritual requerida para o caminho reto de Cristo, se a alma neles repara e se detém.⁹¹⁷

No entanto, esta postura de busca de purificação em relação às criaturas não é a palavra final no caminho da união mística, pois estas mesmas criaturas serão reencontradas sob um novo prisma após este processo purificativo. Neste sentido, se pode compreender a estrutura do caminho espiritual conforme compreendido por João da Cruz como se realizando segundo três grandes etapas ou momentos: “1º) Revelação da *formosura* de Deus, manifestada nos seres da criação. 2º) A *purificação* da criatura para perceber esta formosura e acolher o convite que o Pai faz ao Filho à comunhão com ele. 3º) O *reencontro* com Deus e com a criação, saída de suas mãos e chamada a voltar a elas”.⁹¹⁸

A necessidade da purificação do apego às criaturas é decorrente da necessidade de liberdade para que o ser humano realmente as conheça, pois “estando apegado pela vontade, nada possui; antes, por todas as coisas é possuído e o seu coração como cativo sofre”.⁹¹⁹ E desta liberdade lhe advém vários frutos:

Na renúncia aos bens temporais, adquire o homem liberdade de espírito, juízo lúcido, calma, tranqüilidade e confiança pacífica em Deus, verdadeiro culto e submissão da vontade ao Senhor. Desprendendo-se das criaturas, encontra nelas mais gozo e satisfação do que se as amasse com apego e propriedade. Porque o apego é uma solicitude que, como laço, prende o espírito à terra e impede a liberdade do coração.

⁹¹⁷ CB 3,5.

Pela renúncia a tudo, adquire o homem mais clarividência para penetrar bem na verdade, tanto natural como sobrenaturalmente.⁹²⁰

Esta liberdade adquirida pelo ser humano ainda lhe propiciará a condição de deixar “o coração livre para Deus”,⁹²¹ pois “o verdadeiro espiritual não cuida senão em procurar o recolhimento interior, sem se prender a tal ou tal lugar, nem a esta ou àquela comodidade, porque isso seria estar atado ao sentido; busca, porém, esquecer tudo escolhendo para isto o lugar mais desprovido de objetos e encantos sensíveis, para poder gozar de seu Deus, na solidão de toda criatura”.⁹²²

E em relação às criaturas, esta condição do coração livre para Deus proporcionará um conhecimento mais profundo das mesmas e uma relação mais rica, humana e capaz de abrir a novas e inusitadas formas de recepção das manifestações divinas, ao mesmo tempo em que se experimenta a unidade e harmonia com que toda a criação se movimenta juntamente com Deus em seu movimentar-se.

Comentando um verso da “Chama viva de amor” – “Quão manso e amoroso / Despertas em meu seio” – João da Cruz diz que “são muitas as maneiras deste despertar de Deus na alma”. Um deles

consiste num movimento do próprio Verbo na substância da alma, com tanta grandeza, majestade e glória e de tão íntima suavidade, que ela sente como se todos os bálsamos e espécies aromáticas e todas as flores do universo fossem revolvidos e agitados, combinando-se para exalar seus mais suaves perfumes. Parece-lhe também que se movimentam todos os reinos e senhorios do mundo, juntamente com

⁹¹⁸ Ciro GARCIA. *Creación*. Eulogio PACHO (ed). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 350.

⁹¹⁹ III S 20,3.

⁹²⁰ III S 20,2.

⁹²¹ III S 20,4.

⁹²² III S 39,3.

as potestades e virtudes do céu. Não somente isto, mas ainda todas as virtudes e substâncias, perfeições e graças encerradas nas coisas criadas, reluzem e se põem, por sua vez, em movimento unísono e simultâneo. Porquanto todas as coisas, como nos diz São João, são vivas no Verbo de Deus (Jo 1,3-4). [...] conseqüentemente todas as coisas criadas parecem mover-se ao mesmo tempo que ele.⁹²³

O que se revela acerca dos seres criados para um coração livre dos apegos às criaturas são “as belezas próprias de cada um deles, bem como suas virtudes, encantos e graças e a raiz de sua duração e vida. De fato, a alma ali verifica como todas as criaturas superiores e inferiores têm em Deus sua vida, força e duração”.⁹²⁴

Mais ainda: a alma as conhece a partir de Deus e as conhece em Deus e na sua relação profunda com Ele, pois,

embora seja certo perceber a alma que todas essas coisas são distintas de Deus [...] é tão grande o conhecimento de que Deus contém eminentemente em seu ser infinito todas essas coisas, que ela as conhece melhor no ser de Deus do que nelas mesmas. Eis aí o grande deleite deste despertar: conhecer as criaturas por Deus e não a Deus pelas criaturas; isto é, conhecer os efeitos pela causa e não a causa pelos efeitos, o que seria conhecimento secundário, enquanto o primeiro é essencial.⁹²⁵

Nesta perspectiva, novamente os seres humanos conseguem encontrar nas criaturas uma mediação segura e firme em seu caminho à união com Deus. E habitando este estado de liberdade, podem afirmar: “Meu Amado, as montanhas / os vales solitários, nemorosos / as ilhas mais estranhas / os rios rumorosos / e o sussurro dos ares amorosos / a noite sossegada / quase aos levantes do raiar da aurora / a música calada / a solidão sonora / a ceia que recreia e

⁹²³ ChB 4,4.

⁹²⁴ ChB 4,5.

⁹²⁵ ChB 4,5.

enamora”.⁹²⁶ Ou seja, as criaturas se tornam mediadoras de Deus nesta nova perspectiva que assumem diante de um coração purificado. Mais: Deus se encontra em meio a estas paisagens e a elas contêm: “tudo quanto agora se declara está eminentemente contido em Deus, de modo infinito, ou, para melhor dizer, cada uma destas grandezas que se atribuem a Deus, e todas elas em conjunto, são o próprio Deus”.⁹²⁷

Ocupando a criação este lugar como manifestação divina, ela assume, assim, um papel fundamental, insubstituível e positivo no percurso espiritual. Nos capítulos 2 a 7 do “Cântico espiritual”, João da Cruz trata do conhecimento das criaturas e de Deus por meio delas, sendo que a palavra conhecimento possui, aqui, seu sentido bíblico de conhecer por experiência. E as criaturas das quais ele trata se estende desde os seres inanimados aos animados, incluindo nesta categoria as pessoas.⁹²⁸ Quando, portanto, as experimenta em profundidade, “na viva contemplação e conhecimento das criaturas, a alma vê claramente como existe nelas grande abundância de graças e virtudes, e muita formosura com que Deus as dotou. Aos olhos da alma, parece que estão vestidas de admirável e natural virtude, derivada daquela infinita formosura sobrenatural, própria à figura de Deus cujo olhar reveste de beleza e alegria a terra e os céus”.⁹²⁹

Porém, se Deus se mostra na criação, ao mesmo tempo está também escondido nela, oculto em seu mais íntimo ser. Assim, a alma o percebe como presença, mas também como ausência e “chagada de amor por esse rastro de formosura de seu Amado, percebido nas criaturas, e com ânsias de ver aquela formosura invisível manifestada nessa beleza visível, diz

⁹²⁶ **CB**14-15.

⁹²⁷ **CB** 14,5.

⁹²⁸ **CB** 7.

⁹²⁹ **CB** 6,1.

a seguinte canção: Quem poderá curar-me?! / Acaba de entregar-te já deveras; / não queiras enviar-me / mais mensageiro algum, / pois não sabem dizer-me o que quero”.⁹³⁰

Como Deus está imanente na criação, quanto mais a fundo se a experimenta, mais se conhece o seu Criador e também sua transcendência. E este conhecimento gera uma intensificação no amor, mas não só: produz também um aumento no sofrimento, uma vez que quanto mais profunda é a experiência, mais se tem consciência de que o que a alma busca não será satisfeito por meio de nenhuma criatura, mas somente pelo Amado. Daí que esta experiência produz uma “ferida de amor” ou uma “chaga” como na Chama viva de amor, lançando a alma mais fortemente em sua busca por Deus.

Assim, nas canções seguintes João da Cruz coloca a alma pedindo que Deus “acabe de se entregar”, reclamando de sua chaga e, finalmente, pedindo que seu coração seja “roubado” e seus “anseios extintos”; e termina a alma implorando: “Mostra tua presença! / Mate-me a tua vista e formosura; / Olha que esta doença / de amor jamais se cura / a não ser com a presença e a com a figura”.⁹³¹

Desta forma, a presença da criação na vida espiritual do místico é pedagógica e necessária na medida em que por meio dela se experimenta com mais força o vazio que esta mesma presença gera, vazio este que abre o ser humano para ser preenchido por Deus apenas. É a atuação da ferida de amor causada pela ausência do Amado, ausência decorrente de sua transcendência imanente, como já visto anteriormente. Ausência ambígua, pois é sinal forte da imanência divina escondida desconcertantemente no mais “profundo centro” da pessoa e ao mesmo tempo indicando realmente sua transcendência, pois Ele é o totalmente Outro.

⁹³⁰ CB 6,1.

⁹³¹ CB 11.

Capítulo 4 – *Deus é noite para a alma*: da vida dos sentidos à vida no Espírito

Se no capítulo anterior perseguiu-se a concepção de João da Cruz acerca de Deus e da criação, procurando perceber a relação entre ambos e, ao mesmo tempo, o lugar da criação no percurso espiritual do crente, neste capítulo 4 o foco é compreender o que os textos joãocrucianos pensam sobre o ser humano. Neste sentido, assim como foi feito com Ibn 'Arabī, procurar-se-á, num primeiro momento, apresentar a perspectiva joãocruciana a respeito do ser humano em geral, buscando perceber como ele se situa dentro do contexto e da lógica do pensamento de João da Cruz. A seguir, o foco será entender como a interioridade do ser humano se apresenta, procurando a compreensão de sua concepção antropológica. Finalmente, num terceiro momento, o objetivo será o processo de divinização deste ser humano, ou seja, como João da Cruz entende o movimento que conduz as pessoas de sua condição menos perfeita, passando pelo processo purificativo das noites escuras para chegar à perfeição da *unyo mística*.

4.1. O ser humano: convite à comunhão trinitária

Na vida e obra de João da Cruz existem dois grandes protagonistas: Deus e os seres humanos. Frequentemente, ele denomina ao ser humano alma, porém, sem a intenção de falar

exclusivamente de uma de suas dimensões. Quando ele se utiliza deste termo, está fazendo uso de uma sinédoque, tomando o todo pelas partes. Assim, essa terminologia de alma se refere à totalidade do ser humano: corpo, alma e espírito.

No entanto, os seres humanos e Deus estão separados por uma distância infinita:

Entre todas as criaturas superiores ou inferiores, nenhuma há que se aproxime de Deus, nem que tenha semelhança com o ser divino. Porque embora todas tenham certa relação com Deus e possuam alguns vestígios do seu ser, como dizem os teólogos, umas em maior proporção e outras em menor, segundo o seu grau de excelência, contudo, entre Deus e elas não há semelhança essencial. Há, pelo contrário, uma distância infinita entre o ser divino e o ser das criaturas. Por isso, é impossível ao entendimento atingir a Deus por meio das criaturas, sejam elas celestiais ou terrenas, porque não têm proporção de semelhança com o Criador. ⁹³²

Esta distância que há entre Deus e a humanidade, por si só, seria um impedimento para a relação de ambos. Entretanto, a comunicação com Deus é possibilitada porque o ser humano é um ser criado pela ação divina para entrar em comunhão com Ele ⁹³³ e louvá-lo ⁹³⁴ e, como as demais criaturas, é um rastro de sua grandeza e sabedoria, ⁹³⁵ que fez tudo com suas mãos, ⁹³⁶ tendo como modelo o próprio Verbo. ⁹³⁷ Tudo tem sua vida nele ⁹³⁸ e Ele, presente em suas criaturas, as mantém na existência. ⁹³⁹ A vocação primordial que está na essência humana,

⁹³² II **S** 8,3.

⁹³³ Cf. **R** 3 e 4.

⁹³⁴ Cf. **ChB** 3,84.

⁹³⁵ Cf. **CB** 5,3.

⁹³⁶ Cf. **CB** 4,3.

⁹³⁷ Cf. **CB** 5,4; 39,4.

⁹³⁸ Cf. **CB** 8,3; 39,11; **ChB** 4,4.7.

⁹³⁹ Cf. II **S** 5,3; 8,3; **CB** 8,3; 11,3; **ChB** 4,7.14.

assim, e é condição de sua realização pessoal, é entrar em comunhão profunda com a divindade e, nesta comunhão, quando vivida em plenitude, se tornar Deus por participação, divinizar-se.⁹⁴⁰

Deus é o sumamente transcendente, mas, ao mesmo tempo, é um ser que possui um desígnio de comunhão em relação aos seres humanos, sendo ele mesmo comunhão de pessoas na Trindade. Assim, ao mesmo tempo em que João da Cruz marca a infinita distância entre os seres humanos e Deus, desenvolve também a concepção de que estes foram criados para entrar em comunhão com a divindade e participar de sua vida, conforme se pode ler nos “Romances trinitários e cristológicos”, sobretudo a partir do quarto romance. Assim, não somente Deus é um ser relacional e aberto ao outro que é a humanidade – e, mais que aberto, deseja este encontro com a humanidade, pois “se a alma busca a Deus, muito mais a procura o seu Amado; se ela dirige a ele seus amorosos desejos [...], o Esposo, por sua vez, envia-lhe o perfume de seus ungüentos com que a atrai e faz correr para ele, os quais são suas divinas inspirações e toques”⁹⁴¹ – como também a humanidade, ao ser criada, recebe em seu ser uma abertura ontológica para o Transcendente e a Ele almeja profundamente, sendo que o caminho de realização plena de seu ser e potencialidades passa pelo nível de relação estabelecido com Deus.

A motivação maior da criação do ser humano, portanto, é o amor; amor este que já se encontra presente nos Romances 2 e 3, que abordam a relação amorosa entre Pai e Filho. E esta relação transborda na criação, que por amor também é convidada a viver a comunhão trinitária, o que se dará por meio da encarnação do Filho. Sendo o ser humano também parte desta criação e ao mesmo tempo aquele que ocupa o topo da hierarquia dos seres criados, a ele é dirigido de forma especial o convite para participar da comunhão divina. Convite este que

⁹⁴⁰ Cf. **CB** 26,10; 27,7; **ChA** 2,18; **ChB** 1,35.

⁹⁴¹ **ChB** 3,28.

não é feito a um indivíduo isolado, mas à humanidade inteira, que é convidada também a viver a experiência da unidade no amor para poder entrar em comunhão com o Filho.

Este convite à comunhão trinitária aponta para um elemento da concepção joãocruciana acerca do ser humano: este é detentor de uma grande dignidade, pois “um só pensamento do homem vale mais que o mundo todo; portanto, só Deus é digno dele.”⁹⁴² Dignidade esta que se manifesta na condição do ser humano ao ser criado para entrar em comunhão com Deus e participar de seu amor. Amor que vai se realizar plenamente na união mística, pois “para chegar a este fim é que foi criada à sua imagem e semelhança”.⁹⁴³

A dignidade humana também se manifesta pelo desígnio divino a seu respeito frente à natureza, pois “com essa figura de seu Filho, deixou-as revestidas de formosura, comunicando-lhes o ser sobrenatural. E isto se realizou quando Deus se encarnou, exaltando o homem na formosura divina e, conseqüentemente, elevando nele todas as criaturas, pelo fato de se haver unido o próprio Deus a natureza de todas elas no homem”.⁹⁴⁴ Assim, como no pensamento akbari, o ser humano desempenha um papel fundamental no cosmo. Este ocupa, desta forma, o lugar de alguém que vai de alguma forma mediar a relação de Deus com o cosmo todo, principalmente – e aqui se distancia de Ibn ‘Arabī – por meio do homem-Deus Jesus Cristo que uniu em si o humano e o divino.

Por outro lado, apesar de sua dignidade, o ser humano, em sua “baixeza”, é inferior aos anjos e necessitado da presença de Deus, pois “quem se poderá libertar dos modos e termos baixos se não o levantas tu a ti em pureza de amor, Deus meu? Como se elevará a ti o homem, gerado e criado em torpezas, se não o levatares tu, Senhor, com a mão com que o fizeste?”⁹⁴⁵

⁹⁴² **D** 33.

⁹⁴³ **CB** 39,4.

⁹⁴⁴ **CB** 5,4.

⁹⁴⁵ **D** 26.

Desta forma, segundo a compreensão joãocruciana, o ser humano só consegue superar sua “baixeza” por meio do convite divino de a Ele se unir. É a única possibilidade que a humanidade tem de viver sua dignidade radicalmente.

Esta tensão entre a “baixeza” humana e sua dignidade manifestada no convite à comunhão divina é desenvolvida na “Chama viva de amor”, por meio do exemplo da pedra que tende sempre para o centro da terra, da mesma maneira que os seres humanos encontram a realização mais plena de sua vocação quando atingem “seu último e mais profundo centro em Deus”.⁹⁴⁶ Porém, a possibilidade de chegar ao seu centro só pode ser realizada devido à inserção do sobrenatural na existência humana, complementando-a em suas impossibilidades de atingir sua vocação essencial.

Portanto, a própria pessoa não é capaz de eliminar suas imperfeições e de se autopurificar. Faz-se necessária, dessa maneira, uma dupla intervenção divina: uma ordinária, através da presença da graça⁹⁴⁷ na criação e da abertura humana representada em seu

⁹⁴⁶ ChB 1,12.

⁹⁴⁷ Sobre a questão da Graça em João da Cruz, Ciro Garcia faz uma reflexão interessante, distinguindo entre duas tradições no meio cristão de abordagem da teologia da Graça. A primeira, a tradição bíblico-patristica, é uma concepção teocêntrica que compreende a Graça em termos de relação pessoal com Deus, destacando o tema da divinização do ser humano e de sua inserção na Trindade. De acordo com a teologia grega, a Graça é uma irradiação da divindade que chega ontologicamente aos seres humanos por meio dos sacramentos, das virtudes e da união extática com a divindade, sendo que a união hipostática é o modelo desta teologia, conduzindo à deificação do ser humano; a segunda tradição, a escolástica, principalmente a partir da leitura do Cardeal Cayetano, compreendia a Graça de forma antropocêntrica, valorizando a temática da liberdade humana no acesso à Graça e a transformação que ocorre neste processo de abertura a ela. Segundo esta concepção, a Graça é algo exterior ao sujeito que lhe é dado para que ele seja transformado: “é um acidente que afeta ontologicamente o homem e produz nele as virtudes”. Leonardo BOFF. **Graça e experiência humana**, p. 24 (a respeito das concepções acerca da Graça na história, cf. também, embora resumidamente, as páginas 21-25). João da Cruz se encontra na primeira tradição. Cf. Ciro GARCIA. **Juan de la Cruz y el misterio del hombre**, p. 68, nota 16.

esforço ascético; e outra extraordinária, isto é, mística, diante da qual cabe ao ser humano a passividade e a receptividade.⁹⁴⁸ Neste sentido, duas temáticas precisam ser abordadas. A primeira diz respeito à condição que o ser humano recebe ao ser criado, pois é nesta sua condição que Deus atuará e trabalhará para conduzi-lo à união consigo, sendo esta questão da união a segunda temática a ser abordada.

⁹⁴⁸ A respeito da concepção joãocruciana sobre a vida ascética e mística, ele segue a corrente que rejeita “a cisão entre *ascese* – via mística ordinária e ativa – e *mística* – graça extraordinária infusa e passiva–, separação desconhecida antes do séc. XVII, ainda que tal oposição tenha derivado, respectivamente, na divisão entre contemplação adquirida e infusa”. Marcelo Martins BARREIRA. **O afetivo e o intelectual na contemplação mística**, p. 47-48.

4.1.1. A condição humana

4.1.1.1. Ser criado para viver no amor

Se Deus se caracteriza, na concepção joãocruciana, como um ser de comunhão e que vive essencialmente o amor, tanto intratrinitariamente como em sua saída de si rumo à criação e aos seres humanos, nada mais lógico que pensar que a característica fundamental deste ser criado por Deus seja sua vocação para a vivência do amor. Mesmo porque, como afirmado acima, este ser também é criado tendo em vista a comunhão trinitária. E esta comunhão se realiza na vivência amorosa, pois, “afinal de contas, é este amor o fim para o qual fomos criados”.⁹⁴⁹ Esta concepção da condição amorosa humana assim como de sua vocação para a realização desta condição se encontra presente já nos “Romances trinitários e cristológicos”, e se encontrará recorrentemente no texto joãocruciano. E a vivência desta sua dimensão é a condição para a realização da humanidade em todas as suas potencialidades, possibilidades e em relação à finalidade de sua criação.

No “Cântico espiritual”, em seu início, João da Cruz já afirma esta necessidade e começará com a idéia de que, quando uma pessoa se dá conta desta sua vocação e de sua vida concreta, ela se move para se realizar neste sentido. É esta a história do Cântico: a narrativa da busca mútua de encontro entre Amado e amada, sendo o resultado final almejado a “Amada já no Amado transformada”.⁹⁵⁰ Assim, o passo inicial do caminho surge quando se

⁹⁴⁹ CB 29,3.

⁹⁵⁰ Poema N 5.

“conhece [...] sua enorme dívida para com Deus que lhe deu o ser a fim de que a alma pertencesse totalmente a ele; deve, portanto, só a Deus, o serviço de toda a sua vida. Em ter sido remida por ele, ficou-lhe devedora de tudo, e na necessidade de corresponder ao seu amor, livre e voluntariamente”.⁹⁵¹

A realização desta vocação amorosa por parte do ser humano, por sua vez, confere-lhe também uma condição de amadurecimento em suas relações, assim como em uma capacidade maior de se centrar no essencial, abandonando seus apetites imperfeitos e sua dispersão. Esta idéia fica clara quando João da Cruz comenta dois versos da estrofe 28 do “Cântico espiritual”:

Nem mais tenho outro ofício

Antes de chegar a fazer esta entrega e dom de si com todo o seu cabedal, ao Amado, costuma a alma ter muitos ofícios inúteis, os quais lhe servem para contentar suas inclinações e também as alheias. Tantos eram esses ofícios, podemos afirmar, quantos hábitos imperfeitos possuía. Consistiam, por exemplo, em dizer palavras inúteis e pensar e ocupar-se em coisas vãs, não se servindo de suas faculdades conforme à perfeição da alma. Ainda existem outros apetites, por meio dos quais a alma satisfaz as inclinações de outrem: ostentações, cumprimentos, adulações, respeito humano, atitudes para dar boa impressão ou ações feitas com o fim de agradar às pessoas, e mais outras muitas coisas inúteis com que procurava cativar simpatias; em tudo isto se emprega a solícitude, o desejo, a atividade e, finalmente, todo o cabedal da mesma alma. Agora, já não mais tem esses ofícios, porque doravante todas as suas palavras, pensamentos e obras são de Deus, orientadas para ele, sem mistura daquelas imperfeições antigas. Assim, quer a alma dizer: já não procuro satisfazer meus apetites ou os alheios, nem me ocupo ou entretenho com passatempos inúteis ou coisas do mundo,

Que só amar é já meu exercício

Como se dissesse: todos esses ofícios estão empregados no exercício do amor de

⁹⁵¹ CB 1,1.

Deus, isto é, toda a capacidade da alma e corpo, memória, entendimento e vontade, sentidos interiores e exteriores, inclinações da parte sensitiva e da espiritual, tudo agora se move só por amor e no amor: tudo quanto faço é com amor, e tudo quanto padeço é como o gosto do amor.

[...]

Até o próprio exercício de oração e trato com Deus, que outrora costumava alimentar por considerações e métodos, agora é somente exercício de amor. Quer se ocupe em coisas temporais, ou se aplique às espirituais, sempre esta alma pode dizer que só amar é já seu exercício. ⁹⁵²

Portanto, como se pode ver, a vivência do amor é condição essencial para a realização da pessoa e é colocada como critério escatológico por João da Cruz, uma vez que “Ao entardecer desta vida examinar-te-ão no amor. Aprende a amar como Deus quer ser amado e deixa a tua condição”. ⁹⁵³

A vivência do amor, em sua concepção, não se reduz a práticas espirituais ou a métodos de oração ou a ações aparentemente nobres, inclusive de serviço aos demais. Neste sentido, vale aqui lembrar outras duas frases de João da Cruz: “Aquele que age por Deus com amor puro, não somente não se lhe dá que os homens o saibam, mas nem o faz para que o saiba o próprio Deus; e mesmo que Deus nunca o chegasse a saber, não cessaria de prestar os mesmos serviços e com a mesma alegria e amor.” ⁹⁵⁴ Ou seja, João da Cruz insiste nas atitudes fundamentais e não no fazer pura e simplesmente. Assim, a gratuidade e descentramento de si que envolvem a prática amorosa, são critérios essenciais para a avaliação das ações humanas. E ele ainda diz mais: “Na verdade, é mais precioso diante dele [Deus] e da alma um pouquinho

⁹⁵² **CB** 28,7-9.

⁹⁵³ **D** 58.

⁹⁵⁴ **D** 157.

desse puro amor, e de maior proveito para a Igreja, embora pareça nada fazer a alma, do que todas as demais obras juntas.”⁹⁵⁵ Isto porque, na visão joãocruciana, a ação frutuosa nasce da união com Deus e a atitude amorosa contemplativa para com Deus, mesmo não implicando um agir concreto, em si mesma já produz efeitos benéficos para a igreja (ou comunidade / humanidade); além do que, mesmo os atos ditos nobres podem vir contaminados por intenções outras que a prática da caridade; ou podem nascer de apetites imperfeitos, ainda não purificados. Por conseguinte, é o amor que dará sentido a todas as coisas e atos humanos, e não a aparência dos mesmos.

Desta maneira, é muito interessante a leitura que João da Cruz faz das “noites escuras”: elas purificam o ser humano em sua dimensão sensitiva, mas também espiritual, pois muitas de suas imperfeições se manifestam sob a aparência de uma forma religiosa e em atitudes aparentemente espirituais, mas que escondem em si apegos, centramento da pessoa em si mesma e não em Deus, egoísmos e imaturidades variadas, vaidades e busca de domínio sobre as outras pessoas, etc, conforme se confere nos livros da “Subida do monte carmelo” e “Noite escura”.

Por outro lado, também pode-se afirmar com João da Cruz que mesmo a ocupação com as “coisas temporais” se torna exercício de amor e é vivida numa unidade que integra o espiritual e o temporal, o humano e o divino, não havendo separação ou visão dualista entre estas duas dimensões. Nesta lógica, é interessante citar um texto de Teresa de Jesus, que retrata bem este pensamento: “Se contemplar, ter oração mental, ter oração vocal, curar enfermos, servir nas coisas da casa e trabalhar – mesmo nas tarefas mais humildes – é servir ao Hóspede que vem ter conosco, ficando em nossa companhia, comendo conosco e conosco se recreando, que nos importa servi-Lo mais de uma maneira do que outra?”⁹⁵⁶

⁹⁵⁵ CB 29,2.

⁹⁵⁶ TERESA DE JESUS. Caminho de perfeição, 17,6. In: **Obras completas**, p. 349.

Entretanto, mesmo sendo criado essencialmente para o amor, o ser humano nada pode oferecer a Deus e nem Deus precisa de algo dele, pois

todas as nossas obras, bem como todos os nossos trabalhos, por maiores que sejam, nada são diante de Deus, porque com eles nada podemos oferecer a Deus, nem chegamos a cumprir seu único desejo: o de exaltar a alma. Nada deseja ele para si de tudo quanto fazemos ou sofremos, pois de nada precisa; e se de alguma coisa é servido é de que a alma seja engrandecida. Ora, não há maior grandeza para a alma do que ser igualada a Deus. Por isso, ele se serve somente do amor da alma, pois é próprio do amor igualar o que ama com o objeto amado.⁹⁵⁷

Na lógica joãocruciana, o amor que o ser humano pode oferecer a Deus, por conseguinte, já que de nada Deus precisa, é justamente permitir que seu desejo maior, o de “exaltar a alma”, o seu engrandecimento, seja realizado por meio da união mística, que é o que possibilita o igualar-se a Deus no amor e conseqüentemente ela experimentar sua exaltação. E, na verdade, é o ser humano que precisa de Deus, seu engrandecedor, uma vez que “sua saúde [...] é o mesmo Deus”.⁹⁵⁸

4.1.1.2. Ser infinito em sua interioridade

Em relação à condição amorosa do ser humano e ao desejo divino de união com a humanidade, uma problemática pode ser levantada: se a alma possui uma condição de “baixeza”, como ela poderá realizar este desejo divino? Ela o poderá realizar porque,

⁹⁵⁷ **CB** 28,1.

⁹⁵⁸ **II N** 16,10. Cf. também **CB** 2,6.8.

justamente ao ser criada por Deus, este já lhe fez ontologicamente capaz de recebê-lo em plenitude, o que significa ser capaz de entrar nesta dinâmica amorosa, dialogal e unitiva com o Absoluto por meio de seu próprio amor que habita a alma. E para que esta seja capaz de recebê-lo, João da Cruz a compreende como sendo infinita e se utiliza para falar desta infinitude da linguagem metafórica em que a alma é semelhante a “profundas cavernas”.

Estas profundas cavernas são tratadas por João da Cruz como “as potências da alma: memória, entendimento e vontade”.⁹⁵⁹ E são chamadas de profundas “porquanto nelas só pode caber o que é profundo e infinito, ou seja, o mesmo Deus. Assim, de certo modo, a sua capacidade será infinita; sua sede, também infinita; sua fome igualmente profunda e infinita”.⁹⁶⁰ Desta maneira, pode-se deduzir que ser uma criatura limitada não é impedimento para a posse de Deus, uma vez que ele já dispôs o ser humano para acolhê-lo, embora nem sempre as pessoas tenham consciência desta sua capacidade, nem sintam necessidade de acolhê-lo profundamente. E aqui não se trata de uma observação que diz respeito apenas à capacidade infinita do ser humano, mas também ao fato de que esta profundidade humana só pode ser preenchida e realizada, na concepção joãocruciana, a partir de Deus, já que Ele “é o centro mais profundo da alma”.⁹⁶¹

Entretanto, uma coisa é a alma possuir estas capacidades profundas, outra é a realização plena desta sua dimensão. Para tal realização, exige-se dos seres humanos um esvaziamento interior, pois, “quando ainda não se acham vazias [as cavernas], purificadas e limpas de toda afeição pela criatura, não sentem o grande vazio de sua profunda capacidade”.⁹⁶² E somente superarão este vazio quando, por meio do desapego e da desnudez

⁹⁵⁹ ChB 3,18.68-69.

⁹⁶⁰ ChB 3,22.

⁹⁶¹ ChB 1,8-14; CB 11,4; 12,1; 17,1.

⁹⁶² ChB 3,18.

interior, se abrirem para iluminação divina, que supõe um processo purificativo de superação das amarras que impedem a liberdade para amar a Deus profundamente.

Portanto,

se a alma procurar desocupar-se assim de todas as coisas, chegando a ficar vazia e desapropriada de todas elas, [...] tendo ela feito o que era de sua parte, é impossível que Deus deixe de fazer a dele em comunicar-se à alma, pelo menos em segredo e silêncio. Isto é mais impossível do que deixar de brilhar o raio de sol em lugar sereno e descoberto. Na verdade, assim como o sol está madrugando para penetrar em tua casa, se lhe abrires a janela, assim Deus que não dorme em guardar a Israel (Sl 120,4), também está vigilante para entrar na alma vazia e enchê-la de bens divinos.⁹⁶³

Porém, a alma em seu trajeto de encontro com o Amado que habita seu mais “profundo centro” tem que lidar com sua dimensão carnal, sua temporalidade e historicidade, temas do próximo tópico.

4.1.1.2. Ser carnal sujeito à temporalidade

A visão joãocruciana do ser humano em sua transcendência e infinitude interior é associada à sua condição carnal e temporal, ou seja, João da Cruz compreende o ser humano como um ser enraizado no tempo – embora deva lidar com a eternidade para se realizar plenamente –, não sendo puro espírito: “Ele mora acima dos céus e fala a linguagem da eternidade, enquanto nós, cegos sobre a terra, só entendemos vias de carne e tempo”.⁹⁶⁴ E

⁹⁶³ ChB 3,46.

⁹⁶⁴ II S 20,5.

quando se afirma que o ser humano é um ser carnal, isto aponta também para sua historicidade, resultado de sua condição situada. E a historicidade aponta, além do mais, para sua liberdade. Neste sentido, é muito interessante perceber como João da Cruz se utiliza das palavras para comunicar suas concepções. Nos “Romances trinitários e cristológicos”, Romance 4º, ele usará os tempos verbais com este intuito: narra a história das ações divinas na criação por meio do pretérito imperfeito; por outro lado, a história da salvação é narrada por meio do futuro de pretérito “como se tentasse reconciliar a presciência divina com a liberdade humana”.⁹⁶⁵

O ser humano, assim, se por um lado retrata a imagem de Deus, por outro “dele é diferente na carne”,⁹⁶⁶ pois o Verbo, para se assemelhar à humanidade, foi revestido de carne pela “santa Trindade” e “das entranhas dela [Maria] sua carne recebia”.⁹⁶⁷

A palavra carne, para João da Cruz, possui vários significados, a maior parte deles negativos, porém, todos associados a “essa natureza concreta que Deus deu aos homens ao criá-lo. E dentro da mesma, a esta dimensão que podemos chamar corporal”.⁹⁶⁸ Neste sentido, a carne aponta para o que se pode denominar de vida terrena, indicando a condição mortal dos seres humanos, não sendo, nesta perspectiva, associada com a sede do pecado ou da corrupção humana. Assim, possui uma avaliação positiva para João da Cruz, uma vez que o próprio Verbo assumiu a carne humana, dignificando-a mais ainda ao deixar-lhe ontologicamente aberto, por este meio, o caminho para a união trinitária.

Entretanto, em sua dimensão negativa, ela vai sugerir algo a ser superado e que é inimigo da alma em seu processo de encontro com o Amado e de saída de si mesma. Neste

⁹⁶⁵ Colin THOMPSON. **Canciones en la noche**, p. 91.

⁹⁶⁶ R 7.

⁹⁶⁷ R 9.

⁹⁶⁸ José Damian GAITAN. **Negación y plenitud en San Juan de la Cruz**, p. 126.

sentido, João da Cruz, ao explicar a saída de si ocorrida na noite escura, afirma que a alma “encarece a ventura que teve em caminhar para Deus através desta noite, com tão próspero sucesso que nenhum dos três inimigos – mundo, demônio e carne, que são os que sempre se opõem a este caminho – a pudesse impedir. Com efeito, a dita noite de contemplação purificativa fez com que adormecessem e amortecessem na casa de sua sensualidade, todas as paixões e apetites, quanto a seus desejos e movimentos contrários”.⁹⁶⁹

Resumindo: a carne é positiva enquanto aponta para uma dimensão fundamental constitutiva do ser humano e que lhe indica sua corporalidade e inserção histórico-temporal. Por outro lado, ela é negativa enquanto esta dimensão humana, experimentando em si as conseqüências do pecado original, vive uma ruptura com a vida espiritual. Ou seja, quando desvinculada desta dimensão humana, a espiritual, retratando assim uma interioridade fragmentada e não integrada, a carne configura-se como uma inimiga da alma em seu processo de ascensão mística.

A carne, assim, se revestirá de um papel importante na vida espiritual. Pedagogicamente porque “só entendemos vias de carne e tempo”.⁹⁷⁰ Mas também porque se, por um lado, é na carne que habitam os apetites e paixões, os desejos e movimentos contrários, por outro, ela também se encontra profunda e indissolúvelmente unida ao espírito, “pela unidade que têm ambos numa só pessoa”.⁹⁷¹ Conexão esta que produzirá reflexos de um no outro, ou seja, o espírito influi na carne e esta no espírito. Desta forma, “acontece, muitas vezes, nos mesmos exercícios espirituais, sem cooperação alguma da vontade, despertarem e se levantarem, na sensualidade, movimentos e atos baixos, mesmo estando a alma em muita oração, ou

⁹⁶⁹ I **N** Declaração, 2. Cf. também I **N** 13,11; II **N** 21,3; **CB** 3,6. Cf. também a obra Joãocruciana denominada Cautelas.

⁹⁷⁰ II **S** 20,5.

⁹⁷¹ **CB** 13,4. Cf. também **ChB** 1,32; **ChA** 1,25.

recebendo os sacramentos da penitência e eucaristia”.⁹⁷²

Entretanto, esta descrição do ser humano em sua unidade não nega sua pluriformidade. E a unidade existe a partir da inter-relação e intercomunicação entre suas distintas partes: a inferior-sensitiva com a superior-espiritual;⁹⁷³ entre os sentidos e a razão;⁹⁷⁴ entre conhecimento e amor.⁹⁷⁵

4.1.2. A interioridade humana

Se o ser humano é um ser carnal e sujeito às condições da temporalidade, ele também é um ser que possui uma dimensão de interioridade. Um primeiro elemento a ser ressaltado a respeito da concepção joãocruciana sobre a interioridade humana é que João da Cruz nunca apresentou sua visão antropológica de forma sistemática e organizada, embora se apoiando na “terminologia escolástica e apropriando-se de sua lógica metafísica”.⁹⁷⁶ A perspectiva dominante em seu pensamento sempre foi funcional, pedagógica e pastoral, visando instruir as pessoas em seu processo de caminhada espiritual.

E o mesmo que se disse em relação a Ibn ‘Arabī pode ser dito para João da Cruz: a interioridade humana possui uma unidade e, ao mesmo tempo, uma diversidade, sobretudo de

⁹⁷² | **N** 4,1.

⁹⁷³ | **S** 14,2; **II N** 3,1.

⁹⁷⁴ | **CB** 18,7; 19,5.

⁹⁷⁵ | **CB** 2,6; 6,2.

⁹⁷⁶ Marcelo Martins BARREIRA. **O afetivo e o intelectual na contemplação mística**, p. 53. João da Cruz se utilizou, segundo Marcelo Barreira (cf. p. 53, nota 2), de conceitos como substância e acidentes, causa e efeito, potência e objeto, hábitos e atos, necessário e contingente, entendimento ativo e passivo. Cf. **II S** 13,4; **II N** 12,2-7; **ChB** 3,22-39.

funções e atividades espirituais. Entretanto, a nomeação destas diversas “partes” da interioridade humana é flexível, inexata e subordinada a uma lógica funcional. Neste sentido, o próprio João da Cruz desenvolve de forma diversa a abordagem desta dimensão humana em suas obras, não havendo, portanto, uniformidade em sua perspectiva. Assim, “*Subida* desmembra o organismo psicológico, com a finalidade de retificá-lo pouco a pouco, por partes. Na *Noite* faltam as divisões detalhadas, porque Deus trabalha sobrenaturalmente na raiz do ser, donde alcança a todo o conjunto sem descender a particularidades. *Cântico* se guia pelos movimentos do amor, cuidando menos dos diversos sentidos externos e as formas diversas de conhecimento.”⁹⁷⁷

A base de sua antropologia é a antropologia plotiniana (de corte platônico e agostiniano) e a antropologia escolástica (baseada na antropologia aristotélico-tomista). A primeira tem um caráter imanentista, concebendo a presença de Deus como imanente ao ser humano. É uma mística da interiorização,⁹⁷⁸ pois busca a Deus no interior do ser humano, uma vez que este está em continuidade ontológica com o Ser divino. Nesse enfoque, caracterizando-se como uma via negativa, as criaturas e a realidade natural são concebidas como certo empecilho para o encontro com Deus.⁹⁷⁹

Já a antropologia escolástica se caracteriza por adotar uma mística de elevação, que

⁹⁷⁷ Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a san Juan de la Cruz**, p. 297.

⁹⁷⁸ Na tradição cristã ocidental pode-se distinguir a tradição espiritual em duas grandes linhas: as místicas de interiorização e as místicas de elevação. Henri Sanson, em sua obra, explica sucintamente cada uma destas formas de elaboração mística, procurando matizar as ênfases dadas por cada uma delas. E, ao fazer isto, identifica a mística joãocruciana como sendo uma mística da interiorização. Entretanto, como se poderá ver mais adiante, João da Cruz, na verdade, não se encontra puramente em nenhuma destas duas formas de enxergar a mística. Se, por um lado, ele dá grande valor à interiorização e o que está compreendido nesta forma de compreender e viver a mística, por outro lado, ele possui elementos da mística da elevação. Acerca destas duas místicas, cf. Henri SANSON. **El espíritu humano segun San Juan de la Cruz**, p. 53-60. Cf. também Federico RUIZ SALVADOR, op. cit., p. 484-486.

⁹⁷⁹ Sobre a antropologia plotiniana e a escolástica, cf. Henri SANSON, op. cit., p. 76-84.

acentua a transcendência divina e a necessidade humana de sair de si para encontrar-se com o Totalmente Outro. Neste caminho, as criaturas desempenham um papel importante, pois, em termos analógicos, possibilitam o conhecimento do Ser divino.⁹⁸⁰ Entretanto, embora essa perspectiva salvguarde certa continuidade ontológica entre Deus e o ser humano, no plano da mística sustenta uma separação entre a ordem natural e a sobrenatural: pela natureza, Deus está presente na essência dos seres, mas sua manifestação mística ocorre somente através de uma graça sobrenatural. Afirma-se, portanto, uma visão extrinsecista no plano da Graça.

João da Cruz procura fazer uma síntese entre a antropologia plotiniana e a antropologia escolástica. Mantém a imanência natural de Deus e, ao mesmo tempo, sua transcendência.⁹⁸¹ Também consegue romper com o dualismo plotiniano, uma vez que ele concebe os sentidos e o espírito em unidade,⁹⁸² havendo uma inter-relação e mútua comunicação e interferência entre ambos, de modo que a purificação ocorrida na “Noite escura” atinja o ser humano por completo, em sua inteireza. Qualquer oscilação ou alteração ocorrida em uma das dimensões humanas é sentida em todo o conjunto,⁹⁸³ pois elas não podem subsistir separadamente e não são autônomas, sendo essa sua inter-relação um caminho propício para uma reflexão na linha da unidade do ser, do eu e da pessoa. A perspectiva joãocruciana, desta forma, oferece um caminho intermediário entre o monismo e o dualismo ao articular as categorias plotinianas com as categorias aristotélico-tomistas.

Porém, embora tenha elaborado uma das melhores sínteses de sua época em termos

⁹⁸⁰ Cf. Marcelo Martins BARREIRA. **A “contemplação” enquanto ruptura com o “conhecimento reflexivo-abstrato”** – uma reflexão sobre a mistagogia juancruciana da “Noite Escura Passiva do Espírito”, p. 14-22.

⁹⁸¹ Cf. Henri SANSON. **El espíritu humano segun San Juan de la Cruz**, p. 84.

⁹⁸² Cf. **CA** 33,3; 37,5; **CB** 13,4; 15,30; 16,10; 18,1.7-8; 19; 40, 6. **II N** 1,1; **II N** 3,1; **I S** 6,2; **III S** 22,2; **ChB** 1,29; 2,13.22.

⁹⁸³ Cf. **II N** 1,1; **I N** 4,2; **I S** 15,1; **III S** 26,5; **II N** 6,2.

de antropologia, ele ainda mantém certa dicotomia: a dicotomia corpo-alma, sentido-espírito, parte superior-parte inferior, que é inexplicável fora de outra dicotomia: Deus-homem, Deus-mundo. No entanto, seu acento recai mais no aspecto funcional e teológico que propriamente no aspecto ontológico. Como afirma Joaquín García Palacios, “o dualismo sãojoanista é um dualismo que ‘vem à luz por causa de seu esforço por criar a unidade’,⁹⁸⁴ uma tensão que, portanto, não gera pares antinômicos, mas complementares; uma oposição que fala de extremos, porém, de extremos reconciliáveis”.⁹⁸⁵

Interessante, no entanto, é a visão de Henrique Cristiano de Lima Vaz acerca da antropologia mística e que ilumina a concepção joão-cruciana. Segundo este autor, “a experiência mística é um dado antropológico original”,⁹⁸⁶ pois se situa numa ordem frutiva que se relaciona com um absoluto. Neste sentido, “sua interpretação exige, pois, uma concepção da estrutura do ser humano apta a dar razão dessa originalidade”. E esta estrutura ontológica se configurará a partir de uma linguagem metafórica espacial do “*inferior-superior* e do *interior-exterior*”, sendo que há “uma ordem hierárquica dos níveis do ser e do agir, segundo a qual o nível supremo representa igualmente o núcleo mais profundo da identidade ou, se preferirmos, da *ipseidade* humana”. Deste modo, Lima Vaz conclui que a “elucidação antropológico-filosófica da experiência humana implica, pois, *necessariamente* [este grifo é meu; os demais do próprio autor], duas teses fundamentais: a) o espírito como nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano; b) a dialética *interior-exterior* e *inferior-superior* como constitutiva do *espírito-no-mundo*, e que se articula segundo a figura de um quiasmo, ou seja, em que o *interior* é permutável com o *superior* e o *exterior* é permutável com o *inferior*”.

⁹⁸⁴ Federico RUIZ SALVADOR. *Metodo e strutture di antropologia sanjuanista*. In: **Temi di antropologia teologica**. Roma: Teresianum, 1981, p. 426.

⁹⁸⁵ Joaquín García PALACIOS. **Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz**, p. 16.

⁹⁸⁶ Cf. Henrique Cristiano de Lima VAZ. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. Todas as citações referentes a este texto nesta página se encontram nas páginas 18 e 19 do referido livro.

Portanto, nosso místico carmelita descalço não foge a esta lógica.

Por fim, no que diz respeito à sua antropologia, João da Cruz possui uma visão positiva do ser humano, pois possui uma perspectiva que tem raízes na revelação bíblica na qual o ser humano, como “imagem e semelhança de Deus”, é o centro de toda a criação e tem uma condição de valor absoluto e máximo da mesma. Tudo lhe está sujeito e ele é o protagonista da história. E sua Antropologia, embora marcada pelo referencial teórico-científico de sua época, é bíblica, teológica e mística, pois é devedora de sua inspiração de fé e de seu objetivo de conduzir o ser humano ao despojamento total e à entrega a Deus. Toda sua estruturação filosófica do ser humano é devedora dessa sua concepção teológica.

4.1.2.1. A alma e o espírito

Quando se pensa a interioridade humana conforme descrita por João da Cruz, necessariamente há de se abordar a alma, embora ele não dê uma definição de alma em sua obra, nem procure analisar sua constituição ou estrutura. Tem-se acesso ao que ele pensa sobre esta temática a partir de suas afirmações sobre as “propriedades e funções do que aparece sempre como o princípio radical e intrínseco de toda atividade humana”.⁹⁸⁷ Abundam, no entanto, no dizer de Eulogio Pacho, afirmações parciais e isoladas, resultado de “pressupostos assumidos sem necessidade de esclarecimento”.⁹⁸⁸

Para João da Cruz, a alma divide-se em duas partes: a sensível e a espiritual. Em sua parte sensível, a alma inclui o corpo e os sentidos externos (os cinco sentidos – olfato, visão, audição, tato, paladar) e internos (a imaginação e a fantasia). Na sua parte espiritual, ela é

⁹⁸⁷ Eulogio PACHO. *Alma humana*. In: id. **Diccionario de san Juan de la Cruz**, p. 65.

⁹⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 65.

dividida em entendimento (ativo e passivo), vontade (incluindo as paixões e os apetites), memória e a substância da alma.

Assim, esquematicamente, pode-se traduzir a concepção joãocruciana sobre o ser humano a partir de uma divisão em cinco partes: ⁹⁸⁹

- ♦ Corpo vivo – dimensão de animalidade e materialidade.
- ♦ Sentidos externos – os cinco sentidos: visão, audição, olfato, paladar e tato.
- ♦ Sentidos internos – a fantasia e a imaginação.
- ♦ Espírito – o entendimento, a vontade e a memória.
- ♦ Essência – a substância, o fundo ou centro da alma. ⁹⁹⁰

Buscando facilitar e tornar mais didático esse esquema adquirido das concepções científicas de sua época, João da Cruz unifica esses cinco níveis em dois grandes blocos: os sentidos (três primeiros tópicos) e o espírito (os dois últimos). Cada uma dessas dimensões tem um papel importante no processo de união com Deus e será tratada separada e especificamente por ele, que as organiza em uma perspectiva que vai do mais exterior para o mais interior, o mais profundo centro da alma, que é Deus. Além do mais, esta divisão entre sentidos e espírito é fundamental em sua obra e vai se fazer presente em sua reflexão sobre o ser humano, bem como em sua perspectiva do amadurecer, que é transformar “o homem sensual em homem espiritual e do estado animal eleva-o ao estado racional”. ⁹⁹¹

De maneira geral, João da Cruz não distingue, portanto, alma e espírito, mas os une quase sempre diferenciando-os do corpo, carne e sentido. E assim vai falar de “alma enquanto espírito” e alma “segundo o espírito” para indicar a espiritualidade. E quando João da Cruz se

⁹⁸⁹ Cf. sobre estas partes da interioridade humana: Joaquín García PALACIOS. **Los procesos de conocimiento en san Juan de la Cru.**

⁹⁹⁰ Cf. **ChB** 1,9-14.

⁹⁹¹ III **S** 26,3.

utiliza da palavra espírito, o faz a partir de três significados: 1) como parte espiritual da alma, o espírito é sede das faculdades (entendimento, memória e vontade), “que lhe dão conhecimento, recordações e bens, claros e distintos”;⁹⁹² 2) ainda como parte espiritual da alma, o espírito também é o lugar de recepção de tudo que chega à alma. Neste sentido, será também o lugar de acolhida das graças místicas; 3) como participação no Espírito Santo, “a palavra espírito designa, por sua vez, o movimento de Deus infundindo-se na alma e o movimento da alma suspirando por Deus”.⁹⁹³ É, como o afirma o próprio João da Cruz, a “parte superior da alma que tem referência e comunicação com Deus”.⁹⁹⁴

A alma na perspectiva joão-cruciana é marcada por uma simplicidade radical sem deixar de possuir uma profundidade infinita, além de uma riqueza enorme de funções na vida espiritual humana. Também ela é de uma ordem distinta da dos “corpos quantitativos”, sendo que para falar dela, embora se utilize dos recursos da linguagem espacial, estes não traduzem o que ela é em si, pois

devemos saber que a alma como substância espiritual (*en cuanto espíritu*), não tem alto nem baixo nem maior ou menor profundidade em seu próprio ser, como tem os corpos quantitativos. Como nela não há partes distintas, não existe diferença entre interior e exterior, pois é um todo simples e não tem centro quantitativamente mais ou menos profundo quanto à extensão; não pode estar mais iluminada em uma parte do que em outra, como os corpos físicos, mas a luz que recebe, seja mais ou menos intensa, penetra-a totalmente, do mesmo modo que o ar recebe ou não a luz, mais ou menos forte, nele todo.⁹⁹⁵

A partir desta simplicidade anímica, João da Cruz se depara com a insuficiência da

⁹⁹² Henri SANSON. **El espíritu humano segun San Juan de la Cruz**, p. 48-49.

⁹⁹³ Id., *ibid.*, p. 50.

⁹⁹⁴ III **S** 26,4.

⁹⁹⁵ **ChB** 1,10.

filosofia e da teologia escolástica para discorrer sobre os assuntos que se referem à alma em sua busca mística. E, neste sentido, adotará uma linguagem místico-figurativa, afirmando a “substância da alma”.

Por substância da alma João da Cruz entende o centro ou o fundo do ser e, ao mesmo tempo, a máxima capacidade de operar e de acolher o que ela possui. É a este centro que a alma se sente “atraída com tanta veemência para ir a Deus, como a pedra que vai chegando ao seu centro”.⁹⁹⁶ E para falar desta substância, este místico carmelita descalço também vai se exprimir com as seguintes expressões: “substância do espírito”,⁹⁹⁷ “substância da alma sensitiva e espiritual”,⁹⁹⁸ “coração do espírito”,⁹⁹⁹ “entranhas do espírito”.¹⁰⁰⁰ É como afirma Eulogio Pacho: “Semelhante polissemia de ‘substância’ só é possível e aceitável na linguagem mística. O referente que unifica todas as acepções e aplicações é fundamentalmente o mesmo: substância é o mais íntimo e radical do ser, tanto referido ao espírito como ao sentido. Nesta ótica se deve colocar também a expressão correlativa a ‘substância sensitiva’.”¹⁰⁰¹

E neste seu centro, como afirma Ernesto Cardenal, podemos saber que “não somos nós mesmos, mas Outro. Que nossa identidade é Outro. Que cada um de nós ontologicamente é dois. Que encontrarmos a nós mesmos e concentrarmos em nós mesmos é arrojarmo-nos nos braços de Outro”.¹⁰⁰² João da Cruz afirmará algo semelhante em mais de uma vez: “O centro da alma é Deus. Quando ela houver chegado a ele, segundo toda a capacidade de seu ser, e a

⁹⁹⁶ **CB** 12,1; cf. também a mesma metáfora em **CB** 17,1.

⁹⁹⁷ **II N** 9,3; **II S** 17,3-4.

⁹⁹⁸ **II N** 6,4-6.

⁹⁹⁹ **ChB** 2,8.

¹⁰⁰⁰ **II N** 22,6.

¹⁰⁰¹ Eulogio PACHO. *Alma humana*. In: Id. (Org). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 68.

¹⁰⁰² Ernesto CARDENAL. **Vida en el amor**, p. 41.

força de sua operação e inclinação, terá atingido seu último e mais profundo centro em Deus.”¹⁰⁰³ Entretanto, a riqueza e a sutileza joãocruciana em sua análise é muito interessante. Como o centro da alma é Deus, na verdade, a alma possui um centro de profundidade infinita e nunca totalmente atingível, “porque, embora se ache no seu centro, não chegou ainda à maior profundidade, e pode penetrar mais adentro na profundidade de Deus”.¹⁰⁰⁴

Como “é mediante o amor que a alma se une a Deus”, à medida que a alma mais ama ou “mais graus de amor tiver, tanto mais profundamente penetra em Deus e nele se concentra”. Daí que se pode concluir com João da Cruz sobre os centros da alma, ou seja, acerca de uma diversidade de centros que habita a alma, diversidade esta só compreendida a partir da linguagem místico-figurativa. Assim, “na mesma proporção dos graus de amor divino possuídos pela alma, são os centros que ela pode ter em Deus, cada um deles mais profundo que outro; porque o amor, quanto mais forte, mais unitivo. Deste modo, podemos interpretar aquelas muitas moradas que, no dizer do Filho de Deus, há na casa do Pai Celeste (Jo 14,12)”.¹⁰⁰⁵

Esta idéia da presença de Deus no fundo da alma também se encontra no Cântico espiritual em muitas passagens. Uma delas é quando João da Cruz diz que “está Deus, pois, escondido na alma, e aí o há de buscar com amor o bom contemplativo”.¹⁰⁰⁶ Porém, como ele disse e vai insistir mais tarde, Ele se encontra escondido, daí que sua “ausência” – expressa na pergunta angustiada: Onde é que te escondeste, Amado? – é sua profunda imanência: “Teu amado Esposo é esse tesouro escondido no campo da tua alma.”¹⁰⁰⁷ Por isso, “fazes muito bem, ó alma, em buscar o Amado sempre escondido, porque muito exaltas a Deus, e muito

¹⁰⁰³ ChB 1,12.

¹⁰⁰⁴ ChB 1,12.

¹⁰⁰⁵ Para as citações deste parágrafo, cf. ChB 1,13.

¹⁰⁰⁶ CB 1,6. Cf. também os parágrafos 7-14 desta mesma estrofe.

¹⁰⁰⁷ CB 1,9.

perto dele te chegas, quando o consideras mais elevado e profundo que tudo quanto podes alcançar”.¹⁰⁰⁸

Novamente esta idéia do centro será utilizada na “Chama viva de amor”, num diálogo da alma com o Esposo: “Ó Verbo Esposo meu! Quando despertas no centro e fundo de minha alma, isto é, na sua mais pura e íntima substância onde moras sozinho, escondido e silencioso, como único Senhor [...] como em meu próprio seio.”¹⁰⁰⁹ E, de acordo com esta citação, o fundo da alma não só é de profundidade infinita, como é um lugar de solidão profunda, na qual só o Amado habita silenciosamente. É a intimidade da intimidade impenetrável para qualquer outra criatura, seres espirituais e mesmo o pensamento, pois “a este ponto e a este abraço, não pode o demônio chegar, nem o entendimento humano tem capacidade para saber como é”.¹⁰¹⁰ É o “ponto ardente”¹⁰¹¹ de João da Cruz e que será figurado como os “ossos e medulas”¹⁰¹² ou as “veias substanciais e espirituais”.¹⁰¹³

Thomas Merton¹⁰¹⁴ se utiliza, para falar desta realidade do “fundo da alma” – que também pode ser pensado (e o será) como “fundo do coração” –, de uma expressão retirada da tradição sufi: o “ponto virgem”:¹⁰¹⁵

¹⁰⁰⁸ CB 1,12.

¹⁰⁰⁹ ChB 4,3.

¹⁰¹⁰ ChB 4,14.

¹⁰¹¹ ChB 2,10.

¹⁰¹² ChB 2,22.

¹⁰¹³ ChB 2,10.

¹⁰¹⁴ Cf. p. 427-428 desta tese e a discussão que ali se faz acerca do coração, relacionando-o com esta profundidade que é o ponto virgem.

¹⁰¹⁵ Thomas Merton, que manteve correspondência com Louis Massignon durante o ano de 1960, encontra esta expressão quando Massignon está expondo a psicologia mística de Hallāj. Cf. Sidney H. GRIFFITH. **Merton, Massignon and the challenge of Islam**, p. 63-64. Cf. também sobre este assunto Sthéphane RUSPOLI. **Le message de Hallaj, l'expatrié**, p. 148, 264.

No centro de nosso ser há um ponto de nada que é intocado pelo pecado e pela ilusão, um ponto de pura verdade, um ponto ou faísca que pertence inteiramente a Deus, que nunca está à nossa disposição, a partir do qual Deus dispõe sobre nossas vidas, que é inacessível às fantasias de nossa mente ou às brutalidades de nossa própria vontade. Este pequeno ponto de nada e de absoluta pobreza é a pura glória de Deus em nós. É o seu nome escrito em nós, como nossa pobreza, como nossa indigência, como nossa dependência, como nossa filiação. É como um puro diamante, resplandecendo com a luz invisível do Céu. Está em todos e se nós pudéssemos vê-los, veríamos estes bilhões de pontos de luz vindos juntos na face e resplandecendo como um sol que faria toda escuridão e crueldade da vida se desvanecer completamente [...] Eu não tenho programa para esta visão. Ela é apenas dada. Mas o portão do Céu está em todo lugar. ¹⁰¹⁶

É interessante perceber, no entanto, que o que João da Cruz afirma sobre a substância da alma, no fundo, pode ser comparado ao que se entende por coração, na concepção akbari, embora muitas vezes haja distinção entre ambos na forma de conceber sua funcionalidade mística – pelo menos em termos dos enfoques peculiares que cada um tem. Portanto, embora nem sempre este místico carmelita descalço se utilize da palavra coração, muitas vezes fala de

¹⁰¹⁶ Thomas MERTON. *Conjectures of a guilty bystander*, apud. Kallistos WARE. *How do we enter the heart?* In: James S. CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 2. Faustino Teixeira acrescenta ainda outro elemento de Merton acerca do “ponto virgem”: “Em sua rica experiência na Trapa, Merton pôde sinalizar esta presença do ‘ponto virgem’ na aragem da aurora. O hábito de acordar muito cedo, em torno das duas e quinze da madrugada, favoreceu o acompanhamento do despertar misterioso do dia, da expectativa da ‘escuta do inesperado’: ‘Os primeiros pios dos pássaros que despertam marcam o *point-vierge* da aurora sob um céu ainda desprovido de luz real. É um momento de temor reverente e de inexprimível inocência, quando o Pai, em perfeito silêncio, lhes abre os olhos. [...] O momento mais maravilhoso do dia é aquele em que a criação em sua inocência pede licença para ‘ser’ de novo, como foi, na primeira manhã que uma vez existiu. Toda sabedoria procura preparar-se e manifestar-se neste ponto cego e suave.” Thomas MERTON. *Reflexões de um espectador culpado*, p. 151, apud. Faustino TEIXEIRA. *Thomas Merton: um buscador do diálogo. Encontros teológicos* (Florianópolis), v. 22, p. 141-155, 2007.

sua realidade se utilizando para isto de outros vocábulos e conceitos. Esta idéia será importante para a discussão estabelecida no último capítulo desta tese. Por ora, no entanto, há a necessidade de se compreender como João da Cruz concebe o percurso espiritual, uma vez que, como já afirmado anteriormente, sua concepção de alma possui um caráter funcional / pastoral, desenvolvido com finalidades de orientar as pessoas na busca de sua meta espiritual. Ou seja, neste momento da tese, é importante que se compreenda a perspectiva joãocruciana acerca do *caminho*: de onde se parte a alma, para onde vai e como realiza este trajeto. É a temática do próximo tópico.

4.2. De meu Amado bebi. a divinização do ser humano

O caminho para Deus ocorre através de dois movimentos convergentes: um para fora, seguindo seu rastro na Criação, ¹⁰¹⁷ e outro para dentro, uma vez que “o centro da alma é Deus”. ¹⁰¹⁸ Mas, mesmo Deus estando escondido nessa interioridade humana e nos seres da natureza, ainda assim o crente se depara com a inacessibilidade, transcendência e alteridade absoluta de Deus. Como encontrá-lo, então? Para responder a essa questão, João da Cruz lança mão do plano sobrenatural. Se no plano natural o acesso a Deus é vedado, no plano sobrenatural ¹⁰¹⁹ Ele se torna presente e acessível aos homens através da manifestação de

¹⁰¹⁷ Cf. **CB** 2,1; 4, 2-7; 5,1.3; etc.

¹⁰¹⁸ **ChB** 1,12. Cf. também **ChB** 1,12.26; 3, 2.78; 4,14.

¹⁰¹⁹ Quanto à forma de presença de Deus no ser humano, João da Cruz entende que existem três formas dela se realizar: na primeira forma, Deus se faz presente na essência humana. Na segunda forma, Ele se faz presente através de sua Graça na vida das pessoas que não têm pecado mortal. E, na terceira forma, Ele se faz presente por “afeição espiritual”. Cf. **CB** 11,3; 22; **II S** 5, 4.

seus atributos e virtudes, ¹⁰²⁰ embora seu ser, mesmo na mais profunda experiência mística, continue insondável e nunca desvelado completamente. O encontro com Deus, portanto, não depende apenas da busca humana, pois se torna possível somente à medida que o próprio Deus se coloca em direção ao crente e quer se comunicar a ele: “Se a alma busca a Deus, muito mais a busca seu Amado.” ¹⁰²¹

João da Cruz, em seus escritos, afirma uma compreensão de ser humano em sua grandeza, criado para ser Deus por participação, mas, ao mesmo tempo, insere nessa compreensão a ambigüidade e contradição da vida humana: “Traz igualmente à superfície a lama sedimentada nos recessos da alma, a degradação constante a formas animais de ser e de viver.” ¹⁰²² O ser humano ao mesmo tempo é capaz de tender a Deus com todas as suas forças e energias e também é capaz de transformar mesmo seus ideais mais religiosos e espirituais em mera busca de auto-satisfação. Essas duas tendências atuam concomitantemente no ser humano. A raiz dessa divisão é o pecado, ¹⁰²³ que quebra a unidade com Deus e a receptividade de seu amor, ao mesmo tempo em que gera desarmonia na interioridade humana.

Nesse sentido, a análise joãocruciana dos limites humanos tem caráter operacional, de diagnose, pois visa favorecer a compreensão da intervenção divina e a colaboração humana nessa intervenção com o intuito de propiciar a união mística. Pois, embora Deus crie, redima, purifique, transforme e glorifique a pessoa, no processo unitivo esta é sujeito, é protagonista, o que não quer dizer que o ser humano possua absoluta independência em relação ao seu Criador. Por isto, João da Cruz afirmará da mesma forma e com intensidade a necessidade da

¹⁰²⁰ Cf. **ChB** 3, 2.

¹⁰²¹ **ChB** 3, 28.

¹⁰²² Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 163.

¹⁰²³ Cf. **CA** 24, 3; 33,3; 37,1; **CB** 18; 20-21; 23, 2.5; 3,10.

intervenção divina que vai modelando lentamente a vida humana ¹⁰²⁴ e a insere no que ele denominou de Noites Escuras, que atingem a dimensão humana dos sentidos e do espírito. É um verdadeiro processo de refundação do ser humano, de reordenação total da pessoa que culminará com a *unio mystica*, por meio da qual a pessoa “de sensual se torna espiritual, de animal se torna racional e, embora homem, caminha de forma angelical e de temporal e humano se torna divino e celestial”. ¹⁰²⁵

4.2.1. Onde te escondeste, Amado?: a percepção de uma ausência que move a caminhar

O caminho para uma união mais profunda com Deus se inicia, no Cântico espiritual, com a queixa da alma diante da ausência do Amado. Esta pessoa que se queixa é alguém que já possui uma experiência religiosa e a convicção de seu caminho:

Vê como a vida é breve (Jó 14,5), e quão estreita é a senda da vida eterna (Mt 7,14); considera que mesmo o justo dificilmente se salva (I Pd 4,18), e que as coisas do mundo são vãs e ilusórias, pois tudo se acaba como a água corrente (II Rs 14,14). Sabe que o tempo é incerto e a conta rigorosa, a perdição muito fácil e a salvação bem difícil. Conhece, por outra parte, a sua enorme dívida para com Deus que lhe deu o ser a fim de que a alma pertencesse totalmente a ele; deve, portanto, só a Deus, o serviço de toda a sua vida. Em ter sido remida por ele, ficou-lhe devedora de tudo, e na necessidade de corresponder ao seu amor, livre e voluntariamente. [...] É assim a alma, sobretudo, por sentir a Deus muito afastado e escondido, em razão de ter ela querido esquecer-se tanto dele no meio das criaturas, tocada agora de pavor e de íntima dor no coração à vista de tanta perdição e perigo, renuncia a todas as coisas; dá de mão a todo negócio; e sem dilatar mais dia nem hora, com ânsia e

¹⁰²⁴ João da Cruz, ao falar dessa temática, o faz se utilizando de várias imagens: a mãe e o menino (I N 1,2); o quadro e o pintor (I N 10, 5); o raio de luz (II N 8, 3-5); o fogo e a madeira (II N 10; ChB 1, 19).

¹⁰²⁵ III S 26, 3.

gemido a brotar-lhe do coração já ferido pelo amor de Deus, começa a invocar seu Amado.¹⁰²⁶

E, no seu queixar-se inicial, reconhece a distância que possui de Deus e sua “ausência” em sua vida. É com este estado de espírito que ela clama: “Onde é que te escondeste, / Amado, e me deixaste com gemido? / Como o cervo fugiste, / havendo-me ferido; / saí, por ti clamando, e eras já ido.”¹⁰²⁷

O que se torna interessante observar aqui é que João da Cruz não se empenha em escrever sobre a transcendência divina neste momento, coisa bem clara para ele conforme textos já citados anteriormente. Ao contrário, aqui nesta primeira canção e nos seus comentários ele insiste continuamente na presença de Deus no mais íntimo da alma. Ou seja, sua ausência e a percepção de sua transcendência se devem, em parte, à sua profunda presença e imanência na alma. Dito de outra forma, “Deus está presente na alma de uma maneira tão real, porém, por sua vez, tão sutil que a pessoa já não o encontra como antes acontecia”.¹⁰²⁸

Em suas palavras:

O Verbo, Filho de Deus, juntamente com o Pai e o Espírito Santo, está essencial e presencialmente escondido no íntimo ser da alma. Para achá-lo, deve, portanto, sair de todas as coisas segundo a inclinação e a vontade, e entrar em sumo recolhimento dentro de si mesma, considerando todas as coisas como se não existissem. Santo Agostinho assim dizia, falando com Deus no Solilóquios: “Não te achava fora, Senhor, porque mal te buscava fora, estando tu dentro”. (Sol. 31). Está Deus, pois, escondido na alma e aí o há de buscar com amor o bom contemplativo, dizendo:

¹⁰²⁶ **CB** Anotação 1.

¹⁰²⁷ **CB** 1.

¹⁰²⁸ Francis Kelly NEMECK. **Receptividad**, p. 40.

onde é que te escondeste? ¹⁰²⁹

A dificuldade nesta busca de Deus se deve a várias razões. Primeiro, ao fato de a alma buscar algo de Deus – sentimentos, revelações, emoções, consolos, etc – e não a Deus em si mesmo, que se encontra em seu interior. Depois, o procura onde não está e não pode ser encontrado: nestas mesmas emoções, consolos, notícias de Deus ou nas criaturas. Por fim, busca a Deus pautando-se exclusivamente em seu esforço pessoal, seguindo suas iniciativas e sua própria lógica e forma de pensar acerca dele e de sua forma de se manifestar. Em suma, a pessoa busca sempre algo de Deus à sua maneira, ao invés de se colocar em atitude de disponibilidade e humilde abertura para acolhê-lo quando a ela vem. João da Cruz, com frequência, chamará esta atitude de passividade, e Francis Kelly Nemeck a traduzirá como receptividade, tentando atualizar a linguagem para as concepções antropológicas contemporâneas.

Diante desta ausência percebida ou desta presença não percebida, a alma se coloca a caminho. Como se diz no início do livro da “Subida do Monte Carmelo”, “trata este livro de como poderá a alma dispor-se para chegar em breve à união”. ¹⁰³⁰ Portanto, fala de um ponto de partida de onde se deve colocar a caminho, de um trajeto a percorrer, e, ao mesmo tempo, de um ponto de chegada, a união mística. E, neste sentido, sua linguagem também se adaptará a esta concepção peregrina da vida mística, retratando um contínuo devenir, pois

contempla ao homem no devenir mais que no ser. Não em dinamismo mecânico ou autômata, nem sequer psíquico. O que lhe interessa não é a essência do homem, mas seu *ethos*, sua conduta, enquanto devenir axiológico que lhe conduz a sua máxima realização. O enfoque dinâmico se projeta assim em visão teológica. A plena realização a que João da Cruz quer levar o homem se verifica em uma

¹⁰²⁹ **CB** 1,6.

¹⁰³⁰ **S**, frontispício.

“transformação” que lhe despoja de si e lhe entrega a outro, a Deus. Tudo isto quer dizer que a perspectiva antropológica de João da Cruz é radicalmente teológica e mística, ou simplesmente teologal. ¹⁰³¹

Portanto, tendo presente esta concepção dinâmica do ser humano em seu devenir, a concepção joãocruciana insistirá que a vida mística é movimento. Daí que ele se utilize em suas descrições do caminho de uma grande quantidade de verbos que indicam movimento, tais como: ir a, chegar a, vir a, acercar-se, ir adiante, não voltar atrás, etc. ¹⁰³² Como afirma Georges Morel, nosso místico espanhol “não faz do movimento um acidente do ser humano; pois, de acordo com o velho adágio grego, põe em conexão íntima as noções de vida e de movimento, a descoberta progressiva do Absoluto deve necessariamente intensificar a vida e o movimento do indivíduo: mais o ser humano é vivo e mais ele está em movimento”. ¹⁰³³

Assim, “o movimento é para são João da Cruz constitutivo da realidade finita: o homem não é realidade estática, mas realidade *ec-estática*, em devenir”, ¹⁰³⁴ sendo que mesmo a vida eterna não é entendida como a cessação do movimento, mas antes a “sua intensificação no

¹⁰³¹ Eulogio PACHO. El hombre, aleación de espíritu y materia. In: V.V.A.A. **Antropología de San Juan de la Cruz**, p. 23.

¹⁰³² Cf. I S 2,2; 11,1-2.8; II S 4,6; III S 16,3, etc. Cf. também Juan Antonio MARCOS. **Un viaje a la libertad**, p. 24-34. Este autor faz interessantes abordagens da obra joãocruciana a partir da concepção de caminho e baseado na teoria de G. Lakoff acerca da metáfora da vida cotidiana.

¹⁰³³ Georges MOREL. **Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix**, t. II, p. 11. A respeito desta afirmação de Morel, não se deve esquecer de seu viés hegeliano para pensar João da Cruz. Portanto, estando suscetível à dialética e ao seu movimento, esta suscetibilidade lhe permite também uma maior sensibilidade para captar este elemento essencial no pensamento joãocruciano, que necessariamente precisa ser pensado dialeticamente. Em suma, o que é fundamental perceber é que João da Cruz não possui uma perspectiva estática da humanidade nem da vida mística, mas altamente dinâmica.

¹⁰³⁴ Id., *ibid.*, p. 12. Cf. Também a respeito do movimento – e a conseqüente transformação dele decorrente – no pensamento joãocruciano, Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a san Juan de la Cruz**, p. 476-486.

seio da plenitude”.¹⁰³⁵ E este movimento é explicado por João da Cruz por meio de uma metáfora de orientação espacial, embora o mesmo “quebre” a lógica espacial ao apontar para uma diversidade de orientações para onde a alma se dirige:

É uma viagem “adiante”, porque a meta está sempre diante de nós (*saída mais além de si mesmo*); é, além do mais, uma viagem “para cima”, porque acima está sempre o positivo, o bom, a felicidade (*superação de si em um movimento ascensional*); e é, finalmente, uma viagem “para dentro”, porque somente dentro e no profundo do homem está o importante (*recolhimento no interior*). Trata-se de um dinamismo espacial de interiorização ascensional. Uma saída para dentro. Uma entrada para cima. E, ao fundo, a tríplice topografia da alma humana: horizontal, vertical e concêntrica.¹⁰³⁶

No lugar da lógica linear, João da Cruz assume, assim, a lógica da experiência mística, que rompe com a situação espaço-temporal do ser humano. Por isso, muitas vezes, ele mesmo chamará seus escritos de “dislates”, ou seja, disparates.¹⁰³⁷ Como afirma Colin Thompson, ao analisar a poesia do “Cântico espiritual”, “boa parte de seus elementos resultam difusos e ainda desconjuntados ao leitor: a estrutura, o argumento, os tempos verbais, o espaço, as imagens, os personagens, a ordenação cronológica”.¹⁰³⁸

Em termos de um itinerário a ser proposto, João da Cruz assumirá, embora

¹⁰³⁵ Id., *ibid.*, p. 12.

¹⁰³⁶ Juan Antonio MARCOS. **Un viaje a la libertad**, p. 36.

¹⁰³⁷ Cf. Luce LÓPEZ-BARALT. **Asedios a lo indecible**, p. 31. Cf. também a bela análise que esta autora faz da linguagem mística joãocruciana no capítulo “La incoherencia verbal del ‘Cántico espiritual’”. San Juan comunica poéticamente su éxtasis místico”. Neste capítulo, ela estabelece, em parte, uma comparação com a visão muçulmana do *šattʿ* (ditos extáticos). Id. **San Juan de la Cruz y el Islam**, p. 19-86. Cf. também **CB Pról.**, 1.

¹⁰³⁸ Colin Peter THOMPSON. **El poeta y el místico**. Aqui, citado a partir da versão original inglesa: **The poet and the mystic**, p. 84-117, apud. Luce LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 24.

singularmente, o modelo dos três estados dionisianos: principiantes, adiantados e perfeitos,¹⁰³⁹ conciliando-o com o das três vias: purgativa, iluminativa e unitiva. Entretanto, para ele não se trata de estados fixos e estáveis, “pois estado não é somente a situação na qual se encontra o indivíduo, mas ainda o *movimento*, mais ou menos acentuado, mais ou menos consciente, que de uma situação determinada tende a conduzir a uma outra situação”.¹⁰⁴⁰ Além do mais, trata-se de “um caminho onde a irregularidade é quase a norma”¹⁰⁴¹ e a insistência joãocruciana está mais nas crises existentes nas passagens de um a outro que nos estados propriamente dito.

Por isto João da Cruz

rompe e amplia o esquema em todas as direções: no princípio, no meio e no fim. No *princípio*: antepõe uma longa etapa de comunicação divina com Cristo e com a história, que se torna a base da vida teologal e lhe confere seu caráter gratuito e passivo. No *meio*: introduziu e ampliou desmesuradamente a fase da noite escura, eliminando praticamente os dois primeiros estados da divisão tradicional. No *fim*: na fase da união plena, com que os autores encerram o itinerário espiritual, faz surgir uma nova etapa ou um novo horizonte de amor específico, quase glorificado.¹⁰⁴²

Assim, de acordo com Federico Ruiz Salvador e a esquematização deste autor segundo Marcelo Martins Barreira, pode-se concluir que João da Cruz se diferencia significativamente de Dionísio, ficando assim seu modelo do itinerário espiritual:

¹⁰³⁹ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO. Hierarquia celeste, 7,3. In: Id. **Obra completa**, p. 162-164.

¹⁰⁴⁰ Georges MOREL. **Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix**, t. II, p. 23.

¹⁰⁴¹ Marcelo Martins BARREIRA. **O afetivo e o intelectual na contemplação mística**, p. 50. E aqui seguirei orientação deste texto que remete ao texto de Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a san Juan de la Cruz**, p. 475-499.

¹⁰⁴² Federico RUIZ SALVADOR. **Místico e mestre**, p. 121.

Via purificadora	Conversão Estado de principiantes (noite ativa dos sentidos) Noite passiva dos sentidos (fase de transição)
Via iluminativa	Adiantados (noite ativa do espírito) Noite passiva do espírito (fase de transição)
Via unitiva	União perfeita

4.2.2. *Oh! Ditosa ventura! Sai sem ser notada: a noite libertadora*

Como parte do caminho e da travessia a ser realizada no processo de busca pelo Amado que se escondeu, a alma enfrentará momentos de purificação ou de noite, na linguagem joãoocruciana. Tem que haver a purificação para que haja acesso à iluminação que irá dispor a pessoa para a união com Deus.

A noite escura é descrita por Evelyn Underhill em sua característica psicológica. Assim, ela

implica o crescimento rumo a um novo nível de consciência. Trata-se de um crescimento doloroso que é característico do processo orgânico da alma que se encaminha em direção ao Absoluto [...] As oscilações mentais, os transtornos e reajustes através dos quais uma personalidade psíquicamente instável se move ao largo de novos centros de consciência têm seu paralelo nas oscilações espirituais próprias da alma espiritual em contínua e esforçada ascensão.¹⁰⁴³

E sua ação gera uma transformação no ser de quem a experimenta, pois “os trabalhos da Noite escura estão dirigidos para a aniquilação do eu, que permite, por sua vez, uma vida

¹⁰⁴³ Evelyn UNDERHILL. **Mysticism**, p. 386.

não somente nova, mas profunda”.¹⁰⁴⁴

Colin Thompson, em sua obra *The poet and the mystic*, associa a figura da noite à “treva luminosa” de Pseudo-Dionísio, embora em João da Cruz esta simbologia esteja muito mais elaborada e guarde certa diferenciação em relação à obra dionisiana. Isto porque o texto joãocruciano cita diretamente Pseudo-Dionísio quando desenvolve sua teoria sobre a “divina obscuridade”¹⁰⁴⁵ e o “raio de treva”¹⁰⁴⁶ que “apontam a essa obscuridade que é excesso de luz e que implica o conhecimento transcendental de Deus que não se obtém pela razão discursiva”.¹⁰⁴⁷

Também pode-se pensar a concepção de Gregório de Nissa como uma das fontes de João da Cruz acerca da Noite, principalmente em suas obras *Moralia* e *A vida de Moisés*. Já Luce López-Baralt observa uma semelhança entre a concepção joãocruciana de noite e a mística muçulmana de vários autores.¹⁰⁴⁸

O movimento básico aqui retratado é o da saída: sair das coisas e sair de si mesmo:

¹⁰⁴⁴ Evelyn UNDERHILL. *Mysticism*, p. 412.

¹⁰⁴⁵ **CB** 13,1-2.

¹⁰⁴⁶ João da Cruz cita explicitamente Dionísio Areopagita em quatro ocasiões. É o autor mais citado nos textos joãocrucianos. Entretanto, este número de citações é enganoso, pois não somente João da Cruz cita os mesmos textos dionisianos como o faz de forma incorreta em relação ao original. Em todas as quatro vezes, João da Cruz afirma que Pseudo-Dionísio denomina a contemplação de “raio de treva”. Cf. **II S** 8,6; **II N** 5,3; **CB** 14,16; **ChB** 3,49.

¹⁰⁴⁷ Luce LÓPEZ-BARALT. *Asedios a lo indecible*, p. 153.

¹⁰⁴⁸ Cf. *Id.*, *ibid.*, p. 154-159. Entretanto, outras fontes também não podem ser olvidadas. Neste sentido, é interessante o texto de Marcelo Martins BARREIRA. **O afetivo e o intelectual na contemplação mística**, p. 45: “As raízes do uso místico e simbólico da obscuridade acham-se na Bíblia. Filon é o primeiro a incorporá-lo em ótica espiritual, assumida pela tradição cristã alexandrina. Gregório de Nissa o vinculará ao conhecimento e à experiência de Deus, numa postura radical em defesa da incapacidade humana de conhecer a essência divina, doutrina transmitida a Dionísio e ao ocidente latino; passando, vaga e imprecisamente, por Ruysbroeck e por Tauler até João da Cruz, que examina a noite escura com originalidade e dinamismo, em suas propriedades e conseqüências.”

Convém saber que este sair entende-se aqui, espiritualmente, de duas maneiras, para ir em busca de Deus: a primeira, saindo de todas as coisas; o que se faz por aborrecimento e desprezo delas; a segunda, saindo de si mesma por esquecimento próprio, o que se realiza por amor de Deus. Quando este amor toca a alma tão verdadeiramente como vamos declarando agora, de tal maneira a levanta que, não somente faz a alma sair de si por esquecimento próprio, mas ainda a arranca de seus quícios e dos seus modos e inclinações naturais.¹⁰⁴⁹

Entretanto, não custa lembrar que para João da Cruz sair quer dizer entrar, ir mais para dentro de si, interiorizar. E neste processo de adentrar-se a pessoa irá realmente sair de muitas coisas, ou seja, irá abandonar atitudes egocêntricas, uma forma de se portar, pensar e agir. Ao mesmo tempo em que sai de si, também experimentará uma nova consciência, uma nova capacidade de enxergar coisas antes não percebidas, uma nova liberdade e gozo espiritual. Realmente, é como se a pessoa saísse de uma prisão que a limitava. Agora, ela adquiriu uma nova forma de ser que lhe expandiu os horizontes, inclusive na perspectiva humana, e não apenas na religiosa. Em suma, deixará de ser “homem animal” para se tornar “homem espiritual”.

O processo da noite escura, na verdade, é um processo de aniquilação¹⁰⁵⁰ do ser

¹⁰⁴⁹ **CB** 1,20. Cf. também **IN** 1,1 e nas poesias da noite, como se utiliza, pelo menos nas estrofes iniciais, do verbo sair.

¹⁰⁵⁰ Na época de João da Cruz, nos ambientes espirituais, era muito comum a utilização de termos como aniquilamento e aniquilar, principalmente entre os “recolhidos” e “*alumbrados*”, o que não quer dizer que ele os utilizasse como estes grupos. Além do que, há de se ter presente que a aniquilação na perspectiva joão-cruciana supõe, como em Ibn ‘Arabī, um momento posterior em que se ganha uma nova forma de ser. No caso akbari, é o *fanā’*. No caso joão-cruciano, é o se tornar um “homem [ou mulher] espiritual”.

humano, pois “há de ser semelhante a uma morte e aniquilamento da vontade a todas as coisas de ordem temporal, natural e espiritual”.¹⁰⁵¹ Mas o que é aniquilado, segundo João da Cruz? É, sobretudo, a carne no que ela tem de luta contra o espírito ou de geradora de desintegração interior. Isto porque, apesar de haver a união entre a carne e o espírito, a relação de ambos é marcada por certa tensão, uma vez que a carne “milita contra o espírito”,¹⁰⁵² o “contradiz”,¹⁰⁵³ e possui “repugnâncias e rebeliões naturais”¹⁰⁵⁴ contra ele. Portanto, ela “põe-se como fronteira, resistindo ao caminho espiritual”.¹⁰⁵⁵

Esta tensão e divisão interior entre o espírito e a carne introduzida pelo pecado¹⁰⁵⁶ produz, por conseguinte, uma luta interior no ser humano, que lhe exigirá mortificar “as inclinações da carne e seus apetites”,¹⁰⁵⁷ “não admitindo os contentamentos e deleites da carne”.¹⁰⁵⁸ Nas “Cautelas”, obra dedicada aos cuidados que uma pessoa deve ter em seu processo espiritual para não errar o caminho, João da Cruz também insistirá nesta luta contra a carne, sendo que, das nove cautelas, as três últimas se dedicam exclusivamente ao combate à carne.¹⁰⁵⁹ Como ele mesmo diz,

segundo as regras da filosofia, todos os meios devem ser proporcionais ao fim e ter com ele alguma conveniência ou semelhança suficiente para alcançá-lo. Por

¹⁰⁵¹ II **S** 7,6.

¹⁰⁵² III **S** 22,2.

¹⁰⁵³ II **N** 16,13.

¹⁰⁵⁴ **CB** 3,10.

¹⁰⁵⁵ **CB** 3,10.

¹⁰⁵⁶ **CB** 23,2.

¹⁰⁵⁷ **CB** 3,10. Cf. também **ChB** 2,32; **ChA** 3,9.

¹⁰⁵⁸ **CB** 3,5.

¹⁰⁵⁹ **Ca** 14-17.

exemplo: pretendendo alguém ir a uma cidade, deve, necessariamente, tomar o caminho próprio do seu destino. Outro exemplo: para queimar a lenha, é indispensável ser ela preparada para a combustão por meio do calor, que a torna semelhante e proporcionada ao mesmo fogo. Se for empregado um meio contrário a este, como o ar, a água ou a terra, jamais será obtida a união da lenha com o fogo, assim como, no exemplo anterior, não chegaria à cidade quem não tomasse o caminho conveniente. Da mesma forma, para se consumir a união do entendimento com Deus tanto quanto possível nesta vida, é absolutamente necessário empregar o meio que une a Deus, e tem com ele maior semelhança. ¹⁰⁶⁰

Entretanto, João da Cruz ainda proporá outra forma de se lutar contra a carne: é o desenvolvimento das virtudes teologais – fé, esperança e caridade. Na luta contra a carne a virtude fundamental será a da caridade, uma vez que ela “faz crescer o amor do Amado e a alma fica amparada e escondida do terceiro inimigo, a carne; pois, onde existe verdadeiro amor de Deus, não entra amor de si nem de seus interesses”. ¹⁰⁶¹

No entanto, seja qual for a forma que se escolher para combater a carne, uma coisa é importante ser ressaltada: no pensamento joãocruciano se valoriza a integração global da pessoa, visando à recuperação de sua harmonia interior, “a fim de que, em perfeita harmonia, todos eles [potências e apetites da alma] se apliquem, com todas as suas forças e virtudes, a este amor, vindo a cumprir-se em verdade o primeiro mandamento, o que, sem nada desdenhar ou excluir no homem, deste amor diz: ‘Amarás a teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua mente, de toda a tua alma, e com toda a tua força’ (Dt 6,5)”. ¹⁰⁶²

E vale ressaltar a afirmação joãocruciana: “sem nada desdenhar ou excluir no homem”, pois “a força da alma reside nas suas potências, paixões e apetites, governados pela vontade. Quando esta os dirige para Deus e os afasta de tudo o que não é ele, guarda a fortaleza da

¹⁰⁶⁰ II **S** 8,2.

¹⁰⁶¹ II **N** 21,10.

¹⁰⁶² II **N** 11,4.

alma para o Senhor, e na verdade ama-o com toda a sua força". ¹⁰⁶³ Ou seja, em sua concepção, esta dimensão da carne deverá ser integrada com a dimensão espiritual por meio de uma verdadeira submissão daquela a esta, pois "o espírito tem aqui tanta força, e mantém a carne sob tal domínio" ¹⁰⁶⁴ que a alma, tendo "todos os seus apetites e afetos mortificados, e as potências obscurecidas, está livre de todas as imperfeições que contradizem ao espírito, tanto da parte de sua carne como da parte de qualquer outra criatura". ¹⁰⁶⁵ Aqui ela se encontrará, portanto, "pacífica, mansa e forte. São três propriedades que impossibilitam toda guerra e combate, tanto da parte do mundo, como do demônio ou da carne". ¹⁰⁶⁶

E esta ação divina – purgativa, iluminativa e unitiva – se fará presente e atuante nas cinco dimensões que compreendem o ser humano para João da Cruz, conforme já afirmado anteriormente: corpo, sentidos externos, sentidos internos, espírito e substância da alma.

Assim, Deus, em sua ação e pedagogia, age no ser humano a partir do modo de ser deste, indo do mais externo ao mais interno de seu ser. Ou seja, atua iniciando pelos sentidos externos e vai até o centro da alma. Com isso, Ele propicia uma interiorização do homem, ao mesmo tempo em que o espiritualiza. E quando fala em espiritualização do ser humano, João da Cruz está pensando nesse ser em sua inteireza e complexidade, colocando-se sob as regras do espírito. Com isso, ele não abole os sentidos externos nem os internos, porém, agora, segundo sua concepção, eles atingirão sua plenitude e cumprirão a sua função purificados, de forma integrada com a dimensão espiritual, e o ser humano deixará de ser "sensual" ou baseado nos sentidos para se tornar um ser "espiritual". E isto não é só uma exigência resultante da união mística ou de um projeto religioso, mas é, sobretudo, uma exigência do

¹⁰⁶³ III **S** 16,2. Cf. também esta mesma idéia em **CB** 28,4-5.

¹⁰⁶⁴ II **N** 19,4.

¹⁰⁶⁵ II **N** 16,13.

¹⁰⁶⁶ **CB** 24,8.

amadurecimento humano, pois “se o homem não desprendesse o coração de todo gozo de bens temporais puramente por amor de Deus e dos deveres da perfeição cristã, devê-lo-ia fazer pelas vantagens temporais e mais ainda espirituais que disto lhe advêm”.¹⁰⁶⁷

Portanto, quando João da Cruz fala em homem sensual, está fazendo alusão à pessoa em sua totalidade, na medida em que esta se deixa guiar no modo de ser, pensar e agir pelas forças e impulsos que se localizam no âmbito do que ele denomina de sensibilidade:¹⁰⁶⁸ e a pessoa que for ávida “desses bens sensíveis e fizer deles objeto do seu gozo, não merecerá outras qualificações senão as de sensual, animal, terrestre, etc”.¹⁰⁶⁹ É o homem que reduz a experiência de Deus e a relação com Ele às coisas perceptíveis e às medidas de seu próprio sentido.¹⁰⁷⁰

Já o homem e a mulher espirituais são caracterizados por sua capacidade radical e total de se orientar integralmente a Deus, pois possuindo “a alma recolhida em Deus conserva o espírito interior, e as virtudes já adquiridas tomam novo crescimento”.¹⁰⁷¹ Essa espiritualização ocorre na totalidade do ser, inclusive na sua dimensão dos sentidos e não implica perda de suas capacidades e qualidades humanas, isto é, não implica aniquilação do indivíduo e de sua humanidade.¹⁰⁷²

A mudança de ser sensual para ser espiritual supõe o processo purificativo da noite. E esta mudança que ocorre no ser humano também pode ser dita, baseado na teologia

¹⁰⁶⁷ III **S** 20,2.

¹⁰⁶⁸ Cf. Eulogio PACHO. **San Juan de la Cruz** – Temas fundamentales, p. 151.

¹⁰⁶⁹ III **S** 26,3.

¹⁰⁷⁰ Cf. III **S** 24,2; **ChB** 3,73.

¹⁰⁷¹ III **S** 26,2.

¹⁰⁷² Cf. II **N** 3,1; **CB** 1,20.

paulina,¹⁰⁷³ como a passagem do homem velho para o homem novo. ¹⁰⁷⁴ Porém, há de se ressaltar: “o ‘homem velho’, na antropologia sãojoanista, não é simplesmente o homem em pecado (condição que São João considera já superada nos principiantes), mas todo o psiquismo espiritualmente imperfeito que ainda arrasta os que já empreenderam a reforma de seus hábitos, mas que ainda conservam ‘as manchas e raízes’ do homem velho”. ¹⁰⁷⁵

O processo de purificação a que se submete a alma é um processo doloroso e marcado pela obscuridade. Por isto é denominado de noite. João da Cruz, na Subida do Monte Carmelo, definirá o que quer dizer com noite:

A purificação que leva a alma à união com Deus pode receber a denominação de noite por três razões. A primeira, quanto ao ponto de partida, pois, renunciando a tudo o que possuía, a alma priva-se do apetite de todas as coisas do mundo, pela negação delas. Ora, isto, sem dúvida, constitui uma noite para todos os sentidos e todos os apetites do homem. A segunda razão, quanto à via a tomar para atingir o estado da união. Esta via é a fé, noite verdadeiramente escura para o entendimento. Enfim, a terceira razão se refere ao termo ao qual a alma se destina – termo que é Deus (ser incompreensível e infinitamente acima das nossas faculdades) e que, por isso mesmo, pode ser denominado uma noite escura para a alma nesta vida. Estas três noites hão de passar pela alma, ou melhor, por estas três noites há de passar a alma a fim de chegar à divina união. ¹⁰⁷⁶

Ou seja, a noite implica um processo que leva o ser humano a uma despossessão de si

¹⁰⁷³ Em João da Cruz é comum a utilização de várias antíteses paulinas, como “homem velho / homem novo” (II N 3,3; 9,4); “carne / espírito” (II N 23,9); “luz / trevas” (II N 8,5); “vida na carne / vida no espírito” (II N 5,4; 7,5).

¹⁰⁷⁴ Cf. ChB 2,33; II N 3,3.

¹⁰⁷⁵ Ciro GARCIA. *Antropologia sanjuanista*. In: Eulogio PACHO (Org). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 135-136.

¹⁰⁷⁶ I S 2,1.

mesmo e de suas potências para que estas sejam transmutadas, pois “entrar neste caminho é sair do seu próprio caminho [...] caminhando diretamente para o termo, deixando seu modo limitado a fim de penetrar em Deus que não tem modo”;¹⁰⁷⁷ ou, dito de outra maneira: entrar no caminho é sair do caminho. Deixa os sentidos no escuro, pois se abstém de exercitá-los como antes. Daí a importância de a vontade ser purificada pela caridade. Deixa também seu entendimento no escuro, pois se pautará pela fé. E, por fim, seu objeto buscado e amado é sumamente transcendente, deixando-o no escuro sobre quem é. Daí a importância da esperança. Como se vê, o pensamento joãoocruciano é bem articulado e propõe a purificação das potências humanas – vontade, entendimento e memória – por meio das virtudes teológicas – caridade, fé e esperança.

Além do mais, a noite implica uma total confiança em Deus e na vivência da obscuridade, pois

por um outro motivo, também, a alma caminha nestas trevas, não somente segura, mas ainda com maior lucro e proveito. [...] Vê como, na verdade, lhe vai faltando tudo aquilo que conhecia e gozava, e é levada por onde não sabe o que seja gozo. Assemelha-se a alma ao viajante que, para chegar a novas terras não sabidas, vai por caminhos igualmente não sabidos e desacostumados; não se orienta pelos seus conhecimentos precedentes, mas caminha com incertezas, guiando-se por informações alheias. Evidentemente não poderia chegar a estas novas terras, nem saber o que antes ignorava, se não andasse agora por novos caminhos até então desconhecidos, deixando os caminhos que sabia. A mesma coisa acontece a quem aprende as particularidades de um ofício, ou de uma arte, que sempre vai às escuras, isto é, não segue seus primeiros conhecimentos; porque, se não abandonasse o que aprendeu no princípio, jamais sairia daí, nem faria novos progressos no ofício ou arte em que se exercita. De maneira análoga, o progresso da alma é maior quando caminha às escuras e sem saber. Deus é aqui, portanto, o mestre e guia deste cego que é a alma, como dissemos. E agora que ela chegou à compreensão disto, pode com muita verdade alegrar-se e dizer: Às escuras,

¹⁰⁷⁷ II S 4,5.

segura.¹⁰⁷⁸

E, para chegar à união com Deus, esta noite deve atingir a totalidade da pessoa, pois existe a noite dos sentidos e a do espírito, que devem ser vividas ativamente – como opção ascética da pessoa ao entrar no processo de busca do Amado – e passivamente – devido à incapacidade da própria pessoa se purificar totalmente, exige-se a ação de Deus purificando-a.

Por fim, esta noite é dolorosa – e muitas vezes João da Cruz a denominará pavorosa, tempestuosa e horrenda ¹⁰⁷⁹ quando aborda a noite passiva do espírito –, pois implica a transmutação total do ser humano. Como ele belamente narra:

Para maior clareza do que foi dito e se há de dizer ainda, é preciso observar aqui como esta purificadora e amorosa notícia ou luz divina, quando vai preparando e dispondo a alma para a união perfeita de amor, age à maneira do fogo material sobre a madeira para transformá-la em si mesmo. Vemos que este fogo material, ateando-se na madeira, começa por secá-la; tira-lhe a umidade, e lhe faz expelir toda a seiva. Logo continua a sua ação, enegrecendo a madeira, tornando-a escura e feia, e até com mau odor; assim a vai secando pouco a pouco, e pondo à vista, a fim de consumi-los, todos os elementos grosseiros e escondidos que a madeira encerra, contrários ao mesmo fogo. Finalmente, põe-se a inflamá-la e aquecê-la por fora, até penetrá-la toda e transformá-la em fogo, tao formosa como ele próprio. Em chegando a este fim, já não existe na madeira nenhuma propriedade nem atividade própria, salvo o peso e a quantidade, maiores que os do fogo; pois adquiriu as propriedades e ações do próprio fogo. Assim, agora está seca, e seca; está quente, e aquece; está luminosa, e ilumina; está muito mais leve do que era antes; e tudo isto é obra do fogo na madeira, produzindo nela estas propriedades e efeitos. ¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁸ II N 16,8.

¹⁰⁷⁹ II N 7,3.

¹⁰⁸⁰ II N 10,1. Cf. também exemplo semelhante: “Esta é a operação própria do Espírito Santo, com a qual ele dispõe a alma para a divina união e transformação de amor em Deus. Notemos bem como este fogo de amor, que na união glorificará a alma, é o mesmo que investe primeiramente sobre ela purificando-a. Age de modo análogo ao fogo material sobre a madeira: em primeiro lugar, a investe e

Porém, não poderia terminar este tópico sem reafirmar que o sentido da Noite é a libertação que se realiza como uma refundação do ser humano através de sua total transmutação, pois, quando presa ou apegada a algo “a alma não poderá [...] chegar à verdadeira liberdade de espírito que se alcança na união divina; porque sendo a escravidão incompatível com a liberdade, não pode esta permanecer num coração de escravo, sujeito a seus próprios caprichos; mas somente no que é livre, isto é, num coração de filho”.¹⁰⁸¹ Pois “o apego é uma solicitude que, como laço, prende o espírito à terra, e impede a liberdade do coração. Pela renúncia a tudo, adquire o homem mais clarividência para penetrar bem na verdade, tanto natural como sobrenaturalmente”.¹⁰⁸² Desta forma, pautando-se pelo valor da liberdade, João da Cruz comparará o ser humano espiritual com o ser humano que está apegado às coisas e, portanto, não é livre. Diz ele que

o espiritual, desprendendo totalmente o seu gozo das coisas temporais, goza em todas elas como se as possuísse todas; e quem a elas se aplica, com apego particular, perde o gosto de todas em geral. O primeiro, não tendo o coração preso a nada, possui tudo com grande liberdade, conforme a palavra de S. Paulo (II Cor 6,10). O segundo, estando apegado pela vontade, nada possui; antes, de todas as coisas é possuído, e o seu coração como cativo sofre.¹⁰⁸³

fere com sua chama, secando e consumindo os elementos que lhe são contrários, e assim vai dispondo a madeira, com seu calor, a fim de penetrar mais profundamente nela e transformá-la em fogo. A isto os espirituais dão o nome de via purgativa. Em tal exercício a alma padece muito detrimento, e sente graves penas no espírito, as quais ordinariamente vêm a repercutir no sentido. De fato, quando a alma se acha no estado de purificação a chama não brilha, antes causa obscuridade.”
ChB1,19.

¹⁰⁸¹ I S 4,6. Cf. também I S 11,4; 15,2.

¹⁰⁸² III S 20,2.

¹⁰⁸³ III S 20,3.

É por esta razão que o poema da Noite escura todo ele mantém um tom jubiloso. Júbilo que exprime a felicidade de quem já passou pela purificação e se encontra “livre agora de todas as perturbações e contingências do tempo, desprendida e purificada de todas as imperfeições, penas e obscuridades, tanto do sentido como do espírito, sente-se numa nova primavera, com liberdade, dilatação e alegria de espírito; aí ouve a doce voz do Esposo, que é o seu doce rouxinol. Esta voz lhe renova e refrigera a substância íntima de si mesma”.¹⁰⁸⁴

Agora, portanto, a alma goza de nova visão e de nova forma de ser adquiridos neste processo. E se deleita na relação com o Amado exclamando jubilosamente: “Oh! Noite que juntaste, Amado com amada, Amada já no Amado transformada!”¹⁰⁸⁵

4.2.3. *Quão delicadamente me enamoras*: o encontro com a chama viva de amor

Nos tópicos anteriores se abordou a temática do caminho para João da Cruz e o processo purificativo como parte deste caminho. Entretanto, tudo isto tem sentido na medida em que se encaminha para a meta final: a *unio mystica*. A respeito desta expressão, no entanto, algumas observações são importantes.

Bernard McGinn, em sua obra *The foundations of mysticism*, faz uma observação interessante sobre o que é a mística. Trata-se, na concepção dele, de uma prática que envolve “a preparação para, a consciência de, e a reação ao que pode ser descrito como a imediata ou direta presença de Deus”.¹⁰⁸⁶ Ou seja, ele entende como mais central para a compreensão da

¹⁰⁸⁴ **CB** 39,8.

¹⁰⁸⁵ **N** 5.

¹⁰⁸⁶ Bernard MCGINN. **The foundations of mysticism**, p. xvii.

mística – baseado nos estudos de Joseph Maréchal ¹⁰⁸⁷ e em sua própria observação a partir da leitura dos místicos – a categoria de presença que a categoria de união com Deus. Embora se tenha que ter consciência que a categoria de presença também possua certa ambigüidade, pois, em muitos casos, a mística falará, da mesma forma, da percepção ou da sensação de uma ausência ou, no caso de João da Cruz, de uma presença escondida ou de uma presença que não satisfaz totalmente a alma em sua busca de encontro com o Amado. ¹⁰⁸⁸ É bem verdade que é uma ausência que não é ausência, pois a presença de Deus é sempre um dado para o místico, sendo ela percebida ou não, sentindo-se ele abandonado ou não. ¹⁰⁸⁹ Entretanto, esta convicção da presença divina, muitas vezes, é resultado de uma visão que olha para trás o caminho percorrido e, ao avaliá-lo, se dá conta de que esta presença sempre esteve ali ou, em outros casos, de uma forte convicção de fé que crê mesmo sem ver. ¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁷ Cf. Joseph MARÉCHAL. **On the feeling of presence in the mystics and non-mystics**. Esta obra apareceu em 1908/1909. Sobre este autor, sua obra e idéias, cf. Bernard MCGINN, op. cit., p. 297-302.

¹⁰⁸⁸ Neste sentido, é interessante perceber que João da Cruz, ao comentar o início do Cântico espiritual, na parte em que diz: “Onde te escondeste, Amado”, em sua primeira redação (CA) ele atribui o gemido da alma à percepção de uma ausência do Amado devido à sua visita fugaz. Ausência que motivará a busca de Deus. Porém, em sua segunda redação (CB), ele já atribuirá este gemido a uma ausência contínua que nunca será satisfeita nesta vida, mas somente na visão beatífica. Cf. **CB** 1,14.

¹⁰⁸⁹ Cf. **CB** 1, 4.

¹⁰⁹⁰ Aqui pode-se citar o caso de Teresa do Menino Jesus e da Sagrada Face, que, em sua fase final de vida, diante de uma doença grave que a conduzirá à morte, relata com bravura sua convicção da presença de Deus na sua vida, embora não sentisse em nada o Sol que a iluminava: “De fato, se ajuizardes pelos sentimentos que manifesto nas curtas poesias que compus este ano, devo parecer-vos uma alma cheia de consolações, para a qual o véu da fé quase esgarçou. E, no entanto... para mim, já não é um véu, é um muro que se ergue até os céus e encobre o firmamento estrelado... Quando canto a ventura do Céu, a eterna posse de Deus, não sinto nenhuma alegria, pois canto simplesmente o que QUERO CRER”. Caixa alta de acordo com a tradução do Carmelo de Cotia. TERESA DE MENINO JESUS. **História de uma alma, manuscritos autobiográficos**. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 220-221. Cf. neste mesmo livro, sobretudo os Manuscritos C.

Entretanto, o fato de insistir numa categoria como a de presença revela que as formas como este encontro especial e direto com Deus são descritas e compreendidas foram relatadas de maneiras diversas e a partir de uma simbologia também diversa. Assim, McGinn vai afirmar que “dentre as outras maiores categorias místicas estão aquelas de contemplação e de visão de Deus, deificação, o nascimento da Palavra na alma, êxtase, mesmo, talvez, a radical obediência à presença da vontade divina. Todas estas podem ser compreendidas como diferentes, mas complementárias maneiras de atualizar a consciência da presença direta”.¹⁰⁹¹ Portanto, a expressão *unio mystica* é uma das muitas maneiras de se falar desta experiência forte e profunda da presença divina.

E aqui nasce outra questão: do que se trata a *unio mystica*? De uma experiência ou de um estado de ser? Para responder a esta questão, uma primeira discussão é importante acerca do termo experiência. Este, normalmente, é associado na mística a estados especiais de alteração da consciência, estados que abarcam fenômenos como as visões, locuções, êxtases, etc, e que não foram aceitos por muitos e significativos místicos como constituindo a essência deste fenômeno. Portanto, se se utiliza o termo experiência, este deverá vir desvestido destas associações que não cabem quando se quer tratar do essencial da vida mística. Bernard McGinn, neste sentido, defenderá a utilização do termo consciência. Este também, no entanto, possui certa ambigüidade, pois pode ser associado a uma percepção racional e intelectual da presença divina e a experiência mística está para além deste tipo de percepção mais racionalizada, além de realizar, muitas vezes, algo que se encontra para além da consciência do místico.

Experiência, assim, diz respeito a uma forma de se estabelecer contacto com Deus e de assumir uma nova consciência acerca desta sua presença, o que supõe um processo longo, gerador desta nova consciência não somente acerca de Deus, mas também acerca da

¹⁰⁹¹ Bernard MCGINN, op. cit., p. xvii.

realidade, além de sentimentos e afetos em relação a Deus, ao mundo e ao próprio “eu”. Gerará, outrossim, também uma sensação de se fazer parte de algo maior e com este algo se relacionar, da mesma forma que a percepção da unidade de todas as coisas.

Segundo Louis Dupré, no entanto, “uma leitura cuidadosa dos textos sugere que os místicos afirmam um unitivo estado de ser” ¹⁰⁹² que se caracterizaria por uma ininterrupta consciência da presença divina. É disto que se trata, portanto, a *unio mystica*, de um estado de ser que envolve uma consciência contínua e unitária da presença divina na realidade e na vida e ser do místico.

Duas obras joãoocrucianas irão se dedicar de uma forma mais focada neste momento cume que é a *unio mystica*: o “Cântico espiritual” e a “Chama viva de amor”. ¹⁰⁹³ E, embora João da Cruz fale desta possibilidade e realidade, também possui consciência de que “a transformação da alma em Deus é indizível”. ¹⁰⁹⁴

É neste sentido que ele se utilizará de muitas expressões para nomear esta experiência gradual de transformação em Deus, dentre as quais: se tornar Deus por participação, endeusamento da alma – que se torna divina –, união de amor, união de vontade, matrimônio

¹⁰⁹² Louis DUPRÉ. *Unio mystica: the state and the experience*. Id. Moshe IDEL & Bernard MCGINN. **Mystical union in judaism, christianity, and islam**, p. 9.

¹⁰⁹³ A “Subida do Monte Carmelo” e, sobretudo, a “Noite escura” também abordam a questão da união mística, porém se interrompem no umbral. Seu enfoque está mais no processo purgativo que a ela conduz. Na Noite escura, que se centra nas noites passivas dos sentidos e do espírito, João da Cruz tem belos textos a respeito da transformação em Deus. Alguns, oportunamente, serão citados nesta parte. O Cântico espiritual e a Chama, por sua parte, apresentam uma visão mais global da via mística, enfatizando a experiência de união com Deus, mas sem deixar de apresentar também, em alguns momentos, a parte purgativa do processo.

¹⁰⁹⁴ **ChB** 3,8. Cf. também **CB** 26,3-4. Neste trecho, João da Cruz explicará o belo verso “Na interior adega do Amado meu, bebi”. Nesta explicação, também insistirá na afirmação de que o que ocorre na união “é totalmente inefável; não se pode traduzir por palavras [...] é como a vidraça com o raio de sol que a ilumina, ou como o carvão inflamado e o fogo, ou ainda como a luz das estrelas com a do sol”.

espiritual, uma amorosa entrega da Esposa e do Amado, ¹⁰⁹⁵ forte e estreito abraço de Deus,¹⁰⁹⁶ beijo da alma a Deus, ¹⁰⁹⁷ reentrega mútua da alma e de Deus, ¹⁰⁹⁸ saborosa entrega, ¹⁰⁹⁹ mais perfeito grau de perfeição, ¹¹⁰⁰ etc.

O “Cântico espiritual” é a obra joãocruciana em que se apresenta uma visão mais completa de todo processo que culminará com a união mística, partindo do gemido inicial do “Onde te escondeste” para chegar ao “Gozemo-nos, Amado!” Já na “Chama viva de amor”, sua temática se circunscreve quase que toda ela na experiência unificadora, sendo que o percurso anterior aparece como uma lembrança feliz do processo que libertou a alma para sua nova vida.

No “Cântico espiritual”, como se trabalha o processo místico em sua integralidade, ficará clara a gradação para se chegar à união transformante, sendo que a canção 22 é a mais indicada para uma visão de conjunto de todo o processo unitivo, segundo Federico Ruiz Salvador. ¹¹⁰¹ É assim que João da Cruz falará em desposório e matrimônio espiritual como duas etapas no caminho rumo à união. ¹¹⁰²

O desposório é como o noivado, momento que antecede ao matrimônio espiritual, pois a ele “não se chega sem passar primeiro [...] por aquele amor leal que é comum aos

¹⁰⁹⁵ **CB** 24, 1.

¹⁰⁹⁶ **CB** 20, 1; 22, 6; **ChB** 4, 14.

¹⁰⁹⁷ **CB** 22, 8.

¹⁰⁹⁸ **ChB** 3,79.

¹⁰⁹⁹ **CB** 24,1.

¹¹⁰⁰ **ChB** Prólogo, 3.

¹¹⁰¹ Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a San Juan de la Cruz**, p. 639.

¹¹⁰² Aqui seguirei algumas distinções entre o desposório espiritual e o matrimônio elaboradas por María Angeles López GARCÍA. El léxico nupcial en los escritos de san Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional sanjuanista**, v. I, p. 339-351.

desposados”.¹¹⁰³ Ele se caracteriza por uma “união de vontades”, mas a alma ainda não a consumou profunda, substancial e definitivamente. No desposório, “vive a alma em contínua união no amor de Deus, isto é, tem a sua vontade sempre presente diante de Deus por amor”,¹¹⁰⁴ porém, somente quando “a alma foi por certo tempo uma noiva para o Filho de Deus, dedicando-lhe inteiro e suave amor, ele, enfim, a chama e introduz neste seu horto florido, onde se consuma o felicíssimo estado do matrimônio espiritual”.¹¹⁰⁵

Já no matrimônio espiritual, há a consumação da união espiritual da alma e Deus, que se caracteriza por realizar “tão estreita união das duas naturezas, e tal comunicação divina à humana, que, sem mudança em nenhuma delas do próprio ser, cada uma parece Deus”.¹¹⁰⁶ Segundo descrição de Jacques Maritain, “enquanto a transformação de amor se completa, e que tudo na alma se desvanece do que não exala o amor mesmo, então ela é de alguma forma o Tudo, é o infinito mesmo da vida de Deus que faz irrupção nela, como se o mar inteiro entrasse no rio, eu digo, num rio amoroso, jorrando operações vitais e que poderia se tornar, a partir de sua fonte, um só *espírito com o mar*”.¹¹⁰⁷

E João da Cruz também falará em tornar-se um só espírito com Deus, pois,

assim como na consumação do matrimônio humano, são dois numa só carne, segundo a palavra da Sagrada Escritura (Gn 2,24), assim também, uma vez consumado esse matrimônio espiritual entre Deus e a alma, são duas naturezas em um só espírito e amor. É o que afirma São Paulo, trazendo esta mesma comparação, ao dizer: “O que se junta ao Senhor, torna-se um espírito com ele” (I Cor 6,17). É como se a luz de uma estrela, ou de uma candeia se unisse e juntasse à luz do sol:

¹¹⁰³ CB 22,5.

¹¹⁰⁴ CB 28,10.

¹¹⁰⁵ CB 22,5.

¹¹⁰⁶ CB 22,5.

¹¹⁰⁷ Jacques MARITAIN. *Distinguer pour unir. Les degrés du savoir*, p. 743.

já não brilha a estrela, nem a candeia, mas somente o sol, tendo em si absorvidas as outras luzes. ¹¹⁰⁸

Entretanto, um cuidado se precisa ter aqui. João da Cruz fala na união das duas naturezas se tornando um só espírito e amor. Mas isto não quer dizer, em sua concepção, que a alma se torne substancialmente igual a Deus: “A substância da alma, embora não se possa tornar substância de Deus, porque impossível lhe é transformar-se substancialmente em Deus, contudo, nessa união em que está vinculada e absorvida em Deus, torna-se Deus por participação de Deus.” ¹¹⁰⁹

Talvez a melhor solução para se compreender o que se passa na união transformante seja a dada pela mística islâmica em que o coração polido será capaz de refletir todos os atributos divinos. Ou seja, a imagem do Real é refletida de tal forma no coração do gnóstico que este se torna Deus por participação e passa a manifestar Sua presença e ser. Ser Deus por participação quer dizer que a pessoa ao atingir este estágio se encontra de tal maneira livre para que Deus nela se expresse que, de alguma maneira, ela participa de seu Ser. Isto pode ser visto no próprio texto joãocruciano: “Aí se debuxa de tal maneira a figura do Amado, e tão conjunta e vivamente se retrata, quando há união de amor, que verdadeiramente é possível afirmar que o Amado vive no amante, e o amante no Amado; é tão perfeita a semelhança realizada pelo amor na transformação dos amados, que podemos dizer: cada um é o outro, e ambos são um só.” ¹¹¹⁰

Uma reflexão interessante, neste sentido, é feita por Jacques Maritain ao discutir sobre a linguagem mística. Citando o padre Poulain, ele vai afirmar uma característica peculiar à

¹¹⁰⁸ CB 22,3.

¹¹⁰⁹ ChB 2,34. Cf. Também Bernard MCGINN. *Mystical union in the western christian tradition*. In: Moshe IDEL & Bernard MCGINN. *Mystical union in judaism, christianity, and islam*, p. 83-84.

¹¹¹⁰ CB 12,7.

linguagem dos místicos, que se “deixam ir nos exageros da linguagem. [...] Eles dirão que se pensa pelo pensamento eterno de Deus, que se ama por seu amor infinito, que se quer por sua vontade. Eles parecem confundir as duas naturezas: divina e humana. Eles descrevem assim o que se *crê* sentir; como os astrônomos, eles falam a linguagem das aparências”.¹¹¹¹ E Maritain comentará esta citação de Pe. Poulain afirmando que espera exonerar João da Cruz “de toda sombra de panteísmo ou de confusão ‘de duas naturezas’ [...] que fala a *linguagem das aparências*, descreve não o que ele sente, mas o que ele *crê* sentir”.¹¹¹²

Aliás, anteriormente, nesta mesma obra citada no parágrafo acima, Maritain já havia feito uma distinção entre a linguagem mística e a filosófica, afirmando a diferença entre as duas, pois na linguagem mística “a hipérbole não é um ornamento retórico, mas um meio de expressão rigorosamente requisitado para significar as coisas com exatidão; porque, na verdade, se trata de se tornar sensível a experiência mesma [...] a linguagem filosófica se propõe, antes de tudo, a dizer a realidade sem a tocar, a linguagem mística de a fazer pressentir como que a tocando sem ver”.¹¹¹³

Uma distinção, no entanto, cabe ser feita aqui. Para João da Cruz, o “novo estado” de “união ou transformação de amor em Deus”¹¹¹⁴ conjuga dois elementos: a união substancial permanente da alma com Deus e as uniões atuais das potências da alma por meio de comunicações divinas e de suas graças, toques, unções, etc. A conjunção destes dois elementos é o que distinguirá, para o co-fundador do Carmelo Teresiano, a união mística dos estágios anteriores, como o desposório espiritual, em que não havia a união substancial ainda e eram menos freqüentes e elevadas as comunicações divinas. A união habitual possui a

¹¹¹¹ Pe. POULAIN. Des grâces d’oraison, p. 282, apud. Jacques MARITAIN. **Distinguer pour unir. Les degrés du savoir**, p. 743, nota 2.

¹¹¹² Jacques MARITAIN, op. cit., p. 743, nota 2.

¹¹¹³ Id., *ibid.*, p. 648.

¹¹¹⁴ **CB** 26,2.

vantagem da “permanência, frente à fugacidade da atual. Esta, ao contrário, ganha em intensidade, já que a habitual é mais apagada”.¹¹¹⁵ Assim,

embora a alma permaneça sempre neste sublime estado do matrimônio espiritual, uma vez chegada a ele, nem sempre está em união atual segundo as suas potências, mas sim quanto a sua substância. Nesta união substancial, entretanto, muito frequentemente se unem também as potências, e bebem na adega interior, recebendo luz no entendimento, e amor na vontade, etc. Dizendo agora a alma “quando saía”, refere-se não a essa união substancial ou essencial que sempre persiste, e que constitui o estado do matrimônio espiritual, mas à união das potências, que não é contínua, nem o poderia ser nesta vida.¹¹¹⁶

É um estado permanente, embora, em alguns trechos, João da Cruz pareça indicar sua transitoriedade.¹¹¹⁷ Esta ambigüidade aparente precisa ser lida e compreendida em sua relação com o pensamento joãocruciano, pois, dependendo da ótica e da posição em que ele se coloca – se está abordando a união mística a partir da condição do iniciante ou se a aborda a partir dos estados subseqüentes –, esta experiência será vista como permanente ou algo a ser superado.

O meio para que a *unio mystica* se realize é, sobretudo, o amor, pois a caridade “cria a união pessoal, torna possível a igualdade ansiada, vivifica a vida moral e proporciona dinamismo e gozo”.¹¹¹⁸ Como afirma João da Cruz, “este fio de amor une os dois, isto é, a alma e Deus, com tanta força, e tao intimamente os junta, que os transforma, faz um só pelo amor, pois, embora sejam diferentes quanto à substância, tornam-se iguais na glória e semelhança, de modo que a alma parece Deus, e Deus, a alma”.¹¹¹⁹ E aqui, da mesma forma que Ibn ‘Arabī,

¹¹¹⁵ Federico RUIZ SALVADOR. *Introducción a San Juan de la Cruz*, p. 642.

¹¹¹⁶ **CB** 26,11.

¹¹¹⁷ Cf. **CB** 22 e 26.

¹¹¹⁸ Federico RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 642.

¹¹¹⁹ **CB** 31,1.

João da Cruz é ousado, pois a união mística propicia que Deus, por meio de seu amor, se pareça também Ele com a alma. Entretanto, há que se considerar que amor é este que propicia a transformação em Deus e também qual é a fonte deste amor. E, na perspectiva joãoocruciana, este amor é o próprio amor de Deus que “absorve em si a alma, com mais eficácia e força do que uma torrente de fogo a uma gota de orvalho matutino a evoluir-se na atmosfera, transformada em vapor”. ¹¹²⁰

Esta consumação da união entre Deus e a alma vai produzir alguns resultados, concentrando-se em dois tipos fundamentais: uma libertação crescente do ser humano e sua divinização gradual. O primeiro é o “endeusamento” ou “divinização” da alma que “está agora como divina, toda endeusada, a ponto de nem mais sentir primeiros movimentos para coisa alguma que seja contra a vontade de Deus”. ¹¹²¹ E ele ainda foi mais explícito em um texto anterior: “Em realidade verifica-se nela o que diz São Paulo: ‘Vivo eu, já não eu, mas Cristo é que vive em mim’ (Gl 2,20). [...] assim como Deus não pode sentir dissabor algum, assim também a alma tampouco o sente; muito ao contrário, goza e experimenta o deleite da glória de Deus em sua íntima substância, estando já transformada nele.” ¹¹²²

O segundo resultado é que a alma passa a estabelecer um canal de comunicação direto com Deus, pois, “neste alto estado do matrimônio espiritual, o Esposo descobre à alma, como a sua fiel consorte, com grande facilidade e freqüência, seus maravilhosos segredos; porque o verdadeiro e completo amor não sabe esconder coisa alguma a quem ama”. ¹¹²³ E esta comunicação é realizada sem mediações, pois “a peculiaridade desta união da alma com Deus no matrimônio espiritual é esta de agir e comunicar-se ele por si mesmo, e não mais por meio

¹¹²⁰ **CB** 31,2.

¹¹²¹ **CB** 27,7.

¹¹²² **CB** 22,6.

¹¹²³ **CB** 23,1.

de anjos, ou da capacidade natural da alma; porque os sentidos interiores e exteriores, bem como todas as criaturas, e até a própria alma, quase nada valem aqui para contribuir de sua parte à recepção das grandes mercês sobrenaturais concedidas por Deus neste estado”.¹¹²⁴

O terceiro grande resultado pode ser denominado de “plenitude antropológica”,¹¹²⁵ pois neste processo o ser humano não é diminuído, mas atinge a plenitude de sua humanidade. Adquire uma perfeição na prática do amor, que vem acompanhada de um desenvolvimento harmonioso de todas suas capacidades, faculdades e virtudes. Ao mesmo tempo, “se desdobram ao máximo suas possibilidades de possuir e gozar”. É nesta perspectiva que seus sentidos são potencializados: o olhar, o gosto, a percepção sonora e tátil, o registro olfativo.¹¹²⁶ Suas capacidades “se concentram e se unem”.¹¹²⁷ E nesta unidade experimentada pela pessoa ela é capaz de perceber tudo dentro de uma hierarquia de valores a partir do plano divino de salvação. E, ainda por cima, – e este é o quarto resultado da *unio mystica* – vive uma intensa e absoluta liberdade interior, sem condicionamentos tirânicos e em profunda estabilidade espiritual que lhe permite julgar as coisas de acordo com seu verdadeiro valor.

Federico Ruiz Salvador estabelecerá os frutos da união mística em quatro “ingredientes substanciais”: a união com Cristo; a transformação em Deus; a retitude moral ou a fidelidade à vontade divina e a paz e deleite espiritual. Ele resumirá estes frutos da seguinte forma: “A união com Cristo nos levou à transformação em Deus; esta diviniza as raízes do psiquismo, levando como complemento uma fidelidade moral garantida que se traduz em obras os movimentos do amor. Quando o amor empapa as atividades, teremos o natural gozo e satisfação, embora também orientados estes pelo amor ao seu objeto”.¹¹²⁸

¹¹²⁴ CB 35,6.

¹¹²⁵ Cf. Eulogio PACHO. **S. Juan de la Cruz. Temas fundamentales** – 2, p. 162.

¹¹²⁶ Max Huot LONCHAMP. **Lectures de Jean de la Croix**. Essai d’anthropologie mystique.

¹¹²⁷ Para estas duas últimas citações, cf. id., *ibid.*, p. 162.

¹¹²⁸ Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a San Juan de la Cruz**, p. 640.

Como se pode ver, João da Cruz é bastante ousado em suas afirmações, sendo que esta dupla consequência do matrimônio espiritual, como por ele descrito, apresentou, em sua época, “perigosas afinidades” com os *alumbrados* ou até com os averroístas.¹¹²⁹ Entretanto, há diferenças profundas e significativas entre ambos.

Na “Chama viva de amor”, João da Cruz continua com a mesma forma de conceber a união mística, porém, estabelecendo uma distinção. No “Cântico” ele entendia que a união mística havia chegado ao seu clímax e a alma experimentava uma paz sossegada resultante do fato de ter alcançado a meta almejada. Já na “Chama”, ele introduzirá novo dinamismo em meio à quietude vivida, percebendo uma progressão interminável no processo de desenvolvimento da alma rumo a um “amor qualificado”. Com isto, ele concebe vários níveis de aprofundamento em Deus, mesmo já tendo sido alcançado o matrimônio espiritual.

O símbolo central da “Chama viva de amor” é a própria chama. Se a simbologia da noite revela um processo de negociações entre a carne e o espírito que se desenvolve e aprofunda no negativo até que se alcance o fim que lhe está implícito, o positivo, a chama já é o cume desse processo. Essa concepção noite-processo / chama-culminação¹¹³⁰ pode ser confirmada através de um estudo do léxico utilizado na “Subida do Monte Carmelo”, na Noite escura e na própria “Chama viva de amor”. Naquelas obras, utiliza-se muito de palavras como trevas, obscuro, noite, enquanto nesta a situação é diferente: além da insistência em vocábulos com caráter mais positivo, que abordam realidades luminosas e ígneas, o vocabulário referente às situações de “noite” aparece pontualmente e normalmente com referências a circunstâncias do passado.

A chama é o símbolo que indica luz e calor, ou o processo de “iluminar” e “dar calor”. Tem

¹¹²⁹ A este respeito, cf. Domingo YNDURÁIN. **Aproximación a San Juan de la Cruz**, p. 37-50.

¹¹³⁰ Cf. Joaquin Garcia PALACIOS. Lexico de “luz” y “calor” en Llama de amor viva. In: Otger STEGGINK (Org.). **Juan de la Cruz, espíritu de llama**, p. 384.

uma conotação ascensional, pois representa a elevação de amor da alma a Deus ¹¹³¹ e, ao mesmo tempo, tem uma conotação de interiorização, pois “ilumina e aquece internamente”. ¹¹³² É associada ao fogo, que, qual símbolo unificador, aparece nas quatro estrofes da poesia: como chama, na primeira, como cautério na segunda, como luz e calor na terceira e como ardor amoroso na quarta. Suas funções são cinco: purifica, deleita e cura, une e funde, transforma, consome e consuma. A partir dessa simbologia existem outras menores interligadas a ela: chaga e ferida, centro, as telas, o encontro, o toque e a mão, o dardo, os resplendores, as lâmpadas, as cavernas, as unções, os desposórios, a noite, o recordar ou despertar e a aspiração. Também aparecem o ar e a água e o símbolo nupcial surge na quarta estrofe, como se nunca devesse ter sido abandonado.

Todos esses símbolos se associam à temática central do amor, ¹¹³³ narrado a partir de uma perspectiva testemunhal de quem fala já tendo chegado ao cume da experiência amorosa e vive em uma dimensão de festa e gozo a relação com Deus.

Segundo Gabriel Castro, o Poema e seu comentário carecem de progressão temática e temporal da primeira à última estrofe. Em todas se canta a mesma situação poética com variantes simbólicos. Devido a essa concentração em um único tema, ou seja, a união transformante em Deus, seus comentários parecem variações sobre um mesmo tema. Federico Ruiz Salvador a concebe, nesse sentido, como uma linha espiral, pois o avanço se faz através de recuos ao mesmo ponto, porém, em uma situação mais elevada ou mais ampliada.

Quanto ao tempo verbal, a obra se centra no momento presente, não sendo indicados estados progressivos de crescimento espiritual, mas mostrando que a pessoa está vivendo naquele momento a experiência unitiva. De certa forma, o poema parece estar fora do tempo e

¹¹³¹ Cf. **ChA** 1,4.15.

¹¹³² Cf. **ChA** 1,14.30.

¹¹³³ Cf. **ChB** 1,8; 2,7.

esse não passa: “tudo parece a dilatação de um só momento.” ¹¹³⁴

A partir da experiência vivida no presente em um clima de agradecimento a Deus pelos benefícios recebidos através da união transformante, olha-se para o passado e se deseja o futuro: “Desde a atalaia final se distingue o passado, se canta e se conta o presente, se avista e se entrevê o porvenir.” ¹¹³⁵ Entretanto, passado, presente e futuro não se constroem como momentos estanques. Há certa identidade e simetria entre esses períodos – contraste e continuidade: o agora se ergue sobre um antes e ambos se iluminam mutuamente; não há um agora sem esse antes e, mesmo no antes, o que agia, embora aparentemente de maneira diversa, era o que atualmente se mostra em plenitude, a chama viva de amor. ¹¹³⁶ O antes estava prenhe do agora e um não se explica sem o outro. Assim como o agora está cheio do futuro ou pelo menos da esperança de sua chegada.

Assim a, perspectiva escatológica se faz presente, pois a plenitude é vivida na esperança de se alcançar o inalcançável aqui e agora, uma vez que falta ao ser humano a glorificação essencial, alcançável somente após a morte. ¹¹³⁷ Diferentemente do Cântico espiritual, a ânsia por Deus não se contenta em buscar uma perfeição mística, mas busca principalmente a visão beatífica, pois já percebeu a relatividade de toda forma de união vivida aqui na terra. Percebe a provisoriedade dessa perfeição e busca a plenitude da vida eterna. Daí

¹¹³⁴ A. DONAZAR. **S. Juan de la Cruz. El hombre de las ínsulas extrañas**, p. 211.

¹¹³⁵ Gabriel, CASTRO. *Llama de amor viva*. In: Eulogio PACHO (Org.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 884.

¹¹³⁶ É o mesmo agente que se faz presente, sentido de forma diferente pela alma, na Noite escura e na Chama viva de amor. Não há, portanto, uma distinção entre a contemplação purificadora (II **N** 6,2) e a contemplação unitiva (II **N** 23,14) ou infusa (esta nomeação aparece somente no livro da Noite escura: I **N** 10,6; 12,1; 14,1; II **N** 5,1.3-4; 18,5; 23,2), pois, “na amorosa pedagogia divina, a mesma contemplação exerce, consoante o estágio espiritual da alma, a função purificadora-obscurecedora e a iluminativa-unitiva”. Marcelo Martins BARREIRA. **O afetivo e o intelectual na contemplação mística**, p. 47.

¹¹³⁷ Cf. **ChB** 1,27; 3,10.

que permanece em gemidos. ¹¹³⁸

O papel que o homem assume nesse encontro é o de uma receptividade ontológica que, a partir das noites purificativas, tanto ativa como passiva, se torna receptividade existencial, abrindo-lhe a possibilidade de acesso à realização do “homem novo” em toda sua potencialidade e plenitude. Sua capacidade receptiva, no entanto, é infinita, podendo ser saciada apenas com o próprio Infinito. ¹¹³⁹

Sendo que “O centro da alma é Deus”, ¹¹⁴⁰ o atuar da Chama ocorre no mais profundo centro do ser humano ¹¹⁴¹ e dali sua atuação chega aos sentidos e ao entendimento, transformando-os e conformando-os ao espírito e à sua vontade. A finalidade da ação divina é engrandecer o ser humano ¹¹⁴² a partir de sua configuração a Cristo ¹¹⁴³ e a comunicação de sua excelência à substância da alma, ¹¹⁴⁴ divinizando-a. E nessa comunicação impetuosa ¹¹⁴⁵ e veemente ¹¹⁴⁶ estabelece com ela uma relação amorosa, de exclusividade e de entrega de si. No dizer de João da Cruz, “parece-lhe a alma que não tem ele outra no mundo a quem regalar, nem outra coisa em que se empregar, mas que tudo é somente para ela”. ¹¹⁴⁷ Mais adiante, ainda atribuirá a seguinte fala a Deus: “eu sou teu e para ti e gosto de ser tal qual sou por ser

¹¹³⁸ Cf. **ChB** 1,27. É interessante observar que os gemidos que aqui se manifestam são diferentes dos que aparecem no Cântico espiritual, justamente pelos motivos já expostos.

¹¹³⁹ Cf. **ChB** 3, 18.22.

¹¹⁴⁰ **ChB** 1,12.

¹¹⁴¹ “De minha alma no mais profundo centro!” **ChB** 1.

¹¹⁴² Cf. **ChB** 2,3; 2,36; 1,23.

¹¹⁴³ Cf. **ChB** 3,10.

¹¹⁴⁴ Cf. **ChB** 4,7.10.

¹¹⁴⁵ **ChB** 1,35.

¹¹⁴⁶ **ChB** 3,82.

¹¹⁴⁷ **ChB** 2,36.

teu e para dar-me a ti.”¹¹⁴⁸

Nas três primeiras canções há uma dimensão de recordação, de memória: “pois já não és mais esquiva”, “e toda dívida paga”, “que estava obscuro e cego”. Recordação da dor sofrida pela ação purificativa da Chama, mas que agora intensifica o gozo presente. Já a quarta canção não faz referência nenhuma ao passado; vive apenas e silenciosamente o presente, toda concentrada no Amado.

A primeira estrofe tem a função de comprovar a abundância experienciada pela alma no presente, de possibilitar uma visão retrospectiva aos tempos de escassez e de propiciar um lançamento das suas ânsias à desejada meta final.¹¹⁴⁹ Eis como ela se apresenta:

Oh! Chama de amor viva
Que ternamente feres
De minha alma no mais profundo centro!
Acaba já, se queres,
Ah! Rompe a tela deste doce encontro.

Seu tema central é a festa do Espírito Santo no centro da alma que causa ânsias de um encontro mais pleno e definitivo com Deus, o que é descrito através de um registro lúdico: o da festa e o do jogo/brincadeira, atividades por excelência livres de um fim utilitário. Essa operação tem como objetivo preciso o enamoramento: “O prazer e o desejo, liberados das interferências e conflitos de momentos precedentes, entram como componentes indispensáveis e ativos na realização e plenificação do homem crente.”¹¹⁵⁰

Nesse contexto, a atividade humana se funde com a obra do Espírito Santo e a pessoa

¹¹⁴⁸ ChB 3,6.

¹¹⁴⁹ Cf. Federico RUIZ SALVADOR. **Introducción a San Juan de la Cruz**, p. 225.

¹¹⁵⁰ Gabriel, CASTRO. *Llama de amor viva*. In: Eulogio PACHO (Org.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**, p. 886.

lança seu olhar para o passado, quando a Chama agia de modo doloroso nela através da Noite Escura – por isto o “já não és mais esquiva”. O termo utilizado é o do ferir, captado a partir de dois outros registros: combustão-destruição e queimadura-cauterização, que se incluem em um processo mais amplo, ou seja, o da total espiritualização da alma, na qual se possa realizar uma comunicação sem forma do Esposo.¹¹⁵¹

Ao mesmo tempo, olha-se para o futuro pedindo o rompimento da tela – “rompe a tela deste doce encontro!” –, desejando a morte libertadora que conduziria à glória da visão beatífica. A tela indica a impossibilidade da identificação total entre os dois parceiros do encontro, mas ao mesmo tempo exige o encontro. Por outro lado, sinaliza que para que o encontro aconteça é necessária uma ruptura, apontando para uma descontinuidade entre a experiência mística e a plenitude da visão beatífica.

Nessa estrofe aparece uma metáfora espacial – centro e fundo da alma – que propicia dois efeitos: apresenta o ser humano a partir de uma estratificação concêntrica e situa o progresso místico na linha de um movimento de interiorização em direção à profundidade do centro da alma, que corresponde a uma intensificação da comunicação divina. Porém, esse registro espacial não dá conta de demonstrar o que é o ser humano diante do mistério e efeito da comunicação divina – “na alma não há parte baixa, nem alta, nem mesmo há um fundo” – e acaba por se dissolver, diante do mais alto grau de comunicação divina, no esquema iluminativo.

O sujeito dessa primeira estrofe é a Chama e a modalidade de sua ação (“que ternamente ferer”), marcada pela delicadeza, sutileza e suavidade, é uma constante em todo o poema. Ela se relaciona com outros dois termos: ferir e centro. Com isto se quer indicar a forma como a Chama atinge o centro da alma – ferindo –, denotando que sua ação tem uma repercussão penetrante, eficaz e duradoura.

¹¹⁵¹ Cf. **ChB** 2,20.

Na segunda estrofe, o caráter trinitário de toda a obra se faz mais explícito e manifesto, como já afirmado anteriormente. O “cautério” e a “chaga” são o Espírito Santo, que provém do “toque delicado” do Filho, dado pela “mão branda” do Pai. Assim se apresenta:

Oh! cautério suave!
 Oh! regalada chaga!
 Oh! branda mão! Oh! toque delicado
 Que a vida eterna sabe,
 E paga toda dívida!
 Matando, a morte em vida me hás trocado.

Caracteriza-se pela quase não-utilização de verbos, concentrando-se nas exclamações e nos adjetivos. A alma canta a obra de Deus nela e é capaz de contemplá-lo, o doador dos dons. Nessa obra, ela percebe a intensidade e impetuosidade da ação divina, que se concentra e foca sobre seu objeto, ou seja, o ser humano que busca a plenitude da união amorosa e transformante com Deus. Daí que se fala em cautério e chaga (resultados da ação do Espírito Santo), mão, que apesar de branda se refere à potência do agir divino (referente à ação da mão poderosa do Pai) e toque, que mesmo sutil e delicado tem tal ímpeto que “desfazes e apartas a alma de todos os demais toques das coisas criadas”.¹¹⁵²

Assim como na primeira estrofe, há uma relação entre a ação divina no passado doloroso com o gozo atual – “que a vida eterna sabe / e toda dívida paga!” – e o desejo do gozo futuro da visão beatífica.

O olhar para o passado confere ao leitor uma perspectiva de evolução e desenvolvimento no caminho espiritual, denotando, através das categorias temporais do “antes” e do “depois”, uma perspectiva de duração da ação divina na alma, que tem sua eficácia e é permanente. Essa evocação do passado também tem um duplo efeito: assinala a coerência de

¹¹⁵² ChB 2,18.

todo o processo de união-transformação e indica a lógica do agir divino, que só pode ser captada pelo sujeito através de oposições: luz e trevas, ternura e dureza, amplitude e estreiteza, docilidade e amargura, riqueza e pobreza.

É justamente a disposição do ser humano de enfrentar essas agruras do passado que lhe disporá à união com Deus no presente que “a vida eterna sabe” ¹¹⁵³ e lhe preparará para o encontro futuro, pois, “matando, a morte em vida me hás trocado”. Aqui novamente se apresenta a tensão escatológica, demonstrando os dois tipos de vida que existem: uma surge da morte do “homem velho” e do nascimento do “homem novo”; a outra é aguardada e desejada no pós-morte: é a plenitude da visão beatífica. ¹¹⁵⁴

Na terceira estrofe, canta-se a iluminação realizada por Deus através das lâmpadas de fogo, bem como a sua ação e repercussão no homem purificado:

Oh! Lâmpadas de fogo
Em cujos resplendores
As profundas cavernas do sentido,
– Que estava escuro e cego, –
calor e luz dão junto a seu Querido!

A figura central dessa estrofe são as lâmpadas de fogo que iluminam e aquecem com seus resplendores as cavernas do sentido obscuro e cego. Essas lâmpadas são os atributos de Deus; ¹¹⁵⁵ os resplendores, as notícias que a alma recebe desses atributos divinos; ¹¹⁵⁶ as cavernas profundas do sentido são as potências e capacidades da alma. ¹¹⁵⁷ As lâmpadas de

¹¹⁵³ Cf. **ChB** 2,27-30.

¹¹⁵⁴ Cf. **ChB** 2,32-36.

¹¹⁵⁵ Cf. **ChB** 3,2.

¹¹⁵⁶ Cf. **ChB** 3,9.

¹¹⁵⁷ Cf. **ChB** 3,18.69.

fogo iluminam e aquecem essa profundidade do ser humano, denotando que a atividade divina não é algo externo ou superficial. Deus age com seus atributos e cada um deles imprime na pessoa uma forma nova, causando amores novos e conhecimentos novos de Deus. Ele é livre para agir como é e a alma se dá conta disso. Por isso, Ihe oferece seus primores, isto é, um amor gratuito, que o ama e o louva pelo que Ele é, e não apenas pelos benefícios concedidos a ela. Mas não só Deus age. Também a alma continua compartilhando o protagonismo na relação amorosa com Ele, pois “as vibrações e labaredas de que falamos acima, não provêm somente da alma transformada nas chamas do Espírito Santo; nem são produzidas só por ele; mas, sim, pelo Espírito Santo e pela alma, conjuntamente, movendo ele a alma, como faz o fogo com o ar que inflama”.¹¹⁵⁸

Nessa estrofe também aparece a tensão escatológica, pois “estes movimentos e labaredas são os jogos e festas alegres que [...] fazia o Espírito Santo na alma, nos quais parece sempre estar querendo acabar de dar-Ihe a vida eterna e acabar de trasladá-la a sua perfeita glória, com ela entrando verdadeiramente em si”.¹¹⁵⁹ Da mesma forma que nas canções anteriores, também se faz menção ao passado, havendo uma comparação entre o resultado da ação de Deus nas cavernas dos sentidos antes de atingido o estado de matrimônio espiritual, quando seu interior “estava escuro e cego”, e depois.

Na quarta estrofe, o poema e seu comentário retratam menos o dinamismo da ação da Chama e do fogo de amor e concentra-se mais no apreço e agradecimento que o crente faz pelos dons recebidos de Deus nesse estado de união amorosa e transformante. É como se nas três primeiras canções a pessoa buscasse ansiosamente traduzir a ação divina nela e, nessa última canção, desistisse desse objetivo e se entregasse a apenas saborear sua experiência mansa e amorosamente. Assim, já não parece que canta, mas que está vivendo internamente:

¹¹⁵⁸ ChB 3,10.

¹¹⁵⁹ ChB 3,10.

Oh! Quão manso e amoroso
 Despertas em meu seio
 Onde tu só secretamente moras:
 Nesse aspirar gostoso,
 De bens e glória cheio,
 Quão delicadamente me enamoras!

Agradece “a seu Esposo com muito amor” ¹¹⁶⁰ por duas graças que Ele lhe fez. A primeira é o despertar ou “recordação de Deus na alma e o modo com que este o faz é de mansidão e amor”. ¹¹⁶¹ Porém, esse despertar não é contínuo, mas intermitente. E, embora a alma quisesse que esses favores divinos fossem permanentes, isso não é possível nessa vida. Ela “deve contentar-se em ter ao Amado dormido em seu seio”. ¹¹⁶² Por isso diz: “Quão manso e amoroso / recordas em meu seio.”

Nessa quarta canção, o ponto central é a união com Cristo, o “Verbo Esposo”, ¹¹⁶³ a semelhança do Cântico espiritual. Nela, o movimento interior adquire dimensões cósmicas, no qual as criaturas participam. É como se a alma as percebesse a partir do momento de sua criação e em sua dependência de Deus. É “conhecer por Deus as criaturas e não pelas criaturas a Deus”. ¹¹⁶⁴

No terceiro verso desta estrofe, “onde tu só secretamente moras”, João da Cruz retoma a temática da habitação de Deus, no caso aqui de Cristo, no centro, na substância da alma. Esse habitar pode ocorrer de forma feliz ou não, à medida que a pessoa corresponda à

¹¹⁶⁰ ChB 4,1.

¹¹⁶¹ ChB 4,2.

¹¹⁶² ChB 4,15.

¹¹⁶³ ChB 4,3.

¹¹⁶⁴ ChB 4,5.

presença divina em si. Também Cristo pode habitar em seu seio acompanhado pelos apetites, figuras e formas ou afetos de quaisquer criaturas ou pode habitar secretissimamente, pois “aí reside o Amado mui secretamente, e o seu abraço é tanto mais íntimo, interior e apertado, quanto mais pura e solitária se acha ela de tudo que não é Deus”.¹¹⁶⁵ Esta inabitação crística feliz é a primeira grande graça desta experiência unitiva.

A segunda graça que a alma tem apreço é o “aspirar saboroso”. Aqui, João da Cruz se cala.¹¹⁶⁶ Ele termina bruscamente sua obra – principalmente na primeira redação da Chama, pois na segunda ele ameniza esta parte –, deixando de comentar os três últimos versos. Ao se aproximar dos umbrais do Mistério, sente uma certa repugnância e impotência. Faltam-lhe as palavras. E, assim, ele simplesmente termina afirmando: “Naquele aspirar saboroso de Deus eu não queria falar, nem ainda quero; porque vejo claro que não o tenho de saber dizer e pareceria menos se o dissesse. [...] E por isso aqui o deixo.”¹¹⁶⁷

¹¹⁶⁵ ChB 4,14.

¹¹⁶⁶ Cf. ChA e ChB 4,17.

¹¹⁶⁷ ChA 4,17.

PARTE III – O CORAÇÃO *CAPAZ DE ACOLHER TODA FORMA:* A *RELIGIO CORDIS* EM IBN 'ARABĪ E JOÃO DA CRUZ

Nesta terceira e última parte, a tese chega ao seu cerne: discutir como Ibn 'Arabī e João da Cruz concebem a noção de coração e dela fazem uso na compreensão da via mística. Para realizar tal intento, iniciar-se-á com a tentativa de perceber – sem o intuito de ter como meta discutir o assunto em sua totalidade – como as tradições judaica, cristã e islâmica trabalharam esta temática. Este é o pano de fundo, o horizonte a partir do qual nossos místicos vivenciaram suas experiências e delas falaram.

A seguir, buscar-se-á trabalhar como o *Šayḥ* e o frade carmelita descalço abordaram a temática do coração, procurando semelhanças entre as visões de ambos, sem, contudo, perder de vista as diferenças com que ambos tratam a questão. Esta discussão centrar-se-á em alguns tópicos, a saber: o coração compreendido como Morada Sagrada e Centro do ser humano e da vida mística; este mesmo coração abordado em sua dinamicidade interna (*taqallub*) e em sua capacidade especular (o que implicará tratar também de seu polimento ou purificação); o coração como sede do conhecimento (*cardio gnosis*).

Capítulo 5 – *Religio Cordis*

5.1. Notas sobre o símbolo do coração nas tradições judaica, cristã e islâmica

5.1.1. O coração na tradição judaico-cristã

Na tradição judaico-cristã, o coração possui uma riqueza de significados muito grande, desenvolvida durante um longo período de tempo que envolve as escrituras judaicas e cristãs, assim como o desenrolar posterior destas duas tradições.

Neste tópico da tese, estas duas tradições serão abordadas em conjunto, com ênfase no cristianismo – perspectiva joãocruciana –, pois o objetivo da abordagem é gerar um plano de fundo comparativo com a abordagem acerca do coração na perspectiva islâmica. Além do que, entre estas duas religiões, alguns conteúdos são percebidos de forma comum, uma vez que o cristianismo assume textos sagrados judaicos e nasce em seu seio.

No judaísmo,

o coração é essencialmente o “homem interior”, com sua consciência e sua responsabilidade, sua inteligência e sua vontade, seu poder de conhecer e de agir.

Ou seja, o coração é ao mesmo tempo o *órgão*, senão de uma visão 'sobrenatural' – o 'Olho do coração' [...] – ao menos de uma intuição 'pascaliana' – Deus 'sensível ao Coração': para as razões que a razão ignora –, e o *centro* no qual se encontram as intenções e os desejos, onde se fazem as escolhas e se tomam as decisões que decidem a vida. ¹¹⁶⁸

Nesta leitura de Roger Parisot, já aparecem os elementos centrais da concepção de coração no mundo judaico, ou seja, o coração como referência à interioridade humana e à sede de suas decisões, sua consciência, ao mesmo tempo em que se configura como um órgão de conhecimento e a centralidade do ser humano. Alguns textos das escrituras judaicas ajudam a confirmar esta percepção.

Acerca da interioridade humana, *lēb* / *lēbāb*, embora algumas vezes sejam utilizados para designar o órgão físico, "é o vocábulo usado com maior freqüência para indicar as funções imateriais da personalidade humana e também o mais abrangente para designá-los, visto que na Bíblia praticamente toda função imaterial do homem é atribuída ao 'coração'". ¹¹⁶⁹ Nesta direção, o primeiro livro de Samuel afirma que Deus não olha as aparências, pois "Samuel reparou em Eliab e disse consigo mesmo: Certamente o messias do Senhor está diante dele. Mas o Senhor disse a Samuel: Não consideres a sua aparência nem sua alta estatura. Eu o rejeito. Aqui não se trata daquilo que os homens vêem: os homens vêem aquilo que salta à vista, mas o Senhor vê o coração". ¹¹⁷⁰ Ou seja, o Senhor vê suas intenções, emoções, desejos, sua retidão de consciência e vontade, pois "a grande maioria dos usos de *lēb* refere-se à

¹¹⁶⁸ Roger PARISOT. *Christianisme et mystique du coeur*. Maurice GLOTON. *Les secrets du coeur selon l'Islam. **Connaissance des religions***, p. 83. Muitas das idéias aqui expostas sobre o coração nos escritos judaico-cristãos se devem a este artigo de Parisot.

¹¹⁶⁹ R. Laird HARRIS et alii. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 765.

¹¹⁷⁰ I Sm 16,6-7. As citações bíblicas são todas retiradas da **Tradução ecumênica da bíblia** (TEB).

natureza interior ou imaterial em geral ou a uma das três funções tradicionais da personalidade: emoções, pensamento e vontade".¹¹⁷¹

Ao mesmo tempo, ainda associada a esta perspectiva da interioridade humana, o coração também é um centro da atividade emocional do corpo, embora esta atividade não seja sua dimensão primordial, uma vez que as emoções se localizam melhor nos intestinos, segundo a antropologia bíblica. Porém, quando relacionado às emoções, o coração pode estar alegre,¹¹⁷² experimentar exultação religiosa,¹¹⁷³ sentir pesar e tristeza,¹¹⁷⁴ desapontamento,¹¹⁷⁵ impaciência e aflição,¹¹⁷⁶ inquietação e angústia,¹¹⁷⁷ ira,¹¹⁷⁸ medo,¹¹⁷⁹ ódio¹¹⁸⁰ e amor.¹¹⁸¹

E, por se situarem no coração humano seus desejos mais íntimos e que refletem suas intenções profundas e emoções, ele também é a sede da vontade, das decisões, da liberdade e das opções que serão fruto do julgamento divino e, portanto, é a sede da passagem de uma vida pecadora a uma vida virtuosa.¹¹⁸² Por isto, o coração pode ser duro como uma pedra,

¹¹⁷¹ R. Laird HARRIS et alii. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 765.

¹¹⁷² Jz 18,20; Pr 15,13; Jo 16,22; At 2,26.

¹¹⁷³ I Sm 2,1; Sl 13,6; 28,7; 84,3.

¹¹⁷⁴ I Sm 1,8; Sl 13,3; Pr 14,10.13; 15,13; Jr 8,18; Jo 14,1; 16,6; At 2,37; Rm 9,2; II Cor 2,4.

¹¹⁷⁵ Pr 13,12.

¹¹⁷⁶ Sl 73,21.

¹¹⁷⁷ Sl 25,17; 55,5; Jr 4,19; 23,9.

¹¹⁷⁸ Dt 19,6; II Rs 6,11.

¹¹⁷⁹ Dt 28,67; Sl 27,3; I Sm 4,13.

¹¹⁸⁰ Lv 19,17.

¹¹⁸¹ II Cor 7,3; 6,11. Cf. para as informações constantes neste parágrafo John L. MCKENZIE. *Coração*. **Dicionário bíblico**, p. 183.

¹¹⁸² Cf. André CABASSUT. *Coeur (changement des, échange des)*. **Dictionnaire de spiritualité**, p. 1046. Neste sentido, cf. Ez 18,31; 36,26-27; Sl 50,12. Em relação à sede da vontade, cf.: II Cr 12,14; Nm 16,28; Ex 10,1; Js 11,20 (endurecimento do coração).

incapaz de se sensibilizar à voz divina: “Recusaram-se, todavia, a dar atenção; deram de ombros e endureceram os ouvidos para não ouvir. Tornaram seu coração duro como o diamante, para não ouvir a instrução e as palavras que o Senhor de todo poder lhes dirigira pelo seu Espírito, por intermédio dos antigos profetas.”¹¹⁸³

Diante de um coração assim é que o profeta Jeremias irá pedir sua circuncisão: “Circuncidai-vos para o Senhor, cortai o prepúcio do vosso coração, homens de Judá e habitantes de Jerusalém!”¹¹⁸⁴ E o apóstolo Paulo, numa perspectiva cristã, mas na mesma linha, escreverá que “a circuncisão é a do coração, a que se refere ao Espírito e não à letra”.¹¹⁸⁵

Ainda no sentido da interioridade humana e de sua consciência, o profeta Ezequiel abordará a transformação do ser humano por meio da transformação de seu coração: “Farei sobre vós uma aspersão de água pura e ficareis puros; eu vos purificarei de todas as vossas impurezas e de todos os vossos ídolos. Eu vos darei um coração novo e porei em vós um espírito novo; tirarei de vosso corpo o coração de pedra e vos darei um coração de carne. Infundirei em vós o meu Espírito e vos farei caminhar segundo as minhas leis, guardar e praticar os meus costumes.”¹¹⁸⁶

É o coração, assim, este centro a partir do qual devem ser discernidas as decisões primordiais da vida das pessoas; lugar em que as pessoas se deparam com sua consciência mais íntima e profunda. Nele nascem os planos e propósitos das pessoas, seus desígnios e intenções.¹¹⁸⁷ E porque é este centro do ser humano, o livro do Deuteronômio pedirá que os

¹¹⁸³ Zc 7,11-12.

¹¹⁸⁴ Jr 4,4. É de se notar que o Corão também condena como incircuncisos os corações infieis. Cf. **Corão** 2:82.

¹¹⁸⁵ Rm 2,29.

¹¹⁸⁶ Ez 36,25-27.

¹¹⁸⁷ Cf. Gn 6,5; Pr 6,18; 16,9; Is 10,7.

hebreus escutem e guardem no seu coração que “O Senhor, nosso Deus, é o Senhor que é um. Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com todo o teu ser, com todas as tuas forças. As palavras dos mandamentos que hoje te dou estarão presentes no teu coração; tu os repetirás a teus filhos; tu lhes falarás deles quando estiveres em casa e quando andares pela estrada, quando estiveres deitado e quando estiveres de pé”. ¹¹⁸⁸

Na mesma linha que Parisot, Jean Hani afirmará que, “Para os hebreus, o coração é o centro de toda a vida do homem sobre todos os planos; ele é o centro metafísico do homem, integrando todas suas faculdades: razão, intuição, vontade; mas ele é primeiro e acima de tudo lugar, o órgão da inteligência pura, intuitiva, e o sentimento, a afetividade a ele se referem somente de forma secundária, da mesma maneira que as outras faculdades”. ¹¹⁸⁹ Pois ele favorece o discernimento e se abre à sabedoria, ¹¹⁹⁰ conduzindo ao reconhecimento “no teu coração que lahweh teu Deus te educava, como um homem educa seu filho”. ¹¹⁹¹ Ele é identificado com a mente, ¹¹⁹² sendo a fonte de pensamentos e no Deuteronomio se avisa: “Guarda-te de ter em teu coração um pensamento vil.” ¹¹⁹³ Portanto, o “coração é o órgão com que pensamos”, ¹¹⁹⁴ pois não há dicotomia no Primeiro Testamento e na antropologia hebraica entre cabeça/coração.

E baseado nesta não dicotomia antropológica é que se pode afirmar que o coração é compreendido em uma perspectiva inclusiva e não excludente: ele não denota o corpo

¹¹⁸⁸ Dt 6,4-6.

¹¹⁸⁹ Jean HANI. **Mythes, rites et symboles**, p. 295.

¹¹⁹⁰ I Rs 3,22; Pv 16,23; 11,12; II Cr 9,23.

¹¹⁹¹ Dt 8,5. Tradução da **Bíblia de Jerusalém**.

¹¹⁹² Ex 7,23; Gn 6,5; II Cr 7,11.

¹¹⁹³ Dt 15,9.

¹¹⁹⁴ Kallistos WARE. How do we enter the heart? In: James S. CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 7.

excluindo a alma e vice-versa. Ele se faz de ambos e por isto pode-se falar numa “antropologia cardíaca” nos textos do Primeiro e também nos do Segundo Testamento. Nesta perspectiva, é interessante perceber que acima de tudo ele aponta para uma dimensão de “integração e relação: a integração e unificação da totalidade da pessoa consigo mesma e, ao mesmo tempo, o centrar-se e focar da pessoa em sua totalidade em Deus”. ¹¹⁹⁵

Nas escrituras cristãs – ou Segundo Testamento –, também a noção de coração possuirá uma grande e importante presença. Ela significará, como no Primeiro Testamento, o centro da pessoa e a instância capaz do discernimento – embora suscetível ao erro –, pois “onde estiver o teu tesouro, ali também estará o teu coração”. ¹¹⁹⁶ A noção de coração aponta, portanto, para a dimensão da interioridade humana ¹¹⁹⁷ na qual são formuladas suas esperanças primárias, onde se expressam seu senso de direção e propósito na vida, espaço onde pode nascer sua autoconsciência profunda.

Além disso, indicará o órgão capaz de conhecer a Deus. Por isso são “Felizes os corações puros: eles verão a Deus”. ¹¹⁹⁸ E daí nasce a necessidade de “que ele abra o vosso coração à sua luz”. ¹¹⁹⁹

Ao mesmo tempo, o coração é “a sede das operações divinas que transformam os cristãos”. ¹²⁰⁰ Por meio de seu Espírito enviado aos corações, ¹²⁰¹ Ele derrama seu amor ¹²⁰² e inscreve neles sua lei, pois, “Com toda a evidência, vós sois uma carta do Cristo confiada a

¹¹⁹⁵ Kallistos WARE. How do we enter the heart? In: James S. CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 8.

¹¹⁹⁶ Mt 6,21.

¹¹⁹⁷ Aponta para o “homem interior”, segundo Ef 3,16-17.

¹¹⁹⁸ MT 5,8.

¹¹⁹⁹ Ef 1,18.

¹²⁰⁰ John L. MCKENZIE. *Coração*. **Dicionário bíblico**, p. 184.

¹²⁰¹ GI 4,6.

¹²⁰² Rm 5,5; II Cor 1,22.

nosso ministério, escrita não com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos vossos corações”.¹²⁰³

O coração é a sede dos desejos humanos, de sua cobiça e inveja, assim como de suas paixões e sentimentos, região de onde pode surgir o que há de melhor ou pior nos seres humanos, pois “O homem bom, do bom tesouro do seu coração, tira o bem; e o mau, do seu mau tesouro, tira o mal; pois o que sua boca fala é o que transborda do coração”.¹²⁰⁴ Por isto Deus é “aquele que perscruta os corações”.¹²⁰⁵ Portanto, sem um coração puro, não há conhecimento de Deus e não há possibilidade de se viver uma vida cristã coerente, pois “é do coração que provêm más intenções, homicídio, adultérios, devassidão, roubos, falsos testemunhos, injúrias. Aí está o que torna o homem impuro; mas comer sem ter lavado as mãos não torna o homem impuro”.¹²⁰⁶

Como se pode ver, a tradição cristã, em continuidade com a concepção judaica, conceberá o coração em sua ambivalência, elaborando uma verdadeira “deontologia cristã” baseada nos textos dos profetas e que pedem a purificação, conversão e circuncisão do coração. O apóstolo Paulo, por exemplo, elaborará uma listagem das faltas e dos vícios que se escondem nos corações¹²⁰⁷ e defenderá sua purificação para que nele desça a graça de Deus e os dons do Espírito Santo, possibilitando uma vida segundo o Espírito e que gere os frutos do

¹²⁰³ II Cor 3,3. Este texto reproduz a concepção de Jr 31,31ss, assim como Rm 2,15. Refere-se às tábuas da Lei escritas em pedras no Sinai (Ex 24,12) e ao texto de Ez 36,26, que fala da substituição do coração de pedra por um coração de carne.

¹²⁰⁴ Lc 6,45.

¹²⁰⁵ Rm 8,27.

¹²⁰⁶ Mt 15,19. Cf. também Mc 7,21-23.

¹²⁰⁷ Cf. Rm 1,28-31; I Cor 5,10-11; II Cor 12,20-21.

Espírito e não os da carne.¹²⁰⁸ É neste sentido que se pode falar de uma “ética do coração” que se associará a uma “mística do coração”, como se verá mais tarde.

Isto porque o coração será também concebido como o lugar da habitação divina, em continuidade com o texto de Levítico, que afirma que Deus estabelecerá sua “morada no meio de vós”.¹²⁰⁹ Esta idéia estará presente em Lucas, quando afirma que “o Reino de Deus está no meio de vós”, o que pode ser compreendido como “dentro de vós” ou “entre vós”, no interior do seres humanos e nas relações por estes estabelecidas;¹²¹⁰ da mesma forma, o apóstolo Paulo irá perguntar: “Acaso não sabeis que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?”¹²¹¹ e que as pessoas são o “santuário do Deus vivo”¹²¹² e “o Espírito de Deus habita em vós”.¹²¹³ E ele afirmará expressamente a habitação divina no coração humano ao desejar que “Cristo habite em vossos corações por meio da fé”¹²¹⁴ e que este tesouro “o trazemos em vasos de argila”.¹²¹⁵ Portanto, sendo habitado por Deus em seu ser mais profundo, é por meio do coração que o ser humano se coloca frente à face divina e tem-lhe possibilitado o encontro entre o criado com o Incriado. Este encontro possibilita a autotranscendência humana, pois “na

¹²⁰⁸ Cf. Gl 5,22-23.

¹²⁰⁹ Lv 26,11.

¹²¹⁰ Lc 18,21.

¹²¹¹ I Cor 3,16.

¹²¹² II Cor 6,16.

¹²¹³ Rm 8,9-10.

¹²¹⁴ Ef 3,17.

¹²¹⁵ II Cor 4,7. Como afirma Roger Parisot, “se deve lembrar que o Vaso é, desde o Egito faraônico, um dos símbolos tradicionais do Coração”. Roger PARISOT. *Christianisme et mystique du coeur*. Maurice GLOTON. *Les secrets du coeur selon l'Islam. Connaissance des religions*, n. 57-58-59, janvier-septembre, 1999, p. 86.

profundeza mais interior do meu coração eu transcendo os limites da minha personalidade criada e descubro em mim a presença não mediada e direta do Deus vivo”.¹²¹⁶

Desta concepção da morada divina no coração humano é que nascerá a “mística do coração”, que conhecerá duas grandes vertentes no cristianismo. A primeira se refere à tradição dos Padres do Deserto que nascerá na Igreja do oriente e que encontrará seu clímax com Gregório Palamas (1296-1359),¹²¹⁷ possuindo representantes ainda hoje na mística do catolicismo ortodoxo e oriental, como se pode encontrar nos monges do Monte Athos, na Grécia.

Esta mística do coração da igreja oriental se tornou conhecida pelo nome de “hesicasmo” e de “oração do coração”. Trata-se de um “movimento ascético e eremítico que visava, por meio de uma disciplina mental e exercícios espirituais – orações salmodiadas, fórmulas encantatórias, controle da respiração, concentração da alma sobre ‘a lembrança de Jesus’, no silêncio, na solidão e obscuridade da cela do monge –, obter uma experiência iluminativa”.¹²¹⁸ Pois, como afirma Paulo, “o Deus que disse: *brilhe a luz no meio das trevas* foi o mesmo que brilhou em nossos corações para fazer resplandecer o conhecimento da sua glória que resplandece no rosto do Cristo”.¹²¹⁹

A segunda grande vertente da “mística do coração” nascerá no catolicismo do ocidente, que, diferentemente da mística de Deus presente no coração das pessoas, se concentrará na

¹²¹⁶ Kallistos WARE. How do we enter the heart? In: James S. CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 9.

¹²¹⁷ Nasce em Constantinopla, de família nobre que emigrou da Ásia Menor. Sua importância no seio da Ortodoxia é que desenvolverá uma elaboração teológica acerca da oração do coração frente aos conflitos com os que não a aceitavam, assim como dotará os monges de seu tempo de uma metodologia e técnicas acerca desta oração recolhidas da tradição que lhe era anterior. Sobre sua vida e teologia, cf. Marie-Madeleine DAVY. **Encyclopédie des mystiques**, II, p. 59-66.

¹²¹⁸ Roger PARISOT. Christianisme et mystique du coeur. Maurice GLOTON. Les secrets du coeur selon l'Islam. **Connaissance des religions**, n. 57-58-59, janvier-septembre, 1999, p. 87.

¹²¹⁹ II Cor 4,6.

contemplação do Coração de Jesus, que sofreu e morreu pela salvação da humanidade.¹²²⁰ Este tipo de concepção nascerá no século XII, nas regiões dos Países Baixos, Brabante¹²²¹ e Saxônia,¹²²² em grupos de beguinhas, monjas e reclusas, principalmente com a monja cisterciense Mechtilde de Hackebonr (1241-1298) e Gertrude de Helfta (1256-1302).¹²²³

Esta elaboração da mística do Coração de Jesus deve muito a Bernardo de Claraval (1090-1153), que possuiu uma grande influência nestes grupos de beguinhas e ensinava que o coração humano devia se configurar ao modelo do Coração de Jesus: “O Salvador em sua última vinda reformará nossos corpos de miséria para transformá-lo à imagem de nossos corpos gloriosos, se, contudo, nós tivermos tido inicialmente a preocupação de reformar nosso coração e de transformá-lo à imagem de seu coração. É por esta razão que ele disse: Aprendei de mim que eu sou doce e humilde de coração.”¹²²⁴

¹²²⁰ Uma distinção que se pode estabelecer entre estas duas místicas do coração é que a primeira se centra numa experiência interior do coração de Jesus transfigurado e ressuscitado, enquanto a segunda, a das monjas e beguinhas medievais, se centra no coração sofredor Crucificado contemplado fora delas mesmas, embora possua repercussões em sua interioridade. Outra diferença é que a primeira foi codificada e metodicamente transmitida no meio monástico ortodoxo e registrada na Filocalia. Já a segunda, ficou restrita a conventos femininos católicos e a experiências singulares, espontâneas e isoladas, o que só se modificará a partir de Margarida-Maria Alacoque, com quem esta mística do Coração de Jesus adquirirá um caráter bastante popular e devocional.

¹²²¹ Região localizada no que hoje seria a província de Brabante do Norte, na Holanda, e três províncias belgas: Anversa (região de Flandres), Brabante Valônia (região da Valônia) e Brabante Flamengo (região de Flandres).

¹²²² Região que na Alemanha atual se situa no seu extremo leste e cuja capital é Dresden.

¹²²³ O mosteiro de Helfta é normalmente chamado de cisterciense, embora nunca tenha se afiliado formalmente a esta ordem. No entanto, seguia os princípios e costumes cistercienses e sua espiritualidade se formou em grande parte baseada nos escritos de Bernardo de Claraval.

¹²²⁴ BERNARDO DE CLARAVAL. Apud Roger PARISOT. *Christianisme et mystique du coeur. Connaissance des religions*, n. 57-58-59, janvier-septembre, 1999, p. 87-88.

Bernardo de Claraval é devedor de seu amigo – cisterciense também como ele – Guilherme de Saint Thierry (1085-1148), que, retomando uma interpretação de João Crisóstomo (347-407), cristianizou o simbolismo do coração, preparando-o para a forma como seria utilizado posteriormente. Para Guilherme de Saint Thierry, quando o soldado romano abre o lado de Cristo crucificado, abriu-se uma porta para que “nós entrássemos inteiramente no coração de Jesus”.¹²²⁵

Paralelamente, na Itália, também surge uma mística do coração semelhante a esta, marcada pela teologia afetiva de Francisco de Assis (1182-1226) e de seu seguidor Boaventura (1221-1274). A estes dois nomes pode-se associar também o nome de duas terceiras franciscanas: Margarida de Cortone (1247-1297) e Ângela de Foligno (1249-1309), assim como, mais tarde, o de Catarina de Sena (1347-1380), terceira dominicana.

Este tipo de mística encontrará sua continuidade na igreja do ocidente, principalmente com Margarida-Maria Alacoque (1647-1690), monja visitandina que viveu no convento de *Palay-le-Monial*. A ela coube a criação da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, que não será explorado aqui porque extrapola os limites e objetivos desta breve exposição da concepção do coração na tradição judaico-cristã.¹²²⁶

5.1.2. O *Qalb* na tradição islâmica

Na tradição islâmica, algumas concepções mantêm certa continuidade com a forma judaico-cristã de compreender o coração, sobretudo como apresentadas em sua formulação

¹²²⁵ GUILHERME DE SAINT THIERRY. Roger PARISOT. *Christianisme et mystique du coeur. Connaissance des religions*, n. 57-58-59, p. 88, janvier-septembre, 1999.

¹²²⁶ Para mais informações a respeito da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, cf. Auguste HAMON. *Dictionnaire de spiritualité*, p. 1023-1046.

corânica. Neste sentido, o coração adquirirá, como será visto posteriormente, a perspectiva do homem interior que tem sob sua responsabilidade a decisão entre o caminho reto ou não, assim como será compreendido como um órgão de conhecimento. Porém, na concepção islâmica, alguns elementos não presentes na tradição judaica – ou pelo menos não tão desenvolvidos quanto no islamismo – serão encontrados.

A palavra que é traduzida como coração para o português possui, em árabe, vários correspondentes. O mais usado é o termo *qalb* (قلب; plural: *qulūb* – قلوب), proveniente da raiz Q-L-B que pode ser associada a diversos significados, como volver, voltear, dar a volta, revolver, revirar, remover, pôr de revés, inverter, derrubar, mudar, pôr de cabeça para baixo, voltar as costas, tirar a medula (da palmeira), ferir no coração, padecer, manipular, manejar, folhear, examinar, comprovar, flutuar, ser volúvel, conversão, permuta, coração, centro, núcleo, pensamento, metade, sentido, essência, medula, inconstância, versátil, hábil, molde, fôrma, matriz, revolução, perturbação (atmosférica), perturbador, que subverte, capotar, permutar, oscilar, balançar, passar bruscamente de um estado a outro de modo irreversível, alterar, transmutar, reverter e ser reversível, virar, ir de algum lugar para outro, transformar.¹²²⁷

Louis Massignon faz um bom resumo destes diversos sentidos e os integra de forma singular e bela, ao afirmar que,

ao lado dos sentidos externos, visão e audição, o corpo humano recebe, em sua vida interior central, um pedaço de carne [...], sede, durante a vida, de um movimento oscilatório (*taqlīb*: donde o nome “*qalb*”), pulsação, instância escondida de gestos, ponto de impacto de eventos espirituais, do qual ele toma consciência; os gramáticos árabes denominam “verbos do coração” os verbos que exprimem dúvida ou certeza

¹²²⁷ Cf. **DAE**; Maurice GLOTON. **Une approche du Coran par la grammaire et le lexique**, p. 631; id. **Les secrets du coeur dans l'Islam. Connaissance des religions**, n. 57-58-59, p.122-123, janvier-septembre, 1999.

[...], conversão ou vir a ser [...] por oposição aos “verbos dos sentidos”, verbos que exprimem visão ou audição.¹²²⁸

São, portanto, sentidos que apontam para algumas concepções. A primeira se relaciona com a noção de movimento, que compreende como maleável, dúctil, uma realidade (aqui se encontram conceitos como mudança, manipulação, manejo, transformação, flutuação, etc). Nesta noção se encaixa a maior parte dos sentidos associados à raiz Q-L-B. Este movimento pode conter um caráter negativo (como indicando a inconstância de uma pessoa ou de seu coração); um caráter positivo (habilidade de alguém que se adapta a uma situação ou trabalha bem a modelagem de algo ou de uma situação); ou um caráter que aponta para um refazer de opção ou para uma mudança qualitativa na realidade (conversão, inversão, reversão, revolução, subversão, reviravolta, por de cabeça para baixo, capotar, etc).

A segunda concepção aponta para a noção de fonte, manancial, para uma realidade que dá origem, faz nascer e confere forma a algo (fôrma, matriz). Neste sentido, possui a dimensão ativa do gerar e do moldar. Porém, ao se pensar a partir do conceito de fôrma, também pode-se encontrar uma terceira concepção: a de recipiente, pois fôrma é um modelo ou molde vazio que recebe algo que deve adquirir seu formato. Neste aspecto, indica a dimensão passiva da vacuidade que é aberta à recepção de alguma coisa. Associando esta passividade à noção de movimento, pode-se pensar também que esta receptividade implica um padecer, uma vez que receber algo pode possibilitar, ou mesmo implicar, uma transformação no próprio recipiente. Esta é a quarta concepção associada à raiz Q-L-B. Aqui o padecer é resultado do “estado de paciente” que esta raiz indica. É o sofrer a ação transformadora originada da relação com outrem ou com alguma realidade (padecer, ferir no coração).

A quinta concepção surge da noção de matriz. Se uma realidade é matriz, isto quer dizer que ela possui uma função central e se encontra no centro, por exemplo, de um conjunto de

¹²²⁸ Louis MASSIGNON. *Opera minima*, p. 428.

estabelecimentos, atuando como sede. Aqui se encontra a concepção que aponta para a noção de centralidade (coração, núcleo, centro, medula, essência).

A partir de termos como examinar e comprovar, uma sexta concepção presente na raiz Q-L-B é a que diz respeito à noção de discernimento. Portanto, esta raiz também aponta para a dimensão da avaliação, do julgamento, lugar do teste, da prova e da comprovação, da revelação da verdade. Entretanto, este discernimento, associado a esta raiz, se realiza por meio da experiência, sendo esta a sétima concepção encontrada. Esta noção aponta para a condição experiencial através de palavras que implicam um toque, no fazer com as mãos (manipular, manejar). E a oitava e última concepção se refere ao conhecimento, indicando que a dimensão experiencial presente na raiz Q-L-B gera conhecimento (aqui, o conceito fundamental é o de pensamento). Neste sentido, é importante perceber que na tradição islâmica – assim como na judaica – o coração é compreendido, sobretudo, como sede do conhecimento, e não como um órgão que é a sede dos afetos.¹²²⁹ Ele é a chave para o conhecimento de Deus, assim como para o conhecimento do macrocosmo e do microcosmo, pois ele abarca e envolve toda a realidade, conforme o famoso *ḥadīth qudsī*. “Nem Meu céu nem Minha terra Me envolvem, porém, o coração do Meu servo que possui fé Me envolve.”¹²³⁰

O Corão emprega o termo *qalb* 132 vezes e também termos correlatos e sinônimos em muitas outras ocasiões.¹²³¹ E segundo Dammen McAuliffe, dois temas predominam na

¹²²⁹ Cf. Jane Dammen MCAULIFFE (ed.). *Encyclopaedia of the Qur’ān*, p. 407.

¹²³⁰ Embora considerado um *ḥadīth qudsī* por muitos sufis que frequentemente o citam (inclusive Al-Ġazālī), não se encontra nas fontes principais e não é considerado autêntico por muitos estudiosos. Cf. **SPK**, p. 396, n. 20.

¹²³¹ Dezenove vezes no singular, *qalb*, uma vez no dual, *qalbayn* (33:4) e as demais no plural, *qulūb*. Cf. Jane Dammen MCAULIFFE (Ed.), op. cit., p. 407. Termos provenientes da raiz Q-L-B encontrados no Corão: *qalaba* – devolver (29:21); *munqalab* – destino, lugar de retorno, sorte, algo melhor (18:36; 26:227); *mutaqallab* – idas e vindas, inquietude (47:19); *qallaba* – alterar, dar volta, desencaxar, desviar, dirigir, enredar, fazer suceder, mover, retorcer-se, transformar (9:48; 6:110; 18:18; 18:42; 24:44; 33:66); *taqallaba* – ser posto ao revés, transtornar-se, atividade, mudança de postura,

utilização deste termo no Corão: 1) a associação do coração com emoções e comportamentos negativos; 2) a crença de que Deus pode atuar diretamente sobre o coração dos indivíduos.¹²³² Entretanto, outros significados ainda são atribuídos com importância ao coração no Corão.

Um dos primeiros grandes significados é o de “centro” do ser humano e de sua personalidade. Sua freqüente utilização aponta para o coração como a sede do ser humano e ao mesmo tempo a sede do bem e do mal, centro de decisão, das mudanças na vida para o caminho correto ou para a manutenção do caminho errôneo. E como o ser humano é essencialmente habitado por Deus e por Ele mantido na existência, o coração também se torna o lócus do encontro com o divino. Este encontro possui uma conotação moral, pois, “Se Deus descobrir sinceridade em vossos corações, conceder-vos-á algo melhor do que aquilo que vos foi arrebatado e vos perdoará, porque é Indulgente, Misericordioso”.¹²³³ Mas também este encontro do humano com o divino possui uma conotação cognitiva, uma vez que é “o centro que relaciona o homem ao mundo espiritual e aos mais altos níveis do ser e o meio de aproximação ao conhecimento íntimo que acessa estes níveis e finalmente a morada Divina possível”.¹²³⁴

Segundo Titus Buckardt, o “Coração pode ser entendido como o centro de nosso ser psíquico e físico, como o lugar de encontro entre a alma e a mente ou, mais precisamente, o

deslocamento, idas e vindas, movimento, ir daqui para lá, mover-se, revolver-se, volver (24:37; este verbo possui também a forma *taqallub*: 2:144; 3:196; 16:46; 26:219; 40:4); *inqalaba* – dar (as costas), dirigir-se, esperar (a sorte), passar, regressar, retirar-se, volver, volver-se, dar meia volta, esvaziar (12:62; 3:144; 3:174; 7:119; 9:95; 12:62; 22:11; 83:31; 2:143; 3:127; 3:144; 3:149; 5:21; 26:227; 48:12; 67:4; 84:9; 7:125; 26:50; 43:14). Cf. Hanna KASSIS & Kart KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**, p. 412-414.

¹²³² Cf. Jane Dammen MCAULIFFE (Ed.). **Encyclopaedia of the Qur’ān**, p. 407.

¹²³³ **Corão** 8:70. Cf. também 2:225; 2:118.

¹²³⁴ Seyyed Hossein NARS. The heart of the faithful is the Throne of the All-Merciful. In: James S. CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 33-34.

ponto focal no qual a mente, que é em si mesma conhecimento ou luz, é refletida no espelho da alma”.¹²³⁵ Neste sentido, além de centro, ele é um *barzah* entre o humano e o divino, fazendo a mediação de ambos. De forma semelhante, Seyyed Hossein Nars afirma que “O coração é o centro do microcosmo humano, justamente o centro do corpo físico, das energias vitais, das emoções e da alma, assim como o lugar de encontro entre o humano e o celestial reais onde o espírito reside”.¹²³⁶

Por isto, o coração também é o lugar no qual Deus se revela para os seres humanos; é o seu receptáculo, pois “Ele [Gabriel], com o beneplácito de Deus, impregnou-to [o Corão] no coração, para corroborar o que fora revelado antes”.¹²³⁷ De igual maneira também é escrito: “É, em verdade, a Revelação do Senhor do Universo. O Espírito [Gabriel] digno de confiança o baixou [*tanzil*] em seu coração, para que seja aquele que adverte”.¹²³⁸

Assim, o coração é associado ao conhecimento e entendimento, da mesma forma que a sua “cegueira” produz ignorância.¹²³⁹ Desta maneira, “Temos compelido para o inferno numerosos gênios e seres humanos; eles têm corações, mas não entendem; eles têm olhos, mas não percebem nada com eles; eles têm ouvidos, mas não ouvem nada com eles. São como as bestas, quiçá pior, porque esquecem”,¹²⁴⁰ pois “a cegueira não é a dos olhos, mas a

¹²³⁵ Titus BUCKARDT. **The bezels of wisdom**, Prefácio, p. xi.

¹²³⁶ Seyyed Hossein NARS. The heart of the faithful is the Throne of the All-Merciful. In: James S. CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 32.

¹²³⁷ **Corão** 2:97. Cf. também 8:24; 53:11-13.

¹²³⁸ **Corão** 26:192-194.

¹²³⁹ “Desviaremos seus corações e seus olhos, como quando não creram na primeira vez, e lhes deixaremos que errem cegos em sua rebeldia.” (6:110).

¹²⁴⁰ **Corão** 7:179. Este versículo foi traduzido, em parte, de citação de Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 290.

dos corações que seus peitos encerram”!¹²⁴¹ Portanto, o *qalb* também é o lugar da visão, do entendimento e da rememoração (*dikr*).

O coração é o lugar no qual a fé se desenvolve e cresce, pois “Ele foi quem infundiu o sossego nos corações dos crentes para acrescentar a fé a sua fé”.¹²⁴² Esta fé produz iluminação (“a quem crer em Deus, Ele lhe iluminará o coração, porque é Onisciente”)¹²⁴³ e produz a proximidade e a intimidade com *Allāh*, pois Ele “inscreveu a fé nos seus corações e lhes confortou com Seu Espírito e lhes introduzirá em jardins abaixo dos quais correm os rios e onde morarão eternamente. Deus se comprazera deles e eles se comprazerao disso. Estes são os companheiros de Deus”.¹²⁴⁴ Nestes corações é que o Corão produz frutos. Segundo um *ḥadīṭ*, Muḥammad afirma que quando o Corão “chega ao coração e se torna firmemente aí enraizado, ele gera benefícios”.¹²⁴⁵

Segundo alguns médicos árabes, dentre eles Qustā ben Lūqā, há uma relação de semelhança entre o coração e o fígado, ligando-os uma “dupla circulação (*tajwīf*) de uma mistura de sangue e de sopro vital, o sangue predominando na ‘cavidade direita’ e o sopro vital na ‘cavidade esquerda’”.¹²⁴⁶ Se se pensa que o sopro vital é o *rūh*, o espírito, e que a Palavra de Deus, o Corão, desceu¹²⁴⁷ por meio do Espírito (anjo Gabriel), pode-se concluir, com Maurice Gloton que “É então a Palavra divina que o Coração utilizará para atualizar o Espírito

¹²⁴¹ **Corão** 22:46.

¹²⁴² **Corão** 48:4.

¹²⁴³ **Corão** 64:11.

¹²⁴⁴ **Corão** 58:22.

¹²⁴⁵ MUSLIM. Musāfirīm 175. In: Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 291.

¹²⁴⁶ Louis MASSIGNON. **Opera minora**, p. 428.

¹²⁴⁷ A respeito do Corão e sua “descida”, cf. o interessante comentário que Maurice Gloton faz acerca deste tema a partir da raiz léxica do termo *Qur’ān*. Maurice GLOTON. Les secrets du coeur dans l’Islam. **Connaissance des religions**, n. 57-58-59, p. 118, janvier-septembre, 1999.

insuflado no ser humano por Deus”.¹²⁴⁸ Portanto, é somente a partir de sua receptividade que os seres humanos podem atualizar e assimilar a Palavra e esta receptividade se encontra no coração por meio da “re-citação” (um dos sentidos originários da raiz Q-R-) e da rememoração (*dikr*), pois, “como não vão tranquilizar-se o coração com a recordação de Deus?”¹²⁴⁹ Esta recitação repetitiva e interiorizada da Palavra faz nascer as virtudes que no *qalb* se encontram. Elas não são originárias dele, mas nele são colocadas por Deus após serem purificados.

De outra parte, “Deus não pôs dois corações no peito de nenhum homem”.¹²⁵⁰ E se ele não é bom, pode ser o lócus da hipocrisia e “Deus conhece o que está em seus corações”.¹²⁵¹ Hipocrisia que se manifesta principalmente pela incoerência entre o que é dito e feito e o que está presente no coração, pois “diziam com suas bocas o que não sentiam seus corações. Porém, Deus bem sabe o quanto ocultavam”.¹²⁵² Nele, a dúvida se manifesta, assim como a descrença e o desvio do “caminho reto”, pois “há aqueles que não crêem na outra vida; seus corações a negam e estão ensoberbecidos”,¹²⁵³ eles “cujos corações duvidam”,¹²⁵⁴ eles que possuem “corações incircuncisos”¹²⁵⁵ e são os “enfermos de coração”.¹²⁵⁶

¹²⁴⁸ Maurice GLOTON, op. cit. In: V.V.A.A. *Connaissance des religions*, p. 119.

¹²⁴⁹ **Corão** 13:28. Cf. tb **Corão** 39:23; 7:205.

¹²⁵⁰ **Corão** 33:4.

¹²⁵¹ **Corão** 33:51.

¹²⁵² **Corão** 3:167. Cf. também 9:64; 3:154; 48:11.

¹²⁵³ **Corão** 16:22.

¹²⁵⁴ **Corão** 9:45.

¹²⁵⁵ **Corão** 2:88; 4:155.

¹²⁵⁶ **Corão** 33:60.

Também Satã pode infundir o mal neste terreno, como nos afirma Muḥammad: “Satã flui nas pessoas como sangue, então eu receio que ele introduza o mal nos seus corações.”¹²⁵⁷ E isto pode gerar um “coração duro” para entender os projetos divinos e a eles se adequar.

Esta “dureza de coração” também pode ser entendida como tendo sido colocado por *Allāh* sobre o coração da pessoa que se afasta da verdade por meio de um véu: “Nós colocamos sobre seus corações véus, para que eles não entendam e seus ouvidos não ouçam.”¹²⁵⁸ Porém, o *qalb* pode ser suavizado e o véu removido com a ajuda de Deus, pois Ele, como o Misericordioso e Compassivo, quer que a paz e o sossego reinem no coração do fiel e este se torne um lugar para sua habitação: “*Allāh* vem e se coloca entre eles e em seus corações.”¹²⁵⁹ Quando isto ocorre, o coração se torna capaz de ser o receptáculo da Paz Divina ou *sakīnah*: “Ele foi Quem infundiu o sossego nos corações dos crentes para acrescentar fé a sua fé”.¹²⁶⁰ Assim, a dureza de coração não é uma condição inexorável do ser humano.

Segundo Louis Massignon, “Comparada à literatura religiosa cristã, a muçulmana retém a significação espiritual do ‘coração’, que é ‘circuncidado’ pela inspiração divina (cf. Rm 2, 29: *péritomè kardias*). O coração dos infiéis é ‘incircunciso’, diz o Corão”.¹²⁶¹ Mas, como órgão espiritual, ele também permite ao gnóstico a consciência de sua predestinação decorrente de sua condição teomórfica. Ao fazer isto, lhe abre o “segredo divino”, pois o

coração, diz o Corão, é o lugar do segredo divino; é lá que o homem, e o homem somente, a despeito de sua inconstância, pode “pôr seu peso” (*haml al-amāna*, Corão 33:72) de um certo depósito divino “recusado pela terra e as montanhas”; este

¹²⁵⁷ BUḤĀRĪ. Bad’ al-khalq 11. In: Sachiko MURATA *The tao of Islam*, p. 290.

¹²⁵⁸ **Corão** 6:25; cf. também 17:46.

¹²⁵⁹ **Corão** 8:24.

¹²⁶⁰ **Corão** 48:4.

¹²⁶¹ Louis MASSIGNON. *Opera minora*, p. 428. Cf. **Corão** 2:88; 4:155.

Segredo dos corações [...] que os anjos ignoram: o Amor divinizante [...]. O provérbio o diz [...]: “os corações dos homens livres são os túmulos dos segredos”; o místico Hallāj [...] diz: “Nossos corações, em seu segredo, são uma Virgem só onde não penetra o sonho de qualquer sonhador [...] este Coração, onde somente penetra a presença do Senhor, para aí ser concebido”.¹²⁶²

E aqui aparece um elemento essencial: o coração compreendido como segredo (*sirr* – سر), pois é lócus do segredo divino e também do segredo do ser humano. Por isto “não é preciso que te expresses em voz alta, pois Ele conhece o segredo e ainda o mais recôndito”.¹²⁶³ E por ser o lugar do segredo divino e humano, é habitado, por este motivo, somente por *Allāh*. Como afirma Massignon, “Os místicos posteriores se representam o coração e seu segredo como dois recintos concêntricos: no coração ‘circula’ a Sabedoria inspirada, e, dentro do segredo, ‘circula’ o *Tawhīd* (= o Testemunho atestando o Único)”.¹²⁶⁴ Ou seja, ao mesmo tempo em que o *Tawhīd* indica o testemunho do Único, sua presença no segredo do coração indica da mesma forma que este Único ali habita solitariamente, pois é o único que lá se encontra e a ele tem acesso.

A citação de Hallāj ao denominar o coração uma “Virgem” revela outra de sua dimensão essencial, uma vez que nele não “penetra o sonho de qualquer sonhador [...] este Coração, onde somente penetra a presença do Senhor, para aí ser concebido”. Hallāj vai denominá-lo “ponto luminoso”, sendo que esta idéia de ponto (*nuqta*) é fundamental para ele, pois é o lócus no qual “Deus apenas tem acesso e o humano e o Divino se encontram”.¹²⁶⁵

¹²⁶² Louis MASSIGNON, op. cit., p. 428-429.

¹²⁶³ **Corão** 20:7. Cf. também 9:78: “Não sabem que Deus conhece seus segredos e suas confidências, e que Deus conhece a fundo as coisas ocultas?”

¹²⁶⁴ Louis MASSIGNON, op. cit., p. 429.

¹²⁶⁵ Dorothy C. BUCK. Mary and the Virgin Heart: a reflection on the writings of Louis Massignon and Hallaj. **Sufi** 24 (1994-1995), p. 8 e **Sufi** 28 (1995-1996), p. 8, apud. Kallistos WARE. How do we enter the heart? In: James S. CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 3.

Bebendo em Hallāj via Massignon é que Thomas Merton também mencionará o “ponto virgem”. Trata-se, portanto, de um ponto puro, inviolável e inacessível até ao mal. Se nas dimensões mais externas do coração existe a batalha entre a “via reta” e o “desvio do caminho”, nesta profundidade do coração isto já não ocorre, pois ele é o lugar da imanência do Mistério e da morada divina. Assim, o coração é comparável a “uma cripta escondida, centro do nosso ser e tão inacessível que o itinerário da vida espiritual pode ser chamado de nada menos que uma redescoberta do coração e a penetração nele”.¹²⁶⁶

E, mais para além da acessibilidade exclusiva de Deus, este “coração profundo” ou “fundo do homem” “que é impenetrável”, conforme afirma o Salmo 64,7,¹²⁶⁷ também é uma região em que se encontra “aquela profundidade sem nome e sem aspectos dentro do *eu* que é idêntica à da Deidade e que é também, de uma outra forma, a própria identidade. Como resultado da aniquilação do *eu* ilusório, os místicos adquirem um outro senso de identidade”.¹²⁶⁸ Ou, como diz Ernesto Cardenal, “no centro de nosso ser não somos nós mesmos, mas Outro. Que nossa identidade é Outro. Que cada um de nós ontologicamente é dois. Que encontrarmos a nós mesmos e concentrarmos em nós mesmos é arrojarmo-nos nos braços de Outro”.¹²⁶⁹ Portanto, é lugar em que se manifesta radicalmente a condição teomórfica de cada ser humano. E para se chegar a este Outro que habita no “fundo do homem”, faz-se necessário passar pelo processo do *fanā’/baqā’*, conforme mencionado anteriormente nesta tese. E o que é

¹²⁶⁶ Seyyed Hossein NASR. The heart of the faithful is the Throne of the All-Merciful. In: James S. CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 32.

¹²⁶⁷ Na tradução da Bíblia de Jerusalém: “Mas aquele que sonda o fundo do homem e o coração profundo os examina”. Na TEB a tradução deste versículo é a seguinte: “No fundo do homem, o coração é impenetrável!” Esta temática do “coração profundo” também será muito cara à tradição cristã ortodoxa.

¹²⁶⁸ Sílvia SCHWARTZ. **A béguine e al-Shaykh**. Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn ‘Arabī, p. 232.

¹²⁶⁹ Ernesto CARDENAL. **Vida en el amor**, p. 41.

esta experiência e esta via do sufismo senão um “despertar do coração”? Despertar deste “coração profundo” que se encontra escondido e na maioria das vezes passa despercebido pelo próprio gnóstico.

Assim, é desta concepção do segredo do coração que nascerá a leitura mística a enfatizar o valor da solidão do coração e a necessidade de sua purificação para que se possa ter acesso aos segredos divinos. Além disso, insistirá no silêncio amoroso a ser fecundado pela intimidade dos amantes e na dimensão esotérica e secreta desta relação, que deve ser cultivada e resguardada de todos os olhares: “Ó Deus, diante dos outros te invoco: Ó meu Senhor! Mas na solidão te chamo: Ó meu Amado (*hab'b*).”¹²⁷⁰

No entanto, junto ao *qalb*, outros termos também são utilizados para designar o coração e aparecem com frequência – embora menor – no Corão. São termos como *şadr*, *fu'ād* e *lubb* (plural *albāb*).¹²⁷¹ Esta concepção corânica quatripartite do coração será bem desenvolvida por um sufi, que foi muito citado por Ibn 'Arabī, em sua obra *Futūḥāt al-makkiyya*: 'Alī al-Hakīm Tirmidī.¹²⁷² Havendo a intenção de estabelecer, a partir da perspectiva da mística, uma diferenciação entre estes quatro termos que designam o coração, caberia ao *qalb* ser “uma denominação geral para descrever todas as disposições internas e externas do ser humano. Ele possui esta denominação à semelhança do olho que compreende o branco, a pupila e a

¹²⁷⁰ DŪ-L-NŪN. Apud. IBN 'ARABĪ. **Les soufis d'Andalousie**; suivi de la vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn, p. 265. In: Faustino TEIXEIRA. Nos rastros do Amado – O Cântico espiritual de João da Cruz. In: Id. **Nas teias da delicadeza**, p. 72. Cf. nesta mesma página a citação de um texto de Bernardo de Claraval, que vai em direção semelhante a esta afirmação de Dhū-l-Nūn.

¹²⁷¹ A respeito destes termos, cf. Maurice GLOTON. Les secrets du coeur selon l'Islam. **Connaissance des religions**, n. 57-58-59, p.122-126, janvier-septembre, 1999.

¹²⁷² 'Alī al-Hakīm Tirmidī nasceu entre 205/820 e 210/825 e morreu, embora seja difícil precisar com exatidão, entre 318/930 e 320/932, tendo vivido, portanto, mais de cem anos. É original de Kourasan, mais precisamente na região que hoje é o Uzbequistão. Sua obra que trata da questão do coração – Exposição da diferença entre o peio, o coração, o íntimo do coração resplandecente e a consciência essencial – foi traduzida por Geveviève Gobillot, com o título “Le livre de la profondeur des choses”.

luminosidade que dele emana; ou ainda como a amêndoa (*lawz*) que compreende a polpa, o caroço, a semente (*lubb*) e o óleo.”¹²⁷³

Ṣadr (صدر – plural *Ṣudūr* – صدور)¹²⁷⁴ – que pode ser traduzido como peito, ânimo, aparelho respiratório, parte anterior, primeiro lugar, começo –, é proveniente da raiz Ṣ-D-R, que significa “voltar, regressar, retornar, chegar, se apresentar a, avançar, atingir ou alcançar o peito, marchar em frente, colocar-se adiante”.¹²⁷⁵ Também se associa a significados, como acontecer, suceder, proceder, sair, resultar, derivar de, vir de, originar-se em, aparecer, sair à luz, lesionar no peito, padecer do peito, encabeçar, por uma introdução ou prefácio, o primeiro posto, exportar, enviar, expedir, despachar, publicar, fazer voltar de, pronunciar, expressar, comunicar, exteriorizar, peito, coração, origem, fonte, procedência, ponto de partida, resultado, consequência, dentre outros.¹²⁷⁶ Destes termos, três significados parecem sobressair. O primeiro diz respeito à condição de algo que está na frente, na entrada, que introduz. E, como tal, por colocar-se adiante, é capaz de exteriorizar, de comunicar, publicar algo. Estes dois sentidos parecem apontar para uma condição de *barzaḥ* que o coração exerce. Por último, um terceiro significado se associa ao peito onde acontece a respiração e se encontra o aparelho respiratório ao mesmo tempo em que o próprio coração. É o lugar onde acontecem as trocas de oxigênio que introduzem “vida nova” no sangue e também é a cavidade que contém o próprio coração.

¹²⁷³ Maurice GLOTON. Les secrets du coeur selon l’Islam. **Connaissance des religions**, n. 57-58-59, p. 127, janvier-septembre, 1999.

¹²⁷⁴ No Corão, *Ṣadr* é utilizado 44 vezes, dentre eles: 3:29; 40:19; 59:13; 114:5. Cf. Hanna KASSIS & Kart KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**, p. 555. Em 94:1: “Não te abrimos o peito?”, se associa a uma tradição segundo a qual, quando Muḥammad era ainda criança, dois anjos lhe abriram o peito e extraíram seu coração, tirando dele um coágulo negro e purificando-o, lavando-o com neve.

¹²⁷⁵ Maurice GLOTON. Les secrets du coeur selon l’Islam. **Connaissance des religions**, p.123.

¹²⁷⁶ Cf. DAE.

Destes três significados pode-se inferir que *ṣadr*, partindo-se do primeiro significado identificado neste conceito, diz respeito à dimensão cordial de receptividade, que lhe propicia ser disponível para acolher o que vem do Real. Também pode-se pensar no órgão que introduz o gnóstico na via de conhecimento de *Allāh*. Ao mesmo tempo – e aqui se associa ao segundo significado – ele é capaz de refletir, espelhar, manifestar, tornar público o que nele foi projetado. Por fim, baseado no terceiro significado, o coração se associa ao aparelho respiratório, que inspira e expira o ar com a finalidade de oxigenar o sangue que circula no corpo. Neste sentido, o coração é aquele órgão propiciador da relação com o Espírito insuflado por Deus nos seres humanos. Porém, para que esta relação seja rica, ele tem que se deixar renovar e purificar pela troca de vida estabelecida com o próprio Espírito. Assim, o coração “assimila o Espírito” recebido por este “ar sutil” e assim é capaz de nutrir a alma e todos os seus órgãos externos e internos. Por isto é o órgão da regulação da circulação do ar e do sangue, ao mesmo tempo em que é também o órgão da captação intuitiva do Espírito. ¹²⁷⁷

O termo seguinte a ser utilizado e que se traduz também pela palavra coração é *Fu'ād* (فؤاد – plural *af'ida* – أفعد). Proveniente da raiz F-'-D, possui os seguintes significados: atingir ou atacar o coração, abater, diminuir, cozinhar sob a cinza, acender, iluminar. Segundo Maurice Gloton, “possui os sentidos de vísceras ligadas ao coração”. ¹²⁷⁸ No Corão é utilizado 16 vezes, na maior parte delas traduzido como coração, sendo que também vem traduzido como entranhas, intelecto e vísceras. ¹²⁷⁹ *Fu'ād* se refere, portanto, à parte mais íntima de uma coisa

¹²⁷⁷ Cf. Maurice GLOTON. Les secrets du coeur selon l'Islam. **Connaissance des religions**, n. 57-58-59, p. 123-124, janvier-septembre, 1999.

¹²⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 124. São de Gloton os significados de *fu'ād* apresentados na frase anterior.

¹²⁷⁹ Este termo é utilizado 16 vezes no Corão: 6:110; 6:113; 11:120; 14:37; 14:43; 16:78; 17:36; 23:78; 25:32, etc. Na tradução corânica para o espanhol de Julio Cortés, uma vez *Fu'ād* é traduzido como entranha, sete vezes como intelecto e as demais como coração. Cf. Hanna KASSIS & Kart KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**, p. 171.

ou ao seu âmago, seu coração, que, se atingido, atacado, gera o abatimento de quem o sofreu. Diz respeito à profundidade de algo ou à sua índole, caráter. Ou mesmo ao segredo de algo, assim como à capacidade cordial de penetrar profundamente nos mistérios da vida e do Real. Em relação ao *ṣadr*, portanto, utilizando-se de uma metáfora espacial,¹²⁸⁰ *fu'ād* representa um grau maior de profundidade, enquanto *ṣadr* representaria a capacidade relacional e de “interface” do coração.

Nesta condição de focar um aspecto mais profundo em relação ao anterior, *fu'ād* se associa à trilogia: coração, aparelho respiratório e circulação, e seu sentido maior diz respeito à atividade do coração em sua totalidade: distribuir o sangue irrigado pelo ar recebido dos pulmões para todos os órgãos e partes do corpo. Neste sentido, ele adquire o *status* de órgão central da interioridade humana e “será o coração considerado como regularizando a circulação sanguínea, ou ainda, de modo sutil, como distribuindo, animando e vivificando o conjunto da pessoa física e sutil”.¹²⁸¹ Sua função, assim, é ser a sede da vida recebida do Espírito e, concomitantemente, movimentar as diferentes faculdades e energias presentes nele e no ser humano por meio de sua atividade distributiva.

Por fim, o último termo utilizado para traduzir a palavra coração é *Lubb* (لُبّ – plural: *albāb*: البَاب), cujo significado é proveniente de uma raiz que quer dizer: “se imobilizar, extrair o núcleo [também o centro, o caroço, o miolo], ser dotado de consciência essencial, ser dotado de

¹²⁸⁰ Apesar de utilizar aqui a metáfora espacial, parece que ela não consegue dar conta da totalidade destas distinções acerca do coração, pois *ṣadr* e *fu'ād* não representam, na verdade, partes do coração, mas perspectivas distintas do mesmo que apontam para funções diversas realizadas por este órgão místico. Neste sentido, tanto *ṣadr* quanto *fu'ād* representam o coração em sua totalidade, porém, o primeiro enfatiza mais um aspecto que outro. E a mesma coisa vale para o segundo. Da mesma forma que se afirmou sobre a interioridade humana, aqui também se diz que estas distinções servem para se pensar o processo de interiorização que a experiência mística supõe e leva o gnóstico a realizar.

¹²⁸¹ Maurice GLOTON. Les secrets du coeur selon l'Islam. **Connaissance des religions**, n. 57-58-59 p. 124, janvier-septembre, 1999.

coração.”¹²⁸² Maurice Gloton acrescentará outros significados, tais como “se instalar, bater ou atingir alguém no peito, extrair o núcleo, atingir a medula, ser dotado de inteligência, ser dotado de consciência profunda, ser assíduo, compreensivo, sagaz, a melhor parte de uma coisa, coração, meio, consciência profunda, íntima, órgão central do conhecimento essencial”.¹²⁸³ No Corão, a palavra *lubb* é utilizada 16 vezes, sendo traduzida como intelecto nestas 16 vezes segundo Julio Cortez e por entendimento ou juízo por Juan Vernet.¹²⁸⁴

A partir dos termos acima, conclui-se que *lubb* aponta para dois significados básicos: o primeiro diz respeito à centralidade de algo, sendo que este algo, ao ser central, também é essencial – neste sentido, o coração é o centro da vida mística, como também é o centro da vida da pessoa; e o segundo sentido, ligado a este primeiro, vai indicar uma capacidade de conhecer profundamente – neste sentido, o coração é o órgão central do conhecimento essencial, gerando consciência profunda, compreensão, sagacidade, justamente por possibilitar uma nova forma de cognição.

5.2. O *Evento Cordial* e sua centralidade em Ibn ‘Arabī e João da Cruz

Até aqui a preocupação deste quinto capítulo foi a de apresentar em linhas gerais como o coração é compreendido na tradição judaico-cristã e na tradição islâmica. A partir de agora, nesta tese, será enfocada, de forma comparada, a temática do coração em Ibn ‘Arabī e João da

¹²⁸² Maurice GLOTON, op. cit. **Connaissance des religions**, n. 57-58-59, janvier-septembre, 1999, p. 125. As palavras “centro, caroço e miolo” são acréscimos meus para tentar traduzir de forma mais ampla a palavra francesa *noyau*.

¹²⁸³ Maurice GLOTON. **Une approche du Coran par la grammaire et le lexique**, p. 665. Cf. também o **DAE**, que possuirá significados semelhantes a estes traduzidos por Gloton.

¹²⁸⁴ Cf. Hanna KASSIS & Kart KOBBERVIG. **Las concordancias del Corán**, p. 321.

Cruz, a partir de dois grandes focos: o coração como um evento que se constitui como central na vida humana e na experiência mística, constituindo-se como um órgão mediador entre o divino e o humano, o infinito e o finito; e o coração em sua função na vida mística, ou seja, o órgão ou evento fluídico que propicia o espelhamento do Real, ao mesmo tempo em que propicia uma nova forma de conhecimento e acesso ao Real.

Assim, o coração será compreendido como dotado de algumas características singulares que lhe possibilitam lidar com o Real em sua especificidade, a saber, sua condição de receptáculo associada à sua receptividade, sua ductilidade e capacidade de se transformar continuamente (aqui dominada de “flutuação”), sua característica de interface (*barzah*) e sua capacidade de refletir e espelhar as contínuas manifestações do Real. Estas características do coração (*qalb*) estão presentes na sua própria raiz árabe (q-l-b), que possui vários significados, tais como ‘flutuação’, ‘mudança perpétua’, ‘inversão’, ‘centro’, ‘transformação’, ‘alma’, ‘espírito’, ‘voltar-se’, ‘alterar-se’, ‘converter-se’, ‘inverter-se’, ‘reverter-se e ser reversível’, etc.¹²⁸⁵

Na realização dos tópicos a seguir, algumas idéias já expostas anteriormente serão retomadas, bem como algumas citações. Isto tem o objetivo de propiciar não só a discussão destas idéias e textos a partir da temática do coração, como também uma perspectiva comparada entre Ibn ‘Arabī e João da Cruz nesta temática.

¹²⁸⁵ Cf. DAE. Cf. também o **Arabic-english dictionary** de J. M. Cowan, p. 784, apud. Luce LÓPEZ-BARALT. **Asedios a lo indecible**, p. 58. Cf. também Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 298. Segundo o Prof. Jean Lauand, da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, no seu artigo “Quem vê cara não vê girador”, o coração é um “girador”. Esta concepção poderia ter um significado de anormalidade, afirmando que o coração humano é frívolo e inconstante, fazendo as pessoas girarem ao sabor de seus caprichos e impulsos incontrolados. Na tradição e língua árabes, no entanto, possui uma conotação positiva: “a oscilação é a condição normal do centro radical da pessoa. Nela, literalmente, a palavra coração, *qalb*, significa girador; o verbo *qalaba* significa girar.”

5.2.1. O *qalb*, Morada Sagrada

O primeiro elemento a ser ressaltado é o da habitação do Real no coração do gnóstico, concepção esta que se encontra presente tanto no *Šayḥ al-akbar* quanto em João da Cruz.

Em relação a Ibn 'Arabī, em seu poema XI do *Tarjumān al-ašwāq*, obra poética comentada pelo próprio *Šayḥ* e traduzida para o francês por Maurice Gloton, ele reafirma, dentre outras coisas, a condição do coração como Morada Sagrada:

Meu coração (*qalb*) se tornou capaz de acolher [ser recipiente] (*qabīl*)¹²⁸⁶ toda forma.
 Ele é pasto para as gazelas e abadia para monges!
 Ele é um templo para ídolos e a *Ka'bah* para o peregrino,¹²⁸⁷
 Ele é as Tábuas da Torá e também as folhas do Corão!
 A religião que eu professo é aquela do Amor.
 Para onde as caravanas¹²⁸⁸ do Amor se voltam,
 Esta é minha religião e minha fé.

Como pode ser observado, Ibn 'Arabī afirma que o coração é uma “abadia para os monges”. Assim, o coração é entendido como um lugar que é “sede de Sua Majestade”.¹²⁸⁹ É ainda “abadia para os monges (*dayr li-ruhbān*) porque, da mesma forma que comparamos os

¹²⁸⁶ Carlos Varona Narvió, em sua versão deste poema, se utiliza da palavra “*adoptar*” para traduzir *qabīl*. Cf. IBN 'ARABĪ. **El intérprete de los deseos**, p. 125.

¹²⁸⁷ Esta tradução se baseia nas traduções do original árabe elaboradas por Michael SELLS. **Mystical languages of unsaying**, p. 90, e na de Maurice GLOTON. **L'interprète des desirs**, XI, p. 95. Na versão francesa, esta parte referente ao peregrino se encontra da seguinte maneira, fazendo alusão à circunambulação da *Ka'bah*: “qui en fait le tour”.

¹²⁸⁸ Na versão francesa de Maurice Gloton: “*montures*” e na inglesa de Michael Sells: “*a camel mounts turn*”.

¹²⁸⁹ IBN 'ARABĪ. **L'Interprète des desirs**, p. 95.

amantes aos monges devido à sua vida monacal [que permite se dedicar inteiramente a Deus], de igual maneira o coração é semelhante a um templo consagrado como o é a morada dos religiosos e local no qual eles se encontram [para a adoração]”.¹²⁹⁰

O que se quer ressaltar aqui é a característica do coração de ser “templo da teofania e da divina amplitude”,¹²⁹¹ ou seja, aquele receptáculo que suporta as divinas manifestações (*tajallīyat*) em sua diversidade, dinamicidade e novidade. E porque é capaz de suportá-las, ele é o caminho para conhecê-las. Daí sua importância em ser reconhecido como “recipiente” (*qabīl*) e “ser capaz de acolher e receber” (*qabūl*) o Real.

Deus muda de forma nas suas teofanias e quando o coração o recebe e passa a contê-lo não o recebe conjuntamente com outra criatura, pois é “como se ele o preenchesse”.¹²⁹² O coração pode se alargar para receber as diferentes teofanias divinas e Deus não ultrapassa seu limite. Portanto, Deus se adequa ao formato do coração do gnóstico. Porém, isto não quer dizer que Deus se manifesta teofanicamente segundo a medida da predisposição do servidor, pois “esta doutrina não é a nossa, porque (na realidade é) o servidor (que) aparece a Deus na medida da forma na qual Deus Se manifesta teofanicamente a ele”.¹²⁹³

Entretanto, quando se afirma a condição receptiva do *qalb*, um cuidado grande precisa ser tomado: o de não coisificá-lo, reificá-lo. O coração não é uma “coisa” que recebe dentro de si outra “coisa”, o Real. Ele não é da ordem espacial ou quantificável. Ou seja, ele não é um recipiente físico que deve ser esvaziado para no lugar se colocar também uma coisa. Mesmo

¹²⁹⁰ Id., *ibid.*, p. 125.

¹²⁹¹ Id., *ibid.*, p. 422.

¹²⁹² FH, capítulo 12. In: Charles Andrés GILIS. **Le livre des chatons de la sagesse**, p. 314. Nas citações referentes a esta tradução do *Fuṣūṣ al-ḥikam*, sempre que o texto se referir ao texto akbari, virá antecedido por FH, com a indicação do capítulo, indicando que não é um comentário de Gilis. Quando não se fizer esta menção, o texto é do próprio Gilis.

¹²⁹³ FH, capítulo 12. In: Id., *ibid.*, p. 315.

porque, para o coração vale o que João da Cruz afirma sobre a alma como substância espiritual. Esta

não tem alto nem baixo nem maior ou menor profundidade em seu próprio ser, como tem os corpos quantitativos. Como nela não há partes distintas, não existe diferença entre interior e exterior, pois é um todo simples e não tem centro quantitativamente mais ou menos profundo quanto à extensão; não pode estar mais iluminada em uma parte do que em outra, como os corpos físicos, mas a luz que recebe, seja mais ou menos intensa, penetra-a totalmente, do mesmo modo que o ar recebe ou não a luz, mais ou menos forte, nele todo. ¹²⁹⁴

Portanto, o coração também não cabe na lógica espacial, embora, para se falar dele, muitas vezes se utilize desta lógica. Porém, melhor dito, ao se falar dele a partir de uma configuração espacial, na verdade, o que se está fazendo é se utilizando de uma linguagem simbólica para comunicar algo do que é vivido na experiência mística. Neste sentido é que se pode afirmar, com Gabriel Castro, sobre uma geometria da alma ou uma anatomia do eu. ¹²⁹⁵

Ele é um “evento significativo”, ¹²⁹⁶ no dizer de Michael Sells, que se constitui justamente no processo místico. Ou seja, no processo que envolve a aniquilação do gnóstico, bem como seu encontro com o Real ou o seu assumir uma nova forma de ser baseada nos atributos do Real nele refletidos.

Segundo René Guénon, em árabe, *qalb* indica uma analogia que significa que duas coisas são colocadas uma diante da outra como num espelho. Desta analogia é que surge a idéia de uma passagem de uma coisa à outra em termos de presença. ¹²⁹⁷ Daí que *qalb* se

¹²⁹⁴ ChB 1,10.

¹²⁹⁵ Cf. Gabriel CASTRO. Simbolismo y lenguaje en la mística cristiana, p. 21.

¹²⁹⁶ Michael SELLS. *Mystical languages of unsaying*, p. 63.

¹²⁹⁷ Cf. Charles Andrés GILIS. *Les chatons de la sagesse*, p. 328.

associe aos conceitos de recepção, acolhida, aceitação e espelhamento. E é acolhida das divinas presenças (*Ḥadarāt*) entendidas como os Nomes divinos manifestados no próprio coração do gnóstico. Neste sentido, o *qalb* se abre para a noção de “receptáculo” que indica o coração visto como aquele que suporta as Epifanias divinas. São, portanto, formas epifânicas (*maẓāhir*)¹²⁹⁸ que o *qalb* é capaz de acolher, pois, sendo a morada de Deus, ele o contém, conforme o famoso *ḥadīṭ*: “Meus céus e minha terra não me envolvem, porém, o coração do meu servidor manso e dócil portador de fé me envolve.”¹²⁹⁹

No capítulo 12, do *Fuṣūṣ al-ḥikam*, “A sabedoria do coração na palavra de Šu’aib”, comentando o *ḥadīṭ* acima, Ibn ‘Arabī afirma que “o coração do Gnóstico deriva da Divina Misericórdia, sendo mais abrangente que ela, pois contém o Real, enquanto Sua Misericórdia não O contém”.¹³⁰⁰ Novamente o *Šayḥ* está afirmando a condição cordial de ser Morada Sagrada, o que indica sua capacidade receptiva. Essa capacidade se manifesta de forma infinita, pois o coração é capaz de acolher o Real, enquanto Sua Misericórdia não o é. Isto porque a Divina Misericórdia é um dos atributos divinos em Seu processo de automanifestação e quando o coração acolhe o Real, na verdade ele o acolhe em sua infinitude, em todos os Seus atributos. O coração do Gnóstico ou do Ser Humano Perfeito (*insām al-kāmil*), portanto, está aberto para acolher a totalidade da experiência de *al-Ḥaqq*. Porém, para que isto ocorra, cabe ao coração estar vazio e adquirir a condição de certa passividade e fluidez que favoreça sua receptividade e capacidade de se moldar, de se adaptar para receber as diversas formas

¹²⁹⁸ Cf. A. E. Affifi. *The mystical philosophy of Muḥyīd-Dīn Ibn al-‘Arabī*, p. 35-40. Sobre a abordagem dos Nomes Divinos como “Divinas Presenças”, cf. p. 41. Cf. também Henry CORBIN. *Alone with the Alone*, p. 116.

¹²⁹⁹ Cf. **SDG**, p. 7.265.349.439; **SPK**, p. 396, n. 20: nesta nota se afirma que este *ḥadīṭ* é frequentemente citado em textos sufis, inclusive de al-Ġazālī, porém, não é reconhecido como autêntico pela maioria dos acadêmicos exotéricos.

¹³⁰⁰ IBN ‘ARABĪ. *The bezels of wisdom*, p. 147.

do Real. E para assumir uma condição de vacuidade, faz-se necessário, como já mencionado anteriormente, que este coração passe pelo processo de *fanā' / baqā'*.

Por sua vez, “a Misericórdia Divina recobre e envolve todas as coisas, incluindo o próprio Real, sendo mais ou menos abrangente que o Coração neste aspecto”.¹³⁰¹ Por isto, ela envolve também o coração e aparece como mais vasta que ele. Levando-se em consideração a afirmação presente no parágrafo anterior, estamos diante de um paradoxo que se resolve tendo-se em vista a doutrina metafísica do *Tawḥīd* e a consciência de que Ibn 'Arabī está abordando a questão a partir de perspectivas diversas. Sob a perspectiva dos Nomes divinos, a Misericórdia envolve a Deus e seus atributos, pois estes são objeto dela. Nesta perspectiva, a Misericórdia envolve também o coração e é mais vasta que ele, por ser considerado como um receptáculo dos Seus Nomes. Sob a perspectiva do Gnóstico Perfeito, ela não o envolve, pois este contém Deus na unidade e totalidade de Seus Nomes (*Tawḥīd*) e se identifica, da mesma forma, com o Trono do Todo Misericordioso,¹³⁰² pois “O coração é Seu Trono e não é delimitado por nenhum atributo específico. Pelo contrário, ele traz juntos todos os Divinos Nomes e atributos, como o Todo Misericordioso possui todos os Mais Belos Nomes (Corão 17:110)”.¹³⁰³ E “isto é por causa da Unidade dos Nomeados (*aḥadiyyat al-musammā*)”.¹³⁰⁴

E Ibn 'Arabī ainda afirma esta condição de receptáculo que o coração possui ao compará-lo à *Ka'ba*: “Esta Minha Kaaba (*sic*) é o Coração do ser, e Meu Trono (o universo inteiro) é um corpo limitado para este Coração. Nenhum deles pode Me envolver... mas Minha Casa que me contém é seu coração [...] Assim, aqueles que circulam ao redor do seu coração são os mistérios / segredos (dos divinos Nomes), que se assemelham aos seus corpos

¹³⁰¹ Id., *ibid.*, p. 148. Cf. também Charles Andrés GILIS. **Les chatons de la sagesse**, p.329-330.

¹³⁰² Cf. Charles Andrés GILIS. **Les chatons de la sagesse**, p. 330.

¹³⁰³ FM III 129.17, apud. **SPK**, p. 107.

¹³⁰⁴ FM I 214.27, apud. **SPK**, p. 387, nota 7.

circulando estas rochas (da Kaaba terrena). [...] Você é o receptáculo (*anta al-inā*) e Eu sou Eu (*wa anā anā*).”¹³⁰⁵

E porque o *qalb* é Morada Sagrada, ele é capaz de acolher a descida (*nuzūl*) do Corão, verbo de Deus feito livro e que é

perpetuamente novo para cada um daqueles que o recitam [...] Mas nem todo recitante não é consciente de sua descida (*nuzūl*) porque seu espírito está ocupado pela sua condição natural. O Corão desce, então, sobre ele escondido sob o véu da natureza e não produz nele regozijo. É a este caso que faz alusão o Profeta quando fala dos recitadores que ouvem o Corão sem que ele vá mais longe que de suas gargantas. Este é o Corão que desce sobre as línguas e não sobre os corações. Deus disse, ao contrário, a propósito daquele que saboreia [esta descida]: *sobre teu coração* (Cor. 26:193). Este é aquele a que esta descida faz provar uma doçura incomensurável que excede toda alegria. Enquanto ele prova, ele é [verdadeiramente] aquele sobre quem é descido o Corão sempre novo. A diferença entre estes dois tipos de descida é que, se o Corão desce sobre o coração, ele aporta com ele a compreensão: o ser em questão possui o conhecimento do que ele recita, mesmo que ele ignore a língua da Revelação, ele conhece a significação do que ele recita, mesmo se o sentido que estas palavras possuem fora do Corão lhe são desconhecidas, pois não existem em sua própria linguagem: ele sabe o que estas palavras significam em sua recitação e no momento mesmo em que ele as recita. A estação do Corão e sua morada sendo o que nós dissemos, resulta que cada um encontra em si aquilo que aspira. É por esta razão que o *šayḥ* Abū Madyan dizia: o aspirante (*al-murīd*) não é verdadeiramente tal até que ele encontre no Corão tudo a que aspire. Toda palavra que não possui esta plenitude não é realmente Corão. Quando o Corão, que é um atributo divino – e o atributo é inseparável do que ele qualifica –, desce sobre o coração, é então Aquele lá mesmo cujo Corão é a Palavra que desce com ele. Deus disse que o coração de seu servidor crente Lhe contém: é nesta descida do Corão no coração do crente que consiste a descida divina no coração.¹³⁰⁶

¹³⁰⁵ FM I 226-227, apud. James Winston MORRIS. **The reflective heart**, p. 56-57.

¹³⁰⁶ FM III 93-94, apud. Michel CHODKIEWICZ. **Un océan sans rivage**, p. 46-47. Cf. também Michel CHODKIEWICZ. **The seal of the saints**, p. 7, 49.

Em João da Cruz também pode-se pensar o coração como Morada Sagrada. Porém, para que esta concepção seja bem compreendida em seu pensamento, dois esclarecimentos se tornam necessários. O primeiro diz respeito à noção de alma no pensamento joãocruciano. Como já explicitado, alma para João da Cruz pode fazer, dependendo do contexto, referência a uma parte do ser humano ou ao ser humano em sua integralidade, recorrendo, neste caso, à figura de linguagem da sinédoque, que toma o todo pelas partes.

O segundo esclarecimento diz respeito ao fato de que o coração não é uma das simbologias mais conhecidas de João da Cruz – as mais conhecidas são a do fogo e a da chama, na Chama viva de amor, a da Montanha, na Subida do Monte Carmelo, a da noite, na Noite escura, a do matrimônio, no Cântico espiritual. Porém, é uma simbologia presente em toda sua obra, sendo que freqüentemente é mencionado como seio, peito, entranhas e ventre.¹³⁰⁷ Além do mais, muitas vezes o que João da Cruz denomina alma se refere a uma realidade próxima ao que se denomina de coração. E ele chega a explicitar esta concepção ao afirmar que “o coração significa aqui a alma”.¹³⁰⁸ Portanto, em muitas citações joãocrucianas se utilizará a palavra “alma” para se pensar a realidade do coração. Mais precisamente, a expressão “substância da alma”.¹³⁰⁹

Em termos de Morada Sagrada, João da Cruz é muito claro em seu texto em como ele compreende a inabitação divina no seio do ser humano. Assim ele afirma que “em seu íntimo o Esposo secretamente habita, por ser no ponto mais profundo da substância da alma [...] que se realiza este doce abraço”.¹³¹⁰ Profundo de tal forma que “a este ponto e a este abraço, não

¹³⁰⁷ Cf. Keith EGAN. The symbolism of the heart in John of the Cross. In: Annice CALLAHAN. **Spiritualities of the heart**, p. 131.

¹³⁰⁸ **CB** 12,8.

¹³⁰⁹ A respeito da “substância da alma”, cf. p. 365 desta tese.

¹³¹⁰ **ChB** 4,14.

pode o demônio chegar, nem o entendimento humano tem capacidade para saber como é”.¹³¹¹ E perceber o Amado habitando nesta substância da alma produz grande e profunda alegria à alma: “Oh! Quão ditosa é a alma que sente de contínuo estar Deus descansando e repousando em seu seio!”¹³¹² E ainda insistirá na condição escondida de Deus nesta substância da alma: “o Verbo, Filho de Deus, juntamente com o Pai e o Espírito Santo, está essencial e presencialmente escondido no íntimo ser da alma”,¹³¹³ pois “teu amado Esposo é esse tesouro escondido no campo de tua alma”,¹³¹⁴ “mais elevado e profundo que tudo quanto podes alcançar”.¹³¹⁵ E da mesma maneira que Ibn ‘Arabī vai compreender o *qalb* como o Trono de *al-Haqq*, João da Cruz também afirmará o mesmo, pois que o Esposo levanta-se “de seu trono que é o íntimo da alma onde se achava escondido”.¹³¹⁶

É de se observar que João da Cruz se utiliza de expressões como “descansar” e “repousar”, também a indicar a forma com que o Esposo se encontra habitando na alma já purificada por meio das Noites: sossegado, feliz, aconchegado, a vontade na intimidade amorosa vivida entre ambos. Mas não se há de esquecer-se que existem formas distintas desta presença de Deus no coração do crente, segundo a perspectiva joãocruciana. Há uma presença que é essencial e outra que é resultado do processo de purificação e opção por caminhar ao encontro com Deus no próprio coração. Segundo este último tipo de presença, “a alma em que moram menos apetites e gostos próprios, esta é onde o Esposo mora mais só e mais satisfeito, e mais como em sua própria casa, regendo-a e governando-a. E tanto mais

¹³¹¹ ChB 4,14.

¹³¹² ChB 4,15.

¹³¹³ CB 1,6.

¹³¹⁴ CB 1,9.

¹³¹⁵ CB 1,12.

¹³¹⁶ ChB 4,13.

secretamente mora, quanto mais está só. Assim, nesta alma que já não abriga dentro de si apetite algum, nem figuras e formas, ou afetos de quaisquer criaturas, aí reside o Amado mui secretamente”.¹³¹⁷ E sua habitação no profundo do coração humano, gera transformação, pois “de fato, ela [a alma] é o receptáculo desta glória, e não parece mais a que era antes; transforma-se agora na própria flor perfeita, encerrando o acabamento e formosura de todas as flores”.¹³¹⁸

Entretanto, o coração pode ser Morada Sagrada justamente porque sua condição indica centralidade e profundidade infinita. Ou seja, para acolher a Deus, o coração necessita de profundidade e, ao mesmo tempo, de ocupar um lugar central na vida e espiritualidade humanas.

5.2.2. O centro da alma é Deus: o coração em sua profundidade infinita

O coração é o centro do ser em diferentes níveis da existência humana, seja no nível corporal e motor, seja no nível intelectual e espiritual. Como centro, ele possui uma situação adequada para desenvolver várias funções na vida humana e na experiência mística, sobretudo a função de se colocar como intermediário entre o finito e o infinito. Será este o tema deste tópico. Entretanto, antes de se abordarem as funções cordiais decorrentes de sua condição de centro, é importante, ainda, pensar em que tipo de centro ele se configura. E, neste sentido, será feita uma aproximação a outra questão fundamental deste tópico: a forma divina presente no coração segundo a concepção dos místicos que esta tese investiga.

Em João da Cruz esta função de centralidade cordial é bem presente. Isto fica claro a

¹³¹⁷ ChB 4,14.

¹³¹⁸ CB 31,1.

partir de sua simbologia e de seu léxico. Neste, ao mesmo tempo se afirma um sentido ascensional do caminho místico: subida do monte, subir por uma escada, elevar-se em graus de amor, levantar-se do solo, voar, sair de todas as coisas, dentre outros. Mesmo o símbolo central da Chama viva de amor indica esta perspectiva ascensional: a chama se eleva, produz “*llamaradas*”. De igual maneira também se utiliza de uma simbologia interiorizante, uma vez que em sua concepção, o caminho espiritual vai do exterior para o interior, o sair de si é entrar em si. E se a chama se eleva, por outro lado, a combustão se realiza “no centro da esfera ígnea”.¹³¹⁹ Da mesma forma, a união com Deus deve se realizar no mais profundo da alma, na sua substância, ou seja, no fundo ou centro da alma.¹³²⁰

Por substância da alma, como já afirmado anteriormente,¹³²¹ João da Cruz compreende “aquilo que é o mais profundo, o mais radical, o mais oculto”¹³²² e não utiliza esta expressão com o sentido da escolástica, mas sim como sinônimo de essência, concepção esta presente também em Ruysbroeck.¹³²³ O adjetivo substancial possui alguns sentidos na obra joãoocruciana. Entretanto, o sentido mais comum é o de substancial como sinônimo de “puramente espiritual”. Assim se fala da substância divina. E da mesma forma, deve-se pensar a substância da alma como “a alma em um ser mais profundo, tendo chegado a ser capaz de unir-se imediatamente com Deus”.¹³²⁴

Porém, além da concepção de algo espiritual, “a experiência do *substancial* e da *substância* sugerem a idéia de uma alma que tem uma espessura e profundidades sucessivas

¹³¹⁹ Joaquín García PALACIOS. **Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz**, p. 176.

¹³²⁰ Acerca desta discussão, cf. as páginas 365-369 em que se aborda a mesma temática para discutir a substância da alma.

¹³²¹ Cf. p. 365-369 desta tese.

¹³²² Jacques MARITAIN. **Distinguer pour unir. Les degrés du savoir**, p. 651, nota 1.

¹³²³ Cf. Henri SANSON. **El espíritu humano según San Juan de la Cruz**, p. 119-120.

¹³²⁴ Id., *ibid.*, p. 121.

que, no limite, a fazem coincidir com um Deus mui interior”.¹³²⁵ É assim que, pensando na profundidade do coração, é interessante trazer a terceira estrofe do poema da “Chama” que, em um de seus versos, vai falar das “profundas cavernas do sentido”. Estas cavernas, que são as potências da alma, são infinitas: “Profunda é, pois, a capacidade destas cavernas, porquanto nelas só pode caber o que é profundo e infinito, ou seja, o mesmo Deus. Assim, de certo modo, a sua capacidade será infinita.”¹³²⁶ Como se pode ver, aqui o poeta “insiste na sensação de fundura e não na de altura”,¹³²⁷ profundidade infinita que aponta para uma realidade inacabável e ininteligível, “constituída por cavernas insondáveis [...] é tão funda que é concêntrica”.¹³²⁸

Ibn ‘Arabī vai na mesma direção. Citando Abū Yazīd al-Bistāmī, que diz que “se o Trono, e o que ele contém, se encontrasse cem milhões de vezes num canto do coração do Gnóstico, ali ele não o perceberia”, vai afirmar a amplitude gigantesca do coração, que contém em si a Deus, conforme o famoso *ḥadīṯ* do coração que contém o Real e a Misericórdia, não.

Ainda ao abordar a “substância da alma” ou esta interioridade na qual o ser humano e o divino se encontram profundamente, João da Cruz vai utilizar a expressão “fundo da substância da alma”¹³²⁹ ou “a íntima substância do fundo da alma”¹³³⁰ ou “centro da alma”.¹³³¹ É neste

¹³²⁵ Id., *ibid.*, p. 123.

¹³²⁶ **ChB** 3,22. Aqui há de se estabelecer uma distinção entre a substância da alma e as potências da alma, ou seja, a memória, vontade e o entendimento. João da Cruz algumas vezes distingue as comunicações divinas na substância da alma e em suas potências; outras vezes, trata estas duas realidades como equivalentes. Cf. Joaquín García PALACIOS. **Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz**, p. 178-179. Este autor se apóia em Teófilo da Virgen do Carmo. *Estructura de la contemplación infusa sanjuanista*. **Revista de espiritualidad**, 1964, 347-423. Cf., sobretudo, as páginas 373-381 deste artigo.

¹³²⁷ Luce LÓPEZ-BARALT. **Asedios a lo indecible**, p. 216.

¹³²⁸ Id., *ibid.*, p. 217.

¹³²⁹ **ChB** 4,14. Em **ChB** 4,3: “centro e fundo da alma”.

¹³³⁰ **ChA** 3,59. Cf. também **ChA-B** 1,1; 4,13; cf. também a utilização da expressão “substância do espírito”: **II S** 17,5-6; **II N** 9,3.

“centro íntimo da substância”¹³³² que se “passa esta festa do Espírito Santo”¹³³³ e onde ocorre o “doce abraço”.¹³³⁴ E, como afirma Fernando Urbina, “centro, não em seu sentido local, mas dinâmico, como o ponto para onde tendem as energias da alma”.¹³³⁵

A profundidade da substância da alma, portanto, é indicada, pois esta, como todos os demais seres, possui em Deus a “raiz de sua duração e vida. [...] em Deus elas têm sua força, raiz e vigor”,¹³³⁶ sendo que “a substância da alma é uma árvore cujas raízes tomam sua vida neste “souto” que é o Verbo-Esposo. A raiz da alma é, por sua vez, algo da alma e algo que sai dela e se introduz em Deus”.¹³³⁷

Portanto, aliada à questão do coração ser uma Morada Sagrada, cabe ressaltar sua natureza paradoxal, ou seja, ele possui uma condição de “centro do ser humano” e, ao mesmo tempo, de “forma divina”. Ou seja, retomando a já citada afirmação de Ernesto Cardenal, “no centro de nosso ser não somos nós mesmos, mas Outro. Que nossa identidade é Outro. Que cada um de nós ontologicamente é dois. Que encontrarmos a nós mesmos e concentrarmos em nós mesmos é arrojarmo-nos nos braços de Outro”.¹³³⁸

João da Cruz vai ser explícito nesta concepção, ao afirmar que “o centro da alma é Deus. Quando ela houver chegado a ele, segundo toda a capacidade do seu ser, e a força de sua operação e inclinação, terá atingido seu último e mais profundo centro em Deus”.¹³³⁹ E esta

¹³³¹ **ChA** 1,9-13; 2,7; 3,10; 4,1.3.

¹³³² **ChA** 2,7.

¹³³³ **ChA** 1,9.

¹³³⁴ **ChB** 4,14.

¹³³⁵ Fernando URBINA. **La persona humana en San Juan de la Cruz**, p. 218.

¹³³⁶ **ChB** 4,5.

¹³³⁷ Henri SANSON. **El espíritu humano según San Juan de la Cruz**, p. 124.

¹³³⁸ Ernesto CARDENAL. **Vida en el amor**, p. 41.

¹³³⁹ **ChB** 1,12.

profundidade do centro da alma, justamente porque se identifica com o próprio Deus, é infinita, pois “há muito que aprofundar em Cristo, sendo ele qual abundante mina com muitas cavidades cheias de ricos veios, e, por mais que se cave, nunca se chega ao termo, nem se acaba de esgotar; ao contrário, vão-se achando em cada cavidade novos veios de novas riquezas, aqui e ali”.¹³⁴⁰ Por isto pode-se dizer que a alma, “contudo, tem ainda mais força e movimento para ir mais avante, e não está satisfeita, porque, embora se ache no seu centro, não chegou ainda à maior profundidade, e pode penetrar mais adentro na profundeza de Deus”.¹³⁴¹

E, retomando a idéia do coração como um evento, é interessante se perceber que numa perspectiva ontológica João da Cruz já compreende a alma unida a Deus. Aliás, todas as almas o são. Porém, o que caracteriza a constituição desta experiência que a figura do coração tão bem a representará é a ocorrência no ser humano de um processo que propicia o encontro com Deus sob um ponto de vista existencial. Ou seja, naquele que tem fé e busca a Deus, a vivência das Noites, tanto ativas quanto passivas, tanto sensíveis quanto espirituais, lhe permitirá se abrir a novas formas do Real se manifestar e “recordar”¹³⁴² no seu coração, pois “por esta razão dizemos aqui que a alma, neste movimento, é movida e despertada do sono de sua natural percepção à vista sobrenatural. Por isso, com muito acerto dá a este efeito o nome de despertar”.¹³⁴³ É como diz o próprio João da Cruz:

Assim, o que entendo quanto ao modo de produzir-se este despertar e esta vista da

¹³⁴⁰ **CB** 37,4.

¹³⁴¹ **ChB** 1,12.

¹³⁴² Deve-se ter presente que a palavra “recordar”, na época de João da Cruz, possuía o sentido de despertar, que já está presente na tradução brasileira de sua obra. Assim, a quarta estrofe da Chama viva de amor vai dizer: “Cuán manso y amoroso recuerdas en mi seno”. Será traduzida por “Quão manso e amoroso, despertas em meu seio”. Somente a partir do século XVII é que esta palavra terá o sentido moderno de recordação.

¹³⁴³ **ChB** 4,6.

alma é o seguinte: estando ela em Deus substancialmente, como está toda criatura, tira-lhe ele alguns dos muitos véus e cortinas que a alma tem diante de si a fim de que o possa ver como ele é. Transparece, então, e dá-se a perceber algum tanto, embora obscuramente – porque não são tirados todos os véus –, aquela sua face cheia de graças. ¹³⁴⁴

O coração, ainda em sua infinitude, é uma profundeza concêntrica, ou seja, possui vários centros em seu centro. Cada um deles mais profundo que o outro, pois, “na mesma proporção dos graus de amor divino possuídos pela alma, são os centros que ela pode ter em Deus, cada um deles mais profundo que outro”. ¹³⁴⁵

E, sendo assim, como centro e moradia do Real, o coração propicia a irradiação da luz divina para todo o ser da pessoa. Como afirma o *Šayḥ al-akbar*,

a expressão “se eleva” (*ta’ālā*) significa: uma luz brilhante para vós é elevada a partir do coração e se manifesta sobre a língua, os olhos, os ouvidos e as outras faculdades corporais, de sorte que, nesta situação, o servidor entende através de Deus, vê por Ele, fala por meio Dele [...]

O coração está no corpo como o ponto no meio do círculo; o círculo é saída deste ponto que se irradia de uma parte e de outra se elevando. ¹³⁴⁶

Esta mesma idéia aparecerá no *Fuṣūṣ al-ḥikam*, capítulo 12, “A sabedoria do coração na palavra de Šu’ayb. Neste capítulo estão presentes os motivos da atribuição da sabedoria do coração à Šu’ayb, que podem ser de duas ordens: 1º) este profeta dá uma orientação ao povo para “medir com equidade e de pesar com uma balança justa de maneira a não causar engano aos homens”. ¹³⁴⁷ Esta primeira motivação não é mencionada por Ibn ‘Arabī. 2º) relacionado ao

¹³⁴⁴ ChB 4,7.

¹³⁴⁵ ChB 1,13.

¹³⁴⁶ IBN ‘ARABĪ. *L’interprète des désirs*, p. 277.

¹³⁴⁷ Cf. **Corão** 7:85; 11:85; 26:181-183.

primeiro, estabelece uma relação entre o nome Šu'ayb e sua raiz que contém a idéia de “ramificações”, se estendendo por todas as direções a partir de um centro. Estas duas razões evocam a concepção segundo a qual o coração é o centro do ser porque é fisicamente o centro do corpo. Segundo um *ḥadīṭ*, “é ele que mantém a saúde dos órgãos e dos membros porque ele assegura o equilíbrio do corpo em seu conjunto, dando a cada uma de suas partes o que lhe é devido e a direção com justiça”.¹³⁴⁸

Neste sentido, o coração cumpre várias funções, desde a de captar a luz divina (função mediadora, de *barzaḥ*) até a função de distribuí-la, disseminá-la pelos vários órgãos físico-espirituais.

5.2.3. O *qalb* como *barzaḥ*

A partir desta sua centralidade e formatação divina, o coração opera a conexão entre o mundo espiritual e o mundo humano, entre o visível e o invisível. E, neste sentido, a partir de sua centralidade, ele é capaz de operar a unidade, de integrar a multiplicidade nesta unidade, de propiciar o *Tawḥīd*. Ele “representa a unidade do conjunto das faculdades corporais e espirituais, e por este motivo é considerado também, no *Tasawwuf* (Sufismo), como o órgão por excelência do Conhecimento metafísico e da realização iniciática”.¹³⁴⁹

E, na condição de centro do ser que se identifica com a “forma divina”, o coração se constitui também como um *barzaḥ*, “cavidade secreta”, “princípio” que serve de ponto de contato entre o humano e o divino. Neste sentido, ele realiza a mediação entre o infinito e o finito, pois “este ‘centro do coração’ é ele mesmo de natureza divina, o que confirma a função

¹³⁴⁸ Charles-Andres GILLIS. **Les chatons des sagesses**, p. 327.

¹³⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 327.

cognitiva e realizadora do coração porque Deus não pode jamais ser conhecido verdadeiramente, a não ser por Ele mesmo; ele é chamado em árabe de *lubb*, termo que também tem o sentido de ‘medula’ (medula espinhal ou núcleo).¹³⁵⁰ Este núcleo se identifica com Deus na medida em que Ele está presente em todas as coisas e criaturas e é o *lubb* de tudo que existe. E desta inserção divina na realidade de todas as coisas, e sobretudo no coração do gnóstico, é que, a partir de dentro, Deus pode conhecer a toda a realidade. Como nos afirma Ibn ‘Arabī: “Quando aparece meu Amado, com que olho lhe mirarei? – Com o seu, não com o meu, porque ninguém o vê senão Ele mesmo.”¹³⁵¹

Titus Burckhardt afirma que, “dentre as faculdades [humanas], o coração (*al-qalb*) é central, pois ele é o ‘lugar’ onde as Realidades Transcendentes entram em contato com o homem; é o órgão da intuição e da Divina Revelação (*al-tajallī*)”.¹³⁵² O coração é, assim, o órgão por excelência do conhecimento do Sagrado porque ele se encontra justamente “entre” o mundo sensível e o mundo espiritual devido à sua constituição, o que lhe permite converter-se num lugar de passagem, que possibilita o trânsito, a circulação entre estes dois universos, e, com isto, abre possibilidades novas, criativas e reveladoras.

Se ontologicamente o *qalb* está “entre”, em termos gnosiológicos esta condição propicia a comunicação entre estes dois universos. Por isto, ele é um *barzah* que pode ser pensado a partir de sua função de liminaridade e de sua função hermenêutica, que vai favorecer a mudança de estados espirituais na via mística e, ao mesmo tempo, a capacidade de conferir sentido ao mundo e interpretá-lo a partir da experiência cordial do Real.

¹³⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 327-328. Cf. Também a definição do próprio Ibn ‘Arabī: “*Lubb* – parte interior de uma coisa, núcleo. Os conhecimentos que estão preservados dos corações ligados ao mundo”. In: IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 114.

¹³⁵¹ Cf. R. A. NICHOLSON. **Poetas y místicos del Islam**, p. 144. Sem indicação da fonte akbari.

¹³⁵² Titus BURCKHARDT. **De l’homme universel**, p. 20.

Em relação à função de liminaridade, o coração aponta para sua condição de meio que possibilita ao gnóstico a vivência de estados sucessivos na via mística. É a “viagem do coração” ou o “peregrinar do coração”. Como afirma o texto akbari abaixo, que se encontra no *Tarjuman al-ašwaq*, XI:

Meu coração (*qalb*) se tornou capaz de acolher [ser recipiente] (*qabīl*) toda forma. Alguém disse que o coração (*qalb*) adquire seu nome de sua perpétua transformação (*taqallub*). Ele varia com a variação (*tanawwu*) das influências (*waridat*) sobre si, as quais variam com a variação de suas condições (*ahwal*) que variam com a variação das divinas manifestações para sua identidade secreta (*sirr*). A lei religiosa (*shar*) denomina isto perpétua itinerância e substituição em formas. ¹³⁵³

Sua capacidade fluante e de se constituir como um *barzah* permite e favorece estas passagens caracterizadas por uma estrutura que pode ser resumida em três momentos básicos: 1) Momento de Ruptura; 2) Momento Fronteiriço; 3) Momento Criativo-Reestruturador.

O primeiro momento, o da ruptura, é semelhante ao que em muitas tradições místicas aparece como o início de um processo de conversão. Esta “conversão” é um fenômeno recorrente na via espiritual e também um processo bem comum na vida psíquica de muitas pessoas, uma vez que periodicamente é possível e necessária uma revisão de vida e uma reorientação da mesma para se adequar às novas realidades enfrentadas. Este momento se caracteriza por uma ruptura com a situação anterior e o início do caminho rumo a uma nova concepção. Neste sentido, ele pode ser compreendido como o momento da Iniciação na via mística e das várias “re-iniciações” posteriores. Assim, o coração é que vai propiciar a ruptura com certa forma de enxergar as coisas e introduzirá e iniciará o gnóstico numa nova perspectiva. Por isto, o processo iniciático não se restringe nem se reduz ao acesso a um conhecimento racional, mas antes a uma experiência de abertura cordial.

¹³⁵³ Ibn 'Arabī. **L'interprète des désirs**, p. 124.

O segundo momento, o fronteiroço, portanto, é o que cumprirá a função de indicar ao gnóstico que, apesar de sua ruptura inicial, ainda lhe restam muitas coisas a serem submetidas ao processo transformante, pois possuem características do momento anterior e ainda não se abriram totalmente à novidade do momento posterior. É um estado doloroso em que se está na margem entre dois estados distintos. Neste sentido, se caracteriza por uma mescla de elementos do passado que ainda resistem ao novo estado e, ao mesmo tempo, de elementos que já começam a assumir dimensões novas, porém, ainda não amadurecidas.

Por fim, o terceiro estado, o criativo-reestruturador, já indica o assumir total da nova condição, que deverá ser também transformada e estar aberta ao reinício do processo para elaborações cada vez mais abrangentes acerca da realidade e mudanças mais significativas no ser e agir do gnóstico.

O coração como *barzah* possui, portanto, uma dimensão criativa. Exige a recriação do universo que ocorre de duas formas: 1) à medida que este é reinterpretado e re-significado a partir de um re-arranjo na esfera de sentido do gnóstico; 2) à medida que, estando em relação com o mundo imaginal, propicia a participação no poder criativo do “Hálito do Compassivo”, que a cada instante está fazendo algo desaparecer e reaparecer sob uma nova e inusitada forma.

Este estado criativo-reestruturador gera, ainda, em sua criatividade dinâmica, a redefinição de papéis e posições na esfera mística: é como se o gnóstico se visse possuído por uma nova vocação ou tarefa a realizar frente ao cosmo, à história, à humanidade e a Deus. Suas posturas passarão a se orientar por esta sua nova condição e concepção.

Normalmente esta condição de liminaridade envolve uma situação de purificação, exige desapego e despojamento dos atributos pré-liminares e conduz à morte: ao morrer antes de morrer. Por isto, muitas vezes os símbolos que acompanham o gnóstico nesta condição retratam processos fisiológicos de morte e de nascimento. É o tipo de experiência que requer exame e avaliação dos valores e axiomas centrais da estrutura pessoal e da própria vivência religiosa. Pois aqui se entra em terreno desconhecido e vive-se momentos de perplexidade que

somente a paciência e a fé firme e estável podem suportar, uma vez que supõe certa desestruturação do olhar e do ser em função de uma estruturação diferente que torna capaz de enfrentar novas situações na vida, novas formas de enxergar o cosmo, a si mesmo e a divindade e uma nova condição de ser.

Isto tudo ocorre a partir da experiência de uma ausência na qual se cultiva a submissão, a passividade, a receptividade e o silêncio (o gnóstico neófito deve ser uma *tabula rasa*). É uma aprendizagem de como lidar com a liberdade absoluta do Mistério, que sempre desconstrói as concepções que se tem acerca dele e é novidade absolutamente inapreensível que desestrutura as próprias concepções religiosas, indicando-lhes novos padrões e novas maneiras de vivência da própria fé, mais devedoras da própria experiência sagrada.

Neste ponto, a liminaridade vai exigir a função hermenêutica do *qalb*. Devido à sua condição de fronteira, de *barzah*, ele está apto a captar a linguagem divina em toda realidade e no ser humano e da mesma forma ver este ser humano e toda a realidade em sua relação primordial com o Real. Esta perspectiva vem ao encontro da rica concepção islâmica já presente no Corão que em seus versículos e em tudo vê um sinal de Deus (*ayat*),¹³⁵⁴ pois tudo tem valor e sentido simbólico. Ou seja, a realidade adquire o seu valor à medida que é um reflexo de uma outra realidade e a ela se remete sempre. No caso da concepção akbari, pode-se acrescentar que a função do mundo sensível é dar a conhecer os outros planos da existência.¹³⁵⁵ Na perspectiva joãocruciana pode-se pensar nos “rastros e pegadas” do Amado

¹³⁵⁴ O conceito de *ayat* se articula ao redor do termo signo e pode ter vários significados, como 'lei, manifestação, indicação e, principalmente, sinal de Deus'. O próprio Corão com seus versos é um *ayat*, que ensina a ler os *āyat* que o mundo e o ser humano são. Na verdade, tudo é um grande *maṭal*, isto é, uma parábola, provérbio, que contém os vários *āyat* de Deus.

¹³⁵⁵ Ibn 'Arabī concebe a realidade dividida em cinco planos (*ḥadaraṭ*), conforme já explicitado anteriormente. Estes planos são uma totalidade orgânica e harmônica, não havendo dualismo entre eles, pois todos estão unidos numa profunda conexão e os planos inferiores servem como símbolos dos planos mais elevados. Os planos são os seguintes: 1. O plano da Essência (*ḡaṭ*), o mundo da

em todo o cosmo. Assim, o coração propicia o acesso a esta cadeia simbólica, pois ele é o órgão do *ta'wil*, da interpretação esotérica baseada na intuição desveladora. E pode “funcionar” como este órgão, pois trabalha propiciando ligações entre os seres, entre as coisas e o Real. Assim, ele é capaz de integrar cada coisa em um universo infinito de sentido e de pertença a uma realidade mais ampla, que é *al-Ḥaqq*. Neste sentido, o coração insere tudo no mundo da linguagem, pois toda realidade funciona como uma palavra, diz alguma coisa, fala de algo, transmite uma mensagem.

Por isso é que se pode afirmar que para se compreender o mundo deve-se voltar ao seu original e verdadeiro *status* presente em *al-Ḥaqq*. Esta é a principal meta de Ibn 'Arabī. Neste sentido é que, para ele, descrever o mundo como ele o percebe a partir de sua experiência mística, a partir de como se desvela perante sua face revelando-lhe a infinitude de facetas do Real, é de fundamental importância. Olhar o mundo sensível e não parar nele, mas, através dele, ver além, tomar cada coisa como um locus no qual a Realidade se manifesta. E o ser humano que vive levando em consideração estes conhecimentos experimenta sua vida como um locus de manifestações de aspectos divinos diversos e infinitos.

absoluta não manifestação (*al-ḡayb al-mutlaq*) ou Mistério dos Mistérios; 2. O plano dos Atributos e dos Nomes, a Presença da Divindade (*uluhiyah*); 3. O plano das Ações, a Presença do Senhor (*rububiyah*); 4. O plano das Imagens (*amtha*) e da Imaginação (*ḥaya*); 5. O plano dos sentidos e da experiência sensível (*mušahadah*). Cf. **ST**, p. 20. O primeiro plano é inacessível aos seres humanos e a qualquer outra criatura. Ele é o plano da Essência absoluta, totalmente Outra e incognoscível. Os outros dois planos seguintes, o plano dos Atributos e dos Nomes e o plano das Ações, são acessíveis aos seres humanos, porém, mediados pelo quarto plano, o plano das Imagens e Imaginação. O quinto plano é um plano fenomênico, no sentido original deste termo, pois é uma manifestação dos demais planos e mantém uma unidade com eles à medida que tudo é manifestação do Plano da Essência (*daṭ*), ou uma forma (*surah*) na qual um estado de coisas é revelado imaginalmente, apontando para a Realidade última, o absoluto Mistério.

5.2.4. A sabedoria do coração integrando a unidade na diversidade

A centralidade que qualifica o coração também aponta para outra função que o mesmo possui: a capacidade de integrar a diversidade, de conduzir à unidade e no diverso perceber o Um.

No capítulo 12, do *Fuṣūṣ al-ḥikam*, “A sabedoria do coração na palavra de Šu’aib”, Ibn ‘Arabī vai tratar deste assunto. Para tal, ele inicia afirmando a importância do conceito de coração, pois ele corresponde, no ser humano, ao conceito da Realidade em si mesma. O coração do Ser Humano Perfeito simboliza a síntese de todos os aspectos da existência e isto é marcado por ele quando afirma que o coração é capaz de abraçar o Real, enquanto a Misericórdia não o é capaz. Essa capacidade do coração se torna manifesta, portanto, quando relacionada com a Misericórdia, que diz respeito exclusivamente ao processo da manifestação criativa do Real na pluralidade de seres por Ele criados e de sua resolução na unidade. Por sua vez, o coração vai além da Misericórdia, pois aponta para a totalidade da experiência da Unidade do Ser, incluindo não apenas o processo criativo e sua resolução na unidade, como também o processo de acesso ao “inalienável e inalterável” mistério do Real que “nada conhece do devenir cósmico”.

Com estas idéias, Ibn ‘Arabi é conduzido a pensar o “Deus criado na fé”, o que nos aponta para a discussão da diversidade de aproximações da verdade do Ser. Desta questão da diversidade de crenças e da pluralidade do cosmos é que se justifica o título deste capítulo, pois o nome Šu’ayb é derivado da raiz *š’a’aba*, que significa “divergir”. Por isto “é atribuído

especialmente à Šu'ayb o fato do 'movimento em todas as direções' cujas ramificações são inumeráveis. Cada profissão de fé é uma destas ramificações: todas são ramificações".¹³⁵⁶

O Real transcende qualquer Nome e atributo divino. Portanto, como já afirmado, Ele é *Tanzīh*, o incomparável, embora seja também *Tašbīh*. Por isto, o coração do ser humano comum não pode conhecê-lo, a não ser conforme sua automanifestação nas determinações contidas na sua crença. Desta maneira, cada crença é um acesso a uma das facetas do Real, é uma das dimensões de *Tašbīh* do Real, embora não seja um acesso absoluto a Ele devido à sua condição de *Tanzīh*. Entretanto, "quem restringe o Real [à sua própria crença] O nega [quando se manifesta] em outras crenças, afirmando-O apenas quando Ele é manifesto na sua própria crença. Aquele que não O restringe, não O nega, mas afirma Sua Realidade em cada transformação formal, adorando-O em Suas infinitas formas, uma vez que não há limites para as formas com que Ele Se manifesta".¹³⁵⁷

E isto é válido até na realidade pós-morte, pois a "visão [do Real] no próximo mundo segue as crenças deste mundo".¹³⁵⁸ E, neste sentido, as limitações na capacidade de enxergar o Real nas delimitações de outras crenças, conduzirão às limitações de enxergá-lo no outro mundo, e, portanto, "eles reconhecerão a Deus na ressurreição somente enquanto Ele se conforma com suas limitações".¹³⁵⁹ Com esta concepção, o *Šayh* está afirmando que a partir das delimitações em que se encontra cada pessoa – e isto vale também para sua crença – esta também terá fixada sua situação dentro da realidade do ponto de vista epistemológico e escatológico.

¹³⁵⁶ Charles Andrés GILIS. **Les chatons de la sagesse**, p. 321.

¹³⁵⁷ IBN 'ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 149. Cf. também FH, capítulo 12. In: Charles Andrés GILIS, op. cit., p. 316-317.

¹³⁵⁸ FM II 85.1, apud. William CHITTICK. **Imaginal worlds**, p. 153.

¹³⁵⁹ Id., *ibid.*, p. 155.

No entanto, as crenças são habitadas por certa ambigüidade, pois podem ser acesso ao Real ou podem limitar o acesso a Ele. É interessante, assim, perceber que o “nó das crenças”, ao mesmo tempo que pode ter um significado de restringir a visão de mundo – e, neste sentido, empobrece a pessoa e impede o diálogo com o outro –, pode ter um significado positivo de possibilitador de um acesso à realidade. No caso das religiões, um acesso ao Real e suas teofanias, que são infinitas e diversas.

Isto porque a

palavra árabe *i'tiqād*, que é tipicamente traduzida como “crença”, é derivada da raiz 'i.q.d., que significa dar um nó, nó ou atar; juntar, somar (pessoas), fazer um contrato. *I'tiqād* em si, a oitava forma verbal da raiz, significa se tornar firmemente atado, preso ou estabelecido, literalmente ou figurativamente. Como um termo tecnicamente significando crença, sugere a existência de um nó atado no coração que determina a visão de uma pessoa acerca da realidade. O Shaykh (*sic*) emprega a palavra para se referir a todo nó que formata o entendimento – o grande campo de conhecimentos, idéias, teorias, doutrinas, dogmas, preconceitos, percepções, sentimentos e inclinações que permitem a pessoa dar sentido ao mundo.¹³⁶⁰

E qual é o papel do coração na abertura ao conhecimento do Real, para além das determinações de cada crença? É o mesmo papel que o coração exerce diante do intelecto. Segundo o *Šayh*, o *qalb*, e não o intelecto, é o receptor das formas divinas, pois

“há uma recordação para aquele que é dotado de coração” (Corão 50,37): do fato de seus “retornos” (*taqallub*) na diversidade de Formas e dos Atributos. Ele não disse: “para aquele que é dotado de intelecto”, porque o intelecto condiciona e reduz a manifestação a uma qualificação única, o que é contrário à realidade verdadeira. Não se trata de uma recordação para aqueles que são dotados de intelecto, aqueles que

¹³⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 138.

professam os credos, que se declaram incrédulos uns aos outros e que se maldizem.¹³⁶¹

Da mesma forma, as crenças também são determinadas pelas possibilidades ontológicas dos indivíduos, pois,

justamente como cada pessoa é uma pessoa de existência única, assim também é um único (singular) gnóstico. Assim como cada existência pessoal representa um único nó atado na Realidade não delimitada, uma única palavra articulada com o Suspiro / Respiro do Compassivo, assim também cada crença de uma pessoa representa uma única configuração da não delimitada Consciência. E tudo isto se remete aos nomes divinos.¹³⁶²

Como afirma Ibn 'Arabī: “Cada observador de Deus está sob a propriedade de um dos nomes de Deus. Este nome revela a si mesmo para ele e lhe dá uma crença específica através de sua automanifestação”.¹³⁶³ Assim, se cada automanifestação divina é singular e única, assim também cada crença. Da mesma forma que o *wujūd* nunca se repete, a diversidade religiosa existe porque não há outra possibilidade senão a diversidade, pois “a misericórdia [...] demanda a diversidade religiosa e a felicidade humana através desta diversidade. Como as disposições humanas são diversas, as dispensações divinas têm que ser também diversas para dar conta da diversidade de disposições”.¹³⁶⁴

Portanto, no processo de automanifestação do Real, a pessoa tem uma importante e ativa participação, à semelhança do próprio *wujūd*, que é um contínuo manifestar-se através de

¹³⁶¹ FH, 12. In: Charles Andrés GILIS. **Les chatons de la sagesse**, p. 318.

¹³⁶² William CHITTICK. **Imaginal worlds**, p. 141.

¹³⁶³ FM II 85.14, apud. id., *ibid.*, p. 141.

¹³⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 156.

um processo criativo de renascimento a cada instante. E, neste sentido, até os mensageiros de Deus são enviados de acordo com as pessoas que receberão sua mensagem.¹³⁶⁵

Por isto, somente através da gnose é que o *muṭīd* pode preparar seu coração para que ultrapasse o Deus de sua crença – visto aqui como seu particular Senhor – e chegue ao Deus universal, que subjaz a toda realidade e crença. Desta forma, “o credo desaparecerá e dará lugar a uma ciência obtida por uma contemplação (direta) [...] A diversidade de teofanias nas formas fará com que estes servidores vejam aparecer, entao, o que diferirá de seus credos, porque as teofanias não se repetem”.¹³⁶⁶

Porém, embora na citação acima pareça que Ibn ‘Arabī propõe o fim dos credos, o ultrapassar a própria crença não quer dizer abandoná-la ou não seguir as obrigações rituais dessa crença particular, mas, através dela, de forma desprendida e livre, chegar ao Real. Assim, pois, “o gnóstico, experimentando a maior visão da divindade universal, não deve negar sua ‘criaturidade’ nem as obrigações de sua determinação particular, pois a verdadeira *gnosis* revela para o gnóstico a necessidade ontológica de uma ‘servidão’ particular como parte da natureza das coisas”.¹³⁶⁷ Isto porque “Deus recebe a forma de cada crença. Se isto não ocorresse, Ele não seria um deus. Quando um ouvinte escuta a divina afirmação que Deus existe, ele tem fé nisto de acordo com sua própria forma. Deus existe em cada conceptualização, assim como Ele existe no exatamente contrário a esta conceptualização”.¹³⁶⁸ Pois, “em Si mesmo, Deus não pode ser contido por nenhuma crença. Ele é capaz de assumir a forma de cada crença precisamente porque Ele é incomparável a cada crença. Ele está acima da delimitação ou de ser atado a uma forma mais que a outra”.¹³⁶⁹

¹³⁶⁵ Cf. FM III 469.25. In : Id., *ibid.*, p. 156-157.

¹³⁶⁶ FH, capítulo 12. in: Charles Andrés GILIS. **Les chatons de la sagesse**, p. 321.

¹³⁶⁷ R. W. J. AUSTIN. Introductory note. In: IBN ‘ARABĪ. **The bezels of the wisdom**, p. 146.

¹³⁶⁸ FM IV 133.30, apud. William CHITTICK. **Imaginal words**, p. 151.

¹³⁶⁹ FM II 85.21, apud. Id., *ibid.*, p. 152.

Em João da Cruz, não se encontra esta concepção acerca da diversidade de crenças. E, neste sentido, pode-se dizer, com Torres Queiruga, que ele se encaixaria numa perspectiva inclusivista acerca da diversidade religiosa. Entretanto, embora ele não levante a problemática das outras religiões, algumas pistas interessantes podem ser encontradas em sua obra, pistas que a partir de uma atualização hermenêutica podem ser lidas sob uma ótica aberta e profícua.

Assim, é interessante perceber como ele não se considerava a única explicação sobre as verdades religiosas ¹³⁷⁰ e nem orientava os diretores espirituais para o serem. ¹³⁷¹ Também foi alguém que soube dialogar com seus pares à medida que se deixou influenciar por várias tendências, absorvendo elementos interessantes delas e resignificando-os de acordo com sua rica e original síntese. Além disso, sempre tratou a realidade referente à experiência espiritual e da divindade como algo inefável, sempre além do que se pode traduzir em linguagem e compreender: “tudo que aqui se disser fica muito inferior ao que nela há, tanto quanto uma pintura em comparação do modelo vivo.” ¹³⁷²

Em um trecho da “Chama viva de amor” ele faz uma afirmação que denota uma concepção universalista quanto à ação da graça divina:

¹³⁷⁰ No Prólogo do “Cântico espiritual” ele afirma assim: “Essas Canções, tendo sido compostas em amor de abundante inteligência mística, não podendo ser explicadas completamente, nem, aliás, é esta minha intenção; quero somente dar alguma luz geral, porque V. Revma. assim o quis. Isto tenho por melhor. Julgando mais vantajoso declarar os ditos de amor em toda a sua amplidão, a fim de deixar cada alma aproveitar-se deles segundo seu próprio modo e capacidade espiritual, em vez de limitá-los a um só sentido. Assim, embora sejam de algum modo explicadas, não é necessário ater-se à explicação; porque a sabedoria mística, isto é, a sabedoria de amor de que tratam as presentes Canções, não há mister ser entendida distintamente para produzir efeito de amor na alma; pois age de modo semelhante à fé, na qual amamos a Deus sem o compreender.”

¹³⁷¹ Cf. **ChB** 3,46-47.57-61.

¹³⁷² **ChB** Prólogo, 1.

Se a alma procurar desocupar-se assim de todas as coisas, chegando a ficar vazia e desapropriada de todas elas, [...] tendo ela feito o que era de sua parte, é impossível que Deus deixe de fazer a dele em comunicar-se à alma, pelo menos em segredo e silêncio. Isto é mais impossível do que deixar de brilhar o raio de sol em lugar sereno e descoberto. Na verdade, assim como o sol está madrugando para penetrar em tua casa, se lhe abrires a janela, assim Deus que não dorme em guardar a Israel (Sl 120,4), também está vigilante para entrar na alma vazia e enchê-la de bens divinos.¹³⁷³

Outro trecho interessante é o que ele afirma sobre a infinitude divina, pois Deus “é onipotente, sábio, bom, misericordioso [...] e o mesmo podemos dizer de outros infinitos atributos e virtudes que nos são desconhecidos. [...] E por ser Deus luz infinita, e fogo divino infinito”.¹³⁷⁴ Com isto, está afirmando a transcendência divina, que não cabe nas estruturas mentais humanas situadas historicamente¹³⁷⁵ e nem se identifica com suas formas de pensar a realidade divina.¹³⁷⁶ Embora João da Cruz não o diga, na afirmação anterior também podem-se incluir as tradições religiosas, que, por serem situadas histórica e culturalmente, não esgotam a plenitude do Mistério. Aliás, ele era bem consciente da condição humana que projeta sobre as pessoas e a divindade seus defeitos e qualidades, ou seja, suas características:

Tal é a baixeza de nossa condição nesta vida: do mesmo modo que somos, pensamos que também são os outros; e assim como estamos, julgamos aos demais; o nosso juízo provém de nós mesmos, e não de fora. Como, por exemplo, se dá com o ladrão: pensa ele que os outros também furtam. [...] O bom, ao contrário, pensa bem dos demais, pois o seu juízo vem da bondade que tem no seu íntimo. Ao que é descuidado e vive dormindo, parece-lhe ver o mesmo nos outros. Daí sucede, quando estamos descuidados e sonolentos diante de Deus, o parecer a nós que é

¹³⁷³ ChB 3,46. Cf. também ChB 4,14.

¹³⁷⁴ ChB 3,3.

¹³⁷⁵ Cf. ChB 3,48.

¹³⁷⁶ Cf. ChB 2,20.

ele quem está adormecido, e descuidado de nós [...] A Deus é atribuído então o que havia nos homens.¹³⁷⁷

Por fim, é interessante perceber como ele entende que há diversos caminhos e formas de se orientar rumo a Deus, pois a cada alma “leva Deus por caminho diferente; apenas se achará um espírito que seja semelhante a outro, sequer na metade do seu modo de caminhar”.¹³⁷⁸ Logicamente ele não pensava em outra religião ao afirmar isso, porém, não deixa de ser uma possibilidade que aponta para outras leituras a seu respeito, além de revelar sua maneira de entender a diversidade da condição humana.

Portanto, além de se perceber no pensamento joãocruciano uma abertura à diversidade, como acima expresso, é importante aqui perceber como ele pensa a unidade em meio a esta diversidade, principalmente porque na sua função de centro cabe ao coração encontrar a unidade na diversidade. A este respeito, a unidade se encontra presente na própria natureza e na alma, que são movidas pelo Verbo, pois “ainda todas as virtudes e substâncias, perfeições e graças, encerradas nas coisas criadas, reluzam e se põem, por sua vez, em movimento uníssono e simultâneo. Porquanto todas as coisas, como nos diz São João, são vivas no Verbo de Deus (Jo 1,3-4) e o apóstolo São Paulo afirma, de sua parte, que em Deus elas têm vida, movimento e ser (At 17,28)”.¹³⁷⁹

¹³⁷⁷ ChB 4,8.

¹³⁷⁸ ChB 3,59.

¹³⁷⁹ ChB 4,4.

5.3. O coração e seu modo de operar

5.3.1. *Taqallub*: O coração “flutuante” capaz de acolher todas as formas

Somente a capacidade de se tornar um receptáculo para *al-Haqq* não garante ao coração que este seja um órgão capaz de conhecer o Real. Isto porque, como já afirmado anteriormente, este nunca se repete em Suas manifestações,¹³⁸⁰ ou seja, possui a qualidade de ser uma “eterna novidade”, uma infinita transformação em Suas expressões devido à Sua riqueza inexaurível. Por isto, cabe ao *qalb* ser dotado de uma ductilidade tal que lhe possibilite transmutar-se para se tornar um recipiente capaz de acolher estas infinitas formas do Real apresentadas em Suas manifestações. Ele deve, portanto, assumir esta condição de “mudança perpétua”: deve “flutuar”, “girar”, “transformar-se continuamente”, o que evoca a idéia de “reviravoltas sem fim” expressa pelos termos *taqlib* e *taqallub*, provenientes também da raiz *q-l-b*.

Segundo Carlos Varona Narvi3n, “por sua versatilidade etimol3gica, o cora33o (*qalb*) toma todas as formas atrav3s da variedade de estados (*aḥwā*), e estes, segundo as teofanias (*tajalliyat ilāhiyya*), que se manifestam no mais profundo (*sirr*), produzem muta33o (*tabaddul*) no cora33o”.¹³⁸¹ Esta afirma33o 3 singular no sentido de apontar os tra3os fundamentais que influir3o nas muta333es que ocorrem no cora33o durante o processo m3stico. Primeiro, o que d3 o teor da mudan3a a ocorrer 3, por um lado, o estado em que se encontra o gn3stico e, por

¹³⁸⁰ “Ele n3o se manifesta por uma s3 forma ao mesmo tempo a dois seres, nem pela mesma forma duas vezes ao mesmo ser.” Ibn ‘Arab3, La pri3re sur le Proph3te, **Etudes Traditionnelles**, p. 246. In: Charles Andr3s Gilis, **Le livre des chatons de la sagesse**, p. 328.

¹³⁸¹ Coment3rio de Carlos Varona Narvi3n ao **El int3rprete de los deseos**, p. 127.

outro, as teofanias divinas. Ou seja, a transformação que o coração acolhe e possibilita depende, em parte, do próprio sujeito: de sua predisposição inicial (*fitra*) atribuída por Deus e de seu estado de imersão e de desenvolvimento na vida mística. Também depende do Real, de suas infinitas manifestações, de modo que o gnóstico deverá ser capaz de assumir uma postura de receptividade e de passividade frente à Realidade Absoluta, sem cuja iniciativa não será possível ser receptáculo das formas divinas.

Depois, é interessante observar que Carlos Varona Narvi3n utiliza a palavra 3rabe *sirr* para indicar o profundo do cora33o, palavra esta que tem o significado de “segredo”. Ibn ‘Arab3 tamb3m se referir3 a este segredo, pois “o Verdadeiro (*al-Ḥaqq*) lhe descia no segredo de seu cora33o (*sirr*) [...] e estabeleceu nos peitos (*ṣudūr*) de Seus servos que a Presen3a divina (*ḥadra ilāhiyya*) re3ne o mais alto e o mais baixo dos atributos”.¹³⁸² Ou seja, estas muta33es que ocorrem no cora33o s3o operadas a partir de seu profundo e no segredo do *qalb*, ou, mais precisamente, no *sadr*, peito.

Isto pode sugerir tr3s coisas:

1) num primeiro sentido, pode-se associar o cora33o ao *sadr*.¹³⁸³ Nesta perspectiva, ele se associa ricamente ao peito, lugar, sobretudo, da respira33o, das trocas gasosas, de purifica33o do sangue. 3 a dimens3o do cora33o que 3 a mediadora entre o Real e o ser humano. E, por ser mediadora entre o Esp3rito e o esp3rito, ela n3o pode ser superficial e 3 o l3cus onde se encontram e se vivem os segredos. Assim, nesta perspectiva, a riqueza do cora33o vem associada ao esp3rito, ao *rūḥ*, que se associa ao ar, ao vento, ao respirar. Com isto, se relaciona com a liberdade, com a impossibilidade de controle, de determinar-lhe o destino e com o movimento – com aquilo que movimenta o ser e com o movimento de

¹³⁸² Ibn ‘Arab3, Develaci3n del significado del secreto de los m3s bellos nombres de *Allāh*. In: Pablo BENEITO. **El secreto de los nombres de Dios**, p. 10.

¹³⁸³ Cf. p3ginas 433-434 desta tese.

inspiração e expiração da respiração. E mais ainda, pensando na respiração, na tradição islâmica e akbari é forte sua associação com o processo criativo, pois é do Hálito do Compassivo que nascem todos os seres por meio dos Nomes divinos. É também a respiração símbolo forte do processo de *fanā' / baqā'*, ou seja, o processo da aniquilação que gerará um novo ser subsistindo sob uma nova forma no Real.

Em João da Cruz a simbologia dinâmica do “ar” se encontra fortemente presente. No Cântico espiritual ele vai falar do “sussuro dos ares amorosos”. Por ar ele quer afirmar, segundo seu comentário, “as virtudes e graças do Amado”, sendo que “o sibilar desses ares significa uma elevadíssima e saborosíssima inteligência de Deus e de suas virtudes, a qual deriva ao entendimento, proveniente do toque feito na substância da alma”.¹³⁸⁴ E este “ar do Amado” toca a substância da alma de forma dinâmica e inapreensível em sua totalidade, gerando seus efeitos:

Assim como na brisa se sentem duas coisas, o toque e o som ou murmúrio, assim também nesta comunicação do Esposo, a alma percebe outras duas coisas que são o sentimento de deleite e a compreensão dele. O perpassar da brisa é experimentado pelo sentido do tato, enquanto o sussurro do vento é escutado pelo ouvido; de modo análogo, o toque das virtudes do Amado é percebido e saboreado pelo tato da alma, que significa aqui a substância dela; e a compreensão das mesmas virtudes de Deus é produzida no ouvido da alma, ou seja, no entendimento.¹³⁸⁵

E esta experiência é tão forte que gera o “temor e o tremor sentido naturalmente pela alma naquela comunicação de arroubamento [...] sendo tão excessiva a comunicação do espírito de Deus”.¹³⁸⁶ E a alma sente como se “‘todos os meus ossos estremeceram’, ou se

¹³⁸⁴ **CB** 14,12.

¹³⁸⁵ **CB** 14,13.

¹³⁸⁶ **CB** 14,18.

assombraram. [...] Isto significa o grande desconjuntamento dos ossos sofrido, então, neste tempo”.¹³⁸⁷ Ou seja, é uma experiência que exige um coração dúctil, capaz de suportar a dinamicidade das investidas do Amado sempre mutável ao se comunicar. Daí a sensação de desconjuntamento que, mais que físico, pode ser pensado como interior.

Na “Chama viva de amor”, na quarta estrofe, ele também se utiliza da metáfora do ar ao falar no “aspirar saboroso”. E na verdade, ele está abordando nesta estrofe duas coisas: o despertar de Deus no coração da pessoa e o seu aspirar na alma. Diz ele:

Vem a ser como se a alma dissesse: Ó Verbo Esposo meu! Quando despertas no centro e fundo de minha alma, isto é, na sua mais pura e íntima substância onde moras sozinho, escondido e silencioso, como único Senhor, – e não só como em tua casa, ou em teu mesmo leito, mas como em meu próprio seio, na mais estreita e íntima união, – oh! Quão manso e amoroso te manifestas! Sim, com grande mansidão e amor! E na deliciosa aspiração que me comunicas nesse teu despertar, tão saborosa para mim, pela plenitude de bem e glória que encerra, com que imensa delicadeza me enamoras e afeiçoas a ti! Nisto se assemelha a alma a alguém que, ao despertar de um sono, respira.¹³⁸⁸

E nesta experiência ocorre algo muito semelhante com a concepção presente na visão do coração em contínua mutação, *taqallub*. Por isto, ele vai falar do movimento de Deus no seio da alma da mesma forma que do movimento da alma movida por Deus. Diz João da Cruz:

Maravilhoso é este movimento na alma, sendo Deus imutável; porque embora Deus realmente não se mova, parece à alma que na verdade se move. Sendo ela renovada e movida por Deus, para que perceba esta vista sobrenatural, e sendo-lhe manifestada de modo tão novo aquela vida divina, na qual se encerra o ser e a harmonia de todas as criaturas, com seus movimentos em Deus. [...] Por esta razão dizemos aqui que a alma, neste movimento, é movida e despertada do sono de sua

¹³⁸⁷ **CB** 14,19.

¹³⁸⁸ **ChB** 4,3.

natural percepção à vista sobrenatural. ¹³⁸⁹

E é interessante perceber que, neste movimento de Deus aspirando no seio da alma, ele desperta em seu seio, revelando-se em sua riqueza, tirando-lhe “alguns dos muitos véus e cortinas que a alma tem diante de si a fim de que o possa ver como ele é” ¹³⁹⁰ e produzindo um “peregrino deleite”. ¹³⁹¹ E, assim, ele, “levantando-se de seu trono que é o íntimo da alma onde se achava escondido, vem, qual esposo que sai de seu tálamo; inclina-se para ela, e, tocando-a com o cetro de sua majestade, abraça-a como irmão”. ¹³⁹² E é bonito perceber que este despertar de Deus ocorre no seio da alma, como se a vida viesse de “dentro de suas entranhas maternas, que não em vão haviam debuxado antes os olhos de seu Amado sobre a fonte”. ¹³⁹³

2) Um segundo sentido decorrente do texto akbari citado anteriormente diz respeito ao fato de que o revelado no profundo do coração tem relação com os segredos divinos, o que nos indica o grau de intimidade que se opera neste nível de experiência mística. Portanto, são segredos que não se encontram num registro de compreensão superficial, mas supõem uma convivência com o Mistério, um empenho em se abrir a sua manifestação e, principalmente, uma disponibilidade para a experiência radical da aniquilação (*fanā*) e subsistência (*baqā'*) no Mistério. Neste sentido, é interessante observar o que Ibn 'Arabī, a partir de uma revelação, escreve acerca dos segredos divinos no coração do gnóstico: “Sabe que pelo coração (*qalb*) do gnóstico decorrem cada dia 70 mil segredos de Minha majestade que nunca retornam a ele. Se se revelara tão-somente um só de tais segredos a quem não alcançou esta morada, [seu

¹³⁸⁹ ChB 4,6.

¹³⁹⁰ ChB 4,7.

¹³⁹¹ ChB 4,16.

¹³⁹² ChB 4,13.

¹³⁹³ Luce LÓPEZ-BARALT. *Asedios a lo indecible*, p. 226.

desvelamento] o consumiria.”¹³⁹⁴ Se, por um lado, estes segredos consomem quem não está preparado para eles, por outro, para quem tem o aniquilamento e a subsistência no Real, os segredos presentes nestes desvelamentos (*kašf*) são contínuos e infinitos.

João da Cruz também insistirá nos segredos divinos habitando o coração do fiel. Segredo este que já se faz presente na inabituação divina, pois “em seu íntimo o Esposo secretamente habita, por ser no fundo da substância da alma [...] que se realiza este doce abraço. [...] E tanto mais secretamente mora, quanto mais está só. Assim, nesta alma que já não abriga dentro de si apetite algum, nem figuras e formas, ou afetos de quaisquer criaturas, aí reside o Amado mui secretamente, e o seu abraço é tanto mais íntimo, interior e apertado”.¹³⁹⁵ Porém, segredos que manifestam a intimidade do Esposo, de sua relação com a humanidade e com a alma. Para isto, basta ver as canções 37 e 38 do Cântico espiritual.¹³⁹⁶

3) Uma terceira forma de se pensar a questão da profundidade secreta do coração é que ela nos dá acesso ao “segredo íntimo do *qalb*”,¹³⁹⁷ que é sua condição divina assim como o mistério em que ele habita e que lhe advém do fato de funcionar como Receptáculo Sagrado. É um receptáculo que através de sua ductilidade desempenha o papel de um véu¹³⁹⁸ capaz de esconder, velar e proteger o gnóstico, bem como propiciar sua relação com o Amado. Este véu protege, uma vez que tem o papel de mediar a intensidade experimentada no contato com a

¹³⁹⁴ IBN 'ARABĪ. **Las contemplaciones de los misterios**, p. 63.

¹³⁹⁵ **ChB** 4, 14.

¹³⁹⁶ Cf. **CB** 37,2-4; 38,3-4.

¹³⁹⁷ “Consiste em que se estabeleça o servo na morada da permanente rememoração interior (*dikr al-nafs*) e na adoração (*'ibāda*) própria do segredo íntimo (*sirr*) do coração, liberado dos impulsos e paixões de sua alma e quanto mais de qualquer outra coisa.” IBN 'ARABĪ. Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de *Allāh*. In: Pablo BENEITO. **El secreto de los sombras de Dios**, p. 133.

¹³⁹⁸ “*hijāb* – véu. Tudo o que esconde de tua vista o objeto de tua busca.” IBN 'ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 109. Por sua vez, “*hijāb al-'izza* – o véu da glória. É a cegueira e o desconcerto”. Id., *ibid.*, p. 118.

divindade, pois visa que não se olhe diretamente para o “Sol”, que a tudo queima e fere ao seu redor.¹³⁹⁹ Assim, é como se a intensidade do calor divino fosse amenizada e possibilitada pela frequência com que no coração do gnóstico suas manifestações aparecem e desaparecem, dando origem a novas manifestações. Por outro lado, este véu, que é a profundidade secreta do coração, não permite que os segredos do Amado, revelados na intimidade da relação mística, sejam expostos e banalizados através de racionalizações empobrecedoras, de compreensões rígidas, rápidas e superficiais, incapazes de captar as sutilezas¹⁴⁰⁰ com que as manifestações (*tajallīyyat*) divinas ocorrem no interior do coração e nos segredos da realidade desveladora de Sua Presença.

Diante de tal dinamismo, o coração não deve, na condição de purificado, ser visto como

¹³⁹⁹ “*Al-Gaffār* (*sic*) [o Velador, o Protetor, o Dispensador] é, com respeito à existência das criaturas e dos homens em particular, o nome por meio do qual Deus lhes protegeu para que suas vidas (*mujah*) e suas entidades (*a’yān*) individuais não fossem aniquiladas pelos gloriosos resplendores de Sua Face. Logo fez descender sobre todos e cada um deles um véu protetor que sua existência do dano resguarda.” IBN ‘ARABĪ. Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de *Allāh*. In: Pablo BENEITO. **El secreto de los nombres de Dios**, p. 85.

¹⁴⁰⁰ Acerca destas sutilezas é interessante ler o que Ibn ‘Arabī escreve sobre o Nome Divino *Al-Laṭīf* [o Bondoso, o Benevolente, o Agraciador]. “Tens necessidade d’Ele – exaltado seja – para que te descubra (*itlā*) o aspecto velado de Seus favores (*afḍāl*), de modo que estejas agradecido, e para que te dê a conhecer Seu ardil (*makr*), de modo que estejas em guarda. [...] Consiste em que se estabeleça o servo na morada da permanente rememoração (*dīkr al-nafs*) e na adoração (*‘ibāda*) própria do segredo íntimo (*sirr*) do coração, liberado dos impulsos e das paixões de sua alma, e quanto mais de qualquer outra coisa. Consiste assim mesmo em que o servo faça chegar aquilo que é benéfico (*maṣāliḥ*) aos que têm necessidade disto e são aptos a recebê-lo, sem que estes tenham conhecimento de que é ele quem se lhes faz chegar [...] Quando o fiel tenha feito isto, então se terá revestido da qualidade deste nome e esta adoção (*tajalluq*) lhe brindará o conhecimento dos mistérios divinos (*al-‘asrār al-ilāhiyya*) e dos segredos (*jafāyā*) das disposições de *Allāh* em sua criação (*jalq*)”. Ibn ‘Arabī, Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de *Allāh*. In: Pablo BENEITO, op. cit., p. 133-134. Outro texto interessante se encontra em *Al-iṣṭilāḥāt aṣ-ṣufiyya*: “*Laṭīfa* – finura, requinte, sabor – Qualquer indício (*isāra*) de significado delicado que te dá uma pista para compreender o que não está contido na expressão literal”. IBN ‘ARABĪ. **Terminología sufi**, p. 95.

uma entidade fixa, um objeto acabado, mas antes como uma entidade fluida, um “evento” que se constitui justamente neste refletir dinamicamente o divino e acolher Suas teofanias. Ao assumir esta constituição ele apontará para o processo conhecido como “união mística”. Neste momento, há uma verdadeira mudança no *qalb*, que viverá o processo dialético de “aniquilamento”, ou *fanā’*, e “subsistência”, *baqā’*, e lhe propiciará vivenciar continuamente as infinitas manifestações do Real sem se deter em nenhuma, pois “o coração é Seu Trono e não é delimitado por nenhum atributo específico. Pelo contrário, ele traz juntos todos os Divinos Nomes e atributos”.¹⁴⁰¹

Ao relacionar a criação com o processo de extinção e subsistência (*fana’* e *baqā’*), Ibn ‘Arabī está acenando para o fato de que *qalb* também, em seu sentido de converter-se ou transformar-se, faz referência à divinização da alma, sua metamorfose na divindade.¹⁴⁰² Neste sentido, os versos embriagados do *Tarjumān al-ašwāq*, “Meu coração se tornou capaz de acolher toda forma”, não só fazem menção à tolerância religiosa, mas também apontam para algo mais profundo e singular: à morada de Deus no coração extático que gera uma transformação nele decorrente de seu processo de divinização: “*Allāh* Se manifesta teofanicamente em cada sopro e as teofanias não se repetem jamais. Toda teofania aporta uma nova criação e faz desaparecer outra. Este desaparecimento não é outra coisa que a ‘extinção’ no momento em que a teofania se produz e a ‘subsistência’ de fato do que é aportado por esta nova teofania.”¹⁴⁰³ Ou seja, é a transformação contínua do coração em manifestações divinas. Ele se transforma e se molda em cada forma através da qual o Real em Sua perpétua mudança se revela e se manifesta para Si mesmo.

Por fim, a palavra *qalb* pode ainda ser associada à “mudança perpétua” a partir de

¹⁴⁰¹ FM III 129.17, apud. **SPK**, p. 107.

¹⁴⁰² Cf. Luce LÓPEZ-BARALT. **Asedios a lo indecible**, p. 61.

¹⁴⁰³ Charles Andrés GILIS. **Le livre des chatons de la sagesse**, p. 326.

outros significados seus: revirar, regressar, ir e vir,¹⁴⁰⁴ verbos que indicam mudança na posição e movimentação do sujeito. Neste sentido, o coração é o lócus que recebe manifestações (*tajallīyyat*) opostas em si, o que quer dizer que o coração ao vivenciar o processo transformante vislumbra a Deus em suas várias dimensões, ou seja, em sua dimensão de *tanzīh* e *tašbīh*, de semelhança com tudo o que existe e de incomparabilidade absoluta com qualquer ser, “conciliando imanência e transcendência em uma via intermédia que consiste na reunião dos opostos”.¹⁴⁰⁵

Em termos da experiência vivida pelos místicos, esta condição do coração tem como consequência a sensação de proximidade e de distância de Deus, de sua presença e ausência. Em seus discursos esta realidade é bem presente, pois é comum se encontrarem textos e relatos que trabalham com oposições, contradições, oxímoros, etc. O uso deste tipo de recurso lingüístico aponta para certa lógica da experiência mística que nunca pode ser “controlada” pelo sujeito que a vive. Ela é fruto da gratuidade, embora deva ser “cultivada e exercitada” (daí a importância da busca e do esforço pessoal que muitas vezes é denominada de “ascese”). Também aponta para características deste tipo de experiência que, segundo William James, se distingue por possuir quatro elementos: inefabilidade, qualidade noética – produz conhecimentos oriundos de intuições globais da verdade, que lhe conferem um senso de autoridade –, transitoriedade – os estados místicos não se estendem por longo tempo – e passividade – condição de receptividade radical do sujeito que se abre à experiência mística e que a percebe como ser possuído por um poder ou ser superior.¹⁴⁰⁶

Não captar a pluralidade de expressões presentes na Unidade e, ao mesmo tempo, não perceber a Unidade na pluralidade da realidade é não ter acesso ao “segredo íntimo do

¹⁴⁰⁴ Cf. Sachiko MURATA. **The tao of Islam**, p. 298.

¹⁴⁰⁵ Pablo BENEITO. **El secreto de los nombres de Dios**. Introdução, p. v.

¹⁴⁰⁶ William JAMES. **The varieties of religious experience**, p. 380-382.

coração”¹⁴⁰⁷ e ser capaz de compreender¹⁴⁰⁸ o Real. A insistência em apenas um aspecto Seu é adjetivada por Ibn ‘Arabī de ignorância, pois, “Se você insiste em Sua transcendência, você O restringe, / E se você insiste somente em Sua imanência você O limita. / Se você mantém ambos aspectos, está certo, / É um *Imān* e um mestre nas ciências espirituais”.¹⁴⁰⁹ Assim, o coração, que é capaz de captar as manifestações plurais e diversas do Real, muitas das quais parecem “caminhar em direções opostas” como “movimentos excludentes” ou “inversos”, mesmo quando realizadas ao mesmo tempo,¹⁴¹⁰ parece indicar a metáfora do espelho: ele é o “espelho de *Allāh*”, pois é justamente diante do espelho que as coisas parecem invertidas e é difícil distinguir o ‘ir’ do ‘vir’. Ilustrando esta perspectiva, Ibn ‘Arabī afirma: “Deus me fez contemplar a perplexidade (*ḥayra*) e me disse: ‘Volte’. Mas eu não pude encontrar para onde. Ele me disse: ‘Aproxime-se’. Mas eu não pude encontrar onde. Ele me disse: ‘Fique’. Mas eu não pude encontrar onde. Ele me disse: ‘Não te retires’. E me deixou perplexo.”¹⁴¹¹

Quando o gnóstico consegue fazer este percurso e por meio de seu coração consegue

¹⁴⁰⁷ IBN ‘ARABĪ. Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de *Allāh*. In: Pablo BENEITO. **El secreto de los nombres de Dios**, p. 133.

¹⁴⁰⁸ É bom ter em mente o que é “compreender o Real” para Ibn ‘Arabī: “... a maior coisa que você apreende d’Ele em seu conhecimento é que Ele não pode ser apreendido e é não-delimitado, e que Ele não se assemelha a nada, e nada se assemelha a Ele. Assim, Ele não é apreendido, mas Ele é apreendido por Sua condição de ser distinguido de tudo o que é apreendido. Portanto, o que não pode ser apreendido foi apreendido. Isto é como suas palavras afirmam: ‘Incapacidade de alcançar a compreensão é em si mesma compreensão.’” FM I 289,20, apud. **SPK**, p. 112.

¹⁴⁰⁹ IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**. P. 75. Numa passagem anterior ele afirma o mesmo: “É similar no caso de quem professa a comparabilidade de Deus sem levar em consideração Sua incomparabilidade, porque também O restringe e limita e, portanto, não o conhece. Quem, entretanto, unifica em seu conhecimento de Deus a transcendência e imanência de uma maneira compreensiva [...] O conhece de maneira geral.” **The bezels of wisdom**, p. 74. Cf. também **ST**, p. 48-67, em que se desenvolve de maneira mais detalhada esta questão.

¹⁴¹⁰ Cf. Luce LÓPEZ-BARALT. **Asedios a lo indecible**, p. 59.

¹⁴¹¹ IBN ‘ARABĪ. **Las contemplaciones de los misterios**, p. 97-98.

perceber a singularidade da experiência do Real, adquire quietude e se torna pacificado, pois é capaz de articular as várias facetas das teofanias divinas e é capaz de acolher *al-Ḥaqq* em suas manifestações. Por isto, o *qalb* “jamais esgota sua capacidade de apreensão, bem como é despossuído de toda a fixidez formal. Pode, por conseguinte, efetivar a progressiva transposição das diversas moradas pelas quais o ser do amante deverá caminhar em seu intento gradual de aproximação do Amado”.¹⁴¹²

Ibn ‘Arabī, para afirmar esta concepção fluídica do coração, cita uma série de *hadīths*, principalmente “Os corações de todos os filhos de Adão são como um simples coração situado entre dois dos dedos do Todo Misericordioso. Ele o move (*taṣrīf*) como ele deseja. Oh, Deus, Transformador dos Corações¹⁴¹³ (*muṣarrif al-qulūb*), transforme nossos corações para obedecer-Te!”¹⁴¹⁴ Outros *hadīths* ainda afirmam que *al-Ḥaqq* é aquele que “faz os corações flutuarem” (*muqallib al-qulūb*) e é “o transformador dos corações” (*muṣarrif al qulūb*).¹⁴¹⁵ Assim demarca sua condição “flutuante” e por isto ele é um “evento teofânico”.

“Certamente nisto”, isto é, na constante mudança no cosmo, “existe uma lembrança” da constante mudança da Raiz, “para aquele que tem um coração” (Corão 50:37), pois o coração possui flutuação (*taqlīb*) de um estado a outro. É por isto que é chamado “coração” (*qalb*). [...] Nós sabemos que um dos atributos do Tempo (*al-dahr*) é transmutação (*tahawwul*) e flutuação (*qalb*) e que “Deus é Tempo”. Foi estabelecido que Ele sofre transmutação em formas [...] Se o ser humano examina (*murāqaba*) seu coração, ele verá que este não permanece em um único estado. Assim ele deve saber que, se a Raiz não é assim, esta flutuação não teria suporte.

¹⁴¹² Mário VERNECK FILHO e Heliane Miscali de OLIVEIRA. Rumī e o jardim secreto do coração. **Horizonte**, p. 3.

¹⁴¹³ Este “Transformador dos Corações” pode ser entendido também como aquele que faz girar, dar voltas, movimenta os corações.

¹⁴¹⁴ Cf. Muslim, Qadar 17; cf. Tirmidhī, Qadar 7, Da’awāt 89; Ibn Māja, Muqaddima 13; Aḥmad II 168, 173; VI 182, 251, 302, 315. In: **SPK**, p. 396, nota 18. Cf. também FM I 289.20; III 198.33; II 532.30.

¹⁴¹⁵ Cf. **SPK**, p. 106.

Mas o coração está entre dois dos dedos de seu Criador, que é o Todo Misericordioso [...] Assim Ele faz o coração flutuar de misericórdia em misericórdia, mesmo havendo aflição (*balā*) nos vários tipos de flutuação. Porém, há entre as aflições uma misericórdia escondida do ser humano e conhecida apenas do Real, porque os dois dedos pertencem ao Todo Misericordioso. ¹⁴¹⁶

Justamente por esta condição flutuante é que o coração pode ser receptáculo e assumir todas as formas do Real, mesmo as teofanias que se referem à aflição. Assim, ele libera o Real de qualquer constrangimento ou limitação em suas manifestações no ser humano. Porque é “inconstante”, o coração é capaz de se adaptar à velocidade das iluminações, sejam elas faíscas, pequenos flashes (*bawāriq*) ou qualquer coisa não fixa e que aparece e desaparece em um instante.

Aliada a esta noção da mudança perpétua do coração, ele aponta para uma abertura à infinita novidade do Real e de suas manifestações, pois o Corão “desceu sobre o coração de Muḥammad e ele não cessa de descer sobre os corações dos fiéis de sua comunidade até o Dia da Ressurreição. Esta descida sobre os corações é sempre nova porque ela é Revelação perpétua”. ¹⁴¹⁷

Assim, a condição mutável e dinâmica do coração possibilita a capacidade de “receber o aporte sem cessar de novas significações, sendo que nenhuma anula as precedentes e que todas estão em sua origem inscritas na plenitude de sua letra”. ¹⁴¹⁸ Neste sentido, a descida do Corão ao coração do gnóstico propicia a consciência de que uma “rigorosa fidelidade à letra da Revelação não exclui, [...] mas implica necessariamente, ao contrário, a multiplicidade de interpretações”. ¹⁴¹⁹ Portanto, ao que se encontra na lógica cordial, o Corão “é perpetuamente

¹⁴¹⁶ FM III 198.33, apud. **SPK**, p. 107.

¹⁴¹⁷ FM III 108, apud. Michel CHODKIEWICZ. **Un océan sans rivage**, p. 172.

¹⁴¹⁸ Michel CHODKIEWICZ. *Ibid.*, p. 47.

¹⁴¹⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 51.

novo para cada um dos que o recitam”.¹⁴²⁰

5.3.2. *Oh cristalina fonte: o coração como espelho polido*

Outra dimensão importante no *qalb* é sua capacidade especular. Ou seja, o coração é um espelho que, quando polido, é capaz de refletir o Real em toda sua riqueza e fluidez, pois “os corações são eternamente e incessantemente, por sua natureza primordial, polidos e puros e resplendentes (espelhos de Deus)”.¹⁴²¹

Em texto do Fuṣūṣ al-ḥikam, Ibn ‘Arabī vai afirmar que

O Real queria ver as essências de Seus Mais Belos Nomes ou, para falar de uma outra forma, queria ver Sua própria Essência, [...] que Lhe revelaria Seu próprio mistério. A visão de uma coisa, ela por ela mesma, não é o mesmo que a visão de si mesmo em um outro, como se fosse num espelho; aparece então para si mesmo na forma com que é investida pela localização da visão.¹⁴²²

Assim, é justamente ao espelhar-se que o Real teria acessos diversos à Sua própria essência, uma vez que Se veria a partir de Sua própria teofania, pois, “assim, a [divina] Ordenança requer [por sua própria natureza] a característica reflexiva do espelho do Cosmo”.¹⁴²³

Como afirma Antonio Gonzalo Carbó,

¹⁴²⁰ FM III 93-94, apud. Id., *ibid.*, p. 46. Neste mesmo texto, Ibn ‘Arabī vai estabelecer uma distinção entre a descida do Corão sobre a língua e sobre o coração.

¹⁴²¹ FM II 85, apud. James Winston MORRIS. **The reflective heart**, p. 63.

¹⁴²² IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 50.

¹⁴²³ Id., *ibid.*, p. 51.

a mística islâmica do reflexo contempla a projeção epifânica do mundo divino invisível (*'alam al-ġayb*) sobre o mundo visível (*'alam al-šahāda*), pois o espelho polido do coração (*mirāt al-qalb*) do místico é capaz de receber o universo inteiro das formas permanecendo sempre idêntico a si mesmo. [...] constitui o centro [...] da manifestação divina (*tajallī*) e se converte, segundo sua capacidade, no espelho dos Nomes e Atributos divinos infinitos, o lócus da Presença divina (*hadra*), seu receptáculo epifânico (*tajallī*). No espelho da alma e por meio da imaginação (*ḥayal*) é onde se compreende e se percebe a infinita unidade e variedade simultâneas existentes entre as formas do mundo e o Verdadeiro (*al-Ḥaqq*).¹⁴²⁴

Esta é uma concepção própria da tradição islâmica. Entretanto, Luce López-Baralt faz uma leitura interessante da obra joãocruciana, demonstrando como também em João da Cruz esta mesma perspectiva pode ser encontrada. Para tal análise, ela parte da canção 12, do “Cântico espiritual”, enfocando-se apenas em sua poesia, e não nos comentários elaborados pelo próprio carmelita descalço. Esta canção diz o seguinte: “Ó cristalina fonte / se nesses teus semblantes prateados / formasses de repente / os olhos desejados / que tenho nas entranhas debuxados!”

O movimento desta canção começa com a alma que “sente-se atraída com tanta veemência para ir a Deus, como a pedra que vai chegando ao seu centro; ou como a cera que começou a receber a impressão do selo”.¹⁴²⁵ E, neste ímpeto, ela se depara com uma fonte translúcida, de “semblantes prateados” e, ao mesmo tempo, se surpreende, pois perdeu sua identidade. Olhar no espelho, aqui, segundo López-Baralt, é perguntar-se pela própria identidade. Mas por que perdeu sua identidade a protagonista do Cântico espiritual? Porque, ao olhar nesta fonte translúcida, ela não enxerga seu próprio rosto e nem um rosto estranho, mas

¹⁴²⁴ Antonio Gonzalo CARBÓ. **Atravesando el mar de llamas**: El sufismo de María Zambrano y Bill Viola, p. 54.

¹⁴²⁵ CB 12,1.

olhos que não lhe são comuns: são os olhos do Amado, juntamente com os seus, “já que onde estão gravados é nas próprias entranhas da que se vê no manancial, ‘grávida de uma mirada’ [...] Embora sejam olhos alheios, é ela mesma quem os projeta sobre as águas, já que os leva dentro, em sua mais profunda interioridade”.¹⁴²⁶ Portanto, na verdade, retomando o comentário inicial do Cântico, o que a alma vê é o olhar do Amado dentro de si, escondido em seu interior e refletido na fonte.

A simbologia do espelho na tradição cristã é interessante, pois é marcada por uma concepção plurivalente. Em São Paulo (I Cor. 13) representa o reflexo da Divindade. Depois, na tradição posterior, representa Jesus, a figura do Pai ou a Virgem Maria, espelho da Justiça.

Entretanto, Michael Sells advertirá para a diferença entre a simbologia sufi e a cristã. No caso do sufismo, o espelho polido aponta para uma simbologia do reflexo polido que ocorre na união mística¹⁴²⁷ e no êxtase transformador. No cristianismo, esta simbologia ficará muito marcada pela figura de Cristo; daí que para João da Cruz, em seu comentário, a fonte é cristalina, fazendo referência a Cristo. Na tradição sufi, no entanto, indicará a gnose espiritual mais elevada na qual se manifesta o Real. Entretanto, é interessante observar que João da Cruz se utiliza simultaneamente das duas tradições: da cristã ocidental e da islâmica.

Porém, por que a fonte reflete apenas os olhos e não o rosto do Amado? É um mistério, que Luce López-Baralt resolverá recorrendo à tradição oriental. Sua busca começa com o texto bíblico hebraico do Cântico dos cânticos, pois *’ayn*, em hebraico, quer dizer fonte e olho. Ibn ‘Arabī também se utiliza da simbologia da fonte no *Futūḥāt al-makkiyya* II, 447. Assim também, no Islã, a simbologia da fonte e dos olhos vêm relacionadas, pois a palavra para ambos é a mesma: *’ayn*, que também significa identidade.¹⁴²⁸

¹⁴²⁶ Luce LÓPEZ-BARALT. **Asedios a lo indecible**, p. 41.

¹⁴²⁷ Michael SELLS. **Mystical languages of unsaying**, p. 144.

¹⁴²⁸ Luce LÓPEZ-BARALT. Saint John of the Cross and Ibn ‘Arabī. **JMIAS**, p. 64.

Os olhos dessa fonte têm relação com a união mística, pois “significam a transformação total de um no outro”.¹⁴²⁹ Mas não estão isentos da escuridão, pois o espelho de que se fala é também “um espelho noturno – deve de ter anoitecido subitamente nas líras sãojoanísticas, porque a fonte só pode adquirir ‘semblantes prateados’ quando a iridiscência lunar ou estrelar a ilumina de noite”.¹⁴³⁰

Por outro lado, o conceito de fonte se associa também com o de nascimento. E, neste sentido, esta canção indicará o nascimento do ser mais autêntico da alma que, ao olhar para a fonte, vê nela os olhos do Amado em seu interior; estes já se encontravam lá debuxados, resultado da união mística que começa a ocorrer. E segundo João da Cruz a fonte onde começa a se concretizar a união é “o coração [que] significa aqui a alma”.¹⁴³¹ É no coração, portanto, que Deus se encontra refletido, pois “aí se debuxa de tal maneira a figura do Amado, e tão conjunta e vivamente se retrata, quando há união de amor, que verdadeiramente é possível afirmar que o Amado vive no amante, e o amante no Amado: é tão perfeita a semelhança realizada pelo amor na transformação dos amados, que podemos dizer: cada um é o outro, e ambos são um só”¹⁴³² e se tornaram o espelho um do outro.

Entretanto, para haver a união mística, este espelho tem que ser polido para poder refletir da melhor forma possível nesta vida a imagem do Real. Este polimento ocorrerá, na concepção akbari, pelo processo de *fanā’ / baqā’*. Em João da Cruz, através das Noites que propiciarão o “sair de si”. E quando há este polimento, o Real se manifesta a si mesmo por meio de variadas formas ou imagens, porém, não se limita a nenhuma, uma vez que este coração especular vive numa mudança perpétua, assim como *al-Haqq*.

¹⁴²⁹ Id. **Asedios a lo indecible**, p. 48-49. Cf. Também Id., Saint John of the Cross and Ibn ‘Arabī. **JMIAS**, p. 62.

¹⁴³⁰ Luce LÓPEZ-BARALT. **Asedios a lo indecible**, p. 48.

¹⁴³¹ **CB** 12,8.

¹⁴³² **CB** 12,7.

E baseada na afirmação acima é que Luce López-Baralt interpretará as canções 14 e 15 do Cântico espiritual que aqui são transcritas:

Meu Amado as montanhas,
Os vales solitários, nemorosos,
As ilhas mais estranhas,
Os rios rumorosos,
E o sussurro dos ares amorosos;

A noite sossegada,
Quase aos levantes do raiar da aurora;
A música calada,
A solidão sonora,
A ceia que recreia e enamora.

López-Baralt denominará estas líras de “caleidoscópicas”, pois refletem a manifestação contínua, segundo ela, de Deus no espelho da alma. Assim, “este coração-espelho deve ser, obviamente, capaz de refletir qualquer forma divinal, sem ater-se a nenhuma fixa, já que – e deixamos a palavra a São João – ‘nem os anjos lhe podem acabar de ver nem lhe acabarão’. Sempre ‘lhes faz novidade e sempre se maravilham mais; ‘Somente para si não é estranho [Deus], nem tampouco para si é novo’ (CB 14-15,8)”.¹⁴³³

Por isso, o coração do contemplativo não é uma entidade fixa, mas um evento, um processo de mudanças, de reviravoltas sem fim, de *fanā*, mesmo porque as “formas aparecem nos espelhos, mas elas não estão nos espelhos”.¹⁴³⁴ Por isto, como o pássaro solitário de João da Cruz, o coração não tem cor porque pode refletir qualquer cor ou forma. Para ser um

¹⁴³³ Luce LÓPEZ-BARALT. **A sedios a lo indecible**, p. 78.

¹⁴³⁴ Henri CORBIN. **Alone with the Alone**, p. 218.

espelho de Deus, a protagonista do poema teve que ser polida ou “aniquilar seu modesto e limitado ‘eu’ para dar passagem à ilimitada manifestação da Transcendência nela”.¹⁴³⁵ Assim, o dinamismo das figuras e metáforas indica uma lição espiritual: a de que o gnóstico não se deve atar a nenhuma imagem, ou sentimento, ou pensamento, já que o Real não se circunscreve ou se limita a nenhuma de suas manifestações infinitas. Desta forma, “os atos de conhecimento chegam do Real Verdadeiro (*al-Haqq*), continuamente fluindo no coração do (verdadeiro) servo: eles são Seus espíritos devotados descendo sobre o servo vindos do mundo invisível, através de Sua misericórdia [...] e de Sua Presença (Corão 18:65). Pois Deus está perpetuamente oferecendo-lhes e continuamente fluindo sobre eles, e o ‘lugar’ (do coração) está como que continuamente recebendo”.¹⁴³⁶

5.4. A *Cardio Gnosis*

A gnosiologia akbari e a estrutura do conhecimento no ser humano segundo sua concepção se organizam a partir do intelecto e das faculdades humanas que estão hierarquicamente dispostas a serviço do intelecto (razão, em primeiro lugar, a seguir, a imaginação, a representação, a memória e os sentidos). Assim, o intelecto elabora o conhecimento a partir do que recebe de cada uma destas faculdades que atuam, cada qual segundo sua maneira específica de ação, cabendo ao intelecto apenas a função de julgar se rejeita ou aceita o que as faculdades lhe disponibilizam acerca do mundo ao seu redor.

Entretanto, no que diz respeito ao conhecimento de Deus, estas cinco faculdades se encontram limitadas, uma vez que “o conhecimento humano é limitado, pois está equipado para

¹⁴³⁵ Id., *ibid.*, p. 79.

¹⁴³⁶ FM I 255-258, apud. James Wiston MORRIS. **The reflective heart**, p. 59.

conhecer somente o que lhe é semelhante e é idêntico a si e nada se assemelha ao Criador, louvado seja Ele”.¹⁴³⁷ Mesmo a razão não possibilita ao ser humano aceder ao conhecimento revelado, pois possui pouca capacidade receptiva e centra-se em sua inventividade e produtividade, dominando o processo cognitivo e as demais faculdades do conhecimento através de sua ordem lógica. Assim, não se abre ao não delimitado que caracteriza o Real em suas manifestações (*tajallīyat*) infinitas e irrepetíveis.

Porém, para além do intelecto há uma faculdade não percebida por ele e que é capaz de abrir uma porta para o conhecimento do Real. Esta faculdade será definida por Ibn ‘Arabī como coração, *qalb*. Assim, o intelecto tem sua face direcionada para o mundo sensível e ao mesmo tempo possui uma possibilidade de conexão com o mundo espiritual através do coração. Da mesma forma que ele é capaz de receber o conhecimento do mundo sensível através da razão, também é capaz de receber conhecimento do mundo espiritual a partir do coração.

Assim, diferentemente da razão – pois “Aquele que entende ‘coração’ como significando ‘razão’ não tem conhecimento das realidades, porque ‘razão’ é uma ‘delimitação’ (*taqyīd*)”¹⁴³⁸ –, o coração será esta porta capaz de perceber o Real em sua não-delimitação.

Apoiando-se em um recurso etimológico árabe, Ibn ‘Arabī relaciona o intelecto, *‘aql*, com sua raiz trilitera (‘-q-l), que significa “amarrar, atar ou prender”. Portanto, sem o conhecimento do coração, não só a razão, mas também o intelecto “prendem” a realidade e o Real em suas manifestações em imagens fixas e mutuamente excludentes. Deste modo, elas não são reveladoras, pois não representam as formas perpetuamente mutáveis do Real,¹⁴³⁹ uma vez que *al-Ḥaqq* possui características que lhe são peculiares, ou seja, “ele não se manifesta em

¹⁴³⁷ FM I 121, apud. Souad HAKIM. Knowledge of God in Ibn ‘Arabi. In: Stephen HIRTENSTEIN e Michael TIERNAN (Eds.). **Muhyiddin Ibn ‘Arabi**: a commemorative volume, p. 268.

¹⁴³⁸ FM III 198.33, apud. **SPK**, p. 107.

¹⁴³⁹ Cf. Michael SELLS. **Mystical languages of unsaying**, p. 91-92.

apenas uma única forma ao mesmo tempo para dois seres, nem pela mesma forma duas vezes para o mesmo ser”.¹⁴⁴⁰ Enquanto o intelecto age de forma analítica, recortando, diferenciando e classificando facetas do mundo, o coração possibilita uma visão sintética e integrativa da realidade, que, na pluralidade e dinamicidade das manifestações do Real, não é possuidora de uma qualificação única. Assim,

quando os gnósticos O conhecem através d’Ele, eles se distinguem daqueles que O conhecem através de sua própria consideração racional (*nazar*), porque eles possuem a não delimitação, enquanto os outros possuem a delimitação. Os gnósticos que conhecem através d’Ele O testemunham em cada coisa ou na entidade de cada coisa, mas aqueles que O conhecem através da consideração racional são removidos para longe d’Ele.¹⁴⁴¹

Entrar com o intelecto é ter um conhecimento apenas transcendental do Real, o que não permite o acesso à sua outra faceta de *tašbīh*. Isto porque “o intelecto, por si mesmo, absorve o conhecimento da sua maneira, conhece somente de acordo com o transcendental e nada do imanente”.¹⁴⁴²

Possuindo a condição de “centro do ser humano”, o coração possibilita uma série de operações pertinentes ao processo cognitivo, ou seja, a condensação, a capacidade de ver além das formas aparentes, a concentração e a capacidade de reunir e integrar os opostos na unidade.

Por condensação entende-se a capacidade cordial de captar o que é essencial em cada ser e o que está em sua profundidade e colocar estes elementos em união, em proximidade e

¹⁴⁴⁰ IBN ‘ARABI. La prière sur le Prophète. In: **Etudes Traditionnelles**, p. 246. In: Charles Andrés GILIS. **Le livre des chatons de la sagesse**, p. 328.

¹⁴⁴¹ FM, III 410:17, apud. **SPK**, p. 110.

¹⁴⁴² IBN ‘ARABĪ. **The bezels of wisdom**, p. 230.

diálogo, tornando-os capazes de representar aspectos fundamentais e multifacetados do Real. Isto indica que o *qalb* trabalha com dados que se encontram em um registro mais profundo no qual todos os seres são manifestações, apesar de diferentes, de *al-Haqq*.

Neste âmbito, o coração consegue ir além das aparências. Como nos afirma Seyyed Hossein Nars:

Conhecer a partir do centro é também ser capaz de ir além do mundo das formas para o mundo sem formas, porque o coração não é apenas o centro, mas também a morada do sentido espiritual, que transcende a forma externa (*sūrat*). A pessoa que atingiu o coração em seu sentido espiritual é também capaz de ver o coração das coisas, especialmente das formas sagradas, e perceber sua unidade interna.¹⁴⁴³

Porque enxerga além das aparências, o coração está apto para realizar o *Tawhīd*, que também é propiciado por sua capacidade de concentração, que traz as coisas para seu centro, permitindo serem percebidas a partir de seu foco, e não na dispersão. Neste sentido é que o coração também pode ser pensado como a fonte (*qalīb* – palavra da mesma raiz que *qalb*) de conhecimento dos seres e de sua unidade essencial. Porque possui a Fonte por excelência em si mesmo, propicia que a pessoa que consiga atingir o coração em seu aspecto espiritual seja também capaz de perceber o coração das coisas e sua Fonte, além de concebê-las em sua unidade. Então, ele é a fonte de onde a vida, o amor, a sabedoria e o conhecimento brotam e fluem. Por isto, o *qalb* é associado com o *qiblah*,¹⁴⁴⁴ o ponto que orienta a oração canônica na

¹⁴⁴³ Seyyed Hossein NARS. The heart of the Faithful is the Throne of the All Merciful. In: James CUTSINGER. **Paths to the heart**, p. 43-44.

¹⁴⁴⁴ Na língua árabe, além da possibilidade de uma articulação entre consoantes e vogais a partir de um mesmo radical e também do acréscimo de prefixos, sufixos e infixos aos radicais das palavras, há também a possibilidade de metátese, isto é, de mudança na ordem das três consoantes, o que faz surgir um novo radical, que freqüentemente tem uma conexão de sentido com o radical original. São exemplos de metátese citados no livro de Aida Ramezá HANANIA. **A caligrafia árabe**, p. 29: SFR (viajar)/FRS (cavalo); KBR (fazer crescer)/BRK (abençoar)/BKR (primogênito); XRB (beber,

direção de Meca. Este ponto oferece um sentido profundo de tudo e aquele que é por ele guiado atinge a essência do cosmo e da vida, cuja essência é o Real. E, por este motivo, novamente pode-se afirmar que o *qalb* é o lócus teofânico por excelência.

Portanto, o *qalb* em Ibn 'Arabī não foge ao modelo da tradição islâmica presente em sua fonte – o Corão e a Suna do Profeta – e nas escolas Sufis. Retomando a discussão Sufi sobre o acesso ao Real, Ibn 'Arabī contradiz os filósofos e teólogos escolásticos islâmicos que afirmam que o conhecimento (*'ilm*) se associa ao intelecto e ao argumento racional. Embora os escolásticos coloquem no centro de seu pensamento o Texto Revelado, eles se especializaram e desenvolveram um discurso racional (*kalām*) com o intuito de resolver problemas inerentes ao texto corânico e a crença islâmica. Os Sufis, por sua vez, afirmam que o conhecimento intelectual sozinho é insuficiente para tal empresa. Daí sua insistência no coração como o órgão capaz de gerar acesso a outras dimensões do mundo e, principalmente, do Real.

No *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn 'Arabī apresenta o coração nesta perspectiva, principalmente no capítulo 12, dedicado ao antigo profeta Shu'ayb. O coração, e não o intelecto, é o receptor das formas divinas:

Há uma recordação para o que é dotado de coração” (Corão 50,37): de fato, com estes “retornos” (*taqallub*) na diversidade de Formas e Atributos. Ele não disse : “para o que é dotado de intelecto”, porque o intelecto condiciona e reduz a manifestação a uma qualificação única, o que é contrário à realidade verdadeira. Não se trata de uma recordação para aqueles que são dotados de intelecto, aqueles que professam os credos, que se declaram incrédulos, uns e outros, e que se maldizem.¹⁴⁴⁵

Porém, para que o coração possa entrar em cena, faz-se necessário o surgimento de

brindar)/BXR (alegrar-se, anunciar boa nova); BHR (mar)/ RHB (amplo, espaçoso, ser bem-vindo); TFL (criança pequena)/LTF (delicado, gracioso).

¹⁴⁴⁵ Ibn 'Arabī, **Le livre des chatons des sagesses**, p. 318.

uma faculdade alternativa que possa mobilizar as demais faculdades subordinadas ao intelecto e otimizá-las em função de seu objetivo de conhecer através do *qalb*. Esta faculdade é a compreensão. Segundo Ibn 'Arabi, “quando a vontade espiritual (*himma*) atinge os Nomes Divinos em sua ascensão (*ma'arifi*), os Nomes a cobrem com conhecimento e luz na medida de sua predisposição. [...] Para isto, não há conhecimentos de legislação, mas luzes e 'compreensões'. Um amigo de Deus possui a iluminação apenas na compreensão”.¹⁴⁴⁶ Quando este dom divino, a compreensão, se estabelece no processo cognitivo, as portas para a revelação (*kaşf*) se abrem e a razão passa a contribuir subordinada à intuição compreensiva e ao processo gnóstico (*ma'rifa*), proporcionando a ciência esotérica (*'ilm al-batin*), que é ao mesmo tempo experiência e sabor íntimo (*dawq*). Portanto, a experiência mística é sempre uma experiência de iluminação.

Em João da Cruz, a *cardio gnosis* também pode ser pensada, embora ele não elabore uma teoria propriamente dita sobre o conhecimento do coração. Sua gnosiologia é estruturada da seguinte forma. A alma e o corpo estão unidos. Porém, o corpo é corruptível assim como a alma devido ao pecado de Adão e Eva.¹⁴⁴⁷ Desta maneira, as experiências mais espirituais e extraordinárias não podem ser percebidas sem uma intervenção também extraordinária de Deus que supre as funções naturais da alma.¹⁴⁴⁸

Em termos de conhecimento natural, João da Cruz afirma, de acordo com Aristóteles e a tradição escolástico-tomista, que a fonte deste é a experiência sensível. Portanto, em termos naturais, não há conhecimento sem as imagens que nascem dos sentidos. Apoiando-se neste conhecimento sensível, surge um conhecimento superior e mais perfeito: o intelectual. Este

¹⁴⁴⁶ FM I 121, citado por Souad Hakim, Knowledge of God in Ibn 'Arabi, p. 276. In: Stephen HIRTENSTEIN e Michael TIERNAN (Eds.). **Muhyiddin Ibn 'Arabi: a commemorative volume**, p. 264-290.

¹⁴⁴⁷ **CB** 23,2-6.

¹⁴⁴⁸ Para as informações sobre a gnosiologia joãocruciana, cf., sobretudo, Marcelo Martins BARREIRA. **O afetivo e o intelectual na contemplação mística**, p. 53-92.

atua produzindo uma abstração que desmaterializa os objetos captados pelos sentidos de sua materialidade e individualidade com vistas a apreender sua essência universal e, logo em seguida, retornar ao objeto para alcançar sua natureza por meio dos sentidos internos – sobretudo a imaginação e a fantasia – e a memória. Portanto, “na aquisição de um saber e na utilização de um saber já adquirido, o entendimento tem como objeto próprio as formas universais e imateriais, no entanto, por estar unido ao corpo, recorre à imaginação e às restantes potências sensíveis, embora estas tenham por objeto próprio o particular por serem materiais e agirem pelos órgãos corpóreos”.¹⁴⁴⁹

No entanto, o entendimento não é capaz de apreender a divindade. Por isso, a necessidade de que este seja esvaziado e desnudado de seus conhecimentos particulares, o que ocorre através das noites ativas e passivas dos sentidos e do espírito. A partir deste processo purificativo, entra em cena o papel da contemplação,¹⁴⁵⁰ que para João da Cruz é compreendida de várias formas. Primeiro, como um estado elevado da alma, no qual “cessam os atos discursivos e meditação da própria alma”.¹⁴⁵¹ Assim, se “deixa o estado de meditação e do sentido e se entra no de contemplação e do espírito”.¹⁴⁵²

Segundo, a mesma contemplação atua purgando – e aqui será considerada como sinônimo da noite escura do espírito – e iluminando a alma sem a participação do entendimento:

Esta noite escura é um influxo de Deus na alma, que a purifica de suas ignorâncias e imperfeições habituais, tanto naturais como espirituais. Chamam-na os contemplativos de contemplação infusa, ou teologia mística. Nela vai Deus em segredo ensinando a alma e instruindo-a na perfeição do amor, sem que a mesma

¹⁴⁴⁹ Marcelo Martins BARREIRA. **O afetivo e o intelectual na contemplação mística**, p. 56.

¹⁴⁵⁰ Conceito chave que aparece em 224 passagens do texto joão-cruciano e que possui uma relevância fundamental em seu sistema, embora não haja nenhuma exposição sistemática e detalhada do mesmo.

¹⁴⁵¹ **ChA** 3,30.

¹⁴⁵² **II S** 13,5. Cf. Também **I N** 10,1.

alma nada faça, nem entenda como é esta contemplação infusa. Por ser ela amorosa sabedoria divina, Deus produz notáveis efeitos na alma, e a dispõe, purificando e iluminando, para a união de amor com ele. Assim, a mesma amorosa Sabedoria que purifica os espíritos bem-aventurados, ilustrando-os, é que nesta noite purifica e ilumina a alma. ¹⁴⁵³

É um texto que aponta para algumas características fundamentais da contemplação na perspectiva joãocruciana. É resultado de uma moção divina que prepara a alma para a união mística e diante da qual ela fica passiva, sem fazer nem entender nada. E não entende nada porque “Deus [...] excede ao entendimento e assim é incompreensível e inacessível ao entendimento; se, pois, o entendimento vai entendendo, não se vai aproximando de Deus, mas vai antes se apartando dele”. ¹⁴⁵⁴

Nesta contemplação mística, outros dois elementos se fazem presentes: o amor e a sabedoria. Porém, ambos não passam pelos sentidos, como o conhecimento natural demanda. Segundo João da Cruz, “quem vê uma coisa pela primeira vez, e que nunca viu outra semelhante, embora a compreenda e goze, não pode, entretanto, dar-lhe um nome, ou dizer o que ela é, por mais que o queira, e embora seja esse objeto percebido pelos sentidos. Quanto mais difícil será manifestar aquilo que não entrou pelos sentidos!” ¹⁴⁵⁵ E ao mencionar conjuntamente o amor e a sabedoria, ele está colocando como constituintes do processo da contemplação o elemento afetivo e o cognitivo.

Em outro trecho João da Cruz desenvolve idéias semelhantes. Trata-se do “Cântico espiritual”:

Esta noite é a contemplação pela qual a alma deseja ver tudo quanto ficou dito. O motivo de chamar a contemplação “noite” é por ser obscura, e assim também lhe dão o nome de teologia mística, que significa sabedoria de Deus secreta ou escondida.

¹⁴⁵³ II N 5,1.

¹⁴⁵⁴ ChB 3,48.

¹⁴⁵⁵ II N 17,3.

Nesta contemplação, sem ruído de palavras, nem cooperação alguma de sentido corporal ou espiritual, em silêncio e quietação, às escuras de tudo o que é sensível ou humano, o mesmo Deus ensina à alma, de modo ocultíssimo e secretíssimo, e sem que ela saiba como. A isto alguns espirituais chamam “entender não entendendo”. De fato, não se produz esta operação no entendimento que os filósofos classificam de ativo, e cuja atividade se processa nas noções, imagens e apreensões das potências corporais; realiza-se no entendimento enquanto possível ou passivo, o qual, sem intermédio de figuras, apenas recebe passivamente o conhecimento substancial despojado de toda imagem, e comunicado sem cooperação ou trabalho ativo do mesmo entendimento. ¹⁴⁵⁶

E como entraria o coração nesta perspectiva joãocruciana? O coração aparece como o órgão que possibilitaria a recepção das comunicações e toques divinos sem que estes passem pelo intelecto ativo, pela ação humana ou pelos sentidos. Por sua condição de morada infinita do Sagrado, é nele que a alma é ferida “no mais profundo centro”. É somente neste centro “onde tu só secretamente moras” que se torna possível o despertar “em meu seio”. ¹⁴⁵⁷ Como o afirma o poema da “Noite escura”, “Em noite tão ditosa / e num segredo em que ninguém me via, / nem eu olhava coisa, / sem outra luz nem guia / além da que no coração ardia”. ¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵⁶ CB 39,12.

¹⁴⁵⁷ Cf. poesia da Ch, estrofe 1 e 4.

¹⁴⁵⁸ Poema da “Noite escura”, estrofe 3.

CONCLUSÃO

“Meu coração se tornou capaz de acolher toda forma”. Esta foi a frase akbari que se encontra no início deste trabalho. Com ela também quero iniciar a conclusão desta tese, pois condensa o que aqui se intencionou realizar. Fala de coração, de capacidade de acolhida e de formas.

A busca inicial desta tese foi encontrar proximidades, apesar da diversidade, nos pensamentos de Ibn ‘Arabī e João da Cruz. Assim, após um panorama histórico de cada autor, se começou a tentar compreender seus pensamentos de forma global, focando em suas concepções de Real / Deus, natureza, ser humano e união mística.

Neste sentido, o primeiro passo – primeiro capítulo – foi dado por meio de uma reflexão sobre os Nomes divinos associados à sua condição de *tanzīh* e *tašbīh*, pois o Real, na concepção akbari, não pode ser pensado fora destas suas duas dimensões. Ou seja, Ele é incomparável e, ao mesmo tempo, se manifesta em formas delimitadas do cosmo. E aqui entrou o segundo passo deste estudo sobre Ibn ‘Arabī: procurar entender como o cosmo se faz presente em seu pensamento. Sobretudo, compreender como ele manifesta *al-Ḥaqq*. Para uma boa compreensão do cosmo na perspectiva akbari, foi necessário se pensar os níveis do ser, pois toda a realidade, em sua perspectiva, é como uma floresta de símbolos, no sentido de remeter a significados relacionados ao Real. E isto se justifica por sua doutrina do *Waḥdat al-Wujūd*. A esta concepção se dedicou um tópico sobretudo com a preocupação de não se

atribuir ao *Šayḥ al-akbar* um denominativo de panteísta, denominação esta que não lhe cabe.

A seguir, se centrou na perspectiva antropológica akbari ou em sua fisiologia mística – segundo capítulo. Discutiu-se a corporalidade humana, bem como os conceitos de alma e espírito com a finalidade de se poder estabelecer alguma diferenciação entre estas várias facetas da interioridade humana. A partir destas diferenciações, o foco foi compreender como o *Šayḥ* entendia a vida mística. Discutiu-se, assim, a noção de amigos de Deus, de jornada espiritual, os estágios desta jornada rumo ao Ser Humano Perfeito, passando pelo processo de *fanā’/baqā’*.

O terceiro capítulo desta tese teve como foco João da Cruz. Assim, discutiu-se inicialmente seu magistério oral e, sobretudo, sua produção escrita. A preocupação era dar suporte à discussão do texto joão-cruciano e às opções feitas por uma leitura integral de sua obra, levando em consideração sua produção em prosa e em poesia. Ainda neste mesmo capítulo, passou-se a discutir sua concepção de Deus, marcada por forte ênfase trinitária, e sua concepção acerca da natureza, para então, no quarto capítulo se centrar, da mesma forma que em Ibn ‘Arabī, em sua concepção antropológica. A estrutura se manteve de forma semelhante à desenvolvida no capítulo dois, sendo que se discutiu a noção de interioridade humana, alma e espírito, procurando, a partir daí, entender o processo místico em João da Cruz. Neste sentido, iniciou-se com o começo da vida espiritual, da percepção de uma ausência diante do desejo do fiel em sua busca. Ainda neste tópico, discutiu-se o que João da Cruz compreende como os estágios da vida espiritual. A seguir, o foco foi o processo purificativo denominado de “noite escura”, para, então, se aproximar à discussão da *unio mystica*.

Finalmente, se chega ao quinto capítulo buscando discutir de forma comparada o lugar do coração na vida mística. O primeiro ponto a ser trabalhado foi uma visão panorâmica de como as tradições judaico-cristã e islâmica compreendem o coração. A seguir, buscou –se compreender um pouco de sua condição. Assim, trabalhou-se o coração entendido como Morada Sagrada, para, a seguir, percebê-lo como centro do ser humano e da experiência

mística. Centralidade esta que se associará à sua condição de infinitude, profundidade e formatação divina. E neste sentido, o coração adquirirá uma função de *barzah*, exercendo a mediação entre o infinito e o finito e tornando-se, ao mesmo tempo, órgão distribuidor da graça divina para as outras dimensões do ser humano. Mas ao fazer isto, o coração, mais que um órgão fixo e imutável, é pensado como um evento que se constitui nesta relação com o divino que habita o seu profundo, na concepção de ambos os autores.

E por possuir uma condição de centralidade, o coração é capaz de operar a unidade na diversidade. Neste ponto da tese, discutiu-se a diversidade religiosa e o coração diante das tradições religiosas na perspectiva, sobretudo, akbari.

E, para finalizar este capítulo quinto, discutiu-se a mutabilidade do coração, sua flexibilidade e ductibilidade para acolher as infinitas e mutáveis manifestações do Real, que nunca se repete e é sempre novidade em suas expressões. Para tornar-se flexível assim, ele, o coração, necessita ser como um espelho polido, que passa pelo processo do *fanā'/'baqā'* ou do “sair de si mesmo”, para ser um espaço vazio, aberto aos reflexos do Real. Ao se tornar assim, uma nova forma de conhecimento pode se estabelecer: o conhecimento que inclui o intelecto e a racionalidade na lógica cordial. É a *cardio gnosis*. Com ela se completa o que se está chamando de *Religio cordis*.

Portanto, retomando o texto com que esta tese se inicia e que a inspira, sendo “o coração capaz de acolher toda forma”, o que se quer afirmar é a existência de uma diversidade de formas que são compreendidas como manifestações divinas. Ou seja, compreende-se aqui que o Real se manifesta profusa e continuamente, exprimindo sua riqueza infindável e inesgotável, fruto de um desejo misericordioso de se comunicar e possibilitar aos seus Nomes uma autoconsciência. Riqueza infinita reveladora de que este ser, o Real, não se repete em sua singularidade e conjuga beleza e majestade em seus rastros e pegadas.

De igual maneira, com isto, se quer pensar na capacidade cordial de acolher esta diversidade, o que implica em aceitar o coração como um órgão flexível, fluídico, maleável,

ductil. Porém, esta ductilidade e maleabilidade só surgem após o desaparecimento de um “eu” ilusório e rígido, que gera fixidez na pessoa. Somente um órgão que não é rígido, mas maleável, é capaz de acolher a mutabilidade dinâmica do Real para Ibn ‘Arabī ou do Amado, para João da Cruz. Da mesma maneira, somente o coração consegue ver “além das aparências” e identificar o “essencial que é invisível aos olhos”: o Real presente em tudo, deixando seu “rastro e pegadas” na criação inteira e na história humana. Somente um órgão com este perfil é capaz de enxergar o Mistério Sagrado nas diversas formas religiosas e para além destas formas, como diria o *Šayḥ al-akbar*.

Com esta pesquisa quis-se contribuir com a difusão do pensamento akbari, ainda pouco conhecido no Brasil, o que é uma pena devido à riqueza singular do mesmo. Ter acesso a esta riqueza é também propiciar novos olhares sobre o mundo, a vida e o Real.

Por outro lado, quis-se trazer à tona a importância do coração – ou ao menos a importância de outra lógica para se aproximar do Mistério que habita a Vida em sua dinamicidade e sutileza. Somente nesta perspectiva é que se poderá abrir para dimensões inusitadas da realidade.

Entretanto, questões ainda permanecem – e é bom que permaneçam. Fraijó já dizia em 1986: “O verdadeiramente importante não está no teor da resposta, mas sim na firmeza da pergunta. O decisivo é continuar perguntando. Um mundo sem perguntas é um mundo decadente”.¹⁴⁵⁹

Em termos epistemológicos, seria interessante se pensar uma epistemologia a partir da lógica cordial segundo autores da mística. Um aprofundamento sobre o estatuto epistemológico

¹⁴⁵⁹ Manuel FRAIJÓ. El sentido de la historia; introducción al pensamiento de W. Pannenberg. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 240. In: José Maria da SILVA. **Universalidade Restringida** – Um Caminho para o Diálogo Inter-Religioso em Manuel Fraijó. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, UFJF, 2001, p. 167.

que dê suporte aos estudos de mística comparada também se faz necessário, embora já exista muita coisa sendo produzida.

Faz-se necessário também se pensar a questão da mística na área do Diálogo Inter-Religioso. Suas condições de possibilidade e sua pertinência. Como é uma área que normalmente se centra na interiorização, com um caráter iniciático, experimental, que enfatiza o não dizer, o silenciar, como conciliar essas características com a necessidade do debate, do discurso, da fundamentação teológica?

Por fim, seria interessante se repensar o papel da mística a partir de uma dimensão de responsabilidade eco-humana. Paul Knitter o faz na perspectiva inter-religiosa. Em termos de mística comparada poder-se-ia pensar novas articulações nas quais o deparar-se com o outro religioso convidaria a um deparar-se com o outro e o planeta Terra sofredores.

Que esta tese, que não esgota o assunto, sirva de trampolim para novas pesquisas que possam aprofundar esta temática. O campo está aberto e a temática, instigante.

GLOSSÁRIO DE TERMOS AKBARIS

'aḍāb – castigo.

'aḍīb – doce.

'ālam al-miṭāl – mundo de Imagens.

'awalim – mundos.

'ayn al-basirah – visão espiritual.

'ilm al-batin – ciência esotérica.

'ilm al-ḥayāl – ciência da imaginação.

'imayat ilahiya – premeditação divina.

'unsuri – elemental.

Aḥādīṭ – plural de Ḥadīṭ.

Al-'abd al-kullī – o servo universal, um dos muitos termos utilizados como sinônimo de homem universal ou ser humano perfeito.

Ašāb al-nazar – teóricos racionais.

Baqā' – estado de subsistência a partir da aniquilação (*fanā*).

Barzaḥ – istmo, algo que se encontra “entre” duas realidades e exerce uma intermediação entre ambas.

Ḍāt – Essência.

Ḍauq – gosto / sabor íntimo ocasionado pela experiência mística.

Ḍikr – oração repetitiva e interiorizada no coração dos Nomes divinos.

Fanā' – aniquilação.

Farq – separar, dispersão.

Fasād al-ḥayāl – desordem da imaginação.

Fitra – disposição inata, original, do ser humano. Segundo Chittick, em seu livro *Imaginal worlds*, p. 51, seu significado básico é “partir em dois, abrir à força, dar a luz, criar, fazer”.

Fuṣūṣ al-ḥikam – obra akbari cujo título pode ser traduzido por “Engastes da Sabedoria”.

Futūḥāt al-makkiyya – maior obra akbari cujo título pode ser traduzido por “As iluminações de Meca” ou também “conquistas” ou “aberturas” (mística) de Meca.

Ḥadarat – divinas presenças, formas do Real se manifestar.

Ḥadīṭ – coleção de ditos do Profeta Muḥammad.

Ḥalq – a criação

Ḥaqīqa – a Realidade última.

Ḥaqq – o Real ou a Verdade.

Ḥatam al-awliya' al-Muḥammadiyya – o selo dos amigos de Deus muḥammadianos.

Ḥayāl munfasil – a imaginação dissociada do sujeito, ou seja, existente em si mesma como realidade objetiva.

Ḥayāl mutlaq – absoluta imaginação, isto é, a que não tem sua existência subordinada a nada.

Ḥayāl muttasil – imaginação associada ao sujeito e inseparável dele, ou seja, é uma produção subjetiva.

Ḥayrah – perplexidade.

Himma – o ato de meditar, conceber, imaginar, projetar, desejar ardentemente.

I'tiqād – significa básico de crença, mas que se associa a significados como: dar um nó, nó ou atar; juntar, somar (pessoas), fazer um contrato.

Idris – Enoque.

Iḥsān – bons traços de carácter e práticas morais e religiosas.

Ilyas – Elias.

In'ām – benção.

Insān Kāmil – ser humano perfeito.

Išāq – Isaac.

Isti'dād – predisposição ontológica.

Jam' – reunir, unificar.

Jam'iyya – total compreensividade.

Kašf – intuição mística.

Latif – sutil.

Ma'nā ḡaybī – mundo do Mistério.

Mas'ala ḥilaf – o problema da diversidade de opiniões.

Mazhar – mostra.

Mudill – enganador.

Mutlaq – ilimitado, absoluto.

Nafs – a alma ou o eu.

Raḥman – Nome divino o Misericordioso.

Risālat al-Anwār – obra akbari: A epístola das luzes.

Šahāda – a profissão de fé islâmica.

Šarī'a – lei revelada islâmica.

Šayḥ – mestre.

Sirr Kabīr – o grande segredo.

Ta'wil – interpretação esotérica do significado da realidade a partir do Real (Ḥaqq).

Tajallī – manifestação divina.

Tajallyiāt – plural de tajallī.

Tanzīh – incomparabilidade do Real com o cosmo.

Ṭarīqa – o caminho (esotérico, espiritual).

Tašbīh – similaridade do Real com o cosmo.

Tawḥīd – profissão de fé na unicidade divina.

Waḥdat al-Wujūd – doutrina da Unidade da Existência ou do Ser.

Wahm – faculdade de representação.

Walī – amigo de Deus.

Waqt – o tempo presente da ação divina na vida do gnóstico.

Wiraṭa – herança (de um profeta, por exemplo).

Wujūd – o ser, ou o que existe ou é encontrado na existência.

Yusuf – José.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Incola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ABÚ-L-HASAN AL-NURI. **Moradas de los Corazones**. Madri: Trotta, 1999.
- ADDAS, Claude. **Ibn Arabî et le voyage sans retour**. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- _____. **Ibn 'Arabî o la búzqueda del azufre rojo**. Murcia : Editora Regional de Murcia, 1996.
- AFFIFI, A. E. **The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi**. Lahore (Paquistão): Kashmiri Bazar, 1964.
- _____. **The Twenty-nine Pages – An Introduction to Ibn 'Arabi's Metaphysics of Unity**. Roxburgh/Escócia: Beshara Publications, 1998.
- AGATHIAS, Leucon. La mística grega. In: DAVY, Marie-Madeleine. **Esperienze mistiche in oriente e in occidente**. Dottrine e profili. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000, v. I.
- AJMAL, Mohammad. Sufi Science of the Soul. In: NARS, Seyyed Hossein (org.). **Islamic Spirituality – Foundations**. New York: Crossroad, 1997.
- ALBERTO DE LA VIRGEM DEL CARMEN. **Historia de la reforma teresiana**. Madri: Editorial de Espiritualidad, 1968, 4 vol.
- ALONSO, Dámaso. **La poesia di san Giovanni della Croce**. Roma: Edizioni Abete, 1958.

- ALVAREZ, Tomas (org.). **Diccionario de Santa Teresa de Jesús**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.
- ANDRÉS, Melquíades. San Juan de la Cruz y los movimientos espirituales de su tiempo. In: RODRÍGUEZ, José Vicente Rodríguez. **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz**. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990, p. 99-115.
- ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **Maomé**. Uma biografia do profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ARNALDEZ, Roger. **A la croisée des trois monothéismes** – une communauté de pensée au Moyen-Age. Paris: Albin Michel, 1993.
- _____. **L'Homme selon le Coran**. Hachette Littératures, 2002.
- ASIN PALACIOS, Miguel. **Abenmasarra y su escuela**. Orígenes de la Filosofía Hispano-Musulmana. Madri: Imprenta Ibérica, 1914.
- _____. **L'Islam christianisé** – Étude sur le Soufisme d'Ibn Àrabî de Murcie. Paris: Éditions de la Maisnie, 1982.
- _____. **Sadiles y alumbrados**. Estudio introductorio de Luce López-Baralt. Madri: Hiperión, 1990.
- ASTIGARRAGA, Juan Luis et alii. **Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz**. Roma: Teresianum, 1990.
- ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa**. A Filosofia entre os Árabes. São Paulo: Palas Atenas, 2002.
- BAL, Gabriela. **Silêncio e contemplação**. Uma introdução a Plotino. São Paulo: Paulus, 2007.
- BALDINI, Massimo. **Il linguaggio dei mistici**. Brescia: Editrice Queriniana, 1986.
- BALTHASAR, Hans Urs von. **Gloria. Una estética teológica**. Madri: Encuentro, 1986, v. 3.
- BARREIRA, Marcelo Martins. **A “contemplação” enquanto ruptura com o “conhecimento reflexivo-abstrato”** – uma reflexão sobre a mistagogia juancruciana da “Noite Escura Passiva do Espírito”. Dissertação de Mestrado apresentada na UERJ sob a orientação do prof. Dr. Sérgio Luiz de Castilho Fernandes, 1997.

- _____. **O afetivo e o intelectual na contemplação mística.** Um estudo do segundo livro da *Noite escura* de João da Cruz. Tese de doutorado apresentada na UNICAMP sob a orientação do prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, 2004.
- BARRIENTOS, Alberto. **Introducción a la lectura de Santa Teresa.** Madri: Editorial de Espiritualidad, 1978.
- BARUZZI, Jean. **San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística.** Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001.
- BASHIER, Salman H. **Ibn al-'Arabī's barzakh.** The concept of the Limit and the Relationship between God and the World. New York: State University of New York Press, 2004.
- BENEITO ARIAS, Pablo. **El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī.** Múrcia: Editora Regional de Murcia, 2005.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado.** Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERTINI, Giovanni Maria. La simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. **Revista de Espiritualidad.** Madri, n. 44, 1985, p. 133-139.
- BEZARES, Luis Enrique Rodríguez-San Pedro. Peripécia universitária de san Juan de la Cruz. In: RODRÍGUEZ, José Vicente. **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz.** Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990, p. 77-98.
- _____. **La formación universitaria de Juan de la Cruz.** Ávila: Junta de Castilla y León, 1992.
- _____. Consideraciones sobre la formación cultural de San Juan de la Cruz. In: GARCIA, Salvador Ros. **La recepción de los místicos – Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.** Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca / Centro Internacional de Ávila, 1997, p. 311-340.
- BEZERRA, Cícero Cunha. **Comprender Plotino e Proclo.** Petrópolis: Vozes, 2006.
- BÍBLIA. **Tradução ecumênica da Bíblia.** Versão em CD-Rom. São Paulo: Loyola, 1997.
- BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico.** Petrópolis: Vozes, 1999.

- BOFF, Leonardo. **Graça e experiência humana**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BORRIELLO, Luigi. **Dal mysterion alla mistica**. CONGRESO INTERNACIONAL DE MÍSTICA. Schwarzack, 2003 (mimeo).
- BOUSOÑO, Carlos. San Juan de la Cruz, Poeta "Contemporáneo". In: BOUSOÑO, Carlos. **Teoría de la expresión poética**. Madrid: Gredos, 1970. t. I, p. 280-302.
- BOUYER, Louis. *Mysticism / An Essay on the History of the Word*. In: WOODS, Richard (Ed.). **Understanding Mysticism**. New York: Image Books, 1980, p. 42-55.
- _____. **Mysterion**. Dal mistero alla mistica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- BURCKHARDT, Titus. **De l'homme universel**. Lyon: P. Derain, 1953.
- _____. **Símbolos**. Barcelona: Sophia Perennis, 1982.
- _____. **Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam**. Roma: Edizioni Mediterranee, 1987.
- _____. **Clave espiritual de la astrología musulmana**. Según Mohyiddîn Ibn Arabî. Barcelona: Sophia Perennis, 1998.
- _____. **La civilización hispano-árabe**. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- CABASSUT, André. Coeurs (changement des, échange des). In : **Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire**. Paris: Beuchesne, 1953, t. II, p. 1046-1051.
- CABEZAS, Teodoro Polo. **San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.
- CALLAHAN, Annice (Ed.). **Spiritualities of the heart**. Approaches to personal wholeness in Christian tradition. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1990.
- CARBÓ, Antoni Gonzalo. "Atravesando el Mar de Llamas": El sufismo de María Zambrano y Bill Viola. Mimeo.
- CARDENAL, Ernesto. **Vida en el amor**. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.
- CASPAR, Robert. O significado permanente do monoteísmo do islã. **Concilium**, 197, 1985/1.
- CASPAR, Robert. **Cristianismo/Islamismo**. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991.

- CASTRO, Gabriel. Llama de Amor Viva. In: V.V.A.A. **Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz**. Ávila: Ed. A. Garcia Simón / Junta de Castilla y León, 1991.
- . Llama de Amor Viva. Poema del amor, el tiempo y la muerte. **Monte Carmelo**. Burgos, 99/3, 1991, p. 445-476.
- . Simbolismo y lenguaje en la mística cristiana. **Congreso internacional de mística**. Schwarzazac, 2003, mimeo.
- CASTRO, Secundino. La experiencia de Cristo: foco central de la mística. In: RUIZ SALVADOR, Federico (org.). **Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz**. Madri: Editorial de Espiritualidad, 1990, p. 169-193.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. A Religião como Sistema de Representações e Práticas. In: Id. **O Mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção e pessoa no Espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 30-34.
- CERTEAU, Michel de. "Mystique" au XVIIe. Siècle. Le problème du langage "mystique". In: V.V.A.A. **L'homme devant Dieu**. Mélanges offerts au père Henri de Lucac. Du moyen age au siècle des lumières. Paris : Aubier, 1964.
- CERTEAU, Michel de. **La fable mystique, 1**. XVIe. – XVIIe. Siècle. Paris : Gallimard, 1982.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- CHAMPAGNE, René. **O Muro e o poema**. A vida e o pensamento de João da Cruz. São Paulo: Loyola, 1994.
- CHIAPPINI, Gaetano. El modelo general de la semántica del 'deseo' en la primera declaración de la 'Llama de amor viva' (texto B). In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional sanjuanista**. Ávila: Junta de Castilla y León, 1991, v. I, p. 233-244.
- CHITTICK, Willian. **The sufi path of knowledge**. Ibn Arabi's metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989.

- _____. **Imaginal worlds**. Ibn Arabi and the problem of religious diversity. Albany: State University of New York Press, 1994.
- _____. Rūmī and *waḥdat al-wujūd*. In: BANANI, Amin; HOVANNISIAN, Richard; SABAGH, Georges. **Poetry and mysticism in Islam**. The Heritage of Rumi. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 70-111.
- _____. Ibn 'Arabī and his school. In: NARS, Seyyed Hossein. **Islamic spirituality – manifestations**. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997.
- _____. **The self-disclosure of God** – Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. New York: State University of New York Press, 1998.
- _____. **Sufism**. A short introduction. Oxford: One World, 2000.
- _____. Ibn 'Arabī. In: NARS, N. S. & LEAMAN, O. **History of islamic philosophy**. London / New York: Routledge, 2003, p. 497-509.
- _____. The school of Ibn 'Arabī. In: NARS, N. S. & LEAMAN, O. **History of islamic philosophy**. London / New York: Routledge, 2003, p. 510-523.
- _____. **Ibn 'Arabi**. Heir to the prophets. Oxford: Oneworld, 2005.
- CHODKIEWICZ, Michel. **Un océan sans rivage** – Ibn Arabī, le livre et la loi. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- _____. **The seal of the saints**. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- _____. Le voyage sans fin. In: MOEZZI, Mamad Ali Amir (Ed.). **Le voyage initiaque en terre d'Islam**. Ascensions celestes et itineraires spirituels. Louvain / Paris: Peeters, 1996, pp. 239-250.
- CILLERUELO, L. San Juan de la Cruz, místico de frontera. **Estudios agustinianos**. Madri, 13, 1978, 427-463.
- CLOTA, José Alsina. **El neoplatonismo**. Síntesis del Espiritualismo Antiguo. Barcelona: Anthropos, 1989.

- CORBIN, Henry. **Cuerpo espiritual y tierra celeste**. Madri: Ediciones Siruela, 1996.
- _____. **Alone with the Alone** – Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabî. Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1997.
- _____. **The voyage and the messenger** – Iran and Philosophy. Berkeley: North Atlantic Books, 1998.
- _____. **Historia de la filosofía islámica**. Madri: Trotta, 2000.
- _____. **Templo y contemplación**. Ensayos sobre el Islam iranio. Madri: Trotta, 2003.
- CORDERO, F. González. La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el dualismo neoplatónico. **Revista española de teología**, 30, 1970, p. 3-38.
- CORRIENTE, Federico. **Gramática árabe**. Barcelona: Herder, 1989.
- _____. **Diccionario Árabe-Español**. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- CRISÓGONO DE JESUS. **Vida de San Juan de la Cruz**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica, 1982.
- CUENCA, Joaquín González. Un aprendido canto: la tradición en la técnica poética de San Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional sanjuanista**. Ávila: Junta de Castilla y León, 1991, v. I, p. 203-219.
- CUTSINGER, James S. **Paths to the heart** – Sufism and the Christian East. Bloomington: World Wisdom, 2002.
- DAVIS, Elizabeth B. The Power of Paradox in the ‘Cántico espiritual’. **Revista de estudios hispánicos**. 27, 1993, p. 203-223.
- DAVY, Marie-Madeleine. **Encyclopédie des mystiques/II**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996.
- DELUMEAU, Jean. **As grandes religiões do mundo**. Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- DESEILLE, Placide. Le coeur dans la tradition spirituelle orthodoxe. **Connaissance des religions**. Paris, nº 57-58-59, Janvier-Septembre, 1999, p. 35-46.
- DIEGO SÁNCHEZ, Manuel. **Bibliografía sistemática de S. Juan de la Cruz**. Madri: Editorial de Espiritualidad, 2000.

- DONAZAR, Anselmo. **Fray Juan de la Cruz, el hombre de las ínsulas extrañas**. Burgos: Monte Carmelo, 1985.
- DREHER, Luís (Org.). **A essência manifesta** – A fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2003.
- EGAN, Keith. The Symbolism of the heart in John of the Cross. In: CALLAHAN, Annice (ed.). **Spiritualities of the heart**. Approaches to personal wholeness in Christian tradition. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1990, p. 130-142.
- EGIDO, Teófanos. Los Yepes, una familia de pobres. In: RODRÍGUEZ, José Vicente Rodríguez. **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz**. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990, p. 25-41.
- _____. Contexto histórico de san Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz**. Madri: Editorial de Espiritualidad, 1990, p. 335-377.
- _____. Claves históricas para la comprensión de san Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz**. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1993, p. 59-124.
- _____. Nuevas Claves de Comprensión Histórica de San Juan de la Cruz. In: GARCIA, Salvador Ros. **La recepción de los místicos** – Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca / Centro Internacional de Ávila, 1997, p. 293-310.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ELMORE, Gerald T. **Islamic sainthood in the fullness of time**. Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon. Leiden / Boston / Köln: Brill, 1999.
- _____. The *Uwaysī* Spirit of Autodidactic Sainthood as the ‘Breath of the Merciful’. **JMIAS**. Oxford, 28, 2000, p. 35-56.
- _____. Four texts of Ibn al-‘Arabī on the Creative Self-Manifestation of the Divine Names. Disponível , no sítio www.ibnarabisociety.org, acessado em 23/02/2006.

- ERNST, Carl W. **Il grande libro della sapienza sufi**. Milão: Mondadori Editrice, 2000.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FERNANDEZ, Miguel Luis. El desdoblamiento en la Llama de amor viva (Una cala en la Canción Tercera). In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional sanjuanista**. Ávila: Junta de Castilla y León, 1991, v. I, p. 387-398.
- FIORES, Stefano de & GOFFI, Tullo. **Dicionário de espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 1993.
- GAITÁN ROJAS, José Damián. **Negación y plenitud en San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1995.
- GARCIA, Ciro. **Juan de la Cruz y el misterio del hombre**. Burgos: Monte Carmelo, 1990.
- GARCÍA, Cristóbal Cuevas. La literatura como signo generico. La literatura como signo de lo inefable: el género literario de los libros de San Juan de la Cruz. In: CASTILLO, José Romera (org). **La literatura como signo**. Madrid: Editorial Playor, 1981.
- _____. Aspectos Retóricos en la poesía de San Juan de la Cruz. **Edad de Oro**. XI, 1992, p. 29-41.
- GARCÍA, María Angeles López. El léxico nupcial en los escritos de san Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional sanjuanista**. Ávila: Junta de Castilla y León, 1991, v. I, p. 339-351.
- GARCIA DE LA CONCHA, Víctor. Guía estética de las ínsulas extrañas. **Insula**. 537, 1991, p. 1-2.35-36.
- GARCIA GOMEZ, Enrique & LEVI PROVENÇAL, E. **Sevilla a comienzos del siglo XII, El Tratado de Ibn 'Abdun**. Sevilla: [s. n.], 1981.
- GARAUDY, Roger. **El islam en occidente** – Córdoba, capital del pensamiento unitario. Madrid: Editorial Breogan, 1987.
- _____. **Deus é necessário?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993.

- GASPARRO, G. Stefameni. *Mística Greco-Helenística*. In: V.V.A.A. **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus e Loyola, 2003, p. 717-723.
- GEFFRÉ, Claude. Le coran, une parole de dieu différente? **Lumière et vie**. 163, 1983.
- _____. La portée théologique du dialogue islamo-chrétien. **Islamochristiana**. 18, 1992, p. 1-23.
- _____. O Deus uno do islã e o monoteísmo trinitário. **Concilium**. 289, 2001/1.
- _____. **Crer e interpretar**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. In: Id. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- GILSON, Etienne. **A Filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GIMARET, Daniel. **Le noms divins en Islam**. Paris: Éditions du Cerf, 1988.
- GISEL, Pierre & TÉTAZ, Jean-Marc (ed). **Théories de la religion**. Paris: Labor et fides, 2002.
- GLICK, Thomas F. **Cristianos y musulmanes en la España medieval (711 – 1250)**. Madri: Alianza Editorial, 1994.
- GLOTON, Maurice. Les secrets du coeur dans l'Islam. **Connaissance des religions**. Paris, nº 57-58-59, Janvier-Septembre, 1999, p. 118-145.
- _____. **Une approche du Coran par la grammaire et le lexique**. Beyrouth: Albouraq, 2002.
- GOBILLOT, Geneviève. **Le livre de la profondeur des choses**. Villeneuve d'Asq : Presses Universitaires du Septentrion, 1996.
- GOEDT, Michel de. L'aspiration de l'Esprit Saint au coeur de l'homme selon Jean de la Croix. **Lumière et vie**. 34, 1985, p. 49-63.
- GONZÁLEZ, Laura Robledo. 'Mi corazón es capaz (o recipiente) de cualquier forma': Ibn 'Arabi de Murcia, el 'Qalb' y el Timeo Platónico. In: TERMINI, Abdeljelil. **Mélanges Luce López-Baralt**. Zaghuan (Tunisia): Fondation Termini pour la Recherche Scientifique et l'Information, 2001, p. 623-634.
- GREGÓRIO DE NISSA. **Semillas de contemplación**. Madri: BAC, 2001.

- GRIFFITH, Sidney H. Merton, Massignon and the challenge of Islam. In : BAKER, Rob & HENRY, Gray (editores). **Merton and sufism: the untold story: A complete compendium**. Louisville: Fons Vitae, 1999.
- GROSS, Eduardo. Escrita e Sacralidade. In: GROSS, Eduardo (org). **Manifestações literárias do sagrado**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2002.
- GUILLÉN, Jorge. Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico. In: Id., **Lenguaje y poesía**. Madri: Alianza, 1969, p. 73-111.
- HAKIM, Souad. Knowledge of God in Ibn 'Arabi. In: HIRTENSTEIN, Stephen e TIERNAN, Michael (eds.). **Muhyiddin Ibn 'Arabi: a commemorative volume**. Shaftesbury, Dorset [etc]: Element [etc], 1993, pp. 264-290.
- _____. The spirit and the son of spirit. A reading of Jesus (Ísâ) according to Ibn 'Arabî. Disponível no sítio www.ibnarabisociety.org e acessado em 24/10/2007. Primeira publicação se encontra no **JMIAS**. Oxford, 31, 2002, p. 1-29.
- HAMON, Auguste. Coeur (sacré). **Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire**. Paris: Beuchesne, 1953, t. II, p. 1023-1046.
- HANANIA, Aida Ramezá. **A caligrafia árabe**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HANI, Jean. **Mythes, rites et symboles**. Paris: Guy Trédaniel Éditeur, 1990.
- HARRIS, R. Baine (ed.). **The significance of neoplatonism**. Virgínia: International Society for Neoplatonic Studies, 1976.
- HARRIS, R. Laird et alii. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HATZFELD, Helmut. **Estudios literarios sobre mística española**. Madri: Gredos, 1968.
- HEERS, Jacques. **História medieval**. Rio de Janeiro/São Paulo: DIFEL, 1977.
- HERNÁNDEZ, Miguel Cruz. **Historia del pensamiento en el mundo islámico**. Madri: Alianza Editorial, 2000.

HERRAIZ, Maximiliano. Llama de Amor Viva. Consagración de un místico y un teólogo.

Teresianun. Roma, 40, II, 1989, p. 81-113.

HICK, John. **The fifth dimension** – an exploration of the spiritual Realm. Oxford: Oneworld Publications, 1999.

HIRTENSTEIN, Stephen & TIERNAN, Michael (eds.). **Muhyidin Ibn Arabi: A commemorative volume.** Rockport, MA: Elemente, 1993.

HIRTENSTEIN, Stephen. **The unlimited mercifier** – The spiritual life and thought of Ibn ‘Arabi. Oxford: Anqa Publishing & Ashaland: White Cloud Press, 1999.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

IBN ARABĪ. **The wisdom of the prophets.** Translated from Arabic to French with notes by Titus Burckhardt. Aldsworth: Beshara Publications, 1975.

____. **The bezels of wisdom.** Translation and introduction by R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.

____. **Vida de santones andaluces:** La “Epístola de la Santidad” de Ibn ‘Arabi de Múrcia. Tradução de Asín Palacios. Madri: Libros Hiperión, 1981.

____. **Le livre de l’extinction dans la contemplation.** (Kitâbu-l-Fanâ’i fî-l-Mushâhada). Traduit de l’arabe, présenté et annoté par Michel Vâlsan. Paris: Les Editions de l’Oeuvre, 1984.

____. **Traité de l’amour** – introduction, traduction et notes de Maurice Gloton. Paris : Albin Michel, 1986.

____. **Les illuminations de la Mecque.** Textes choisis. Paris: Sindbad, 1989.

____. On Majesty and Beauty. Tradução de Rabia Terri Harris. **JMIAS.** Oxford, 8, 1989, p. 5-32.

____. **Guía espiritual: plegaria de la salvación. Lo imprescindible. Terminología sufi.** Murcia: Editora Regional de Murcia, 1990.

____. **Las contemplaciones de los misterios de Ibn Arabi.** Tradução e edição de S. Hakim e P. Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1994.

- ____. **Le dévoilement des effets du voyage.** Edité, traduit et présenté par Denis Gril. Combas: Éditions de l'Éclat, 1994.
- ____. **L'interprète des désirs.** Tradução de Maurice Gloton. Paris: Albin Michel, 1996.
- ____. **La production des cercles.** Traduit et présenté par Paul Feton et Maurice Gloton. Paris: Éditions de L'Éclat, 1996.
- ____. **El secreto de los nombres de Dios.** Introducción, traducción y notas de Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996.
- ____. **Las iluminaciones de la Meca.** Textos escogidos. Edición y traducción de Victor Pallejá de Bustinza. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.
- ____. **Contemplation of the holy mysteries.** Translated by Cecilia Twinch and Pablo Beneito. Oxford: Anqa Publishing, 2001.
- ____. **A alquimia da felicidade perfeita.** São Paulo: Landy Editora, 2002.
- ____. **Viaje al Señor del poder.** Málaga: Editorial Sirio, 2002.
- ____. **El intérprete de los deseos.** (Taryumān Al-Ašwāq). Traducción y comentarios de Carlos Varona Narvi6n. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002.
- ____. **The meccan revelations.** Edited by Michel Chodkiewicz and translated by James W. Morris & William Chittick. New York: Pir Press, 2002, v. I.
- ____. **The meccan revelations.** Edited by Michel Chodkiewicz and translated by Cyrille Chodkiewicz & Denis Gril. New York: Pir Press, 2004, v. II.
- ____. **Le livre des chatons des sagesses.** Traduction, notes et commentaires de Charles-André Gilis. Beirute: Al-Bouraq, 1999.
- ICAZA, Rosa Maria. **The stylistic relationship between poetry and prose in the 'Cántico espiritual' of san Juan de la Cruz.** Whashington: The Catholic University of America Press, 1957.
- ISKANDAR, Jamil Ibrahim. **Avicena, a origen e o retorno.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- IZUTSU, Toshihiko. **Sufism and Taoism – A Comparative Study of Key Philosophical Concepts.** Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984.

- _____. **L'unicità dell'esistenza**. Roma: Marietti, 1991.
- JABRE, Farid. **Essai sur le lexique de Ghazali**. Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du *Tahāfut*. Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1985.
- JAMES, Willian. **The varieties of religious experience**. New York: Penguin Books, 1984.
- JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **Obras completas**. Introducciones, notas y revisión del texto por Eulogio Pacho. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1982.
- JOMIER, Jacques. **Islamismo: história e doutrina**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- JOHN OF THE CROSS. **A digital library**. Spanish texts and translations. Washington: ICS Publications, 2003.
- JUBERIAS, Francisco. **Claves para la lectura de San Juan de la Cruz**. Madri: Publicaciones Claretianas, 1991.
- KASSIS, Hannah E. & KOBBERVIG, Karl I. **Las concordancias del Corán**. Madri: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.
- KNYSH, Alexander D. **Ibn 'Arabi in the later islamic tradition – The Making of a Polemical Image in Medieval Islam**. New York: State University of New York Press, 1999.
- KNITTER, Paul F. **Una Terra molte religioni – dialogo interreligioso e responsabilità globale**. Assis: Cittadella Editrice, 1998.
- KONIG, F. & WALDENFESL, H. **Léxico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- KÜNG, Hans. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- _____. **Projeto de ética mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana". São Paulo: Paulinas, 2001.
- LAUAN, Luis Jean. Quem vê cara não vê o girador. Disponível no sítio www.hottopos.com/geral/qalb.htm e acessado em 20/01/2008.

- LEACH, Edmund. Ritualization in Man. In: W. A. LESSA & E. Z. VOGT. **Reader in Comparative Religion**. New York: Harper & Row, 1979, p. 229-233.
- LEBORANS, María Jesús Fernandez. **Luz y oscuridad en la mística española**. Madri: CUPSA Editorial, 1978.
- LEVINE, Michael P. **Pantheism**. A non-theistic concept of deity. Londres / Nova Cork: Routledge, 1994.
- LIBÂNIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual**. São Paulo: Loyola, 2001.
- LONCHAMP, Max Huot. **Lectures de Jean de la Croix**. Essai d'anthropologie mystique. Paris: Beauchesne, 1981.
- LÓPEZ GARCIA, María Ángeles. El léxico nupcial en los escritos de Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional sanjuanista**. Ávila: Junta de Castilla y León, 1991, v. I, p. 339-351.
- LÓPEZ-BARALT, Luce. **Huellas del Islam en la literatura española**. Madri: Hiperión, 1989.
- _____. **San Juan de la Cruz y el Islam**. Madri: Libros Hipérion, 1990.
- _____. **Asedios a lo indecible** – San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante. Madri: Trotta, 1998.
- _____. Saint John of the Cross and Ibn 'Arabi. **JMIAS**. Oxford, 38, 2000.
- _____. **A zaga de tu huella**. La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz. En colaboración con Reem Iversen. Madri: Trotta, 2006.
- _____. **El dinamismo místico en la cima del éxtasis: la supraesencia del alma de Rusbroquio, el corazón de San Juan de la Cruz y el Qalb de Ibn 'Arabi**. Mimeo.
- LORA, José Luis Sánchez. El barroco: una religiosidad de crisis. In: RODRÍGUEZ, José Vicente. **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz**. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990, p. 163-176.
- LORY, Pierre. **Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî**. Paris: Les Deux Océans, 1980.

- LUCCHESI, Marco (org.). **Caminhos do Islã**. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH. *Hermosura. Vie spirituelle*. 94, I, 1956.
- MANCHO DUQUE, María Jesús (ed.), **La espiritualidad española del siglo XVI**. Aspectos literarios y lingüísticos. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.
- . **Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz**. Madri: Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
- MARCOS, Juan Antonio. **Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz**. Madri: Editorial de Espiritualidad, 2003.
- MARITAIN, Jacques. **Distinguer pour unir. Les degrés du savoir**. Paris: Desclée de Brouwer, 1956.
- MASSIGNON, Louis. **La passion d'Al-Hallaj**. Paris, 1922.
- . **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922.
- . **Opera minora**. Beirute: Dar al-Maaref, 1963.
- . **Les trois prières d'Abraham**. Paris: Cerf, 1997.
- . **Ciencia de la compasión**. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fé abrahámica. Madri: Trotta, 1999.
- MATTHEW, Iain. **Mística e Teología con San Juan de la Cruz**. In.: GARCIA, Salvador Ros. **La recepción de los místicos – Teresa de Jesús y Juan de la Cruz**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca / Centro Internacional de Ávila, 1997, p. 507 – 520.
- MCAULIFFE, Jane Dammen (ed.). **Encyclopaedia of the Qur'ān**. Leiden/Boston: Brill, 2002, v. II.
- MCGINN, Bernard. **The foundations of mysticism – Origins to the Fifth Century**. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.
- MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983.
- MERTON, Thomas. **A experiência interior**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MINA, Macário Ofilada. **San Juan de la Cruz: el sentido experiencial del conocimiento de Dios.**

Claves para un acercamiento filosófico al santo Doctor. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002.

MORDAD, Mensia Arfa. Al-Gazālī e Ibn 'Arabī. **Postdata**. XV, 1995, p. 57-67.

MOREL, Georges. **Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix.** Paris: Aubier, 1960-61.

MORIONES, Ildelfonso. **O carisma teresiano.** Rio de Janeiro: Convento de Sta. Teresa, 1973.

MORRIS, James W. La Imaginación Divina y el Mundo Intermédio: Ibn 'Arabī y el Barzaj.

Postdata. XV, 1995, p. 42-49.

_____. Ibn 'Arabi and his interpreters. Disponível no sítio www.ibnarabisociety.org e acessado em 19/02/2007.

_____. **The reflective heart.** Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations. Louisville: Fons Vitae, 2005.

MURATA, Sachiko. **The tao of Islam.** A sourcebook on gender relationships in Islamic thought.

New York: State University of New York Press, 1992.

NARS, Seyyed Hossein. **Three muslim sages: Avicenne, Suhrawardi, Ibn Arabi.** New York:

Caravan, 1997.

_____. The meaning and concept of philosophy in Islam. In: NARS, N. S. & LEAMAN, O. **History of islamic philosophy.** London / New York: Routledge, 2003.

_____. **Islamic philosophy from its origin to the present.** Philosophy in the land of prophecy.

New York: State University of New York Press, 2006.

NEMECK, Francis Kelly. **Receptividad.** De San Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin. Madri:

Editorial de Espiritualidad, 1985.

NICHOLSON, Reynold Alleyne. **Poetas y místicos del Islam.** Madri: Arcano Books, 1999.

NIETO, Constantino José. **Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz.**

México D.F.: Fondo de Cultura Económica de España, 1982.

- NWYIA, Paul. **Exégèse coranique et langage mystique**. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth: Dar El-Machreq Éditeurs, 1970.
- OLIVEIRA, Heliane Miscali de & VERNECK FILHO, Mário. Rumī e o jardim secreto do coração. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 95-109, dez. 2005.
- OLIVEIRA, Heliane Miscali de. Filho do silêncio, mestre das palavras. A linguagem mística do silêncio em Rūmī. Dissertação de mestrado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Faustino Teixeira, 2006.
- OLIVEIRA, Vitória Peres de. A mística sufi e a poesia. In: GROSS, Eduardo (org). **Manifestações literárias do Sagrado**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2002, p. 101-126.
- ORCIBAL, Jean. **San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos**. Madri: Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PACHO, Eulogio. **San Juan de la Cruz – temas fundamentales**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1984, v. I e II.
- _____. San Juan de la Cruz, reo y arbitro en la espiritualidad española. In: RODRÍGUEZ, José Vicente. **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz**. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990, p. 143-161.
- _____. Lenguaje técnico y lenguaje popular en San Juan de la Cruz. In: José Angel Valente y José Lara Garrido (eds.). **Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz**. Madri: Tecnos, 1995, p. 197-229.
- _____. **San Juan de la Cruz**. Historia de sus escritos. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998.
- _____. (ed.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
- PALACIOS, Asin. **L'Islam christianisé – Étude sur le Soufisme d'Ibn Arabî de Murcie**. Paris: Éditions de la Maisnie, 1982.

- PALÁCIOS, Joaquín. Consideraciones sobre el símbolo de la Llama en San Juan de la Cruz. In: María Jesús MANCHO DUQUE (ed.). **La espiritualidad española del siglo XVI**. Aspectos literarios y lingüísticos. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990, p. 159-166.
- . Léxico de luz y calor en Llama de amor viva. In: STEGGINK, O. (ed.). **San Juan de la Cruz, espíritu de llama**. Roma / Holanda: Institutum Carmelitorum & Kok Pharus Publishing House, 1991, p. 389-411.
- . **Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz**. Estudio léxico. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1992.
- PANIKAR, Raimon. **La experiencia filosófica de la India**. Madri: Trotta, 2000.
- . **De la mística**. Experiencia plena da la Vida. Barcelona: Herder Editorial, 2005.
- PARISOT, Roger. Christianisme et Mystique du Coeur. **Connaissance des religions**. Paris, nº 57-58-59, Janvier-Septembre, 1999, p. 83-103.
- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. **Avicena – a viagem da alma**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- PEREZ, Joseph. Cultura y sociedad en tiempos de Santa Teresa. In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional teresiano**. Salamanca: Universidad de Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de la Cultura, 1983, v. I., p. 31-40.
- PLOTINO. **Tratados das enéadas**. São Paulo: Polar Editorial e Comercial, 2000. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman.
- PORTALES, José Manuel Martín. Lección Hermenéutica de Luce López-Baralt en su Estudio “Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante”. **San Juan de la Cruz**. Sevilha, 22, 1998, p. 203-222.
- PRIETO, Antonio. **La poesía española del siglo XVI**. Madri: Cátedra, 1984.
- PSEUDO-DIONÍSIO, o Aeropagita. **Obra completa**. São Paulo: Paulus, 2004.
- RAHNER, Karl. **Escritos de teología**. Madri: Taurus, 1961, v. III.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. São Paulo: Paulinas, 1990.

- RODRÍGUEZ ANDALUZ, Angel. El amor divino en Muhy el-Din Ibn Arabi y San Juan de la Cruz o Ensayo de Mística Comparada. In: V.V.A.A. **Actas de las II Jornadas de cultura árabe e islámica (1980)**. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, p. 487-503.
- RODRÍGUEZ, José Vicente. San Juan de la Cruz, talante de diálogo? **Revista de espiritualidad**. Madrid, 140-141, 1976, p. 491-533.
- _____. **San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro**. Madrid: Instituto de Espiritualidad a Distancia, 1987.
- _____. San Juan de la Cruz: Magisterio oral y escritos breves. **Teresianun**. Roma, XL, 1989, p. 397-433.
- _____. (ed.). **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz**. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990.
- _____. Historiografía sanjuanista: inercias y revisiones. In: Id. **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz**. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990, p. 7-24.
- _____. **Míos son los cielos**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002.
- RODRÍGUEZ, Pedro Sainz. **Introducción a la Historia de la literatura mística en España**. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- ROSA, Rossi. **Juan de la Cruz**. Silencio y creatividad. Madrid: Trotta, 1996.
- ROSENTHAL, Franz. Ibn 'Arabī between 'philosophy' and 'mysticism'. **Oriens**. 31, 1988, p. 1-35.
- RUIZ SALVADOR, Federico. **Introducción a San Juan de la Cruz** – El hombre, los escritos, el sistema. Madrid: BAC, 1968.
- _____. Esperienza religiosa e misticismo. A proposito di mistica comparata. **Rivista di vita spirituale**, anno XXXVI, fascículo III, 1982, p. 304-317.
- _____. **Dios habla en la noche**. Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990.
- _____. Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista. In: Id. (Coord). **Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, p.17-52.

- . **Místico e mestre**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- . Lectura integrada de los escritos de San Juan de la Cruz. In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional sanjuanista**. Ávila: Junta de Castilla y León, 1991, v. III, p. 19-49.
- RUMÍ. **Fihi-ma-fihi**. São Paulo: Attar, 1993.
- RUSPOLI, Stéphane. **Le livre des théophanies d'Ibn Arabî**. Introduction philosophique, commentaire et traduction annotée du *Kitâb al-tajalliyât*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.
- . **Le message de Hallaj, l'expatrié**. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- SAID, Edward. O Orientalismo Revisto. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (Org.). **Pós-Modernidade e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 251-273.
- SAHADAT, John. The interreligious study of mysticism and a sense of universality. **Journal of ecumenical studies**. 22:2, 1985.
- ŠAHRĀSTĀNĪ, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. **Muslim sects and divisions** – The section on Muslim Sects in *Kitâb al-Milal wa'l-Niḥal*. Londres: Kegan Paul International, 1984.
- SAN JOSÉ, Luis. **Concordancias de las obras y escritos del doctor de la iglesia San Juan de la Cruz**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1980.
- SANSON, Henri. **El espíritu humano según San Juan de la Cruz**. Madri: Ediciones Rialp, 1962.
- SCATTOLIN, Giuseppe. **Esperienze mistiche nell'Islam**. Bolonha: Editrice Missionaria Italiana, 1996.
- SCHECHNER, Richard. **The future of ritual: writings on culture and performance**. London: Routledge, 1993.
- SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana, revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.
- SCHIMMEL, Annemarie. **Mystical dimensions of Islam**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- . **Sufismo** – Introduzione alla mistica islamica. Brescia: Editrice Morcelliana, 2001.
- SCHUON, Fritjof. **Compreender o Islão**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

- SCHUON, Fritjof. **The transcendent unity of religions**. Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1993.
- SCHWARTZ, Sílvia. **O suspiro do compassivo**. A imaginação criativa de Ibn Arabi e o Diálogo Inter-Religioso. Dissertação de mestrado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Faustino Teixeira, 2001.
- _____. **A Béguine e Al-Shaykh**. Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabī. Tese de Doutorado apresentada na UFJF sob a orientação do Prof. Dr. Faustino Teixeira, 2005.
- SELLS, Michael. **Mystical languages of unsaying**. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1994.
- _____. **Early islamic mysticism**. Nova York / Mahwah: Paulist Press, 1996.
- _____. Bewildered Tongue: The semantic of mystical union in Islam. In IDEL, Moshe & MCGINN, Bernard (Eds.) **Mystical union and monotheistic faith**. An ecumenical dialogue. Nova York-Londres: Macmillan Publishing – Collier Macmillan Publishers, 1989, p. 87-124.
- _____. **Stations of desires**.
- SHAMASH, Layla. The Cosmology of Compassion. **JMIAS**. Oxford, 28, 2000, p. 18-34.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza. **No mais profundo centro**: João da Cruz e os Sadílies cantam a união transformante. Dissertação de mestrado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Faustino Teixeira, 2002.
- STEGGINK, Otger. Dos corrientes de reforma en el Carmelo español del siglo XVI: la observancia y la descalcez, frente a la 'reforma del rey'. In: RODRÍGUEZ, José Vicente. **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz**. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990, p. 117-142.
- STEGGINK, O. (ed.). **San Juan de la Cruz, espíritu de llama**. Roma / Holanda: Institutum Carmelitorum / Kok Pharus Publishing House, 1991.

- SWIETLICKI, Catherine. Entre las culturas españolas: San Juan de la Cruz y la cábala cristiana popular. In: V.V.A.A. **Actas del congreso internacional sanjuanista**. Ávila: Junta de Castilla y León, 1991, v. I, p. 259-267.
- . **Spanish christian cabala**. The works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz. Columbia: University of Missouri Press, 1986.
- TAKESHITA, Masataka. **Ibn 'Arabī's theory of the perfect man and its place in the history of Islamic thought**. Tokyo: Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa, 1987.
- TAPIA, Serafín de. El entorno morisco de san Juan de la Cruz en tierras castellanas. In: RODRÍGUEZ, José Vicente. **Aspectos históricos de San Juan de la Cruz**. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990, p. 43-76.
- TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões – uma visão panorâmica**. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.
- (Org.). **O Diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- . A experiência de Deus nas religiões. **Numen**. Juiz de Fora, v. 3, n 1, 2000, p. 111-148.
- . Nos rastros do Amado – O Cântico espiritual de João da Cruz. In: Id. (Org). **Nas teias da delicadeza**. Itinerários místicos. São Paulo: Paulinas, 2006.
- TEISSIER, Henri. Ibn Arabi et Saint Jean de la Croix. **Studies in spirituality**. 1, 1991, p. 109-120.
- TEPEDINO, Ana Maria. **Amor e discernimento**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- TERESA DE JESUS. **Obras completas**. São Paulo: Edições Carmelitanas & Edições Loyola, 1995.
- . **Obras completas**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1987.
- THOMPSON, Colin P. **El poeta y el místico**. Un estudio sobre el “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz. El Escorial: Swan, 1985.
- . The many paradoxes of the mystics. In: GRIGERA, Luisa López & REDONDO, Agustín (Eds.). **Homenaje a Eugenio Asensio**. Madrid: Gredos, 1988, p. 471-485.

- _____. La tradición mística occidental: dos corrientes distintas en la poesía de San Juan de la Cruz y de Fray Luis de León. **Edad de oro**. XI, 1992, p. 187-194.
- _____. **Canciones en la noche**. Madri: Trotta, 2002.
- TRACY, David. **A imaginação analógica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes: 1974.
- UBARRI, Miguel Norbert. **Las categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz**. Madri: Editorial de Espiritualidad, 2001.
- URBINA, Fernando. **La persona humana en San Juan de la Cruz**. Madri: Instituto Social León XIII, 1956.
- UNDERHILL, Evelyn. **Mysticism**. New York: Dutton & Co., 1961.
- VALENTE. José Angel. **La piedra y el centro**. Madri: Taurus, 1982.
- VAN GENNEP, Arnold. **Rituais de Passagem**. Petrópolis: Vozes, s/d, p. 34-40.
- VALVERDE, Maria de la Concepción Piñero. Terra das Fronteiras: a Espanha do Século XI ao Século XIII. In: V.V.A.A., **Mudanças e rumos: o ocidente medieval**. Cotia: Ibis, 1997.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. **Síntese nova fase**. Belo Horizonte, v. 19, n. 59, out/dez 1992, p. 493-541.
- _____. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.
- V.V.A.A. **Biblioteca mística carmelitana**. Burgos: El Monte Carmelo, 20 vol., 1915-1935.
- V.V.A.A. **Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz**. Madri: Editorial de Espiritualidad, 1990.
- V.V.A.A. **Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz**. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1993.
- V.V.A.A. **Mística e mística carmelitana**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- VELASCO, Juan Martin. **El fenómeno místico**. Estudio comparado. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. Fenomenología de la Religión. In.: FRAIJÓ, M. **Filosofía de la religión**. Estudios y textos. Madri: Trotta, 1994, p. 67-87.

VERNET, Juan. **As origens do Islã**. São Paulo: Editora Globo, 2004.

YAHIA, Osman. **Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī**. Damasco: Institut Français de Damas, 1964.

YNDURÁIN, Domingo. **Aproximación a San Juan de la Cruz**. Las letras del verso. Madrid: Ediciones Cátedra, 1990.

ZAMBRANO, María. **Filosofia e poesia**. Madrid: FCE, 1987.