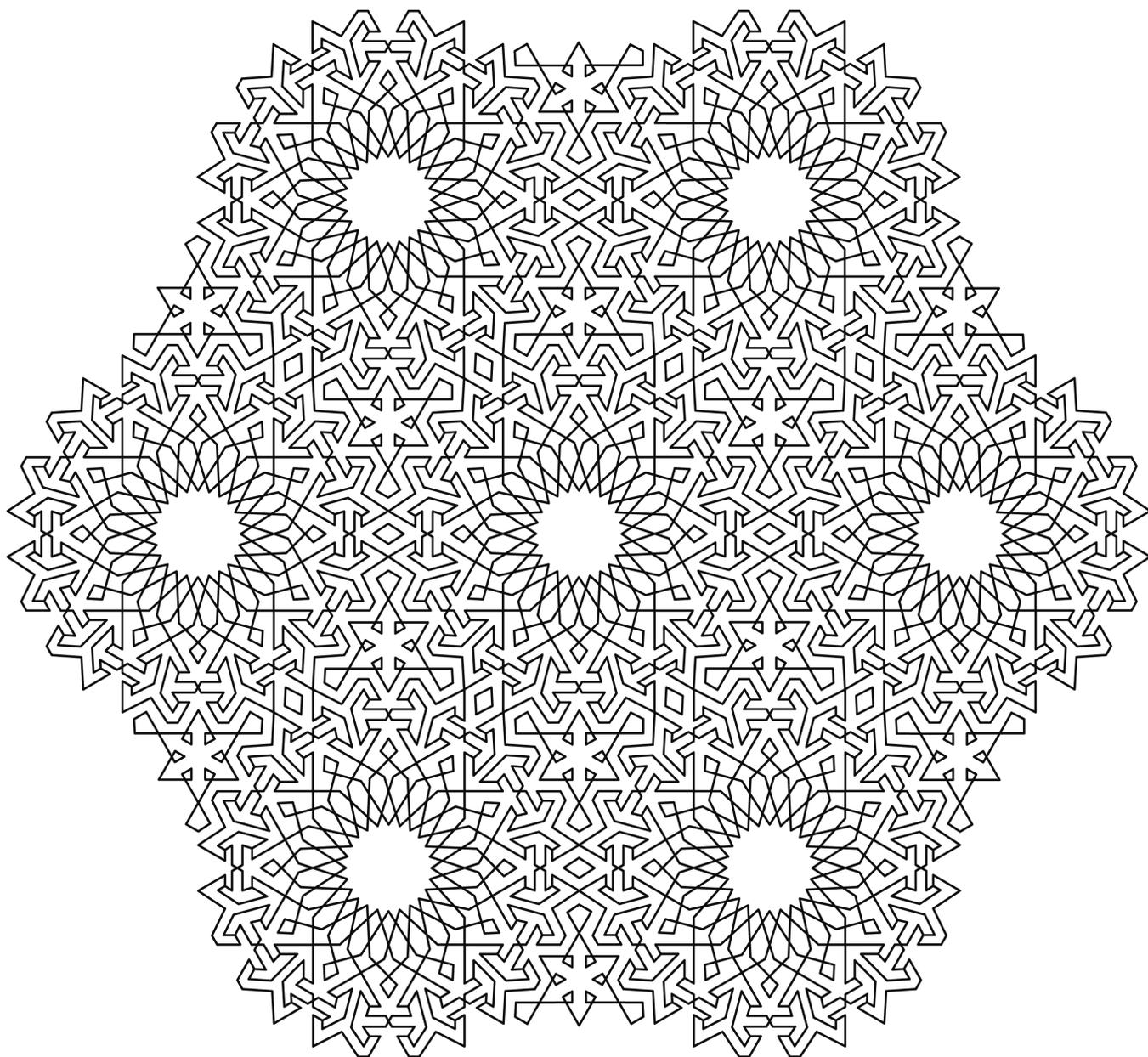


**REGRESSAR À PRESENÇA ANTERIOR À FILOSOFIA:
A PERPLEXIDADE EM IBN 'ARABĪ - UMA REFLEXÃO A PARTIR
DE MARÍA ZAMBRANO**

Paulo Borges (Universidade de Lisboa)

Recibido el 29/06/17. Aceptado el 26/07/17.



Platão e Aristóteles situaram a origem da filosofia na experiência de *thaumas*, o espanto, admiração ou maravilhamento (*verbo thaumazein*)¹ precisando Aristóteles haver um espanto inicial, comum a todos os humanos, perante as coisas serem o que são, que seria o ponto de partida rumo ao espanto final, “contrário” e “melhor”, de se conhecer a sua “causa”². María Zambrano, contudo, considera que, se o “pensamento” tivesse nascido apenas da “admiração”, seria difícil explicar como se plasmou tão rapidamente em “filosofia sistemática” e abstrata, pois essa “admiração” suscitada pela generosidade da “vida” que nos circunda “não permite tão rápido desprendimento das múltiplas maravilhas que a suscitam” e, sendo tão “infinita” e “insaciável” como a própria vida, “não quer decretar a sua própria morte”³. Encontra assim, na platónica alegoria da caverna, outra origem da filosofia: a violência. A filosofia nasceria dessa “dualidade” e “conflito originário” entre “forças contrárias que não se destroem”: “o ser primeiramente pasmo extático ante as coisas e o violentar-se a seguir para libertar-se delas”. A filosofia nasceria de um “primitivo pasmo” ante a imediatez sensível das coisas logo negado e traído por uma “pressa” de se lançar nos domínios da abstracção. Zambrano define a filosofia como “um êxtase fracassado por um dilaceramento”. O pasmo perante o dom gratuito do que é imediatamente presente volve-se num arrancar-se violento disso para perseguir algo que está ausente e há que capturar, mediante o “afanoso caminho” do “esforço metódico”⁴ próprio da mediação do trabalho intelectual e conceptual, como aliás se constata na tese aristotélica que coloca o espanto final do conhecimento da causa das coisas acima do espanto perante a sua presença imediata.

Mas nem todos seguiram e seguem o caminho dessa “violência filosófica” que troca a suspensão da consciência e o enredar da vista na “folha” ou na “água”, na concretude sensível das coisas, pela busca de “outra folha e outra água mais verdadeiras”, pensadas como o “modelo ideal” das primeiras, como acontece em Platão. Esses permanecem fiéis à imediatez das coisas e à sua “primitiva admiração extática” ante elas. Esses são os poetas, que já possuem, de outro modo, o que o filósofo procura mediante o que Zambrano considera uma renúncia ascética ao serviço de um “saber ambicioso” que converte o maravilhamento original nessa “interrogação sistemática” pela qual “a inquisição do intelecto começou o seu próprio martírio e também o da vida”. O poeta não renuncia a nada e nada busca porque possui imediatamente o que aparece aos seus sentidos externos e internos, simultaneamente ante si e dentro de si, no sonho e na vigília, compondo “um mundo aberto” onde tudo é possível, sem os “limites” que para o filósofo se vão tornando cada vez mais precisos e intransponíveis, formando “um mundo com a sua ordem e perspectiva, onde já existe o princípio e o “princiado”; a forma e o que está debaixo dela”⁵.

1 Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 155 d; ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982 b e 983 a.

2 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 983 a.

3 Cf. María ZAMBRANO, *Filosofia y Poesía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 15.

4 Cf. *Ibid.*, p. 16.

5 Cf. *Ibid.*, pp.16-18.

Interessa-nos esta tese de a filosofia, pelo menos a de matriz platónico-aristotélica, ser “um êxtase fracassado por um dilaceramento”, pois evoca, como nota Stanislas Breton, as origens *odológicas* do pensamento ocidental no *Poema* de Parménides, em que “ser” e “não-ser” são “caminhos” ou “direções” e não “determinações” fixadas em “predicados”, no que considera ser o “erro” da conversão da odologia em ontologia ⁶. Na verdade, antes mesmo da “deusa” instruir o “jovem” sobre as vias do ser e do não-ser, tudo começa com uma viagem extática pela qual as “éguas” que o arrebatam o conduziram tão longe quanto o alcance do seu “desejo”, até ao momento em que “jovens raparigas” o guiaram, para além do limiar dos “caminhos da noite e do dia”, até à presença acolhedora e benevolente da “deusa” ⁷. Peter Sloterdijk dá o seu assentimento a esta origem extática, entusiasta e xamânica da filosofia grega, considerando que a teoria do “monismo metafísico” supõe a prévia “remoção do sujeito para uma situação excepcional iluminada”: “sem arrebatamento não há filosofia primeira nenhuma”. Segundo o pensador alemão, a filosofia nasce quando os descendentes dos “mestres extáticos” se estabelecem na *polis* e têm de se “adaptar às regras da intermediação e expansividade urbanas”, submetendo a “extática” à “retórica” e o entusiasmo iluminativo à sobriedade intelectual, lógica e argumentativa. Platão ainda distinguiria, contudo, os sábios dos filósofos e levaria a cabo o seu “trabalho discursivo” como o processo de tornar “compreensível para si mesmo uma iluminação inicial ininteligível” ⁸.

A abertura extática e maravilhada da consciência continuou todavia, apesar da pressão da racionalidade moderna para a sobriedade desencantada e normalizadora, a constituir uma das mais fascinantes e gratificantes vertentes da experiência humana. Num admirável poema sem título, o heterónimo pessoano Álvaro de Campos, mais do que tentar responder ao que Heidegger considerou a “questão fundamental da metafísica” – formulada por Leibniz como “PORQUE HÁ ANTES ALGUMA COISA QUE NADA” ⁹ -, espanta-se, suspende-se e treme perante o terrível e abissal “mistério” de “haver ser”, que impregna tudo o que é, desde “Deus”, “deuses” e “Destino” até à “pena”, “letra” e “papel” em que escreve, transfigurando todas as coisas mais elementares e complexas da vida em “mistérios” não menores que a “Morte” ¹⁰. Na experiência de Álvaro de Campos não há qualquer

6 Cf. Stanislas BRETON, *Rien ou Quelque Chose. Roman de Métaphysique*, Paris, Flammarion, 1987, p. 13.

7 Cf. PARMÉNIDES, *Le Poème*, Fragmento I, texto, tradução, ensaio crítico por Denis O’Brien em colaboração com Jean Frère, in *Études sur Parménide*, sob a direcção de Pierre Aubenque, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, pp. 3-6.

8 Cf. Peter SLOTERDIJK, *O Estranhamento do Mundo*, tradução de Ana Nolasco, Lisboa, Relógio d’Água, 2008, pp. 77-78.

9 Cf. G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison / Principes de la philosophie ou Monadologie*, publicados integralmente segundo os manuscritos de Hanover, Viena e Paris e apresentados conforme Cartas inéditas por André Robinet, Paris, PUF, 1986, 3ª edição, p.45. Cf. Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik* [1949], “Qu’est-ce que la métaphysique?”, *Questions I*, traduzido do alemão por Henry Corbin, Roger Munier, Alfonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel e André Préau, Gallimard, 1987, p.45; *Id.*, *Introduction à la Métaphysique*, traduzido do alemão e apresentado por Gilbert Kahn, Gallimard, 1985, p. 13.

10 Cf. Álvaro de CAMPOS, “Ah, perante esta única realidade, que é o mistério”, in Fernando PESSOA, *Obras*, I, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello

pacificação do pasmo ou assombro da consciência pelo conhecimento conceptual e objectivante, pois jamais se dá a violência do distanciamento que María Zambrano vê na origem da filosofia. Pelo contrário, o pensamento, se não deixa de emergir sob o signo da interrogação e da especulação ontológico-metafísica, é sempre conduzido pelo arrebatamento ante a irredutibilidade do “mistério” de “haver ser” que frustra sem apelo esse desejo natural de saber partilhado por todos os humanos, como se consagra na primeira linha da *Metafísica* de Aristóteles ¹¹, obra paradigmática da deriva racional e epistemológica da filosofia ocidental.

É a esta luz que nos interessa explorar a relevância da experiência da perplexidade em Ibn ‘Arabī, como culminação na consciência do dinamismo automanifestativo da Realidade plena. N’*A Sabedoria dos Profetas*, o mestre sufi expõe a sua visão da criação como o ato pelo qual “Deus (*al-ḥaqq*, que significa também “verdade” ou “realidade”) quis ver as essências dos Seus Nomes muito perfeitos”, equivalentes à “Sua própria essência”, “num objeto global que (...) resumisse toda a ordem divina (*al-amr*), a fim de manifestar assim o Seu mistério (*sirr*) a Si mesmo” ¹². Assim surgiu (na verdade surge, pois a criação é contínua e sempre nova) toda a realidade manifestada, que vem de Deus (o Real absoluto) e a ele regressa, sem nunca deixar de nele consistir e a ele se resumir. Assim surge o “espelho do mundo”, cuja clareza é Adão, o espírito da “forma” do mundo que os sufis designam como o “Grande Humano” (*al-insān al-kabīr*), do qual os Anjos não constituem senão “certas faculdades” ¹³. Adão é o “Representante (*ḥalīfā*) de Deus”, que contém em si toda a criação e é capaz de “abarcas todas as verdades essenciais”, sendo “para Deus (*al-ḥaqq*) o que é a pupila para o olho (...)”, ou seja, “isso pelo qual o olhar se efetua”: é deste modo por Adão, o Humano universal, que “Deus contempla a sua criação e lhe dispensa a Sua misericórdia” ¹⁴, ao mesmo tempo que se contempla a si mesmo. Na verdade, como tudo é em primeira e última instância a manifestação de Deus a si mesmo através do mundo e da consciência teofânica humana, “contemplando-O, contemplamo-nos, e contemplando-nos, Ele contempla-se” ¹⁵. Se a criação é a transição, por via de distintas instâncias e graus ontológicos, da *aḥadiyya*, a “pura Unidade da Essência absolutamente indeterminada”, para a *wāḥidiyya*, a “Unicidade” onde já surgem as determinações ad *intra* dos “Nomes” e “Palavras” divinos, e para os seres e coisas que são a sua determinação ad *extra*, fazendo do universo um “grande Corão” ¹⁶.

& Irmão - Editores, 1986, pp. 1018-1020.

¹¹ “Todos os homens desejam naturalmente saber” - ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980 a.

¹² Cf. IBN ‘ARABĪ, *La Sagesse des Prophètes*, tradução e notas de Titus Burckhardt, prefácio de Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1974, 21-22.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 23-25.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 33.

¹⁶ Cf. Michel CHODKIEWICZ, “Introduction”, in IBN ‘ARABĪ, *Les Illuminations de La Mecque*, textos escolhidos, apresentados e traduzidos do árabe sob a direção de Michel Chodkiewicz com a colaboração de Cyrille Chodkiewicz e Denis Gril, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 34-35.

É todavia no espelho do ser humano que Deus plenamente se vê, do mesmo modo e no mesmo lance em que o ser humano, dissipando a ilusão da sua independência ontológica, descobre nada ser senão um reflexo no espelho da absoluta Realidade divina ¹⁷.

A criação é o processo pelo qual Deus, primordialmente “isolado na sua essência incondicionada”, sente a “tristeza” disso e aspira a dar a conhecer o seu “Tesouro oculto”, ou seja, “as potências e virtualidades” em si latentes, revelando-se a si mesmo numa teofania inconfundível com uma *creatio ex nihilo*. Isso dá lugar a uma divina “Spiração” no que Ibn ‘Arabī designa como “*Nafas al-Rahmān*” ou “*Nafas Rahmānī*”, o “Suspiro de Compaixão existenciadora” que origina a “Nuvem” (*amā*) que simultaneamente recebe e dá todas as formas aos seres, equivalente à “Imaginação” teofânica pela qual a divindade se diferencia internamente, “manifestando a si mesma as virtualidades dos seus Nomes com os seus correlata, as *hecceidades* eternas dos seres, os seus protótipos latentes na sua essência (*aḡyān tābita*)”. Deus torna-se assim “Criador-Criatura”, simultaneamente “esotérico” (*bāṭin*) e manifesto (*ẓāhir*), oculto e revelado ¹⁸. Neste sentido, o multiverso de todos os mundos e formas manifestados coincide e não coincide com uma divindade que, ela própria, “é simultaneamente si mesma e outra que si mesma” ¹⁹, enquanto “Criador-Criatura” que se furta igualmente a “toda a afirmação unilateral de uma unidade que os confunda ou de uma discriminação que oponha as suas duas existências como se elas não fossem da mesma essência”. Compreender experiencialmente esta criação a cada instante nova exige uma consciência teofânica e gnóstica cada vez mais transparente, que contemple a sucessão, o movimento e as iniciativas das formas aparentes e múltiplas como inseparáveis da sua comum e única essência ²⁰. Inacessível à percepção sensível condicionada pela “razão discriminante”, esta experiência é precisamente a da “Imaginação ativa (*Hadrat al-ḡayāl*, a “Presença” ou “Dignidade” imaginativa, a *Imaginadora*)”, que procede à hermenêutica simbólica (*ta’wīl*, *ta’bīr*) das formas do mundo, sendo o subtil espaço intermédio onde se dá a corporização do espiritual e a espiritualização do corporal ²¹. Esta imaginação teofânica, que desvela a transparência do divino nas imagens do mundo, mostrando-as como aparições e não aparências e que nada tem a ver com uma fantasia arbitrária e subjectiva, é inseparável de uma percepção mística do uno no múltiplo e do múltiplo no uno que é “equidistante” tanto do “politeísmo” quanto do “monoteísmo monolítico, abstrato e unilateral”²² dos crentes dogmáticos e da teologia racional e exotérica, pois ambos ignoram “as metamorfoses (*taḡawwul*) das teofanias”, como nota Henry Corbin ²³. É desta experiência que fala o célebre *ḡadīṭ* que diz, acerca do fiel que não cessa de se aproximar do seu Senhor: “Eu sou o seu ouvi-

17 Cf. Michel CHODKIEWICZ, “Introduction”, in IBN ‘ARABĪ, *Les Illuminations de La Mecque*, p. 37.

18 Cf. Henry CORBIN, *L’Imagination Créatrice dans le Soufisme de Ibn ‘Arabī*, Paris, Flammarion, 1977, 2ª edição, pp. 143-144.

19 Cf. *Ibid.*, p. 146.

20 Cf. *Ibid.*, p. 145.

21 Cf. *Ibid.*, pp. 146-147.

22 Cf. *Ibid.*, p. 149.

23 Cf. *Ibid.*, p. 153.

do pelo qual ele escuta, a sua visão pela qual ele vê...”. Note-se que não se trata aqui de algo que possa passar a acontecer, mediante a santificação do fiel, mas de algo que já e sempre acontece e que apenas pode ou não ser teofanicamente consciencializado. De notar também que, se Deus é os sentidos com que o ser humano percebe o mundo, eles são simultaneamente “seus”, do ser humano ²⁴, o que aponta para a mesma experiência trans-conceptual da inseparabilidade entre identidade e diferença.

Na verdade, como expõe Michael Sells, o Real “manifesta a si mesmo para si mesmo mediante inumeráveis formas ou imagens” que estão sempre a mudar e sem que se confine em nenhuma. Neste sentido, o Real é sempre dinâmica e metamorficamente indeterminado, em si e na sua manifestação. Para que possa todavia ser (relativamente) conhecido, é necessária a função categorial do intelecto (*‘aql*, cuja raiz significa “corda”), que Ibn ‘Arabī, num jogo etimológico, relaciona com a definição que *prende* esse mesmo real “em categorias ou formas fixas e limitadas”. Se esta função é humanamente necessária, um erro fundamental ocorre todavia quando essas categorias são tomadas como inerentes à realidade e assim fixas e absolutas, o que conduz as consciências à “fixação num particular ponto de vista, concepção ou experiência” e a “um mundo de crenças conflitantes”, que mutuamente se negam e excluem. Mas uma crença que nega outras nega a fonte comum de todas e uma consciência que se cristaliza numa perspectiva, deixando de viver em constante mudança, deixa de transparecer, experimentar e conhecer o próprio movimento constantemente metamórfico do real ou das teofanias. A crítica de Ibn ‘Arabī do erro do “prender” (*taqyīd*) intelectual abrange assim não só o racionalismo filosófico ou o dogmatismo escolástico, mas também todas as experiências em que uma forma ou imagem (*sūra*) do real é tomada pela sua totalidade. Os próprios sufis podem incorrer em *taqyīd* “quando param numa particular estação ou experiência, embora exaltada, e prendem o real a ela”, confundindo “o sentido, polivalente e dinâmico, com as cascas das formas que já deixou cair” ²⁵. Veremos que esta perspectiva é fundamental para a compreensão da experiência da perplexidade.

Há todavia uma visão que enfatiza a identidade divina, a da “unicidade da existência” (*waḥdat al-wuḡūd*), por vezes atribuída a Ibn ‘Arabī ²⁶, mas que na verdade parece proceder dos seus discípulos ²⁷. Nesta visão a relação lógico-gramatical convencional entre o sujeito e o predicado inverte-se e, na proposição “eu existo”, o sujeito é a existência pura e absoluta, idêntica a Deus, e o predicado “eu” uma mera modalidade que, em conjunto com todas as demais, determina a divina existência unicitária numa multiplicidade de configurações particulares de si mesma ²⁸. É por isso que a consciência teofânica humana não é jamais um “intermediário” ou um “meio” ontologicamente distinto

24 Cf. *Ibid.*, p. 149.

25 Cf. Michael A. SELLS, “Ibn Arabi’s Garden among the Flames: The Haert Receptive of Every Form”, in *Mystical Languages of Unsayng*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 1994, p. 91.

26 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Unicité de l’Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, Paris, Les Deux Océans, 1980, p. 49.

27 Cf. Michel CHODKIEWICZ, in IBN ‘ARABĪ, *Les Illuminations de la Mecque*, pp. 288-289, nota 81.

28 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Unicité de l’Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p. 13.

da divindade, coincidindo antes com ela no absoluto. Como se diz na pequena mas essencial obra *Conhece-te a Ti Mesmo*, atribuída a Ibn ‘Arabī, mas porventura da autoria de Balyānī:

“Ninguém O vê excepto Ele mesmo, ninguém O alcança excepto Ele mesmo e ninguém O conhece excepto Ele mesmo. Ele conhece-se a Si mesmo mediante Si mesmo e ele vê a Si mesmo por meio de Si mesmo. Ninguém O vê a não ser Ele”; “Ele enviou a Si mesmo de Si mesmo através de Si mesmo para Si mesmo”²⁹.

É neste sentido que as palavras do Profeta, “Todo aquele que conhecer a si mesmo, conhece o seu Senhor”, e “Eu conheci o meu Senhor mediante o meu Senhor”, são interpretadas como significando que “tu não és tu mas tu és Ele e não há tu”³⁰, no sentido radical de que “tu nunca foste e nunca serás, seja mediante ti mesmo ou mediante Ele ou Nele ou com Ele. Tu nem cessaste de ser nem existes. Tu és Ele e Ele é tu, sem nenhuma destas imperfeições”³¹. Conhecer a sua existência deste modo é conhecer Deus, ou seja, é Deus conhecer-se.

Importaria reler a partir desta profunda experiência espiritual o sentido ainda exterior que *fanā’* e *baqā’* podem assumir nalgumas perspectivas, pois supor que o conhecimento de Deus requer verdadeiramente a “extinção da existência” do sujeito humano ou a “extinção dessa extinção”, para dar lugar à “subsistência” eterna no absoluto³² - e que isso não são experiências e percepções ainda relativas à consciência não teofânica do sujeito pretensamente real que se vê como dotado de autonomia ontológica -, é admitir que alguma coisa desde o início existe a não ser Deus³³ (ainda que em si ou a seu par, numa relação próxima ou íntima), o que é falhar o sentido esotérico do fundamento da fé islâmica, o não haver deus senão Deus, falhar a experiência do monoteísmo não-dual e iniciático e cair no politeísmo³⁴. Na verdade, contudo, na interpretação que Henry Corbin faz da questão em Ibn ‘Arabī, o sentido profundo de *fanā’* não é tanto a extinção ou aniquilação dos atributos ou da individualidade do sujeito humano, mas antes a “cifra” que simboliza o contínuo desaparecimento das formas instantaneamente advenientes dos seres e do mundo, enquanto *baqā’* expressa a “sua supra-existência” ou “persistência” “na substância única que se pluraliza e metamorfoseia nas suas epifanias”. Nesta perspectiva, *fanā’* e *baqā’*, já não sucessivos mas simultâneos, expressariam dois aspectos inseparáveis da natureza e atividade das criaturas ou mesmo da constituição e manifestação da realidade³⁵.

29 IBN ‘ARABĪ / BALYĀNĪ, *Know Yourself. An explanation of the Oneness of Being*, traduzido do árabe por Cecilia Twinch, Northleach, Beshara Publications, 2014, 2ª edição, p. 13.

30 Cf. *Ibid.*, p. 20.

31 *Ibid.*, pp. 20-21.

32 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Unicité de l’Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, pp. 19-29.

33 Cf. IBN ‘ARABĪ / BALYĀNĪ, *Know Yourself. An explanation of the Oneness of Being*, p. 21.

34 Cf. *Ibid.*, 24, 33 e 41.

35 Cf. Henry CORBIN, *L’Imagination Créatrice dans le Soufisme de Ibn ‘Arabī*, p. 156.

Regressando à versão forte da não-dualidade no *Conhece-te a Ti Mesmo*, é um paradoxo, mas apenas nos termos da lógica dualista convencional, que só alcancem Deus aqueles que “vêm que o seu si nunca foi seu próprio”, “pois não há si excepto o Seu si e não há ser excepto o Seu ser”³⁶. É este o sentido atribuído às palavras do Profeta: “Todo aquele que conhece o seu si, conhece o seu Senhor”; “Eu conheci o meu Senhor mediante o meu Senhor”³⁷. O verdadeiro autoconhecimento, que é o reconhecimento de não se ser outro senão Deus, pois não há outro ser senão o divino, suprime o egoísmo mais radical, não psicológico nem moral, mas ontológico, o de se imaginar possuir uma existência independente que possa existir ou deixar de existir. Como diz a mesma obra: “O benefício do conhecimento do si é saber seguramente que tu não és existente nem não-existente, que tu não és, nunca foste e nunca serás. Deste modo, o sentido de *Não há deus senão Deus* torna-se claro: não há outra divindade senão Ele, o ser não pertence a ninguém a não ser Ele, não há outro excepto Ele, não há deus a não ser Ele”³⁸.

Porventura esta experiência, que revoluciona a percepção habitual do mundo, é a essência e a suprema forma do que Ibn ʿArabī designa como *ḥayra*, perplexidade, estupor ou estupefação. N’As *Iluminações de Meca* o mestre sufi cita a afirmação divina – “É a tua perplexidade que te conduziu até Mim”³⁹ – e o termo sem termo da viagem espiritual parece ser a própria perplexidade, que fica após a transcensão de todas as “estações espirituais” (*maqāmāt*), cada uma com o seu correspondente “estado” (*ḥāl*) e “ciência” (*ʿilm*) espirituais. Se só esta ciência importa ao verdadeiro “viajante” (*sālik*), que não se prende às fruições espirituais, a própria ciência deve ser ultrapassada, bem como as próprias “estações” – que não existem senão pela existência daquele que nelas se mantêm, al-muqīm -, na evanescência do sujeito aparente da viagem e com ele de tudo o que lhe é correlativo. Fica então, nesta experiência paradoxal que é a do santo (*al-walī*), “liberto do encadeamento das *maqāmāt*” (estações espirituais), “a *ḥayra* – a perplexidade, estupefação deslumbrada, ignorância que transcende toda a ciência tal como a Essência divina transcende toda a perfeição”⁴⁰.

N’A *Sabedoria dos Profetas* Ibn ʿArabī diz que o “acompanhamento divino consiste em que o ser humano seja conduzido à perplexidade (*al-ḥayra*) (em face da Realidade suprarracional), para que saiba que toda a existência é perplexidade”, o que se compreende por haver uma única Realidade que aparentemente se diferencia sem real ou absoluta diferenciação ou que se manifesta numa constante diferenciação interna onde jamais se constituem diferenças reais, o que excede as antinomias da lógica convencional e as possibilidades de compreensão do entendimento ou razão conceptual. O mestre

36 Cf. Ibn ʿARABĪ / Balyānī, *Know Yourself. An explanation of the Oneness of Being*, p. 29.

37 Cf. *Ibid.*, p. 20.

38 Cf. *Ibid.*, p. 33.

39 IBN ʿARABĪ, *Les Illuminations de La Mecque*, textos escolhidos, apresentados e traduzidos do árabe sob a direcção de Michel Chodkiewicz com a colaboração de Cyrille Chodkiewicz e Denis Grill, Paris, Albin Michel, 1997, p. 26.

40 Cf. Michel Chodkiewicz, “Introduction”, in *Ibid.*, p. 27.

sufi afirma ainda que “a perplexidade é instabilidade (no sentido de não-inércia) e movimento, e o movimento é vida”⁴¹, o que liga a “perplexidade” ao sentido fundamentalmente dinâmico da teofania como viagem e odisseia da consciência por sucessivas e inseparáveis experiências de desvelamento-ocultamento. Na verdade, como se diz na mesma obra, a “perplexidade” advém das “perspectivas contraditórias”, mas aquele que o compreende “não cai na perplexidade” ao passar “de um estado de conhecimento a um outro”, vendo que esses estados de determinação de si são ao limite, na sua verdade profunda e sem contradição, igualmente estados de aparente determinação e diferenciação de Deus (ou Realidade absoluta) “no “teatro” da Sua revelação”, pelos quais “assume sucessivamente condições diversas”. A *re-revelação*, como a palavra indica, é simultaneamente desvelamento e ocultamento, pelo qual o absoluto ou o Real surge numa perspectiva como “Deus”, o incriado criador, e noutra como “criatura” (“Sob uma tal relação, Deus é criatura”)⁴². “Deus”, como tal, antes mesmo de ser visto como “criador”, é na verdade já “Deus” como “criatura”, pois “Deus” é uma forma fenoménica da manifestação do absoluto na consciência humana (note-se a afinidade com a ousada formulação de Mestre Eckhart no sermão 52⁴³). Esta manifestação assume cinco níveis principais, também designados como *hadra*, “presença”, desde o imanifestado absoluto às suas presentificações ou desvelamentos (*tağallī*, “descobrir algo oculto por detrás de um véu”) como “Deus”, “Senhor”, coisas semi-espirituais e semi-materiais e mundo sensível⁴⁴.

Há assim uma perplexidade inerente à abertura extática e teofânica da consciência sem antinomias conceptuais e por isso livre do que seria a perplexidade negativa, sinónimo da confusão e extravio da mesma consciência que, a ocorrer aqui, seria ainda sinal de insuficiente superação da razão conceptual. *Hayra* surge afim à experiência do conhecer sem conhecer, em que a experiência espiritual se liberta da vontade de poder conceptual e intelectual, nessa suspensão e transcensão do regime auto-referente e discursivo da consciência que a tradição cristã designa como “douta ignorância”⁴⁵.

Numa obra de juventude do mestre de Múrcia muito importante para a compreensão das várias dimensões e sentidos de *hayra*, *O Livro das Contemplações Divinas*, Deus exalta o tanzih, a via negativa ou

41 Cf. IBN ‘ARABĪ, *La Sagesse des Prophètes*, p. 168.

42 Cf. *Ibid.*, p. 71.

43 Cf. Mestre ECKHART, *Predigten*, 52, in *Werke I*, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, pp. 551-563.

44 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y Taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*. *Ibn ‘Arabī*, vol. I, tradução de Anne-Hélène Suárez, Madrid, Ediciones Siruela, 1997, p. 34.

45 Cf. um dos textos fundadores da teologia cristã, onde o conhecer “além do espírito graças ao acto de anda conhecer” se relaciona aliás intimamente com o exercício nas “maravilhas místicas”, numa convergência com o sentido da “perplexidade” em Ibn ‘Arabī – Pseudo-Dionísio AREOPAGITA, *Teologia Mística*, edição bilingue, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, n.º10 (1996), I, 1, p. 11; I, 3, p. 15. Cf. também Nicolau de CUSA, *De la Docte Ignorance*, introdução de Abel Rey, prefácio de Bernard Dubant, Guy Trédaniel / Éditions de la Maisnie, 1979, pp. 38 e 100; *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, introduction, tradução, notas e comentários por Francis Bertin, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

apofática, como aquela que conduz a reconhecer a absoluta transcendência divina, libertando Deus das “determinações”, “atributos” e “limitações” que são reenviados para a consciência humana, incluindo como vimos os de ser “Deus” e “criador”. Perante esta transcendência radical, a divindade proclama que “os sábios erram nos dédalos da perplexidade”, “os espíritos penetrantes são demasiado tomados de espanto para captar o mínimo segredo” de si e todos os humanos ignoram a sua “natureza secreta”, estando “assombrados, cegos, impotentes, limitados, silenciosos, estupefactos”⁴⁶. Mais adiante, no capítulo X, a divindade conduz a viagem da consciência até à contemplação e mergulho no “mar da perplexidade”, morada espiritual onde a confronta com todas as possibilidades de coincidência e incoincidência, de diferença e identidade, consigo e com Deus, totalmente desconcertantes para a razão lógico-predicativa convencional: “Tu és tu e eu sou eu”; “Tu és eu e eu sou tu”; “Tu não és eu e eu sou tu”; “Eu não sou tu e tu és eu”; “Tu não és tu e tu nada és senão tu”. A isto, entre outras coisas, se acrescenta: “A visão da perplexidade é perplexidade”, “A perplexidade acompanha o que é diferente (de Deus)”, “A perplexidade é a verdade da verdade”, “Aquele que não se detém na perplexidade não me conhece de modo algum e aquele que me conhece não pode conceber a perplexidade”⁴⁷. Se a perplexidade consiste numa *coincidentia oppositorum* que suspende e desmorona o regime predicativo e afirmativo-negativo da consciência, isso afecta a própria perplexidade, que surge em simultâneo como condição indispensável do conhecimento de Deus e incompatível com tal conhecimento, o que, se num sentido a anula no íntimo da sua própria experiência, por outro a resuscita numa ainda maior e mais intensa profundidade. A perplexidade gera crescente perplexidade.

Isto é confirmado pela continuação do texto, onde Deus exalta a perplexidade como a condição e a essência de todas as virtudes espirituais, afirmando que nela “erram os despertos espirituais, nela são confirmados os herdeiros, para ela se esforçam os itinerantes, sobre ela se inclinam os devotos, por ela se exprimem os verídicos”. A perplexidade é ainda “a fonte inspiradora dos enviados” e “o princípio de elevação dos profetas”. “Feliz aquele que experimenta a perplexidade”, pois ela conduz a todas as realizações espirituais e é ela que reside na “ipseidade”, “a melhor das recompensas”⁴⁸. Por fim, após mais uma série de instruções espirituais logicamente contraditórias e desconcertantes, pelas quais Deus indica que não pode ser visto quando for visto e que só será visto quando não for visto, o capítulo conclui com a divina afirmação: “O nada testemunhou pela perplexidade: Eu sou Deus, não há Deus senão eu”⁴⁹.

46 Cf. IBN ‘ARABĪ, *Le Livre des Contemplations Divines*, editado, apresentado, comentado e traduzido do árabe por Stéphane Ruscoli, edição bilingue, s. l., Sindbad / actes Sud, 1999, pp. 68-69 (o tradutor opta por “stupeur” para traduzir *ḥayra*, que traduzimos como “perplexidade” para manter a uniformidade e a tradução mais frequente da expressão árabe).

47 *Ibid.*, pp. 77-78.

48 Cf. *Ibid.*, p. 78.

49 *Ibid.*, p. 79.

No seu comentário ao final do capítulo VII deste texto, onde Deus revela a Ibn ‘Arabī ter “servidores que erram continuamente”⁵⁰, Stéphane Ruspoli considera-os “adeptos da perplexidade” como “uma estação espiritual insigne além de todas as outras”, onde sem cessar se demanda Deus “para além de todas as estações”⁵¹. E ao comentar o conteúdo do capítulo X, atrás exposto, abre com uma passagem d’*As Iluminações de Meca* onde Ibn ‘Arabī afirma que a “perplexidade” no conhecimento de Deus advém de procurarmos a sua essência por via das “provas intelectuais” ou da “contemplação”⁵². As interpelações contraditórias da divindade e o discurso paradoxal típico do Xeique al-Akbar vi-sariam precisamente o que o próprio chama a “confusão dos intelectos”, no *Livro das Teofanias*, algo semelhante aos *ko’an* budistas zen destinados a suscitar o *satori*, a iluminação, pelo curto-circuito do “raciocínio lógico”⁵³. Em Ibn ‘Arabī a “perplexidade” seria assim não só “meio de acesso a Deus”, como o diz n’*As Iluminações de Meca*, mas também o âmago da própria experiência divina (no duplo e coincidente sentido da experiência que se tem de Deus e da experiência que Deus tem de si), nessa estação onde desaparecem “referências”, “sujeitos” e “objectos” distintos e onde *fanā’*, a extinção da suposição de haver um sujeito distinto do absoluto, é inseparável de *baqā’*, esse regresso que já não é a um si mesmo que nunca verdadeiramente existiu, mas um regressar de Deus a Deus, “pois a consciência imersa na presença divina constitui o lugar” – sem lugar – “de Deus”. Já o profeta Maomé haveria, com a solicitação “Senhor, aumenta a nossa perplexidade em ti!”, aspirado “ao crescimento da alma no maravilhamento do mistério do ser infinito” presente na “infinitude das suas manifestações”. O convite à “perplexidade” seria assim o convite a preferir “as certezas das contemplações mudas às vias ilusórias da demonstração”⁵⁴, conforme o espírito de outra obra do mestre sufi, *A Alquimia da Perfeita Felicidade*, onde se afirma a superioridade do “adepto do Profeta” sobre o teórico racional no que respeita à plena realização do mi’rāğ, a viagem e assunção iniciática⁵⁵.

Cabe a este respeito recordar o início de outro livro de Ibn ‘Arabī, *O Desvelamento dos Efeitos da Viagem*, onde se diz haver três tipos de viagens espirituais reconhecidas por Deus: “a viagem que vem Dele, a que vai para Ele e a viagem Nele”, sendo esta a “da errância e da perplexidade”. Enquanto as duas primeiras “têm um fim ao qual se chega e no qual se para”, a da errante “perplexidade” “é sem fim”⁵⁶. A perplexidade é errância sem erro, pois não transita *de* nem *para*, o que implica sempre uma distância entre sujeito e objecto, uma determinação quanto à origem ou ao fim e uma orientação num dado sentido que por natureza condiciona a experiência a excluir outras possibilidades. Ao invés, a

50 Cf. *Ibid.*, p. 72.

51 Cf. Stéphane Ruscoli, in *Ibid.*, p. 135.

52 Cf. Ibn ‘Arabī, in *Ibid.*, p. 147.

53 Cf. Stéphane Ruscoli, in *Ibid.*, p. 147.

54 Cf. *Ibid.*, pp. 148-149.

55 Ibn ‘Arabī, *L’Alchimie du Bonheur Parfait*, traduzido e apresentado por Stéphane Ruspoli, Paris, Berg International, 1981.

56 Cf. Ibn ‘Arabī, *Le Dévoilement des effets du Voyage*, texto árabe estabelecido, traduzido e apresentado por Denis Gril, edição bilingue, Paris, Éditions de l’Éclat, 2015, pp. 3-4.

perplexidade move-se no infinito e na totalidade dos possíveis, parecendo ser, para além da sua dimensão humana, o próprio movimento cósmico do infinito ou da Vida divina.

Um dos estudiosos de Ibn ‘Arabī, Toshihiko Izutsu, no seu livro sobre sufismo e taoísmo, dedica um capítulo à “perplexidade metafísica”, considerando que advém da inseparabilidade entre *tanẓīh* e *tasbīh*, os aspectos transcendente e imanente ou “oculto” e “autorevelador” de Deus. A perplexidade é a experiência desta *coincidentia oppositorum* entre imanifestado e manifestação, absoluto e relativo, uno e múltiplo, pela qual “ver o Uno nos Muitos e os Muitos no Uno” é “ver os Muitos como o Uno e o Uno como os Muitos”⁵⁷. Por esse motivo, quem caminha na “perplexidade” caminha necessariamente num círculo que reflecte “o próprio círculo da manifestação divina”, caminhando sempre com Deus, ao invés da consciência não perplexa, “que avança por um caminho recto”, imaginando a Deus distante em termos de origem e de destino, o que faz com que o próprio desejo de se aproximar de Deus seja o que dele sempre mais a afasta⁵⁸. Todavia, após reconhecer que a “perplexidade” é o “estado natural” de quem despertou para “a profundidade metafísica do Ser”, Izutsu acaba por concluir que a consciência perplexa é a que ainda não ultrapassou “um nível superficial de captação”, pois num sábio não pode haver lugar para a perplexidade. Cita em apoio disto a passagem de *A Sabedoria dos Profetas* por nós antes referida⁵⁹, que vê confirmada por uma apreciação de al-Qāshānī acerca da perplexidade ser relativa a um estado inicial da consciência teofânica, quando ainda persiste a “actividade da Razão” e o “véu do pensamento”, o que seria superado pela purificação do “conhecimento intuitivo imediato” da “manifestação do Uno em diversas formas arquetípicas”⁶⁰.

Não podemos concordar com esta leitura, por todas as razões e passagens do mestre de Múrcia antes apresentadas. Michael Sells nota que Izutsu baseia a sua tese numa única passagem de Ibn ‘Arabī retirada do contexto e sustentada por um comentador, al-Qāshānī, que tenta sistematizar o discurso do mestre, amputando-o da paradoxal din256-257, nota 20), 1994, pp.1-13Taosentado por Denis Gril, ediç (no prelo).âmica do real que funda a própria perplexidade. A haver um estado para além de ḥayra, ele não poderia deixar de estar em relação dialéctica com ela. Segundo Sells, todo o indivíduo que se liberta das prisões categoriais do intelecto vive enquanto indivíduo a experiência da perplexidade, mesmo que “no nível primordial (o ser humano completo) o estado de certeza (*yaqīn*) seja alcançado”. Citamos ainda: “Quanto maior a *ḥayra* ao nível da consciência individual, maior a certeza ao nível da consciência universal. A mais alta compreensão é a mais profunda consciência do mistério”⁶¹.

57 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y Taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave. Ibn ‘Arabī*, vol. I, pp. 63-64 e 85; cf. tb. 91.

58 Cf. *Ibid.*, p. 88.

59 Cf. IBN ‘ARABĪ, *La Sagesse des Prophètes*, p. 71.

60 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y Taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave. Ibn ‘Arabī*, vol. I, pp. 104-105.

61 Cf. Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press,

O mesmo autor destaca que Ibn ‘Arabī, n’*A Sabedoria dos Profetas*, exalta a *ḥayra* como o que distingue a experiência do seguidor de Maomé, no seu contínuo movimento circular em torno do *quṭb*, “o pólo ou eixo da realidade”, que assim nunca abandona, por contraste com o equívoco daquele “mestre de fantasias” que, preso numa lógica dualista e linear, “se afasta daquilo a que aponta / procurando aquilo no qual já está”. Este tem um “de” e um “para” e o que está entre ambos, enquanto o “mestre do movimento circular”, ao não ter ponto de partida nem objectivo, desfruta da “mais completa existência” e da “totalidade das palavras e sabedorias” (*Fuṣūṣ*, 1:73). Ao escrever “Meu Senhor, aumenta-me em perplexidade em ti”, o sábio de Múrcia reformula e joga com o *dīkr* e a citação corânica “Meu Senhor, aumenta-me em conhecimento”. Na verdade, nota ainda Sells, a tentativa de dissipar *ḥayra* mediante um método conducente à certeza racional era o objectivo assumido dos filósofos racionalistas islâmicos (*al-falāsifa*), bem como dos teólogos escolásticos, que recorriam aos seus métodos para dissipar a perplexidade na exegese do Corão. Ibn ‘Arabī vai no sentido oposto, levando os argumentos teológicos ao seu extremo para mostrar como os seus dilemas são irresolúveis “fora da união mística”. Sugere assim “um mais elevado conhecimento que é uma forma de perplexidade”, “alcançada na contínua transformação de forma para forma e no movimento circular para além do dualismo de origem e fim”⁶². *Ḥayra* acontece nesses domínios rarefeitos e paradoxais da experiência em que o que está mais além é simultaneamente o que é mais íntimo e o mais elevado o mais baixo, pois “o real só é encontrado nessa estação da não-estação e nesse ponto onde o sufi encontra e se torna um com a deidade eterna em cada uma das constantemente mutáveis formas da sua manifestação, em cada momento, em cada respiração”⁶³. A experiência de *ḥayra* é assim afim à loucura amorosa de um “coração” (*qalb*) que, ao contrário do “intelecto”, que se prende em categorias fixas, está em constante metamorfose e a cada instante reflecte uma nova manifestação divina, unificando-se com ela⁶⁴. É assim que o sufi se torna o “filho do instante”.

Para concluir, recordamos que Andrey Smirnov considera que a “perplexidade” é “o conceito fulcral da epistemologia de Ibn ‘Arabī”, tendo “uma conotação positiva e não negativa”. Numa observação muito fecunda, considera que a “perplexidade” pode ser lida como *ḥīra* e não *ḥayra*, ou seja, como “vórtice”, o qual diz ser “uma das imagens preferidas da vida e da ordem universal” nas obras do mestre sufi. A consciência perplexa é aquela que “se encontra em constante movimento”, não podendo fixar-se “em nenhuma parte”, movendo-se no “vórtice da vida”, tal como o Uno na sua multiplicação, e realizando a sua coincidência com esse mesmo movimento divino de todo o cosmos. Na verdade, a consciência perplexa é a que transita constantemente entre os aspectos opostos e complementares da realidade, Deus e mundo, exterior e interior, no duplo sentido que vai de um a outro, pois o próprio cosmos, como vimos, é perplexidade. A consciência perplexa transparece o dinamismo

1994, nota 20, pp. 256-257.

62 Cf. *Id.*, “Ibn Arabi’s Garden among the Flames: The Heart Receptive of Every Form”, in *Ibid.*, pp. 100-102.

63 Cf. *Ibid.*, p. 105.

64 Cf. *Ibid.*, pp. 114-115.

da constituição paradoxal do mundo, onde tudo existe extaticamente, em transição contínua para o outro de si, precisamente o que escapa ao que Ibn ‘Arabī chama o “caminho esticado” e de sentido único da racionalidade discursiva. Segundo Smirnov, esta seria aliás a chave para a compreensão da arte, da decoração e da estética islâmicas. O vórtice da perplexidade e as intersecções de motivos da arte islâmica convidam a uma viagem sem detença onde a experiência da beleza e da verdade se confundem ⁶⁵.

Regressando ao início da nossa reflexão, podemos concluir que a perplexidade em Ibn ‘Arabī aponta para um regresso ao que María Zambrano considera o arrebatamento extático da experiência antes da violenta separação originadora da filosofia ou dessa filosofia meramente interrogativa e conceptual que define como “um êxtase fracassado por um dilaceramento” ⁶⁶. Ibn ‘Arabī vai assim no sentido oposto ao da racionalidade ocidental globalmente dominante: não do espanto ou êxtase para a filosofia enquanto teoria racional do mundo, mas desta para o maravilhamento extático da consciência. Na verdade, a *ḥayra* pode ser vista como afim a esse espanto, admiração, pasmo ou maravilhamento original de uma consciência ainda não cindida da imediata Presença metamórfica dos fenómenos num “mundo aberto” onde tudo é possível ⁶⁷, pois a manifestação não surge encerrada nas categorias e limites do intelecto que carece de dividir para compreender, acabando por se prender nessa mesma compreensão formal das coisas e perder o seu fundo sem fundo que é uma Vida em constante metamorfose. Nesse sentido a *ḥayra* é afim à experiência poética do mundo, se a virmos não apenas como a que dele têm os poetas humanos, mas antes como a do mundo ser fundamentalmente poesia divina. Ao limite, a fenomenologia da *ḥayra* pode ser a do vórtice ou vertigem de um Deus que se autodeslumbra a cada instante ao manifestar-se e aparecer de si a si mesmo em modos e formas sempre novos, nessa divina e autopoética imprevisibilidade do Real irreduzível a qualquer sistematização religiosa ou teológico-filosófica.

65 Andrey SMIRNOV, “Sufi Ḥayra and Islamic Art: Contemplating Ornament through *Fuṣūṣ al-Ḥikam*”, conferência apresentada em *Sufism, Gnosis, Art: The Thought of Ibn Arabi and Shah Nimatullah* (Sevilha, 22-23 de Novembro de 2004).

66 María ZAMBRANO, *Filosofia y Poesía*, p. 16.

67 Cf. *Ibid.*, p. 18.