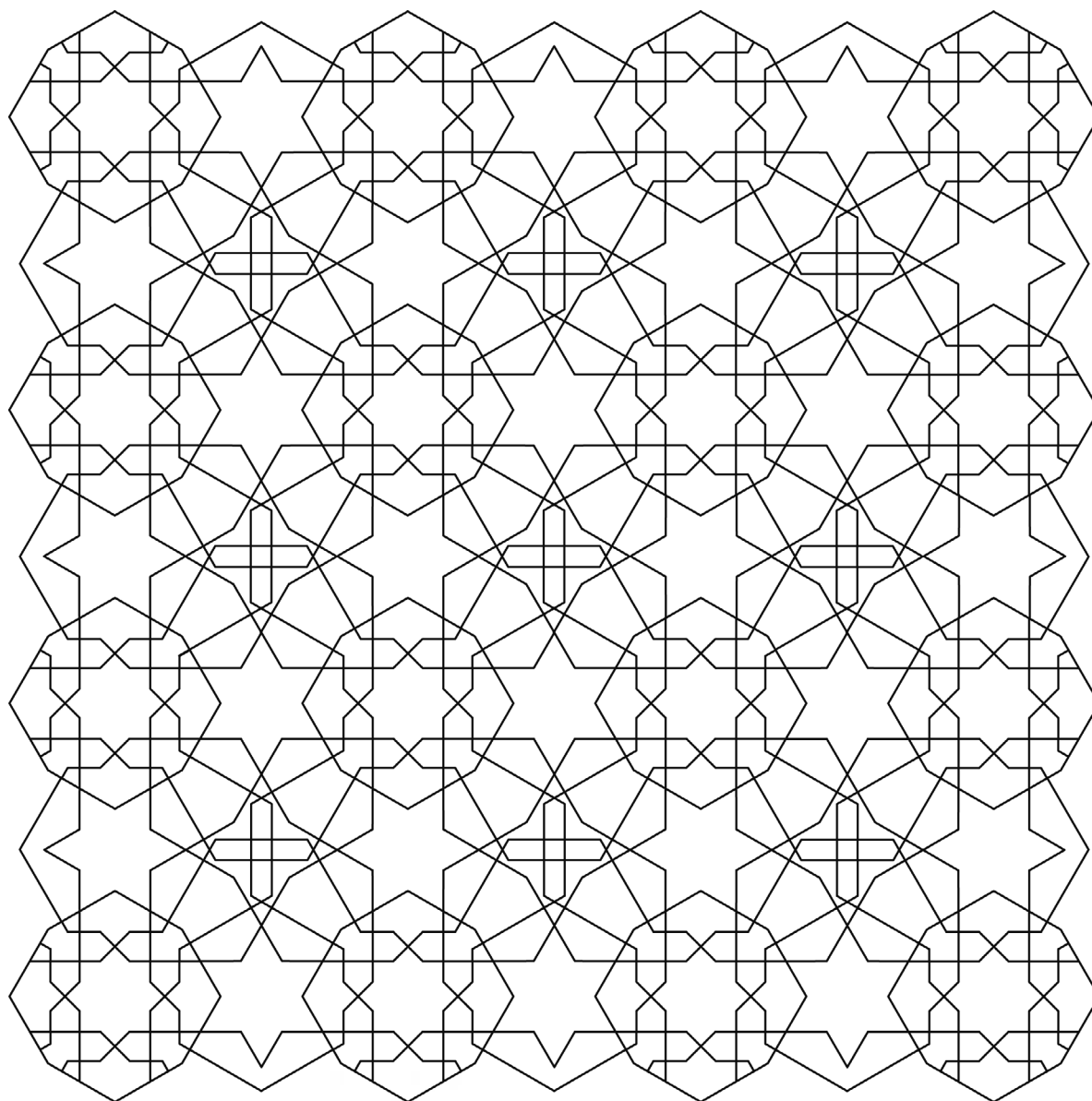


**O WAḤDAT AL-WUJŪD: UNICIDADE E PLURALIDADE
NA DINAMICIDADE TEOFÂNICA**

Carlos Federico Barboza de Souza



Resumo: Parte de uma pesquisa para minha tese doutoral, este artigo almeja discutir em que medida o conceito de *waḥdat al-wujūd* retrata o pensamento de Ibn ‘Arabī e se ele pode representar uma concepção monista e panteísta na lógica akbari. Pautado pela metodologia da Fenomenologia da Religião, iniciará apresentando a avaliação de Abū l-‘Alā’ ‘Afīfī (Afiffi), que considera o pensamento akbari como panteísta. Em seguida, discutirá a constituição do conceito de *waḥdat al-wujūd* como originário de discussões filosóficas sobre a existência e de uma discussão mística sobre a unidade. Neste sentido, percorrerá, no âmbito da filosofia islâmica, como a questão da existência se apresentou. Por fim, centrar-se-á na perspectiva mística que este conceito proporciona. Entretanto, como resultado desta investigação, afirma-se a insuficiência do conceito de Unidade da Existência para dar conta do pensamento de Ibn ‘Arabī, uma vez que sua perspectiva não prioriza apenas a unidade, mas a conjunção entre unidade e multiplicidade para compreender as expressões do Real e com elas interagir.

Palavras-chave: Ibn ‘Arabī; *waḥdat al-wujūd*; unidade da existência; panteísmo.

* * * *

Abstract: *The Waḥdat al-Wujūd: Unicity and plurality in teophanic dynamism.* As a part of my doctoral thesis, this article aims to discuss to what extent the concept of *waḥdat al-wujūd* portrays Ibn ‘Arabī’s thought and if it can represent a monistic and pantheistic conception in akbari’s logic. Ruled by Religious Phenomenology methodology, it will begin presenting the evaluation of de Abū l-‘Alā’ ‘Afīfī (Afiffi), that nominate Ibn Arabī’s thought as a pantheistic one. Then, it will discuss the concept’s constitution of *waḥdat al-wujūd* as having his sources in philosophic discussions about the existence and in mysticisms discussions about the unity. In this way, it will go through, in Islamic philosophy scope, how existence’s question presented itself. Finally, this article will have his focus in the mystical perspective that this concept provides. Nonetheless, as a result of this investigation, is stated the insufficiency of the concept of the Unity of Being to handle with Ibn ‘Arabī’s thought, since that his perspective doesn’t gives priority exclusively to the unity, but to a conjunction between unity and multiplicity to grasp the Real’s expressions and to lead with them.

Key words: Ibn ‘Arabī; *waḥdat al-wujūd*; unity of being; pantheism.

INTRODUÇÃO

Ao nos aproximarmos do pensamento de Ibn ‘Arabī, podemos perceber que ele possui uma perspectiva particular acerca da realidade. Percepção esta que, muitas vezes, pode não ser bem compreendida, gerando, assim, compreensões que não são muito pertinentes acerca de seu pensamento e que não propiciam um olhar mais global sobre o mesmo.

Neste sentido é que Abū l-‘Alā’ ‘Afīfī, apesar de sua interessante comparação entre as *tajalliyyāt* akbaris e as emanações plotinianas, afirma o panteísmo e o monismo de Ibn ‘Arabī em sua obra *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi*, de 1939. Segundo suas palavras, “A teoria de Ibn al-‘Arabī sobre a Realidade é panteísta”, pois “o mundo fenomenal nada mais é que a sombra do Real que sob sua aparência se encontra”. (AFFIFI, 1964, p. 54). E ele vai adiante, afirmando ser Ibn ‘Arabī heterodoxo, pois

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 (*wahdat 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 (*širk*) [sic] que lhe fez conceber Deus não somente como a única divindade na existência, mas como a única Realidade e o único Ser”. (AFFIFI, 1964, p. 55-56).

Isto tudo porque ele abandona “todos os atributos que conferem a Deus uma personalidade” e tenta harmonizar “duas diferentes noções de Deus, a panteísta e a teísta, tentativa em que falha completamente”. (AFFIFI, 1964, p. 57).

Entretanto, a perspectiva akbari que busca enfatizar a Unidade do Real e de toda a criação, normalmente identificada com a perspectiva do *wahdat al-wujūd* – expressão que Ibn ‘Arabī nunca utilizou –, representa realmente uma concepção monista e panteísta? Além disso, como compreendê-la no conjunto do pensamento e das concepções akbari? Sobretudo, com o intuito de se refletir sobre como ele pensa a unidade e a multiplicidade presente no cosmo.

Diante do exposto, este artigo pretende revisitar o conceito do *wahdat al-wujūd*, pautado pela metodologia da Fenomenologia da Religião e procurando captar suas estruturas fundamentais, sobretudo, no sentido de discutir em que medida este conceito traduz o pensamento akbariano e pode ser caracterizado como uma perspectiva panteísta e monista em Ibn ‘Arabī. Para isto, inicialmente se buscará compreendê-lo na sua recepção no seio do Islã. Em seguida, o foco se centrará na sua raiz e no seu desenvolvimento no seio da história da filosofia islâmica. Por fim, buscar-se-á compreender como esta concepção se faz presente na mística e com que especificidades.

1. O WAḤDAT AL-WUJŪD: BREVE EXCURSO SOBRE SUA RECEPÇÃO NO MUNDO ISLÂMICO

É essencial se discutir a concepção do *wahdat al-wujūd*, ou da Unidade / Unicidade da Existência, ressaltando-se que, embora seja uma concepção importante e singular na obra akbari, ela 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. ¹ Isto porque seus textos muito se aproximam dela, que se desenvolverá principalmente a partir dos discípulos do *Šayḥ - al-Akbar*, dentre eles, Qūnawī (m. 1274), Fargānī (m. 1296) e Qāšānī (m. 1330). Estes tentaram harmonizar a doutrina espiritual do Sufismo com a tradição filosófica existente em suas épocas. Isto é claro no próprio nome desta concepção: *wahdat* (unidade), proveniente da tradição mística e *wujūd* (existência), herdada da tradição filosófica. Portanto, “estamos lidando com uma síntese das tradições religiosa e filosófica”. (CHITTICK, 1994a, p. 178).

Qūnawī, que possuía um grande conhecimento do pensamento de Ibn Sīnā, a utiliza ao menos duas vezes e Fargānī a utiliza em muitas ocasiões, porém, ainda sem a conotação técnica que esta expressão adquirirá mais tarde. Alguns de seus “discípulos” mais distantes, como Ibn Sabīn (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 e nem tenha pretendido ser um representante do pensamento akbari, terá uma grande influência na divulgação de sua obra, pois, diferentemente de 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 *wahdat 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. ² E, embora Taymiyya a tenha colocado entre o rol das heresias, muitos outros filósofos muçulmanos e Sufis a consideram coerente com o *Tawḥīd* (CHITTICK, 1994b), uma vez que teve uma significativa influência sobre os pensa-

1 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, como membros de uma escola em particular. Além disso, o *Šayḥ* não funda uma escola de seguidores como uma *ṭarīqa* e é influente em várias *ṭarīqa-s* sufis, não havendo, pois, uma que se compreenda como detentora de sua herança. (CHITTICK, 2003a, p. 510-523; MORRIS, 1986).

2 Sobre este pequeno histórico, cf. CHITTICK, 1994, p. 178-179. Sobre outros críticos de Ibn ‘Arabī que seguem na linha de Ibn Taymiyya até nossos dias, cf. CHODKIEWICZ, 1992, p. 40.

dores 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.³

Entretanto, retomando a abordagem de Ibn Taymiyya sobre a ontologia da Unidade da Existência, não se pode simplesmente compreender o pensamento de Ibn ‘Arabī como *ittiḥād* (unificacionismo) e *ḥulūl* (encarnacionismo). Isto porque seu pensamento não se articula somente ao redor do conceito de Unidade, mas também gira ao redor do conceito de “multiplicidade da realidade”, de maneira que afirmar sem mais que ele se pauta pela perspectiva do *waḥdat al-wujūd* e da unidade não faz jus ao seu pensamento e experiência mística nem os traduz. Como afirma William Chittick, “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-katīr*)”. (CHITTICK, 1994a, p. 15).

A Unidade, no entanto, não é abolida diante da multiplicidade fenomênica e nem em meio ao processo dinâmico de aniquilação e recriação cósmica. Antes, pelo contrário, a multiplicidade e o dinamismo cósmico exigem, na concepção akbari, a presença e a existência da Unidade que, além de propiciar o vir a ser do mundo fenomênico, demanda um processo de recriação contínua de todo cosmo para se manifestar em toda sua riqueza.

2. O WAḤDAT AL-WUJŪD E A FILOSOFIA ISLÂMICA

Percorrendo a história do conceito *waḥdat al-wujūd*, pode-se perceber que possui uma de suas raízes na filosofia. Antes, porém, de se percorrer o traçado que permitirá surgir a discussão sobre a existência refletida neste conceito, 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 ideia de “amor à sabedoria”, por outro lado, em árabe [...] a ideia que liga os conceitos amor e sabedoria se dá somente por uma analogia e um retorno ao ter-

³ 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-Ġazālī, Suhrawardī, Qūnawī e o próprio Ibn ‘Arabī. Cf. NASR; LEAMAN, 2006, p. 74-82; cf. também Henry CORBIN. *História de la filosofía islâmica*, pp 303-306.

mo 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* (*falsafā*) não há qualquer ideia que provenha dos radicais próprios da língua árabe. É uma pura transcrição da língua grega. (ATTIE FILHO, 2002, p. 29).

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 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 ilāhī*) não é outra coisa que a preciosa gnose, a ciência inata (*‘ilm ladunī*) que a tradição atribui ao *Ḥadir*, o guia espiritual invisível que personifica o Espírito Santo e inspira os santos e os profetas”. (RUSPOLI, 2000, p. 72).

Faz-se necessário, sob este aspecto, compreender que a filosofia produzida em terras islâmicas possuiu 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 platônicos / 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” (ATTIE FILHO, 2002, p. 161) 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.

Inicialmente com al-Kindī (796-873 / 185-260), al-Fārābī (872-950 / 259-339), 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.⁴ 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.

4 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.” (ABAGNANO, 1982, verbete Ente).

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”. (ABBAGNANO, 1982, verbete Essência).

Esta forma de compreender este conceito foi estabelecida por Aristóteles, que não identificava necessariamente essência com substância, sendo que Plotino, posteriormente, fará esta identificação. Mais tarde, Tomás de Aquino, embora não sustentando firmemente na Suma Teológica este posicionamento, 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 ser”. (TOMÁS DE AQUINO, *apud* ABBAGNANO, 1982, verbete essência, p. 343).

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, e serão traduzidos como *wujūd* (ser ou existência) e *māhiyya* (quiddidade ou essência). (NASR, 2006, p. 63-84).

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”. (ABBAGNANO, 1982, verbete Essência, p. 344). 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 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. (AL-FĀRĀBĪ, *apud* GILSON, 2001, p. 428-429).

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. (GILSON, 2001, p. 436).

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.⁵

5 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 se estabelecerá 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 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 existencialidade do Ser e, em segundo lugar, no sentido de

Embora esta passagem, no caso de Ibn ‘Arabī, se deva à sua profunda experiência mística,⁶ Ibn Sīnā já se encontra próximo a ela e lhe confere um passo a mais ao dar um impulso determinante à sua elaboração filosófica, afirmando a tese que no Ocidente ficou conhecida como “acidentalidade da existência”. (IZUTSU, 1991, p. 4).⁷ Segundo esta concepção, a

que os outros significados possam ser reconduzidos a ele como ao seu fundamento ou princípio”. (ABBAGNANO, 1982).

6 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 Ṭufayl – 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”. (ADDAS, 1996, p. 114-115). Cf. também ROSENTHAL, 1988, 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 *Ḥadīṭ*. Ele emprega terminologia corrente no Sufismo, *falsafa*, *kalām*, jurisprudência, gramática e outras ciências”. (CHITTICK, 2003, 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 ideias 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 muçulmano quanto clássico do termo, constitui a moldura de referência para a visão de mundo de Ibn ‘Arabī”. (ROSENTHAL, 1988, p. 33).

7 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

existência é um acidente (*‘arad*) da quiddidade (*māhiyya*) 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 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 do *wahdat 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”.⁸ 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.

.....
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 *māhiyya* 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* NASR, 2006, p. 70). Cf. ainda sobre esta discussão acerca do pensamento aviceniano as páginas 69-71 desta mesma obra de Nasr.

8 A respeito da discussão exposta nos parágrafos anteriores, cf. IZUTSU, 1991, 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 *Wahdat 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”. (IZUTSU, 1991, p. 34).

O Essencialismo é uma visão que tem como característica entender que se lida no cotidiano com entes que ontologicamente existem e que realizam sua essência ao existir. Ou seja, negam que possa haver “existência em estado puro”, afirmando que no dia-a-dia as pessoas 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.⁹ 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”. (IZUTSU, 1991, p. 6). 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”. (IZUTSU, 1991, p. 35).

Portanto, nesta perspectiva, pode-se perceber que a doutrina da “Unidade da Existência” possui “um amplo sistema metafísico que se apoia sobre uma visão particular da realidade. [...] a filosofia do *waḥdat al-wujūd* não é outra coisa que uma reconstrução teórica ou racional de uma visão metafísica concebida como intuição da realidade da existência (*wujūd*)”. (IZUTSU, 1991, p. 35). Entretanto, é uma concepção que não se restringe ao campo da filosofia, mas se abre para a mística também. Em que sentido ela se configura no seio de perspectivas místicas?

1. O WAḤDAT AL-WUJŪD E A MÍSTICA

Como afirmado anteriormente, a doutrina da Unidade / Unicidade da Existência é uma concepção que não é restrita ao mundo filosófico, mas também possui sua origem na mística e nela expande suas perspectivas. Ou 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, na concepção de Seyyed Hossein NASR, uma “experiência eso-

9 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”. (IZUTSU, 1991, p. 40).

térica reservada para uma elite espiritual e intelectual”, portanto, resultado de “um conhecimento presencial (*al-‘ilm al-ḥudūrī*), do divino desvelamento (*kašf*) e da iluminação (*išrāq*)”. (NASR, 2006, p. 73 e 76).¹⁰

A base da doutrina do *waḥdat al-wujūd* é o primeiro pilar da fé islâmica, a *Šahāda*¹¹ 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*,¹² de Seu mistério inacessível à humanidade – mistério este que é revelado, em parte, através do Profeta Muḥammad, mencionado na segunda parte da *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 (expresso na figura do Profeta), embora seja ilusório, existe de alguma forma, pois

10 Nesta perspectiva, Nasr apresenta o pensamento de Mullā Šadrā que 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 (*baḥt*), mas da ‘experiência gozosa’ (*dawq*) da verdade”. (NASR, 2006, p. 77).

11 *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, *gāba*; 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. (GIMARET, in V.V.A.A., 1997a,v. IX, p. 201a. Verbete *Šahāda*).

12 *Tanzīh* é um termo proveniente do verbo *nazzaha*: “manter uma coisa afastada de algo impuro”. Neste sentido, quando aplicado a Deus, compreende-o como totalmente livre de imperfeição, ou seja, como não semelhante às criaturas. Ibn ‘Arabī, por sua vez, vai compreendê-lo como fazendo referência a uma asserção acerca da essencial e absoluta incomparabilidade do Real com qualquer coisa criada, “cuja essência está grandemente além de qualquer semelhança com outras essências” (IBN ‘ARABĪ, 1989, p. 5). Ele é, em seu ser, infinitamente distante de qualquer realidade e possuidor da qualificação de Absoluto (*itlāq*), 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” (IBN ‘ARABĪ, 1994, p. 66).

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. (SCHWARTZ, 2001, p. 25).

Também a *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 a *Šahāda*. Como relata Annemarie Schimmel, “por esta razão, os muçulmanos modernos não hesitam em considerar as ideias 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”. (SCHIMMEL, 2002, p. 27-28).

A consequência da prática da *šahāda* é o *Tawḥīd*, ou seja, o ato de acreditar e afirmar que Deus é um e único (*wāḥid*), conforme a sura 112 declara: “Diga: Ele é Deus, Uno, Deus, o Eterno. Não engendrou, nem foi engendrado. Não tem par.”

Segundo Al Ġazālī (1059-1111 / 450-505), existem quatro graus do *Tawḥīd*, que representam estágios na apreensão da unicidade divina: o primeiro é quando se diz com os lábios a *Šahāda*; o segundo, atinge-se quando o coração de quem pronuncia a *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 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 se aniquila na unicidade divina de Allāh (*al-fanā’ fī l-tawḥīd*). (GIMARET, 1997b, p. 389).

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).¹³

13 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 *mašdar 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”

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 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*,¹⁴ 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.

.....
e “experimental”. Cf. LEARNAN; LANDOLT. 1997c, 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. (CORRIENTE, 1991). Cf. também NASR; LEAMAN, 2006, 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.

14 “Termo introduzido pelas traduções latinas (do árabe) das obras de Aristóteles do séc. XII”. Seu significado é “essência necessária (ou substancial) ou substância”. (ABBAGNANO, 1982, verbete *Quiddidade*).

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”.¹⁵ Neste sentido, Annemarie Schimmel afirma que 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”. (SCHIMMEL, 1975, p. 267). Nesta linha, Annemarie Schimmel o compara com o termo *waḥdat al-šuhūd*,¹⁶ 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.¹⁷

Wujūd, na obra do Šayḥ al-akbar, também é utilizado de várias formas. A diversidade de formas 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

15 “Oneness or Unity of finding”. (CHITTICK, 1989, p. 3).

16 Sobre a expressão *Waḥdat al-šuhūd* e a polêmica levantada pelo Šayḥ indiano Aḥmad Sirhindī (m. 1624) criticando a concepção akbari, cf. CHITTICK, 1989, p. 226; CHITTICK, 1997c, p. 37b; SCHIMMEL, 1975, p. 267. Entretanto, NASR 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. NASR; LEAMAN, 2006, p. 76.

17 Na tradição mística islâmica, *wujūd* aparece de diversas formas. Em Junayd se encontra a expressão *wujūdi-hi La-hum*, 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 *samāʿ*). Qušayrī 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. Simnānī (m. 1336 / 736), um Sufi crítico de Ibn ʿArabī, utilizava *wujūd al-muṭlaq*, Ser Absoluto, não para a existência de Deus, mas, antes, para seu criativo “ato-de-trazer-à-existência” (*fiʿl al-ijād*). Cf. LEARNAN; LANDOLT, 1997c, p. 216a.

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 gozo (*dawq*), ou seja, às formas místicas de conhecimento e não àquelas resultantes de um processo reflexivo intelectual que propiciará um conhecimento abstrato.

Seguindo o caminho de Ma‘rūf al-Karhī (m. 200/815-816), que foi um dos primeiros a expressar a *šahāda* na perspectiva do *wujūd* ao afirmar “Não há nada no *wujūd* mas Deus” (CHITTICK, 1994c, p. 71), Ibn ‘Arabī afirma a identidade entre *wujūd* e o Real: “Na verdade, *wujūd* é idêntico ao Real, não diferente Dele.” (IBN ‘ARABĪ, *apud* CHITTICK, 1998, p. 12). Porém, as criaturas também manifestam *wujūd* e o próprio Ibn ‘Arabī se utiliza deste termo ao se referir a elas (IBN ‘ARABĪ, *apud* CHITTICK, 1998, p. 12) e ao designar sua existência, pois são encontradas no cosmo e existem porque “foram encontradas” por *al-Ḥaqq*. (CHITTICK, 1998, p. 12-16).

A partir daí, se tudo é constituído pelo *wujūd*, torna-se necessário colocar a questão sobre como compreender esta “Unidade da Existência” conforme pode ser intuída da obra do Šayḥ al-Akbar, sobretudo ao pensar a relação entre o Real e o cosmo. Ainda mais que é notória a percepção de alguns orientalistas que consideram seu pensamento monista e panteísta e de outros autores da tradição islâmica que consideram seu pensamento heterodoxo, pois seria eivado de “unificacionismo” (*ittiḥād*) e “encarnacionismo” (*hulūl*).¹⁸

Se o Real e o cosmo 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 quididades das coisas como quididades 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. (CHITTICK, 1989, p. 81).

18 No que diz respeito aos orientalistas, Cf. AFFIFI, 1964; Louis Massignon chegará a cunhar a expressão “Monismo existencial”, que, segundo ele, não entraria em choque com a doutrina ortodoxa islâmica. Cf. SCHIMMEL, 1975, p. 267. Sobre a ortodoxia muçulmana, Ibn Taymiyya é um bom exemplo deste tipo de oposição à doutrina akbari da “Unidade do Ser”. Cf. CHITTICK, 1994a, p. 179.

Portanto, seu pensamento, longe de um panteísmo ou monismo,¹⁹ aponta para uma concepção de que uma ambiguidade 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

19 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” (IZUTSU, 1991, pp. 31-32). CORBIN, 1997, p. 7, também afirma que conceitos como panteísmo e monismo são categorias ocidentais que podem distorcer a compreensão da perspectiva akbari; Seyyed Hossein NASR. *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’”. (LEVINE, 1994, 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 panteísmo, 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’”. (LEVINE, 1994, p. 2). Talvez, a concepção que melhor pudesse se adaptar para classificar o pensamento akbari neste aspecto fosse a definição de panteísmo 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”. (LEVINE, 1994, p. 11).

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 assim por diante. (IBN ‘ARABĪ, 1980).

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-Ḥaqq*. 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” (IBN ‘ARABĪ, 1980, p. 55). Portanto, a realidade é habitada por 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”. (IZUTSU, 1991, p. 17).

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 “quididades” 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. (IZUTSU, 1991, p. 26).

Nesta perspectiva, a afirmação de Ibn ‘Arabī: “As coisas não existentes se tornam manifestas na forma de coisa existente, mas esta é distinta em *wujūd* do verdadeiro *wujūd*” (IBN ‘ARABĪ, *apud* CHITTICK, 1998, p. 12), indica o fato de que em sua concepção não há continuidade substancial entre Deus e o cosmo. (SCHIMMEL, 1975, pp. 267-268). Mesmo porque, na concepção akbari, “o Real, em Sua Essência, está além da necessidade do Cosmo” (IBN ‘ARABĪ, 1989, p. 148) e, em sua dimensão de *tanẓīh*, 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”. (SCHIMMEL, 1975, pp. 267-268).

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 Taymiyya (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 afirma a semelhança de Deus, permitem uma compreensão global da natureza das coisas. (CHITTICK, in NASR; LEAMAN, 2006, pp. 504-505).

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 do “*waḥdat 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”. (SCHIMMEL, 2002, p. 28). 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. (IZUTSU, 1991, p. 18.27-30).

Entretanto, como se chegar à vivência desta unidade na pluralidade? Somente a partir de um olhar místico que permitiria o acesso ao “segredo íntimo do coração”, pois “sabe que pelo coração (*qalb*) do gnóstico decorrem cada dia setenta mil segredos de Minha majestade que nunca retornam a ele”. (IBN ‘ARABĪ, 1994, p. 63). Quem acessa esta dimensão cordial íntima e profunda não é capaz de ver tudo senão na pluralidade de expressões presentes na Unidade e, ao mesmo tempo, perceber a Unidade na pluralidade da realidade. A ignorância

é justamente focar-se ou pautar-se por apenas um dos aspectos da realidade, 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”. (IBN ‘ARABĪ, 1980, p. 75).

Este será um dos temas fortes do capítulo 12 do *Fuṣūṣ al-ḥikam*, “A sabedoria do coração na palavra de Šu‘ayb”, que se concentrará na diversidade de crenças. Uma vez que “o nome Šu‘ayb é derivado da raiz ša‘aba, que significa “divergir” (SOUZA, 2010, p. 260) e “é atribuído especialmente à Šu‘ayb o fato do ‘movimento em todas as direções’ cujas ramificações são inumeráveis”. (GILIS, s/d, p. 321).

Para captar estas “inumeráveis ramificações” do Real e suas duas facetas, de *tanzīh* e *tašbīh*, exige-se, no entanto, um coração purificado. Isto porque o Real se manifesta por meio de suas projeções, dos reflexos (*tajalliyāt*) de seus Nomes no cosmo, ou seja, suas teofanias. Estas, no entanto, parecem, muitas vezes, “caminhar em direções opostas” ou apresentam-se de formas diferenciadas, como opostas, excludentes e inversas: *coincidentia oppositorum*. Com isto, se está sujeito à experiência da perplexidade, como 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”. (IBN ARABI, 1994, pp. 97-98). E é justamente no seio da perplexidade que o gnóstico experimenta as diversas facetas divinas que apontam para uma Unidade e para uma Multiplicidade. Neste experimentar intenso, o coração será o órgão que articulará a unidade na pluralidade e a pluralidade na unidade. Como afirma Charles-André Gilis: “o coração não é somente o centro escondido do ser humano, intermediário entre o espírito e a alma; ele aparece aqui sobretudo como o órgão possuidor da capacidade de perceber a unidade sintética das determinações principais e das epifanias, porque ele contém o segredo divino expresso no *ḥadīṭ qudsī*: ‘Meu Céu e Minha Terra não podem Me conter, mas o coração de Meu servidor crente Me contém”. (GILIS, s/d, p. 31).

Portanto, a experiência do *wahdat al-wujūd* supõe uma mística e não apenas uma concepção filosófica sobre o cosmo. Isto porque, trata-se, sobretudo, de uma experiência somente possível nas condições de abertura do coração compreendido como evento capaz de perceber e experimentar a Unidade na pluralidade de manifestações do Real. Porém, esta experiência vai além: também compreende a pluralidade presente na Unidade, sendo capaz de um olhar integrador do Uno e dos Muitos.

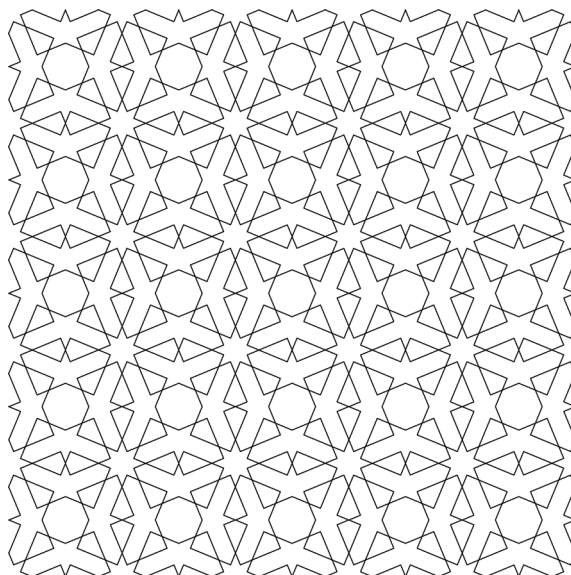
CONCLUSÃO

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”. (IBN ‘ARABĪ *apud* CHITTICK, 1998, p. 195).

Com isto, se conclui que a concepção do *waḥdat al-wujūd* possui certa perspectiva no pensamento akbari e nos permite compreender parte de suas concepções. Porém, não as traduz totalmente, sendo necessário, para lhe ser fiel, de acrescentar que ele não desmerece ou desconhece a pluralidade e esta faz parte das experiências de *al-Ḥaqq* em suas multiformes manifestações.

Por outro lado, sua perspectiva não pode ser associada a uma visão panteísta, pois, se por um lado ele afirma que tudo é o Real, por outro lado nega esta afirmação, marcando a existência de forte distinção entre o Real e o cosmo. Ambos são *wujūd*, mas o são de maneiras distintas, embora comunicantes.

Por último, e não menos importante, há que se salientar que não se trata de uma concepção teórica, mas, antes, de uma experiência. Fundamentada em concepções teóricas sim, fruto de um processo rico nas perspectivas filosóficas islâmicas, porém, que apontam para algo além das concepções teóricas em si. Indicam uma experiência que articula o intelecto e o coração e que se abre para vivenciar as manifestações divinas em si e na realidade.



REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ADDAS, Claude. *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del Azufre Rojo*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996.
- AFFIFI (Abū l-‘Alā’ ‘Afifi). *The Mystical Philosophy of Muḥid Dīn-Ibnul ‘Arabi*. Lahore (Paquistão): Kashmiri Bazar, 1964.
- ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa. A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: Palas Atenas, 2002.
- CHITTICK, Willian. *The Sufi Path of Knowledge. Ibn Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- CHITTICK, Willian. *Imaginal Worlds. Ibn Arabi and the problem of religious diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994a.
- CHITTICK, Willian. “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, 1994b, pp. 70-111.
- CHITTICK, Willian. Verbete *Waḥdat al-Shuhūd*. In: V.V.A.A. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997c, v. XI, p. 37b.
- CHITTKCK, Willian. *The Self-Disclosure of God – Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*. New York: State University of New York Press, 1998.
- CHITTICK, Willian. Ibn ‘Arabī. In: NASR, N. S. & LEAMAN, O. *History of Islamic Philosophy*. London / New York: Routledge, 2003a, pp. 497-509.
- CHITTICK, Willian. “The School of Ibn ‘Arabī”. In: NASR, N. S. & LEAMAN, O. *History of Islamic Philosophy*. London / New York: Routledge, 2003b, pp. 510-523.
- CHODKIEWICZ, Michel. *Un océan sans rivage – Ibn Arabī, le livre et la loi*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CORBIN, Henry. *Alone with the Alone – Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*. Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1997.
- CORRIENTE, Federico. *Diccionario Árabe-Español*. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- GIMARET, Daniel. Verbete Šahāda. In: V.V.A.A. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997a,v. IX, pp. 201a-b.

⋮

GIMARET, Daniel. Verbete *Tawḥīd*. In: V.V.A.A. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997b, v. X, pp. 389a-b.

IBN ‘ARABĪ. *The Bezels of Wisdom*. Translation and introduction by R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.

IBN ‘ARABĪ. “On Majesty and Beauty”. Tradução de Rabia Terri Harris. *JMIAS*. Oxford, 8, 1989, pp. 5-32.

IBN ‘ARABĪ. *Las contemplaciones de los misterios de Ibn Arabi*. Tradução e edição de S. Hakim e P. Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1994.

IBN ‘ARABĪ. *Le livre des chatons des sagesse*s. Traduction, notes et commentaires de Charles André Gilis. Beyrouth: Les Éditions Al-Bouraq, s/d.

IZUTSU, Toshihiko. *Sufism and Taoism – A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984.

IZUTSU, Toshihiko. *L’unicità dell’esistenza*. Roma: Marietti, 1991.

LEARNAN, O. N. H.; LANDOLT, H. Verbete *Wujūd*. In: V.V.A.A. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997c, v. XI, p. 216a.

LEVINE, Michael P. *Pantheism. A non-theistic concept of deity*. Londres / Nova York: Routledge, 1994.

MORRIS, James Winston. “Ibn ‘Arabi and his interpreters”. Part II-A: influences and interpretations. *Journal of American Oriental Society*, v. 107 (1986). Disponível em: https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Morris_Ibn-Arabi-and-his-interpreters-I-3.pdf. Acesso em 11/09/2020.

NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver. *Islamic philosophy from its origin to the present*. Philosophy in the land of prophecy. New York: State University of New York Press, 2006.

ROSENTHAL, Franz. “Ibn ‘Arabi between ‘philosophy’ and ‘mysticism’”. *Oriens*. 31, 1988, pp. 1-35.

RUSPOLI, Stéphane. *Le livre des théophanies d’Ibn Arabī*. Introduction philosophique, commentaire et traduction annotée du *Kitāb al-tajalliyāt*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.

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.

SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.



SCHIMMEL, Annemarie. “O Islã e sua unidade”. In: LUCCHESI, Marco (org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SHARIFY-FUNK, Menna & DICKSON, Willian Rory. “Traces of panentheism in Islam: Ibn al-‘Arabi and the kaleidoscope of being”. In: BIERNACKI, Loriliai & CLAYTON, Philip., *Panentheism accross the World’s Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza. *A mística do coração. A senda cordial de Ibn ‘Arabi e João da Cruz*. São Paulo: Paulinas, 2010.

