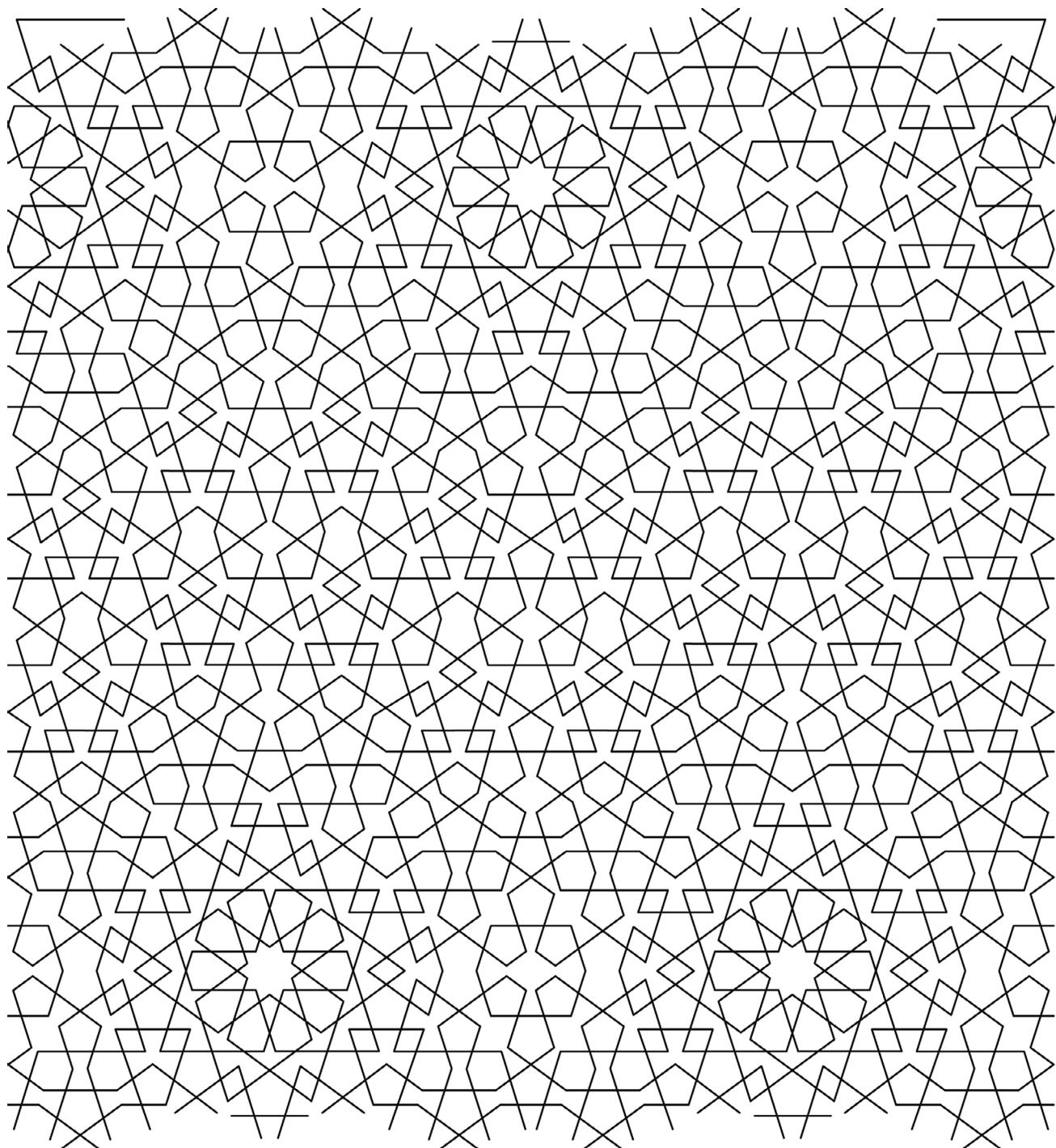


⋮

ABHINAVAGUPTA E IBN 'ARABĪ - DIALOGO SOBRE O AMOR FUNDAMENTAL

Sandra Benato



Acho graça quando ouço que o peixe dentro d'agua tem sede
(*Songs of Kabir*, p. 50, trad. Rabindranath Tagore).

Resumo: Esse artigo apresenta, sumariamente, sincronicidades entre o pensamento sufi de Ibn ‘Arabī e o Shivaista não-dual de Abhinavagupta a partir de alguns conceitos fundamentais para ambos, como a unicidade entre existência e consciência, a perplexidade, e o amor como fundamentos da realidade. Para isso colocamos os dois Grandes Mestres em diálogo poético, por um lado, pois viveram em épocas distintas, e factual, por outro, através de seus escritos. Buscamos evocar o aspecto “tântrico” em Ibn ‘Arabī e o estado corânico de “Luz sobre Luz” em Abhinavagupta, de modo a permitir abordagens co-referenciais cruzadas que ampliem a compreensão de ambos os pensadores.

Palavras chave: Sufismo, Shivaismo da Caxemira, consciência, dualidade/não-dualidade, o Absoluto como processo criativo.

*

Estudos comparativos sempre me pareceram confundir alhos com bugalhos. A expressão, tão inerente à nossa língua portuguesa, indica uma confusão entre coisas distintas, em função de sua semelhança, tanto em sua sonoridade linguística quanto em sua forma simbólica e perceptiva. Do alho, não temos muitas dúvidas, mas, afinal, o que é o bugalho?

Tomado como algo inútil, pedregulhos e ninharias desprezíveis, o bugalho, também conhecido como noz-de-gralha, é uma saliência arredondada que surge em algumas espécies de árvores do gênero *Quercus* (carvalhos, sobreiros e azinheiras, por exemplo). Forma-se a partir do depósito de ovos de vespa nos ramos dessas árvores, que se alimentam do interior do bugalho até tingirem sua fase adulta. A distinção, portanto, é, por motivos óbvios, imprescindível. No entanto, quando se trata de criaturas tão próximas da unicidade do Vivo, a confusão gera, ao invés de dúvidas, perplexidade e maravilhamento. É o que acontece quando ouvimos o diálogo entre Ibn ‘Arabī e Abhinavagupta.

Abhinavagupta é anterior a Ibn ‘Arabī; viveu entre o século X e XI (950-1016 DC), na região da Caxemira, norte da Índia, e Ibn ‘Arabī é de Múrcia, Espanha atual, nascido em 1164. Ambos cresceram em um ambiente de profunda espiritualidade, estudaram com os mais diversos mestres, tiveram domínio pleno das ciências de sua época, e deixaram-nos o legado da unicidade, da não-dualidade. Desde muito jovens viveram múltiplas formas do sagrado, registraram suas experiências pessoais e escreveram obras intelectualmente vastas e geniais, que abrangem não apenas religiosidade, mas também filosofia, antropologia,

gramática, poesia, e, principalmente, o conhecimento ou reconhecimento espiritual de si mesmo. Para isso, mergulhados cada um em seu meio cultural, foram capazes de sintetizar, de modo coerente e integrado, as tradições que os antecederam, sem, contudo, absterem-se de uma profunda vivência pessoal.

Abhinavagupta pertenceu ao meio tântrico¹, é o principal sistematizador do que hoje denominamos “Shivismo não-dual da Caxemira”; Ibn 'Arabī, o Mestre Maior (al-Šayḥ al-Akbar), é “herdeiro dos Profetas” na tradição Abraâmica. Aparentemente isso os diferencia, mas é exatamente o que os aproxima: a experiência direta da revelação, fundamental em ambas as tradições.

À parte aos inúmeros equívocos que se somam atualmente, a palavra “tantra” deriva da raiz verbal *tan*, que significa estender um fio², entretecer, como em uma urdidura de tecido; a segunda parte, *tra*, indica o instrumento que libera ou derruba um limite, no sentido de ir além. Com isso, a palavra veio a designar o conhecimento revelado que se estende além dos Vedas e Upanishads, especialmente a partir do meio shivaista, mas igualmente budista, vaishnava e até mesmo jainista. Cada um desses grupos se subdividem em diversas vertentes, gerando uma complexidade de abordagens com seus próprios textos, de modo que “Tantra” também veio a significar “livro” e, por extensão, doutrinas e práticas que se afastam da dicotomia puro/impuro da tradição brâmane e do espírito de renúncia que prevalece nos Upanishads. Ao contrário, os tantras afirmam a realização espiritual integrada à participação no mundo, ou seja, a liberação em vida³, além de estenderem essa possibilidade a todos, independente de casta ou gênero.

Outro ponto comum às diversas vertentes tântricas é o culto às deusas ou yoguinis, onde o feminino tem participação central, tanto como princípio cosmológico e espiritual quanto ritualístico. Isso faz com que alguns grupos se caracterizem pelo dualismo ou pelo não-dualismo mais ou menos radical, acentuando a centralidade de Śakti, a força criativa da vida, ou O Vivo Ele/Ela mesmo, que, no plano humano é associada a Kundalini e no

1 Na linhagem que inclui Vasugupta (*Shiva Sutra*); Somananda, (*Śivadṛṣṭi*); Utpaladeva (*Īśvaraṣṭyabhijñā-Kārikā*) e Kallata (*Spanda-vṛttī*, e *Spanda-karika*), Lakṣmaṇagupta e Śambhunātha (com a doutrina de kula, família ou grupamento das energias, ou as doze Kalis). Abhinavagupta foi discípulo direto dos dois últimos, seus contemporâneos.

22. Um dos registros mais antigos da palavra tantra ocorre no Rīgveda, o “fio”, no sentido de entretecer ou alinhar a realidade em um único tecido: “Do mesmo modo que se estende cuidadosamente os fios para tecer uma peça de roupa, a urdidura das idéias deve ser assentada uniformemente na contemplação, o que dá origem aos seres divinos” (Rīgveda X, 53.6)

3 Na linguagem de Ibn 'Arabī, liberação em vida equivale a *baqā'*, a permanência após *fanā'* (extinção); indica o estado de realização pessoal onde a consciência individual se expande o suficiente para extinguir o sentido de “eu” (ego) isolado e submergir na presença espiritual do Senhor ou da Identidade Essencial. Nesse estado o indivíduo torna-se um “servo” perfeito do Real (da presença Divina).

cósmico a **Kali**. Do ponto de vista doutrinal não é possível, no contexto desse artigo, tratar das peculiaridades desses diversos grupos ou de suas interações; por outro lado, do ponto de vista histórico, é importante lembrar que o subcontinente indiano foi alvo da expansão do califado abássida já a partir do século VIII. Em torno do ano mil, o continente está às voltas com Maḥmūd al-Gaznī, o “destruidor dos ídolos”, fazendo com que muitos dos grandes pensadores e mestres hindus se refugiassem ao norte, no vale de Srinagar, na Caxemira, que, por quase três séculos, manteve-se como um reino independente.

Inserido na linhagem de Vasugupta⁴ - que encontrou o *Shiva Sutra* inscrito em uma pedra - Abhinavagupta integrou as práticas tântricas, em especial aquelas da Trika ou Tríade, a Krama e a Kaula, a um diálogo filosófico intenso com o budismo. Sua vasta⁵ obra vem, aos poucos, sendo traduzida para línguas ocidentais, graças à dedicação, a princípio, de pesquisadores italianos, como Giuseppe Tucci, Raniero Gnoli e Raffaele Torella; e franceses, como Lilian Silburn e André Padoux, para citar uns poucos. Gnoli, por exemplo, é o primeiro, e único até o momento, a traduzir integralmente o *Tantralokā* - Luzes ou Elucidação do Tantra - com suas mais de novecentas páginas.

O mesmo ocorre com Ibn ‘Arabī. Sua obra, desde pequenos tratados, ao *Fuṣūṣ al-Hikam*, e ao imenso *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, com 565 capítulos escritos ao longo de trinta anos, tal como nos Tantras, é marcada pelo caráter visionário da revelação. Conta ele que recebeu o *Fuṣūṣ* das mãos do Profeta Muhammad e visualizou a íntegra do *Futūḥāt* nas costas de um jovem que o acompanhou espiritualmente durante uma circumbulação à Caaba.

Ambos também foram grandes poetas místicos. Abhinavagupta, além de seus hinos à **Kali**, também escreveu tratados sobre estética, dança e teatro, enfatizando um de seus conceitos fundamentais, *camatkāra*, o sentido de perplexidade que surge da profunda imersão na experiência da fruição⁶ (*rasa*) estética. Isto é bastante significativo se considerarmos que,

4 O ensinamento de Vasugupta (800-850 DC), é chamado de sistema da autonomia ou independência (*svātantrya-vāda*). De modo sucinto, implica na liberdade absoluta da consciência suprema. No *Śivasūtra*, trata da triplicidade (*trika*) ou da “tridentidade” de Shiva explícita pelas três deusas ou planos de energia/ realidade/consciência. Particularmente importante é o conceito de *caitanya*, a consciência auto-reflexiva, cuja operacionalidade ou estado fundamental da vida produz *spanda* (pulsação, vibração). *Spanda* é portanto, o próprio processo de *caitanya* ou auto-consciência, que também implica em três “momentos” distintos (sujeito/ objeto/conhecimento, inspiração/expiração e intervalo ou suspensão).

5 É autor de: *Tantrāloka* (“Elucidação/ou Luzes do Tantra”: *Parātrīśikāvivaraṇa* (comentário ao *Parātrīśikā*), *Tantrasāra* (“Essência do Tantra”); *Tantravatadhānikā* (“A Semente do Tantra”); *Mālinīvijayā-varttika* (“Comentário ao *Mālinīvijaya*”); *Parātrīśikā-laghuvṛtti*, “Breve Comentário sobre o *Parātrīśikā*”, *Paryantapañcāśikā* (“Cinquenta versos sobre a Realidade Última”), *Rahasyapañcadaśikā* (“Quinze Versos sobre a Doutrina Mística”), *Laghvī prakriyā* (“Cerimonial Breve”), *Devīstotravivaraṇa* (“Comentário ao Hino à Devi”) and *Paramārthasāra* (“Essência da Suprema Realidade”; além de inúmeros poemas e hinos devocionais;

6 *Abhinavabhāratī* (vol. I, p. 271), *rasa*, fruição, equivalente ao conceito de “gosto”, *dawq*, em Ibn ‘Arabī, manifesta-se como “fluidez, dilatação, expansão”, é um estado de “intensificação.”

apesar da cultura indiana ser profundamente marcada pelo belo, ninguém antes dele havia associado tão profundamente a experiência estética à mística. Por outro lado, o mesmo ocorre com Ibn 'Arabī, que, mesmo sem elaborar uma teoria estética, permeia de poesia sua obra: cada capítulo do *Futūhāt*, por exemplo, é precedido por um poema que praticamente os resume, além de ter escrito textos exclusivamente poéticos como o *Tarjumān al-ašwāq* (*O Intérprete dos Desejos*). Conta ele que, durante uma experiência espiritual em que se uniu às estrelas e às letras do alfabeto, ouviu um som estranho, como o de canetas que anotavam os atos humanos, e perguntou do que se tratava. A resposta foi: “Isso que você ouve é poesia”. - “O que a poesia tem a ver comigo?”, perguntou ele. “Ela é a raiz (*aṣl*) de tudo, a jóia ou princípio permanente (*al-jawhar al-tābit*), enquanto a prosa é imutável consequência (*al-far' al-tābit*)”⁷. Essa “poesia” tem muito de ontologia.

O mesmo ouvimos de Abhinavagupta: a poesia é uma abertura epifânica que provoca o sentido de *camatkāra*, de arrebatamento e perplexidade, como na palavra árabe *ḥayra* - fundamental para Ibn 'Arabī. A externalização (*bhāva*) dessa emoção move o coração e é a fonte (*udbhava*) da fruição estética (*rasa*): “O corpo é inundado por ela, como gravetos secos são invadidos pelo fogo”, diz o mestre caxemira.

“Um jardim entre as chamas”, responde Ibn 'Arabī, “meu coração se tornou capaz de assumir todas as formas!”: a experiência da perplexidade é inerente à transformação do eu em Si Mesmo, a descoberta de que o sentido de identidade interior corresponde ao “Si Mesmo” não-diferenciado, a “seidade” absolutamente livre, mas ainda assim, inerentemente pessoal de Shiva, o Senhor que está mais próximo⁸ do coração do que a veia jugular, como cita o Alcorão (50:16).

A poesia, para ambos os pensadores, enquanto perplexidade, raiz, semente e fluxo, é a base da proto-consciência como som primordial, e se revela, tanto no sânscrito quanto no árabe, como mantra e ciência das letras. Para Abhinavagupta esse som primordial, entre o A e o H, pulsação luminosa inerente ao Vivo”, traduz-se pelo sentido de *Aham*, “Eu”, e o “eu” é conhecido exatamente quando a luz encontra repouso no Si Mesmo, o estado auto-referencial da consciência. Temos, portanto, uma primeira instância da identidade do Vivo, caracterizada pela correlação eu-si mesmo, AUM, OM.

7 Veja-se artigo de Claude Addas, “*The Ship of Stone*”, ou em francês, “*Le vaisseau de Pierre*,” em - <https://ibnarabisociety.org/poetry-imagination-futuh-at-claude-addas/>

8 Abhinavagupta usa os mesmos termos, citado no TĀV (Comentário de Jayaratha ao *Tantra Loka*): “Portanto, diz-se que Śiva está mais próximo que qualquer outra realidade. Em função da proximidade da consciência, causada pela diminuição da diferenciação, diz-se que é “próximo”, e, como não se adiciona nenhuma outra qualificação, essa proximidade significa junto a todos e a cada coisa. Conforme foi dito: “Não há condição ou estado algum que não seja Śiva” [SK II.4ab]. Pois, como tudo é feito de Śiva, para as grandes almas não há esforço algum em alcançá-Lo, bastando apenas aproximar a consciência, pois o esforço somente é necessário quando algo está muito distante”. (Tradução de Torella, p. 652 do *Abhinavagupta's Attitude towards Yoga*).

Ibn ‘Arabī ouve o mesmo som, que aos ouvidos árabes ressoa entre a *hā’*, o sopro ou alento que surge do coração e o *wāw*, sua externalização, Hu, início e fim do processo circular que marca o alento ou o Sopro do Todo Misericordioso, a *huwiya*, o Eu-Nele, e resume: *al-amr hayra wa-l-hayra qalaq wa-haraka, wa-l-haraga hayāt* - a ordem, a coisa estabelecida, é perplexidade, e perplexidade é alteração e movimento, e movimento é vida⁹.

Esse estado de perplexidade não pode ser definido intelectualmente, mas “saboreado”, fruído, vivenciado, e implica em liberdade plena pois o sentido de sujeito, objeto e conhecimento ou relação de consciência, coincidem. Trata-se do “encontro” que Ibn ‘Arabī define por *wujūd*: “*al-wujūd wijdān al-Ḥaqq fi l-wajd*”¹⁰, conceito elaborado a partir da raiz trilitere árabe w.j.d, com o sentido de encontrar/ser encontrado, onde existência e consciência são unificadas como *al-Ḥaqq* (O Real, O Verdadeiro) através de *wajd*, melancolia amorosa, saudade, desejo e êxtase do encontro: o que existe é encontrado e o que é encontrado é experienciado. Assim, o ato de encontrar implica em percepção e consciência, em vínculo co-presencial entre o que encontra e o que é encontrado, em correlação direta e no mesmo plano de reciprocidade entre sujeito, objeto e conhecimento. Ontologia e epistemologia coincidem com o Vivo, o que há, O Real.

É esse paradoxo que se chama “consciência”, o sentido de que aquilo que há, o existente, implica em uma “seidade”, uma identidade enquanto relação de reciprocidade entre sujeito e objeto que ocorre como “encontro” ou “reconhecimento”, a habilidade, como escreve Abhinavagupta, auto-referencial da consciência, *caitanya*. A isso Ibn ‘Arabī responde: “Na essência, a forma de uma auto-manifestação e daquele que a percebe são a mesma, pois Ele é simultaneamente o Si do sujeito e o objeto daquela manifestação”(Fusūs, p. 150). “O Si Mesmo não tem oposto”¹¹ replica Abhinavagupta. Essa simultaneidade é percebida como vivência ou gustação, perplexidade.

Trata-se, portanto, de uma realidade muito mais ampla daquela à qual nos referimos hoje por “consciência”. No Árabe há o termo *shuhūd*, cuja raiz implica em testemunhar, a exemplo

9 Veja-se o capítulo de Moisés, no *Fusūs al-Ḥikam*, trad. Austin, p. 254.

10 *al-wujūd wijdān al-Ḥaqq fi l-wajd* - *wujūd* é encontrar o Real em êxtase. Tradicionalmente a palavra *wujūd* é traduzida ora por “ser” ora por “existência”, mas esses termos reduzem o significado que Ibn ‘Arabī lhe atribui. Note-se que a mesma raiz verbal w.j.d. “dobra-se” sobre si mesma, ou “encontra” a si mesma na tentativa de conceituar o “encontro”. A única palavra que não deriva dessa raiz é *al-Ḥaqq* (O Real, O Verdadeiro), mas é sinônimo do encontro.

11 Como escreve David Dubois, tradutor de vários textos do Shivaismo da Caxemira: “Lumière infinie, le Soi-Apparaître est l’apparaître de ce qui est présent, mais aussi de ce qui est absent. De sorte que le Soi n’a pas véritablement d’opposé. Il embrasse en lui-même les catégories du même e de l’autre. Il ne peut donc pas être le sens d’un mot ou d’une phrase... “Que la succession de la multiplicité des sujets et des objets apparaisse (cela ne contredit nullement l’unité du désir qu’est la conscience”... la conscience est un acte, un mouvement, une ouverture, une échappée, une transcendance.....ici encore, le désir, synonyme d’absolute liberté... la liberté est donc le pouvoir d’être ce qu’on est en étant autre que soi” (*Abhinavagupta: la liberté de la conscience*”, p. 100).

da *šarada*. Testemunhar indica estar diante de “algo”, uma dualidade. Estar diante não significa necessariamente “encontrar” e “reconhecer”, mas em um ponto de vista, uma visão a partir de uma abordagem determinada, separada pelo distanciamento, a esfera do raciocínio, e não do “gosto”, da “fruição”, termos usados por ambos os pensadores para indicar a proximidade vivencial da experiência direta. É exatamente a experiência direta dada pelo encontro que implica em *wujūd*, termo filosoficamente traduzido por “ser”, mas que não pode ser entendido sem o sentido unificado de sujeito e objeto, vinculados pela ânsia ou desejo que caracterizam *wajd*. O “Si Mesmo” implica, portanto, em uma tríade (desejo, conhecimento e ato), que unifica o sentido de realidade: o “Si Mesmo” é um “encontro” entre O Vivo e Sua expressão, inerentemente “desejo” e êxtase em transbordamento ou desvelamento.

Essa tríade ou *trika*, em Sânscrito, resume a “não-dualidade” do Shivaísmo da Caxemira, e, para o Šayḥ al-Akbar, a reciprocidade implícita entre *al-ittihād al-kawnī* - unificação da existência - e *al-išhād al-‘aynī* - a consciência de si, a “identidade” de cada coisa. A seidade que vincula e unifica é o desejo amoroso, a “penetração” do espírito divino que dá vida aos objetos enquanto singularidades do Real. Esse princípio foi entendido, por discípulos de Ibn ‘Arabī, como *wahdat al-wujūd*, expressão nunca usada pelo Šayḥ, e que significa unicidade da existência, confundida, inúmeras vezes, com monismo ou panteísmo, ora o Um, ora o Múltiplo. No entanto, para Abhinavagupta e Ibn ‘Arabī, o que há não é um absoluto homogêneo, mas um fluxo dinâmico de Vida que se traduz em um processo criativo do próprio Vivo que se auto-reconhece, de modo que a “consciência” assim entendida, refere-se a uma realidade cujo sentido mais próximo é o de Si Mesmo, e ultrapassa o campo conceitual - responsável pela fragmentação sujeito-objeto do aparecimento - para “repousar”, como escreve Abhinavagupta, em Si Mesma, como amor ou desejo fundamental.

Para o intelecto, esse entendimento conduz imediatamente à associação com o “ser”, o logos, o absoluto, conceitos que conflituam com a vivência direta do “encontro do real em êxtase”. Conflito, dilema ou dúvida, *vikalpa*, afirma o mestre caxemir, é a raiz do intelecto. *Vikalpa*, discriminação, também indica uma escolha: quando vejo uma coisa e a defino, excluo tudo o mais, formando um conceito, uma determinação, ao passo que a consciência como encontro e repouso sobre Si Mesma é inclusiva, é perplexidade exatamente porque desabsolutiza o conceito e realiza-se como êxtase, maravilhamento: é “tântrica”, auto-revelada.

Encontro, segundo Ibn ‘Arabī, apesar da exigência da ambivalência de termos, denota unidade, *tawḥīd*; para Abhinavagupta, não dualidade, Si Mesmo, é *anutara*, o sem fundo, sem superior - o Self que não possui opostos. Note-se que, apesar de *anutara* constituir a realidade última, além de todo aparecimento, não é exatamente “transcendente” no sentido de separada das realidades finitas, mas sim como aquilo que é permanentemente pleno, auto-referencial,

não percebido por nenhum outro sujeito, e sem o qual nada seria, pois a capacidade auto-referencial está presente em todas as coisas. Portanto, trata-se de unicidade dinâmica, viva, que vibra, oscila, e essa oscilação, *spanda*, provoca multiplicidade e polarização. Em outras palavras, a vibração caracteriza o Si Mesmo como O Vivo, que desse modo não é nem ser nem não-ser, como afirma o *Rig Veda* (10.129), ou simultaneamente ser e não-ser, um plenum que desafia a conceituação, em si mesmo criativo, abrangente, e, por isso, nunca totalizado. Nunca totalizar-se é sua transcendência¹² e sua existência enquanto todo fluxo de vida.

“Veja”, diz o Ṣayḥ, a correlação com Aquele cujo *wujūd* é exatamente Sua *dāt*, não é como a correlação de *wujūd* conosco. Não há nada que seja Seu similar (A. 42:11)”. (*Mysteries of Fast*, cap. 71, p. 15). Essa afirmação, em árabe, também pode ser entendida como “não há nada como Seu semelhante”¹³. Trata-se, então, de uma realidade que só é dita absoluta pela própria integridade, por não admitir divisão em partes, por ser geradora em si mesma e de si mesma, e que, portanto, enquanto processo criativo, implica em reciprocidade¹⁴ e dinamismo, tanto no modo de auto-expressão quanto de auto-reflexão ou conhecimento. Isso significa que o chamado “absoluto”, sendo criativo, não se fixa em forma alguma e, simultaneamente, determina-se em toda forma. Isso também significa que o próprio conhecimento que possamos alcançar dessa realidade não pode ser estabelecido em um conceito fixo, mas é igualmente vivo e criativo. “O conhecimento que temos Dele nunca O alcança” (A. 6:103).

12 A vibração caracteriza O Real além de toda dicotomia, ou em sua “transcendência”. Segundo Utpaladeva, “O imutável, o insuperável, o eterno Bhairava, em estado de repouso, é de uma forma caracterizada por um som primordial, a vida de todas as letras-energias (*sakalakatājāla-jīvanabhūtaḥ*). No processo de expansão Ele assume a forma ha, i.é, *kuṇḍalinī śhakti*, e então se expande em um ponto (*bindu*), que simboliza o fenômeno objetivo (*nara rūpeṇa*) e indicativo da identidade da expansão de *śakti* (i.é, a manifestação como um todo)”. *Abhinavaguptas hermeneutics of the absolute Anuttaraprakriya – an interpretation of his Paratrisika Vivaran*, p. 116.

13 Alcorão (42:11) - *laysa ka-miṭli-hi ṣay*). Para Ibn ‘Arabī, a repetição das partículas *ka* (como) e *miṭl* (igual ou semelhante) não é arbitrária, de modo que a interpretação religiosa “Não há coisa alguma que Lhe seja semelhante”, dá lugar a “Não há coisa alguma “como” Seu semelhante”. Esse semelhante a Deus é o ser humano completo ou perfeito, que aparece segundo a forma Divina.

14 O termo “reciprocidade” em Ibn ‘Arabī refere-se à palavra *qābilīyya*, que indica a habilidade do coração para voltar-se para o Real, alinhar-se com a *qibla* da Presença Divina, pela atração do Divino. Isso significa que o coração é receptivo e “oscila, vibra” de acordo com o Nome Divino que se mostra e que o vivifica. O Nome em si indica a qualidade do poder criativo do momento segundo um determinado modo de funcionamento ou conhecimento. Do mesmo modo, em Abhinavagupta, reciprocidade significa “ressonância”, *dhvanī*, associada a *spanda*, onde ontologia e epistemologia (ato e conhecimento) são entendidos como uma única realidade criativa/cognitiva de auto-expressão (*pratibhā*) do Real. No *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 4.1.15, Abhinavagupta escreve: “Aquele que realiza que os poderes do conhecimento (*jñāna*) e dos atos (*kriyā*) são manifestações de *svātantrya* [autonomia divina] e que essas manifestações não se distinguem de si mesmo e da essência última, cuja forma é o Senhor (*īśvararūpa*) - tal pessoa, “ressonando” completamente com a consciência de que ato e conhecimento são realmente um - o que quer que ela deseja certamente conseguirá, pois tal pessoa habita em um estado de completa absorção mística (*samāveśā*), ainda que em um corpo físico. Assim, ela não apenas é liberada enquanto em corpo físico (*jīvanmukta*), mas atinge a suprema realização da identidade com o Senhor Supremo (*parameśvara*)”.

Portanto, essa “consciência indivisa de Si” indica um processo auto-reflexivo sempre antigo-novo, que, voltando-se para si mesmo, apresenta-se em inumeráveis expressões, emite-se, projeta-se, expande-se e irradia-se continuamente como profunda liberdade e desejo. É o sentido de cada coisa em si mesma, não delimitado por essas: cada coisa, para ser conhecida, apresenta uma seidade, aquilo que ela é ou implica, uma auto-referência que se reporta à mais simples das instâncias e, por isso, mesmo, identidade, o todo indivisível. Conforme Abhinavagupta:

Oh Deus, Tu és meu próprio si mesmo, sempre presente, desde sempre, em conhecimento e ação; Tu somente és o supremo, o máximo, o excelente, o insuperável; e o supremo é o que se percebe em contraponto ao que é insentiente, inerte. No entanto, esse que percebe, cuja natureza é consciência auto-iluminante, não é percebido por nenhum outro sujeito; por isso diz-se que Ele é supremo, está sempre presente, em si destituído de qualquer dimensão espacial ou temporal, de anterioridade ou posterioridade. É inegável e inocultável. O que mais pode Dele ser dito?¹⁵ (*The Triadic Heart of Shiva*, p. 90).

Para Ibn 'Arabī, é o Independente dos Mundos, conhecido pelos nomes da Majestade, - Bhairava, O Terrível de Abhinavagupta - e pelos nomes da Beleza - Shiva Shambo - uma realidade desejanse, como descreve o Šayḥ na abertura do *Fuṣūṣ*:

A Realidade ama/deseja ver as essências de Seus Mais Belos Nomes, ou, falando de outro modo, quer ver Sua própria Essência, em um objeto inclusivo que abranja a totalidade da Ordem divina e que, qualificado pela existência, a Ele revele Seu próprio mistério. Pois ver-se a si mesmo em si mesmo é diferente de ver-se em outro, como em um espelho, já que aparece a Si mesmo numa forma investida pelo local da visão, que só se mostra pela abertura do plano de reflexão que O desvela¹⁶.

E, antes dele, Abhinavagupta:

Do mesmo modo que os vilarejos aparecem no disco de um espelho como não diferenciados, ainda que se revelem distintos uns dos outros e do próprio espelho, assim o universo procede do supremo Bhairava imaculado, que, indiferenciado, parece separado de Si e feito de inúmeras partes.¹⁷

Note-se que, nessas citações, para Ibn 'Arabī, o espelho é o universo, e para Abhinavagupta, o espelho é Bhairava, mas para ambos, essa ordem é correlata, e reflete apenas o modo da experiência ou vivência de si, pois a simbologia do espelho remete ao campo da consciência

15 Abhinavagupta, *Parātrīśikā-laghuṛtti*, tradução de Muller-Ortega (*The Triadic Heart of Śiva*, p. 90).

16 *Fuṣūṣ al-Hikam*, trad. Austin, p. 47; trad. Dagli, p. 3; trad. Burckhardt, p. 19.

17 *Paramarthasara* (12-13) - Tradução de Lilian Silburg, *Hymnes de Abhinavagupta*, p. 8.

auto-reflexiva, onde o que se encontra é o Si mesmo que repousa em Si mesmo, como diz o Šayḥ al-Akbar: “Somente Ele Se vê a Si Mesmo e Se oculta de Si mesmo” (*Fuṣūṣ*, p. 86). O “ser” só aparece enquanto processo, desejo que se assume em uma forma, a partir da liberdade de assumir todas as formas. “Em essência, a forma de uma auto-manifestação e aquela que a percebe são a mesma, pois Ele é simultaneamente o sujeito que se manifesta e o objeto de sua própria manifestação... Ele é o teatro das formas do Cosmos”¹⁸, afirma o Šayḥ. E Abhinavagupta:

Bhairava manifesta o universo agitando o estado de repouso, como afirma o *Bhagavad Gītā* (15, 3): ‘Meu útero é o grande Brahman e nele deposito Minha semente. Dele surgem todos os seres’.

Quando, em função do desaparecimento de toda distinção de sua própria natureza, a condição de repouso em Si Mesmo já não é reconhecida, então Ele entra em um estado de absorção nos poderes da luz manifesta, da consciência auto-referencial. Em verdade, esse estado não é distinto da natureza de Seus poderes e, portanto, permanece em Si mesmo. Esses poderes são desejo, ação e conhecimento, pois nada pode aparecer sem que repouse no poder da consciência auto-referencial que em si é “Eu desejo”, “Eu ajo”, “Eu conheço”. Esses poderes são interligados, de modo que em “Eu desejo”, já estão presentes “Eu conheço” e “Eu ajo”, assim como em “Eu conheço” e “Eu ajo” está o desejo, pois são inseparavelmente conectados.

Assim, aquilo se torna manifesto aparece como em repouso sobre sua própria natureza, que é composta dessa tríade de poderes. A natureza própria dessa tríade é una e livre, e, em função de sua liberdade, é um corpo feito de dois pontos, um acima e outro abaixo, um corpo feito de consciência, cuja natureza é o Bhairava. A natureza desses três fonemas [ou poderes] é que se apresentam em três estados de repouso: no objeto conhecido, no processo de conhecimento e no sujeito que conhece¹⁹.

18 *Fuṣūṣ*, Trad. Austin, p. 254.

19 *Pratyabhijñā-vivṛti-vimarsinī*, sobre o mantra do coração, segundo trad. de Paul Eduardo Muller Ortega, em *The Triadic Heart of Śhiva*, p. 177. A questão dos dois pontos refere-se a *visargaḥ*, outro conceito fundamental que ajuda a entender aquele de “vibração”: é uma ocorrência da fonologia sânscrita como aspiração muda ou “surda”, o Ḥ, que pode aparecer como expansão ou contração, sendo por isso representado por dois pontos colocados verticalmente um sobre o outro, algumas vezes acompanhados de uma linha vertical à esquerda. De acordo com Muller Ortega, “O ponto, bindu, que é o fonema que precede o *visargaḥ* na enumeração das vogais, representa o sujeito conhecedor finito. O *visargaḥ*, constituído de dois bindu-s, aponta inerentemente para a capacidade auto-referencial da consciência. Nesse sentido o *visargaḥ* representa a liberdade de consciência, a *vimarśa*, que é a característica mais importante da consciência” (*Triadic Heart of Śhiva*, p. 126). O sentido de “vibração” conjuga, portanto, os conceitos de *visargaḥ* e *vimarśa*, emissão/expressão e transcendência como inerentemente intrínsecos. Segundo Sanderson, “O coração que AG invoca como fonte de inspiração e a meta a ser realizada, é o estado de potencial absoluto (*visargaḥ*) no qual o três poderes de desejo, cognição e

.....

O útero de Brahma, o Todo Misericordioso ar-rahman de Ibn 'Arabī, raiz matricial da realidade, dá á luz ao poder auto-reflexivo do Real, e simultaneamente indica sua condição de Vivo, chamada de “essência”, *dāt*, descrita por sete nomes que denotam funções interdependentes: O Vivo, O Cognoscente, O Desejoso, O Poderoso (Ou Hábil), O Vidente, O Ouvinte e o Falante. Em Abhinavagupta, implica na energia criativa divina, Śakti, personificada na deusa Kali, cuja função ou realidade trina²⁰ (*parā, parāparā, aparā*) corresponde, em termos de consciência, a sujeito, objeto e processo de conhecimento. Para Ibn 'Arabī, a essência substancia os Nomes, Atributos e Atos Divinos. Conforme o *Fuṣūṣ al-Hikam* (p.141):

Ele diz: quando desejamos uma coisa, ‘Somente dizemos a ela: seja! e ela é (A. 26:40), estando aí a essência, o desejo e a palavra. Se não fosse pela essência, pelo desejo e pela palavra, que denotam uma tendência particular de trazer algo à existência, a coisa não seria. Além disso, a triplicidade singular também está presente na coisa e é através dessa que ela vem a ser e que se diz que sua existência é real. Esse princípio de singularidade constitui sua coisitude, sua audição, sua obediência ao comando de seu Criador para que venha a ser. Esses três aspectos na criatura correspondem à três aspectos no Criador. Sua essência latente, em seu estado de não-existência, corresponde à essência de seu Criador, sua audição e receptividade, ao desejo de seu Criador e à observância ao comando criativo diante de Sua ordem ‘seja!’. E então ela é, de modo que o vir a ser é atribuído a ela [e não a seu Criador]. Se não fosse capaz de vir a ser, ao receber o comando seja!, não seria. De fato, não é outro senão a coisa ela mesma que a fez existir quando o comando lhe foi dado. Assim, a Realidade estabelece que vir a ser parte da coisa ela mesma e não da Realidade que é a origem do comando... Portanto, vir a ser está baseado em uma triplicidade, ou melhor, em uma triplicidade bipolar, um polo sendo a Realidade, o outro a criatura. (*Fuṣūṣ, Ṣāliḥ*, p. 142/143)²¹.

.....

ação, e os três modos de pluralidade, síntese e não-dualidade são unificados na consciência abrangente e bem-aventurada” (em sua tradução do *Sāmarasya*, de AG, p. 99). No *Tantra Loka*, AG afirma: “A ressonância (*dhvani*) espontânea da consciência (divina), devido à natureza mesma da auto-consciência (*parāmarśā*) universal ocorre perpetuamente - e isso é chamado de ‘o grande coração supremo’ (*paramam hṛdayam mahat*). TL IV.181b-182a).

20 O Shivismo da Caxemira é chamado de *trikadarśana*, (vontade, conhecimento, ação; Shiva, Shakti, Nara (criatura ou consciência individual); *parā, parāparā, aparā*, a deusa/consciência suprema, suprema/infima, e ínfima), que se referem à Shakti (branca, vermelha e negra). A realidade última é chamada de *akula* (simples, única, completa, não-dual) e *kula* (ímanente, composta, agrupada) ou ainda *anuttaram*, sem superior e *anu*, individual ou singularizada. Esses termos são intercambiáveis. A princípio, a diferença de nomenclatura reflete apenas a ênfase em um ou outro aspecto da realidade de Shiva, quer a partir da escola *Pratiabhijna*, *Spanda* ou *Kūla*. De um modo ou de outro, Abhinavagupta sistematiza e unifica estes *darśanas* (“visão”, ponto de vista).

21 Ou, conforme outra referência de Ibn 'Arabī, enquanto amor fundamental: “Não há amante e nem amado senão Deus. Não há nada na Existência além da Presença divina, que é Sua Essência, Seus Atributos, Seus Atos. Como a Palavra de Deus representa Seu Conhecimento, e Seu Conhecimento é Sua Essência, é impossível adicionar algo mais à Sua Essência, pois isso seria duvidar da perfeição da Divindade, o que

“Ser” ou “existente”, portanto, não são termos absolutos nem para Criador nem para Criatura, mas um estado criativo do movimento do Si mesmo enquanto consciência amorosa. Para Abhinavagupta, Desejo, Ação e Conhecimento, são igualmente inerentes ao aparecimento, pois o que aparece emerge da energia criadora ou da pulsação/vibração (*spanda*) do Vivo: “*Spandana* significa um modo de movimento. Esse ‘modo’ consiste no fato de que mesmo o imóvel aparece ‘como se’²² em movimento, pois, ainda que a luz da consciência não mude nesse, aparece ‘como se’ tivesse mudado. O imóvel mostra-se ‘como se’ tivesse uma variedade de manifestação” (I.Pr.V.I. 5, 14, p. 208, *Spanda kārikā*, p. xvii). Ou, conforme Utpaladeva: “O Divino é chamado o Grande Senhor (*Maheśvara*) em função de Sua consciência (*vimarśa*) que tudo permeia. Essa consciência auto-referencial, em sua Independência e Liberdade absolutas, constituem o conhecimento e atividade pura (*śuddha*)” (*Spanda kārikā*, p.xvii). Assim, “movimento” é outro nome para auto-consciência, *vimarśa*, expressa na tríade, ou *Trika* enquanto processo da vida, uma realidade transitiva, no sentido de trânsito, dinâmica relacional. De Ibn ‘Arabī recebe o nome abrangente de “terceira coisa”, a “força atrativa do Real”, uma indeterminação que, jamais conceituada, pontua diversos estados de manifestação do Real e, em cada situação, acolhe um nome específico, como Realidade das Realidades, Realidade Muhammadiana, O Alento do Todo Misericordioso, O-Real-atraves-do-qual-a-criação-acontece, o Tempo, o Amor fundamental, etc. Em todas essas descrições estamos diante de *Śakti*, a energia divina, personificada em Kali, desejo e liberdade ela mesma, mantra ou palavra, raiz de consciência e conhecimento, ato criativo/existencial divino.

O Šayh afirma: “A reciprocidade criador-criatura ou a criatura criadora”²³ e Abhinavagupta replica: “A união amorosa de Shiva e Śakti”, ou seja, a inerência ontológica e epistemológica entre consciência e força criadora amorosa²⁴, processo de identificação que unifica *anu*, a experiência singular do eu, e *Anutara*, o Si Mesmo sem Igual, como vivência de si.

.....
é impróprio. A Divindade não pode ser entendida sem Sua Essência”. (*Futūhāt* II, p. 114. Tradução de José Miguel PUERTA VÍLCHEZ, em *Aesthetics in Arabic Thought from Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, p. 771.

22 “Como se” também é uma expressão fundamental para Ibn ‘Arabī, associada ao *barzakh*, o istmo ou mundo imaginal que dá forma a toda presença/ausência. Frequentemente o Mestre Maior nos lembra do dito profético: “Adora a Deus ‘como se’ o visse, pois se não O vês, Ele, contudo, te vê”.

23 *Fuṣūṣ*, Capítulo de Enoch, Trad. Austin, p. 87: “A realidade é simultaneamente o Criador criado e a criatura criadora. Tudo é uma única essência, de uma só vez Única e Múltipla”.

24 Como escreve José Miguel Puerta Vilchez: “Para Ibn ‘Arabī o mundo material e sua beleza não é uma redução, ou uma materialização limitadora da Beleza de um mundo ideal. Ao contrário, esses dois mundos são apenas um. Em sua obra nem mesmo o conceito de movimento conta como temporalização e multiplicação do Um. Para alguns *falāsifa* esse processo implica em imperfeição e decadência, mas para ele, o cosmos como um todo, em sua profunda Unicidade, vive e é renovado em um processo de contínuo movimento. Essa ação faz do amor não apenas uma paixão humana, mas acima de tudo um movimento existencial que governa todos os seres: “Deus colocou essa realidade [do amor] em toda essência possível que pode ser chamada de ‘todo existente’, e unificou-o com o prazer maior, de modo que todos os seres do mundo amam uns aos outros com um amor que está entretecido com a realidade do Amor absoluto”. *Aesthetics in Arabic Thought from Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, p.898.

⋮

Se entendemos a Deusa como separada do corpo do mundo, é, como diz o Šayḥ, porque ainda não nos tornamos um servo completo, perfeito, do Real; ou, como ensina Abhinavagupta, não aprendemos a viver no intervalo do alento, ou nos solstícios do Real, onde em todos os momentos e em todas as circunstâncias do mundo encontramos apenas o Si Mesmo. Se Shiva sem Kali, sua Śakti, é śava, morto, para o Šayḥ, o Senhor é, em realidade e qualificação, não outro senão a Essência. (*Fuṣūṣ*, p. 148). E, citando o Profeta Muḥammad, os Nomes divinos, atributos de Śakti, são tantos quantos os alentos de suas criaturas!

Assim, o que aparece não é ilusão, mas vivência de Si a partir do Real, pois o desvelamento da experiência é um *māṇḍala*, uma circularidade interior/exterior que revela O Si Mesmo. Maya, a transitoriedade do aparecimento, afirma Abhinavagupta, não é mais do que desejo e liberdade, pois:

A capacidade auto-referencial da consciência é intrínseca a todas as coisas. Em si mesma essa capacidade diferencia o outro e, no outro, atualiza a si mesma novamente. Então unifica o eu e o outro, e, unificando-os, submerge-os em si mesma. (*Īśvara-pratīyabhijñā-vimarśini*, I:205, *The Triadic Heart of Shiva*, p. 96)

Diante de cada coisa, ensina o Šayḥ, há a *huwviya*, a seidade Dele, indicando que ela é Uma e Única.

Esse pequeno artigo não comporta o aprofundamento necessário para a compreensão da sincronicidade entre esses dois grandes mestres. Para os que já têm familiaridade com os textos de um ou de outro, podemos sublinhar que, além da unicidade e não-dualidade, e da perplexidade, vários outros conceitos são comuns a ambos os pensadores, como por exemplo, a ciência das letras²⁵, estados e estações, luz sobre luz, emissão e fluxo, a realidade do mundo, reciprocidade e receptividade como sinônimos de causa e efeito, a ambivalência ou polaridade como sentido de interação de presença, expansão e recolhimento, amor e

25 Ambos os pensadores usam as letras do alfabeto, respectivamente o Sânscrito e o Árabe, enquanto elementos fundamentais da consciência, tanto sonoros (*spanda*), quanto na forma escrita. Elas constituem o processo criativo por excelência, ou o “chamamento à existência dado pelo comando *Kun!*, seja!). Conforme o *Mālinīyajavārttika* (p, 94, trad. Hanneder): “Assim a deusa, o poder da palavra criativa (*parāvāk*) implica na forma de todas as letras, começando com *a* e terminando com *kṣa*, que se expande envolvendo dentro de si mesma a venerada forma de *parāparā*, etc. inerente em *paśyantī*, etc. que surge em função de seu livre desejo; e tem a essência do prazer criativo, que é idêntico à consciência da manifestação diversificada de todos os elementos, palavras e objetos que aparecem por estarem presentes em sua expansão; é da natureza da realidade mais elevada dada pela presença do Senhor Bhairava, o Poder Criativo Supremo que revela o espelhamento do Si Mesmo em intermináveis manifestação, manutenção e absorção”. (Esses três últimos termos, que repercutem a qualidade triádica da vida, não constituem períodos sucessivos, mas “vivência” ou consciência de si. Assim, a sequência temporal é imaginária (associada ao modo de funcionamento da mente objetiva), enquanto o Tempo em si é imensurável.

desejo, e, inerente a todos esses, a doutrina do reconhecimento, *pratyabijna* em Sânscrito, ou *ma'rifa*²⁶ em Árabe, ancorada na centralidade do coração e na universalidade do amor. Segundo o Šayḥ,

O coração do conhecedor é, com respeito a sua amplitude, conforme disse Abū Yazīd al-Bisṭāmī: ‘se o Trono e tudo o que ele abrange, fosse colocado cem milhões de vezes em um canto do coração do conhecedor, ainda assim ele não o notaria’. Sobre isso Junayd disse: ‘quando o contingente está ligado ao eterno, nada sobra daquele’. Assim, quando o coração abraça o eterno, como se dar conta do que é contingente e criado? (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*, trad. Austin, p. 148)

E Abhinavagupta:

A natureza de tal consciência é sua capacidade de auto-referência, e, em função disso, surge sempre um som espontâneo (*dhvani*), dito supremo, o Grande Coração. Aquela auto-consciência no coração, no qual o universo inteiro, sem restar nada, é dissolvido, onde se faz presente o início e o fim da percepção de todo objeto, é chamada vibração, *spanda*, e, mais precisamente, vibração universal (*sāmānya-spanda*); sua natureza é transbordamento no Si Mesmo, pois a vibração, um movimento especial, uma luz vibrante singular, é a onda no oceano da consciência, sem a qual não haveria consciência. O que caracteriza o oceano é um pleno com ondas e sem ondas. Esse oceano é a essência de tudo. O universo insentiente tem consciência como sua essência, já que sua própria fundação depende dela, e sua essência é o Grande Coração. (*Tāntra-Loka* 4.191b, em *The Triadic Heart of Śiva*, p. 118).

Penetrar no coração, diz Ibn ‘Arabī, é, como ensina o Alcorão (89:30), penetrar no paraíso²⁷, assumir seu lugar dentre os servos do Senhor. É o Senhor, O Si mesmo, quem assume o corpo do servo, a estação da amizade íntima, da unificação (*ittiḥād*) onde o servo tem participação ativa e passiva simultaneamente, conforme o *ḥadīṭ qudsī*: “Meu servo não se aproxima de Mim por meio de algo que eu ame mais do que os atos que lhe prescrevi”. Nesse momento o servo “penetra no coração, que abrange os atributos divinos”. Continua o *ḥadīṭ*: “Ele não cessa de se aproximar de Mim com atos supererrogatórios até que Eu o ame”. Esse amor

26 *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, capítulo 177, sobre a estação da *ma'rifa*: “Saiba que *ma'rifa* é um atributo Divino que não possui realidade entre os Nomes Divinos. Ela é o local do Eu, não exigindo nada além do Eu... Todo conhecimento obtido pela prática da atenção e viagem ao Divino (*taqwā*) é *ma'rifa*, pois essa se baseia em desvelamento, *kašf*, onde não se tem dúvida, ao contrário do conhecimento obtido pela reflexão intelectual, que está sempre mergulhada na dúvida e na confusão... Lembre-se que ‘conhecimento’ não vale para todos, exceto para aqueles que reconhecem as coisas como elas são em essência (*dāt*). Todo aquele que reconhece as coisas por outro meio, além do que elas são nelas mesmas, é um seguidor cego. E não há *wujūd* (encontro) algum para aquele que conhece as coisas nelas mesmas a não ser o Eu”. Trad. Eric Winkel, *The Inter-Actions* I, p. 150.

27 Veja-se *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, capítulo de Ismael, p. 102 (Trad. Austin).

consiste da “penetração” pelo espírito divino em cada órgão e membro do corpo do servo: “E quando Eu o amo, sou seu ouvido, com o qual ele ouve, seus olhos, com os quais ele enxerga, suas mãos, com as quais ele segura”. (F. iv, 24, cap. 417, em *The Universal Tree and the Four Birds*, p. 58).

Essa estação, responde Abhinavagupta, não é senão liberação em vida, não é senão ato de reconhecimento, (*pratyabhijhamdtrdt*) do Si mesmo:

Assim como o amado, que depois de muito esforço finalmente retorna à presença da mulher amada [que não via há muito tempo] e não lhe dá prazer algum até que ela o reconheça, pois ele lhe parecia como qualquer outro homem - assim é o Si Mesmo para a humanidade, que, apesar de ser o Senhor dos mundos, não pode manifestar sua própria glória até que suas qualidades venham à luz. Para isso a doutrina do reconhecimento do Senhor foi exposta. (*The Ishvarapratyabhijnakarika of Utpaladeva with the Authors Vritti Critical edition and annotated translation*. Trad. Raffaella Torella, p. 218, verso 17).

E o que é essa liberação, fruto do reconhecimento? Responde o Šayḥ:

Saiba que a liberdade, de acordo com a Tribo, é servidão total a Deus, sob todos os pontos de vista. Você se livra de tudo o que é outro que Deus. E, de acordo conosco, é o desaparecimento da condição de ‘*abd* (servo) através das qualidades do Real. Isso ocorre quando o Real se torna sua audição e sua visão, e todas as suas faculdades... A liberdade fica estabelecida para esse indivíduo, de modo que ele se torna um local para as propriedades daqueles adjetivos que constituem a entidade do Real... Portanto, você é, no local de sua entidade, *Hu*, e no local de seu adjetivo, *lā Hu*²⁸.

A “tribo”, no caso, os sufis, entende que a liberdade implica na perfeita submissão à vontade ou desejo divino, pois é nessa condição que o eu individual abre-se para o Si Mesmo. Ibn 'Arabī vai além, buscando a aproximação amorosa plena, onde removem-se os véus que separam a entidade do amante da realidade do Amado. O amante recebe, assim, plenamente o amor divino, de acordo com as qualidades que o amor divino se desvela para ele; nesse momento, ele é *Hu*, Ele, e tal como o espelho, reflete a imagem do Amado. No entanto, o amante não perde as características de sua entidade particular, sendo, assim, não-Ele, *lā Hu*.

Portanto, o Reconhecimento de *Hu* em *Hu*, se dá pela força atrativa do amor, pois o coração e o amor não se dissociam do sentido de Si mesmo, que é o poder do mantra (*mantra virya*) *aham*, eu, a presença viva do verbo divino. Seu movimento é ressonância (*dhvani*) - a reflexividade da consciência em si, o local onde tudo reside e tudo se dissolve completamente. É experienciado,

28 *Al-Futuḥāt al-Makkiyya*, capítulo 214, Sobre o estado da Liberdade (*Hurr*, os “nascidos livres”, em contraste com os escravos ‘*abd*). Trad. Eric Winkel, em *Changes*, p. 493.

no início e no fim de todo ato de percepção dos objetos, como pulsação luminosa, o sujeito de toda luminosidade que assume a multiplicidade das formas do mundo:

Exatamente por causa disso, ele se transforma na realidade, que é o objeto de cognição (*jneylkuryatj*; mas esse objeto não subsiste independentemente [do sujeito]. Se ele tendesse apenas para o objeto, sua liberdade cessaria... Em função de tal liberdade, ele não conhece objeto algum fora de si mesmo, ao contrário, seu poder sendo irrestrito, transforma seu próprio eu - que não é o objeto de cognição - em realidade conhecível.

Portanto o Senhor, em virtude de sua liberdade, que é caracterizada pela união plena com o objeto conhecido, manifesta-se como o sujeito que conhece naquele exato momento, representando-o na forma de Ísvara, Shiva, o sujeito percebido, e é nessa condição que age em todas as suas atividades. (*The Ishvarapratyabhijnakarika of Utpaladeva with the Authors Vrtti Critical edition and annotated translation*, Raffaella Torella, p. 122).

E, na resposta do Šayḥ al-Akbar:

Al-Ḥarrāz, que é um dos aspectos da Realidade e uma de suas línguas, através da qual Ele se expressa, disse: ‘Deus não pode ser conhecido a não ser pela união dos opostos’, determinado-se através desses. Ele é o Primeiro e o Último, o Manifesto e o Imanifesto, a essência de todo manifesto e de tudo o que ainda não se manifestou, mesmo sendo Ele que, de fato, se manifesta. Não é senão Ele quem carrega o nome Abū Sa’īd al-Ḥarrāz e todos os outros nomes dados aos seres relativos. (*Fuṣūṣ*, p. 85).

Note-se que Ibn ‘Arabī enfatiza o nome próprio da criatura como um dos Nomes do Divino, exatamente quando o Real assume todos os membros do servo e age através dele. Assim, a união dos opostos, o ato de amor profundo, é, como ensina a escola do Reconhecimento, *Pratyabhijna*²⁹, um rito de adoração que também permite ver as coisas como elas são: “Saiba”, diz o Šayḥ, “que o reconhecimento acontece quando o coração recebe a coisa (*amr*) tal como ela é, quer seja existente ou não existente... O conhecedor é o coração, e o objeto do conhecimento é o que ele recebe” (*Sufi Path of Knowledge*, p. 148)... Ver a coisa como ela é, um modo de conhecimento que não ocorre intelectualmente, mas surge de um desvelamento ao coração, o assento do Si Mesmo, o local do encontro (*wujūd*), e, portanto, do reconhecimento: “Não há *wujūd* (encontro) algum para aquele que conhece as coisas nelas mesmas a não ser o Eu” (Trad. Eric Winkel, *The Inter-Actions I*, p. 150). O Eu aqui é, como afirma Abhinavagupta: “Que Tu sejas Tu e eu seja eu, e que somente Tu sejas e não eu, e que não exista nem eu nem

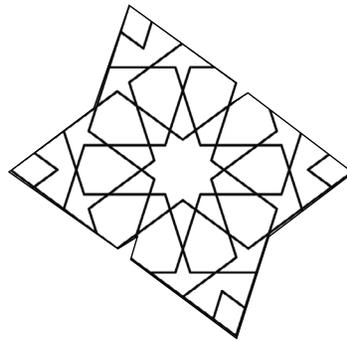
29 O nome deriva do livro de Utpaladeva, (900-950 DC) discípulo de Somananda (875-925 DC), *Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*. Etimologicamente, a palavra *pratyabhijñā* é formada por *prati-* (“re-”) + *abhi-* („perto”) + *jñā* (“conhecer”), com o sentido de “conhecimento direto de si mesmo”. Somananda, no entanto, é considerado o fundador dessa escola com seu *Śivadr̥ṣṭi*.

⋮

Tu, a Isso me entrego”³⁰. Ao que responde o Mestre Maior: “Se não houvesse Ele e se não houvesse nós, o que é não seria”³¹.

Reconhecer essa realidade, afirma o mestre da Caxemira, implica em conhecer todas as coisas, ao que responde o Šayḥ: “Quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor”. Essa circularidade, o *māndala* do coração, retorna ao desejo, ao sentido de liberdade inerente ao Si Mesmo. Como afirmou antes deles Somananda, “É a crença na existência do vínculo e da liberação que constitui a mácula, pois tudo o que aparece são estados de Shiva”³², cuja emergência decorre unicamente de Seu desejo. Pois a origem de todo aparecimento, afirma Ibn 'Arabī, é o amor, simultaneamente o vínculo e o que libera do vínculo. Escreve ele em forma de poema:

Sinto ansiedade por aquilo que temo;
se ela se dissolve,
o que é meu, senão o medo?
e anseio por aquilo que me dá esperança;
se ela arrefece,
o que é meu senão o desejo? (*Questions*, p. 91).



30 *Mahāpadeśaviṃśatika*, citado em *Hymnes de Abhinavagupta* (Lilian-Silburn), p. 14.

31 *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, capítulo de Jesus, p. 179 (trad. Austin). Também disponível na versão em português de Fabrizio Boscaglia e Mário N. Vieira (*Ibn 'Arabī, "O engaste da Sabedoria Profética no Verbo de Jesus"*, p. 33).

32 Trad. de Raffaele Torella, em *Nondualistic Saivism of Kashmir*, p. 4 (As Somanānda says (VII.87cd), it is the very belief in the actual existence of bond and liberation that constitutes the stain).

BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO

IBN ‘ARABĪ

‘Arabī, Ibn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam – The bezels of Wisdom*. Trad. R. W.J. Austin. 2.ed. Lahore: Suhail Academy, 1999.

———. *Fuṣūṣ al-Ḥikam – The Ringstones of Wisdom*. Trad. Caner K. Dagli. Chicago: Kazi Publications, 2004.

———. *Fuṣūṣ al-Ḥikam – La Sagesse des Prophètes*. Trad. Titus Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1955.

———. *Tarjumān al-aṣwāq. L’Interprète des Désirs*. Trad. Maurice Gloton. Paris: Michel Albin, 2012.

———. *Tarjumān al-aṣwāq. The Translator of Desires*. Trad. Michael Sells. Princeton University Press, 2021.

———. *Kitāb inṣā’ ad-dawā’ir wa-l-jadāwil. La Production des Cercles*. Trad. Paul Fenton & Maurice Gloton. Paris: Éditions de L’Éclat, 1996.

———. *Al-Ittiḥāt al-kawnī* (Tratado sobre a unificação), *The Universal Tree and the Four Birds*. Trad. Angela Jaffray. Oxford: Anqa Publications, 2006.

———. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Tradução de Eric Winkel em:

The Questions. (preprint, 2016)

The inter-actions I (preprint, 2016)

Mysteries of Fast (preprint, 2016)

Changes (preprint, 2017)

ADDAS, Claude. “The Ship of Stone”, ou em francês, “Le vaisseau de Pierre”, em - <https://ibnarabisociety.org/poetry-imagination-futuhath-claude-addas/>

CHITTICK, William C. *Sufi Path of Knowledge - Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Lahore: Suhail Academy, 2000.

PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel. *Aesthetics in Arabic Thought from Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*. Brill, 2017.

⋮

ABHINAVAGUPTA:

Abhinavagupta. *Tantra Loka (Luce dei Tantra)*. Trad. Raniero Gnoli. Milão: Adelphi Edizione, 1999.

———. *Parātrīśikā-laghuvṛtti*. Trad. Muller-Ortega em: *The Triadic Heart of Śiva*. Albany: State University of New York Press, 1989.

———. *Paramarthasara*. Trad. Lilian Silburg em: *Hymnes de Abhinavagupta*. Paris: Collège de France, 1986.

———. *Tantrasāra, L'Essenza dei Tantra*. Trad. Raniero Gnoli, Milão: Rizzoli Libri, 2002.

———. *Mālinīvyajavārttika*. Trad. Jürgen Hanneder, em: *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of Mālinīśloka-vārttika*. Brill, 1998.

———. *Parātrīśikā-laghuvṛtt. Commento Breve ala Trentina Suprema*. Trad. Raniero Gnoli. Milão: Luni Editrice, 1998.

———. *Parātrīśikā-Vivarana*, Trad. Jaideva Singh, New Delhi: Motila Banarsidass Publishers, 1988.

DUBOIS, David. *Abhinavagupta: la Liberté de la Conscience*. Paris: Éditions Alhora. 2010.

GNOLI, Raniero. *Il Commento de Abhinavagupta alla Parātrīśikā-tattvavivaraṇam*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985.

MULLER-ORTEGA, Paul-Eduardo. *The Triadic Heart of Śiva*, Albany: State University of New York Press, 1989.

SILBURN, Lilian. *Mahapadeśaviṃśatika*, citado em *Hymnes de Abhinavagupta*, Paris: Collège de France, 1986.

———. *Vijnana Bahairava Tantra*. Paris: Collège de France, 1999.

———. *Śiva Sūtra et Vimarśni de Ksemarāja*. Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1980.

SINGH, Jaideva. *Spandā Kārikās*. New Deli: Motilal Barnasiddas Publishers , 2007.

TORELLA, Raffaele. *The Ishvarapratyabhijnakarika of Utpaladeva with the Authors Vrtti Critical edition and annotated translation*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1994.

———. *Abhinavagupta's Attitude towards Yoga*. Journal of the American Oriental Society 139.3 (2019).

———. *Nondualistic Saivism of Kashmir*, em: *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*. Stewart Goetz and Charles Taliaferro (Ed). New Jersey: John Wiley & Sons, Inc, 2021.