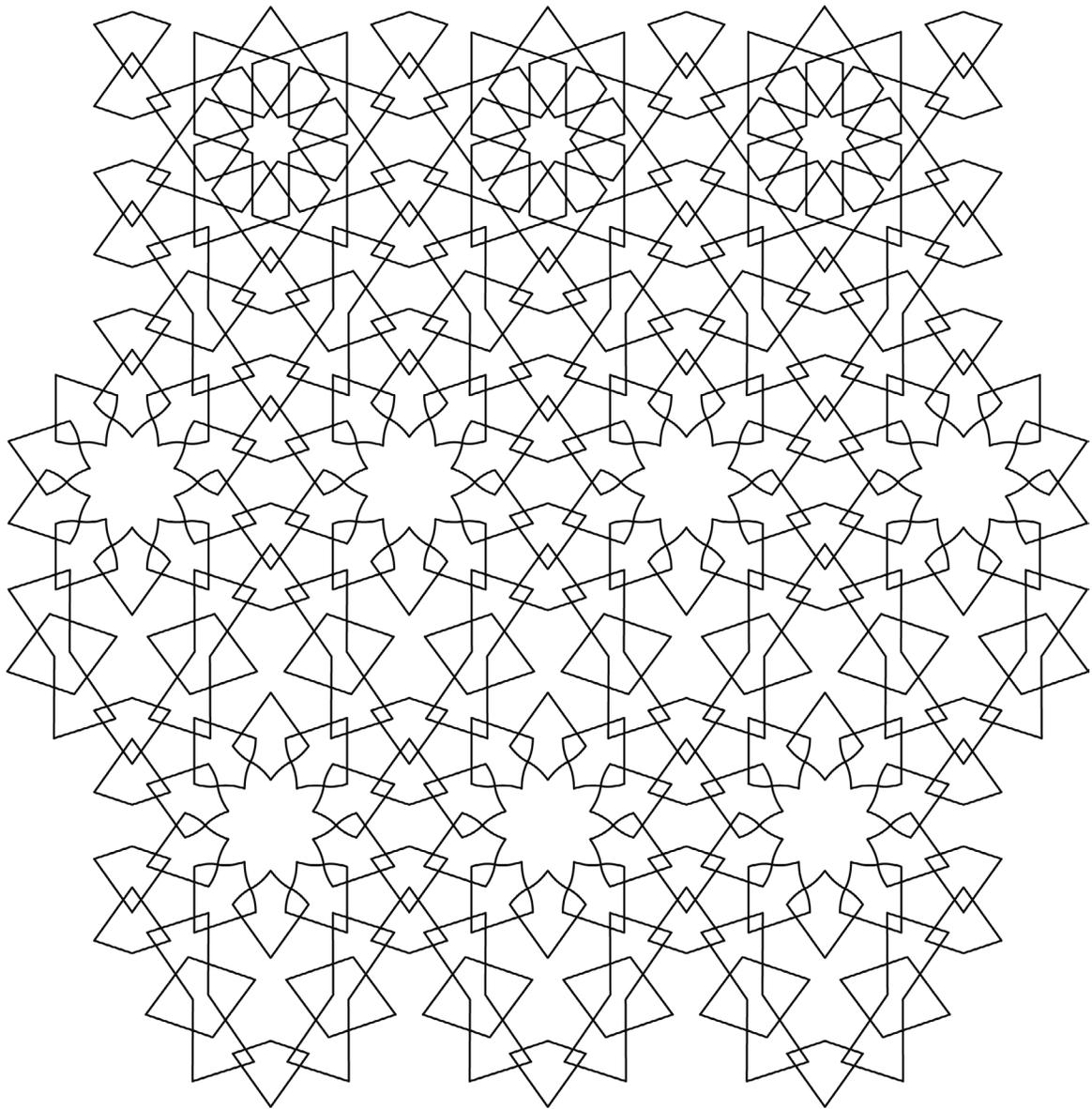




MANTOS DIVINOS, DIVINOS MANTOS: TRADUZINDO OS MAIS BELOS NOMES

Sandra Benato (MIAS-Brasil)



.....

A recente publicação, em português, de *El Secreto de los Nombres de Dios*, tradução de Pablo Beneito sobre os Mais Belos Nomes Divinos a partir de dois textos de Ibn ‘Arabī¹, nos ajuda a encontrar, nos ensinamentos do *Šayḥ al-Akbar*, o Mestre Maior, bem mais do que metafísica ou prática devocional: descobrimos a dimensão espiritual da vida cotidiana, um método de auto-realização fundamentado na experiência pessoal do sagrado como dinâmica de vida. Para ele, tudo o que aparece, ou todo manifesto, seja no mundo exterior ou em nossa dimensão interior, é expressão do auto-desvelamento divino.

Podemos abordar essa questão sob vários pontos de vista, e essa multiplicidade, de fato, já indica a realidade a partir da qual os Nomes se apresentam. Se partirmos, por exemplo, da abertura do *Fuṣūṣ al-ḥikam*², lemos que O Real quis ver as realidades que caracterizam Seus mais Belos Nomes em um objeto global, dotado de Vida, de modo a manifestar a Si mesmo Seu próprio mistério. Esta colocação remete ao dito atribuído ao Profeta Muhammad de que o Divino era/é um tesouro oculto que deseja/ama ser reconhecido. A imagem do “tesouro” - uma potencialidade viva sintetizada por amor e consciência que se conhece na medida em que se “desvela” - remete-se à emergência do Vivo em várias instâncias de presença e significação.

Significados indicam simultaneamente uma correlação ambivalente, uma simetria de realidades e uma força motriz que unifica uma identidade, aquilo que uma coisa é. Isso implica, em Ibn ‘Arabī, em uma ontologia, uma epistemologia, uma cosmologia e uma fenomenologia que se unificam em torno de um mesmo eixo indissociável. Tudo o que aparece, ou seja, toda jóia que é encontrada desse tesouro oculto, é um signo ou sinal do Real, uma dimensão “discreta” - para usar um termo da Física moderna - de uma mesma unicidade “contínua”.

Para entender esse processo precisamos primeiramente olhar para nós próprios e realizar que nosso modo de conhecer ou inteligir tende a ser dissociado: separamos sujeito e objeto, aquele que encontra daquele que é encontrado. Aqui está uma primeira dificuldade. Ibn ‘Arabī escreve sobre o Ser, O Real/Verdadeiro (*al-Ḥaqq*), não a partir da dualidade, mas a partir da ambivalência, onde sujeito e objeto estão em um mesmo patamar de reciprocidade e só existem um em função do outro. É o que indica a palavra árabe *wujūd*, tradicionalmente traduzida, para a mentalidade filosófica ocidental, por “ser” ou “existência”, mas que, de acordo com as raízes trilíteras da língua Árabe, possui um campo semântico que não separa ser e existência. Se o ser é entendido como o sujeito absoluto e a existência como criatura,

.....

1 Ibn ‘Arabī: *O segredo dos Nomes de Deus* (*Kāšf al-ma‘nā e Futūḥāt makkīyya*, capítulo 558), Editorial Attar, São Paulo, 2019.

2 Ibn ‘Arabī, *La Sagesse des Prophètes* (*Fuṣūṣ al-ḥikam*, tradução de Titus Burckhardt), p. 19, ou *The Ringstones of Wisdom* (tradução de Caner Dagli), p. 3.

o ser contingente, Ibn ‘Arabī vai usar o termo *wujūd* justamente para fundamentar uma ontologia em que O Oculto e O Emergente são instâncias de uma mesma realidade, do mesmo modo que a física atual começa a entender uma continuidade em todo fenômeno discreto e uma discrição em todo fenômeno contínuo.

Prestando atenção às raízes tríplices de *wujūd*, encontramos três letras básicas, *w-j-d*, que compõem o campo semântico do “encontrar e ser encontrado”, além da força atrativa do encontro, como indica *wajd*, uma derivação da mesma raiz com o sentido de sentimento de êxtase, de melancolia, de “saudade”, de desejo de encontrar. Encontrar e ser encontrado abrangem, portanto, um sujeito, aquele que encontra, e um objeto, aquele que é encontrado; e isso implica em consciência, conhecimento, e reciprocidade do desejo do encontro que é, deste modo, um desejo amoroso de aproximação e desvelamento. Se há um tesouro, há igualmente aquele que o busca e incessantemente traz à luz suas jóias (em referência a *jawhar*).

O conceito de *wujūd* exige, portanto, que deixemos de lado a tendência ao pensamento reflexivo abstrato que exclui e separa, e compreendamos a partir do “terceiro incluído”, pois a consciência está intimamente vinculada ao vivo enquanto dinâmica tríplice: corpo, sentimentos e pensamentos são fenômenos que apreendem de modo integrado justamente porque são instâncias do mesmo vivo que, em todo aparecimento, é encontro de sujeito e objeto em função do desejo inerente ao encontro que os unifica enquanto realidades correlatas simétricas.

Este entendimento torna a tradução dos textos de Ibn ‘Arabī quase que impossível de se formalizar em uma única forma. Traduzi-lo é, antes, contemplar significados, resgatar suas jóias ocultas em uma linguagem igualmente viva que se atualiza dinamicamente e, como o desejo, não se satisfaz com forma alguma, ainda que seja expressão de cada uma delas em seu devido tempo.

Traduzir, portanto, é semelhante ao Vivo, que transita entre o interior e o exterior, o oculto e o aparente, assumindo as formas que o instante do encontro proporciona. Essas formas recebem um “nome”, uma relação de reconhecimento, na medida de seu aparecimento. Assim, os Nomes do Real se remetem às qualidades do que encontramos na vida e designam exatamente a dinâmica ontológica que não se separa da experiência ou da vivência de si.

O que aparece, portanto, não é a totalidade do Real, mas os inúmeros “sinais” (*āyāt*) de Sua existência, entificados segundo a multiplicidade das criaturas que, aparecendo no espelho do cosmos, - o objeto global - caracterizam a multiplicidade dos existentes a partir de suas próprias realidades.

.....

Pode-se entender “realidades” como “significados” que fundamentam um aparecimento, de tal modo que uma entidade em si implica na remissão a uma presença que a constitui. Desse modo Ibn ‘Arabī compreende que tudo o que emerge como vivente decorre de uma correlação onde os pares são associados por um terceiro elemento que constitui a ambos e que os impregna e permeia em *tawhīd*, unicidade. Note-se, portanto, que a relação filosófica “real-imagem” não tem aqui o mesmo significado que na tradição platônica ou neo-platônica, pois a imagem não tem valor de “irreal”, e, portanto, perguntar qual o verdadeiro e qual a imagem não faz sentido. Para ele, tudo o que aparece só aparece *bi-l-ḥaqq*, em função do Real, da Verdade, e a imagem nunca é apenas “imagem”, mas um signo, uma referência de significado, é real sem ser a totalidade do Real, é verdadeira sem ser A Verdade, é *huwa-la huwa*, ele-não ele.

Temos aqui uma outra ordem correlata: *al-ḥaqq/al-ḥalq*, “O Real/a Criatura”, um domínio de realidade simultânea do terceiro incluído que manifesta O Vivo em suas infinitas *tajalliyāt*, desvelamentos ou aparecimentos. O Nome, portanto, do mesmo modo que a consciência/conhecimento, está incluso na paridade³ “ele-não-ele”, como “encontro” de identidade/singularidade, mas igualmente de alteridade/multiplicidade. Experimentado como “vivente”, traduz tantos outros pares de correlatos, como por exemplo, o Primeiro e o Último, o Interior e o Exterior, o Macro e o Micro-cosmos, A Luz e a Obscuridade, Masculino e Feminino, Manifesto e Imanifesto, de tal modo que o Vivo experiencia a si mesmo na Vida e rompe com o domínio sujeito-objeto para se instaurar como movimento de transitividade que resulta na forma que chamamos “cosmos” ou a consciência manifesta. A Presença Singular que vivifica essa forma, como o significado inerente a todo visível, é a do Ser Humano Completo (ou Perfeito), a “alma do mundo”, ou seja, a Presença ou a Identidade Essencial que anima a existência manifesta e possui, em potencial, o conhecimento de todos os Nomes da Realidade. A partir dele é que a divindade aparece naquele que é, na doutrina akbariana, o mais contundente dos pares de opostos, o divindade-humanidade, que coloca o divino em analogia com o humano, pois o divino não existiria enquanto “divino” sem que existisse igualmente aquele para quem é Divino e que, portanto, O constitui enquanto tal. É nessa

.....

3 O sentido de “paridade”, para Ibn ‘Arabī, depende igualmente do Alcorão, especialmente em 53:45 e 51:49. Segundo ele: “Quando duas determinações (*jawharān*) são unidas, é como se fossem dois corpos. Isto porque cada um deles, quando unidos, pode ser chamado um corpo (*jism*) e, deste modo, são dois corpos, conforme Ele disse: ‘de cada coisa, criamos dois pares’ (51:49). De fato, Ele criou um par, masculino e feminino. Mas Ele os chamou ‘dois pares’, pois cada um deles, por si, sem o outro, não é um par, mas quando outro lhe é adicionado pode ser chamado um par (*zawāj*); então são dois pares”. (*Futūḥāt*, I, 721.18 - em Mohamed Haj Youssef, *Ibn ‘Arabī, Time and cosmology*, p. 205). O sentido de paridade, portanto, depende não da existência isolada de um ou de outro termo, mas daquilo que os intercepta, ou correlaciona com o outro. Este estado implica em “necessidade” e reciprocidade mútua. Do mesmo modo, no silogismo, ocorrem três termos, mas “dois pares”: temos a relação A-B e B-C, onde o elemento mútuo B, intercepta ambos os pares; B simboliza, portanto, o terceiro incluído, como a “paixão, o desejo” e a “singularidade”.

paridade que o divino é chamado *Allāh*, “O Deus”, nome da Realidade que reúne em si a expressão de todos os Nomes.

IDENTIDADE ESSENCIAL

O Ser Humano Completo, *al-insān al-kāmil*, testemunha a realidade de “O Deus”, e é em função desse espelhamento que o divino Se conhece e pode ser conhecido, encontra-Se e é encontrado. O testemunho é *al-insān*, palavra que, além de “humano” também tem o sentido de “pupila” do olho, a função do ponto de visão que contempla conscientemente a Realidade e recolhe em si os significados dos Nomes da existência que transparecem no mundo. Esta é a relação entre o Nome e o existente: um modo específico, formatado, de entender e expressar uma realidade, que, na medida em que identifica a realidade com uma perspectiva em particular, cria uma restrição formal no ser sob um determinado aspecto, identifica uma criatura determinada. “As entidades possuem esse nome em relação a serem locais de emergência do visível”, escreve o *Šayh*, um substrato para aquilo que aparece, e o que aparece é um sinal de um significado, de tal modo que, para aquilo que aparece, seu significado está no encontro com o Real; e, por outro lado, está, para a totalidade da Vida, como algo “criado”, “adventício”, em função da similaridade ou da imanência (aparecimento e “depassamento”) da imagem.

Podemos entender, portanto, que o estado de *al-insān al-kāmil* é simultaneamente desvelamento e ocultação: a divindade/*wujūd* que se observa em seu desvelamento aparece a si mesma, exterioriza-se e simultaneamente retorna a si, ocultando-se, pois o objeto do conhecimento devolve ao ser sua própria imagem como auto-conhecimento. Deste modo, o nível de *al-Insān al-Kāmil* apresenta-se como um processo onde a noção de sujeito-objeto é transitiva⁴ e não admite a perspectiva isolada do “eu” sem a contraparte divina do “si mesmo”. Cada indivíduo humano, enquanto imagem consciente e capaz de tradução da realidade, reflete uma configuração específica do Real, mas acolhe todas as possibilidades da realidade pois cada Nome determinado tanto nomina o mesmo Real quanto possui Sua potencialidade geradora de ser. Sua singularidade ou sua “identidade essencial” não é uma igualdade amorfa, mas um processo transitivo criativo que tem, por um lado, a presença da Verdade, segundo um Nome determinado, como a presença que lhe concede ser e, por, outro, a indigência, o espaço vazio que acolhe esse mesmo ser, de tal modo que, para Ibn ‘Arabī, quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor, seu fundamento divino.

4 O termo mais adequado, segundo Pablo Beneito, é “transjetivo”, conceito que excede, extrapola a ambivalência sujeito-objeto.

⋮

Assim, quando nos perguntamos por nós mesmos, quem é aquele que responde “eu”? Novamente percebemos dois planos em correlação: o eu e o si mesmo, e, entre esses dois planos, o alento que os intercepta e vivifica, do qual podemos inferir tanto uma “identidade essencial”, que nos caracteriza intrinsecamente e da qual resulta nossa própria expressão na vida, quanto simultaneamente uma alteridade, do mesmo modo que no *huwa/lā huwa*: há um “eu” que posso chamar de “ele”.

O Nome de cada criatura não nomina, portanto, senão o Real, ainda que o Nome seja apenas uma “relação” entre conhecimento e vida, um “desvelamento” de um significado em cada forma. Em outras palavras, ser e conhecer são um único ato, transitam em mútua convergência, estabelecem uma relação de necessidade recíproca, e o significado não é pensado como um *apriori* ideal, mas como uma “presença” que se mostra com um sentido, com uma “essência” vivenciada, fundamento da própria experiência humana.

Para exemplificar, usemos o par de correlatos corpo-alma, ou exterioridade-interioridade.

Semanticamente podemos falar de corpo em oposição a alma, mas enquanto uma realidade viva, não existem separadamente, pois entendemos que este par se traduz por “si mesmo”. Quando o “sentido” de “si mesmo” surge, tanto “corpo” quanto “alma”, isoladamente, desaparecem, e os percebemos através de um significado “existente-não-existente” que os intercepta. Ocorre um “de-passamento”, onde o domínio lógico e o domínio semântico mutuamente se determinam e transcendem como processo. A linearidade hierárquica de causa-efeito do conceito racional se transforma em “a causa é efeito de sua própria causa”⁵, uma transitividade em co-relação que rompe a distinção sujeito-objeto para incluí-los mutuamente em um processo transjetivo, ou seja, na apreensão simultânea de uma presença viva integrada. O sentido deste terceiro que emerge, o “si mesmo”, não é nem similar nem distinto de sua singularidade, pois simultaneamente afirma a ambivalência e a depassa. Assim, explica Ibn ‘Arabī, o Nome é um contexto para aquilo que indica, aponta para uma “identidade” transjetiva que traduz ou transita entre ambos os domínios de referência em que sujeito e objeto se incluem e experimentam reciprocamente como uma realidade participativa inclusiva.

Vale lembrar que a palavra “identidade” no sentido de ipseidade, aquilo que uma coisa é, traduz-se pela árabe *‘ayn*, que também significa olho, fonte, essência, ponto de visão. Uma “identidade”, assim como um Nome, não existe como algo em si mesma, mas é apenas um “ponto de visão” qualificado ou expresso por um modo de ser/conhecer que se afirma em

⁵ Veja-se *Fuṣūṣ al-ḥikam*, capítulo de Elias: “A causa é causada por aquilo de que é causa (*al-‘illa ma‘lūla li-mā hiya ‘illa la-hu*)”, ou seja, a causa é efeito de seu próprio efeito. Na tradução de R.W.J. Austin, p. 234. Na tradução de Cani Dagli, igualmente, p. 234.

um substrato receptivo àquele modo determinado de ser. A este local Ibn ‘Arabī chama de ‘ayn ṭābita, entidade ou identidade fixa, suporte sem realidade própria que recebe um aspecto específico do Real e consolida Seu desvelamento em uma criatura/ente determinado. Podemos dizer, portanto, que ‘ayn ṭābita é o acolhimento de nossa “identidade essencial”, da Realidade transjetiva que individua cada um de nós e que fundamenta tanto o que somos quanto o aparecimento das nossas circunstâncias de vida, pois a Presença que ‘ayn ṭābita acolhe é a presença de wujūd determinada segundo nossa necessidade de ser, a “fonte”, singularidade e vida. Cada ‘ayn, é, portanto, uma jóia do tesouro oculto, um “olho que o contempla, uma “fonte” que o traduz: como os Nomes indicam não apenas um modo de conhecimento mas um modo de ser - uma criatura determinada segundo um modo determinado de conhecimento - os Nomes presentes em ‘ayn ṭābita podem ser comparados a uma “semente” responsável pela germinação de uma árvore: tudo o que somos, incluindo nossas circunstâncias de vida, advém dessa presença.

Cada criatura humana é, então, portadora de um “ponto de visão” do Real e esse ponto de visão constitui a realidade subjacente tanto ao seu modo específico de consciência, sua Identidade Essencial, quanto o desvelamento de um modo do auto-conhecimento do Real. Esta condição faz de cada ser humano um “servo” de um (ou mais) nomes do Real, do qual depende para sua própria existência. A palavra “servo” tanto implica na função de “portador” do Nome onde uma realidade divina se contempla, quanto na indigência da criatura em relação ao Ser. O Senhor é aquele que mantém a unidade e a estabilidade de cada indivíduo através das contínuas mudanças de estados que esse atravessa em seu próprio desvelamento, e da interação entre os Nomes que entificam as demais criaturas. O Senhor, portanto, funciona como um “polo”, um “regente” do núcleo da identidade de um sujeito determinado, que, nesta condição, é o “servo” de seu Senhor. Escreve Ibn ‘Arabī:

‘Abd al-Ḥalīm, a criatura associada ao nome O Gentil, não é *‘Abd al-Karīm*, a criatura conectada ao nome O Generoso, e *‘Abd al-Ġafūr*, a criatura associada a Àquele que Perdoa, não é *‘Abd al-Šukūr*, a criatura conectada ao Grato. Cada criatura possui um nome que é seu Amado; tu és um corpo, *‘Adb*, o servo, e o Nome Divino é seu coração⁶.

O mesmo processo circular do tesouro oculto que se mostra a si mesmo repete-se agora a nível de cada entidade: a mesma Presença que reconhece sua Identidade fundamenta a especificidade do “eu” e de suas circunstâncias de vida, de tal modo que o interior se traduz no exterior e o exterior se traduz no interior, reciprocamente. *‘Abd al-Ḥalīm* é o ponto de visão através do qual o Real, enquanto “O Gentil”, contempla Sua Gentileza em Si mesmo e em Seus atos, ou seja, a vida deste servo é expressão da Gentileza divina e requer

⁶ *Al-Futūḥāt al-makkiyya* (tradução de Eric Winkel em *The Youth*, p. 28).

.....

a Gentileza divina como condição da própria existência. *Al-Ḥalīm* é seu Amado, o segredo ou o núcleo de seu coração, de sua ipseidade, aquele que é chamado a se expressar diante de cada circunstância da vida em que as demais criaturas necessitem de gentileza. É a *al-Ḥalīm* que este *ʿAbd* recorre e a *al-Ḥalīm* que ele retorna: se voltar as costas para sua Identidade Essencial, ou seja, se decidir se expressar na vida de modo grosseiro, essa falta em relação à gentileza o conduz à não-existência, à insuficiência de vida, ao sofrimento. O servo do Gentil necessariamente “precisa” da Gentileza tanto quanto as demais criaturas encontram nele a Gentileza divina.

VIVÊNCIA NO MUNDO

As circunstâncias do mundo acontecem, portanto, de acordo com as presenças e ausências geradas pela consciência vivente do Real em auto-desvelamento. Isto se aplica tanto a nível cósmico quanto a nível das interações humanas. E são estas paridades que estabelecem, na linguagem da escola akbariana, como as presenças divinas interagem enquanto níveis fundamentais da realidade. Poderíamos falar, a grosso modo, que os Nomes são a matriz básica da realidade em todos os níveis de manifestação: pelo Nome o Exterior vemos as coisas concretamente, pelo nome Interior, elas se apresentam de forma imaginal. As características de cada presença são um aspecto intrínseco de toda identidade em um determinado momento, desde a singularidade de cada existente à coletividade de um determinado modo de existência.

A relação é aquela entre a unicidade de *wujūd*, de seu nome *Allāh*, e a especificação de sua Identidade no Senhor, por um lado, e sua “tradução” em *ʿayn tābīta*, por outro. Neste nível ou domínio de presença podemos dizer que o Senhor é interior e *ʿayn tābīta*, exterior; o Senhor é o “si mesmo” e *ʿayn tābīta*, o “eu” que o acolhe⁷. Estes níveis de identidade vão se sucedendo, ou melhor, integrando, até a forma de um sujeito individual, onde *ʿayn tābīta* é o interior; o eu-mortal (*baṣarī*), por sua vez, é o sentido de eu exterior, de sujeito perecível, o eu cuja face se volta para o mundo e se identifica com o exterior. Quem conhece, bem como quem vive, é sempre o Senhor. Quem o “porta” ou “translada”, traduz ao mundo, é o servo, o eu-mortal, que, portanto, possui duas faces: uma voltada para seu Senhor e outra para o mundo. Através da face do Senhor, conhece a si mesmo e a todo outro a partir de si; através da face do mundo, identifica-se com “outro” que não ele mesmo, e, portanto, fragmenta-se (em relação ao ser humano completo). Simultaneamente, através da face do eu voltada para o exterior, o Senhor percebe o influxo da realidade externa tal qual ela se apresenta no âmbito

.....

7 De acordo com Qāṣānī, “A essência é velada pelos Atributos, os Atributos são velados pelos Atos e os Atos pelas criaturas que eles originam e pelos efeitos produzidos”. (*Les interprétations ésotériques du Coran: La Fātihah et les lettres isolées*, p.17).

externo do desvelamento, além de acolher a demanda ou a necessidade das demais criaturas, o que estabelece Interior e Exterior como relação viva de correspondência e traduzibilidade. Assim, por exemplo, *Abd al-Halīm* compreende e vivencia o mundo a partir da Gentileza; seu modo de conhecer é gentil, sua percepção passa pela abordagem da Gentileza e tudo o que se opõe a ela é percebido como contrário à Vida, como inerentemente incorreto e doloroso. Isto pode se contrapor diretamente com a percepção do Justo, *al-ʿAdl*, por exemplo, ou de *al-Jabbār*, o Dominador.

Ibn ʿArabī explica que entre os Nomes divinos ocorre um certo conflito, em função da especificidade de cada um, tal qual o conflito que vivenciamos diante de todo outro, ou diante de nós mesmos. O conflito não é entendido como algo negativo, ao contrário, a Realidade fundamenta-se na inter-relação entre os Nomes: é esta “teia” de relações que constrói o aparente tal como o percebemos. Por outro lado, o sentido de unicidade entre estas relações é dada pela reciprocidade da necessidade: assim como todo Nome depende do Único Nominado, toda criatura depende da Presença do Senhor que a existencializa e este Nome pessoal só ocorre como uma diferenciação entre os Nomes do Ser Necessário⁸. Portanto, todos temos diante do Senhor, dependência daquilo que necessitamos, de tal modo que a Realidade só transfere existência àquilo que está em consonância com o desejo de busca e encontro.

Estas relações se reproduzem na vivência pessoal de cada um, de modo interconectado com a Realidade enquanto um todo: estabelecemos uns diante dos outros relações necessárias⁹ e dependemos uns dos outros do mesmo modo que o Senhor que prepondera sobre cada criatura remete à *Allāh*. Como a Identidade Essencial de cada um de nós é “fixa”, há um determinado grupamento de atributos, ou configuração, que nos caracteriza essencialmente, e que encontra ressonância em um ou mais Nomes Divinos, de modo que, a cada instante, um Nome em específico domina sobre a expressão da Realidade pessoal. Este domínio se dá em função das correlações em reciprocidade necessária: o servo do Pacífico necessariamente vivencia circunstâncias de tensão ou instabilidade, pois são estas situações que o demandam

8 “Ser Necessário”, *al-wājib al-wujūd*, é um termo usado em filosofia e teologia para definir o divino, ou seja, aquele que se sustenta em si mesmo, o ser em si. Como para Ibn ʿArabī *wujūd* implica nos dois termos da correlação, ocorre uma dependência mútua entre O Necessário em Si, o Vivo, e aquele que necessita existência, o vivente.

9 Em toda necessidade ocorre, de fato, a dependência de um Nome Divino. Ibn ʿArabī compara, por exemplo, com a necessidade do alimento: “Os nomes de todas as coisas possíveis devem ser os Nomes divinos. Chamamos por eles através deles mesmos. No entanto, este chamamento é feito por nossos estados (*duʿāʾ al-hāl*), não por palavras. Quando temos fome nos apressamos em procurar o alimento que alivie a dor da fome, dependemos dele, mas o alimento não depende de nós... Assim, um de Seus Nomes é exatamente a coisa, isto é, a forma do alimento que toma o lugar do nome divino” (*al-Futūḥāt al-Makkīyya*, III, 208.7. tradução de W. Chittick em *Sufi Path of Knowledge*, p. 46).

⋮

como Necessário. Se este servo tentar encontrar a Paz a partir de sua face voltada para o exterior, ou seja, a partir do eu-bašarī só encontra nas demais criaturas os conflitos que exigem a Paz. Ele necessariamente depende do Pacífico e esta dependência é simultaneamente aquilo que o torna “saudável” (um dos sentidos da paz) como aquilo que lhe concede a tranquilidade necessária para fazer frente à demanda exterior. Em outras palavras, a Realidade é um processo de reciprocidade e transitividade entre interior-exterior, entre eu-outro, entre singularidade-coletividade, mutualidades continuamente criativas.

Falar dos Nomes Divinos é falar, portanto, dos Nomes da Realidade, em qualquer dos planos onde a percepção se estabeleça, e em qualquer nível de experiência e vivência, desde um simples passeio no parque, até as questões mais exigentes da vida ou as visões espirituais do mundo imaginal. Lembremos ainda que a Presença do Senhor permeia tanto o mundo material, exterior, quanto o interior/imaginal, da subjetividade psíquica (das emoções e processos inconscientes) e dos planos intermediários da existência, com suas especificidades, de modo que todo evento é simultâneo em todos os planos do ser: cada nível possui determinadas características do substrato que o acolhe, mas permanece em correspondência com todos os demais, pois os significados que os entificam transitam em sinergia entre eles. Deste modo, a plenitude espiritual não depende exclusivamente de ascese ou de práticas religiosas, ainda que estas possam sutillar (ou não) a percepção, mas da vivência consciente em todas as dimensões do ser.

VESTIR O MANTO DIVINO

Ibn ‘Arabī considera o conhecimento destes processos como uma “ciência” dos Nomes Divinos que, para ser compreendida, depende do desvelamento: o influxo da Presença que sentimos no centro do coração, anterior a toda relação de causalidade ou motivação, como uma ignição espontânea que nos vivifica. Trata-se, portanto, de uma “ciência do coração”, de suas sinuosidades, de suas oscilações, de suas constantes idas e vindas, de seu testemunho como intermediário entre interior e exterior, de sua capacidade receptiva ao discurso divino, pois o coração, como o “trono” onde se assenta a Identidade Essencial, é o centro do ser, da consciência e de seus modos de conhecimento. Isto significa, por exemplo, que o coração do Servo do Gentil é o trono que abriga *al-Halīm*, a Presença da Gentileza segundo Sua Essência, seu Atributo e seus Atos, ou seja, é em função dessa Presença que o servo reconhece essencialmente a Gentileza como um traço de si mesmo, que entende e vivencia o mundo a partir do parâmetro da Gentileza, que se torna capaz de ser Gentil e de expressar as inúmeras formas com as quais a Gentileza se desvela nas circunstâncias da vida. É o coração que “revela” ao servo o influxo da Gentileza e que o torna sensível a suas nuances, de tal modo que observar as oscilações do coração nos leva à Presença. Ibn ‘Arabī ele mesmo nos

conta que costumava anotar, ao final do dia, suas atitudes e experiências e até mesmo seus pensamentos como um modo de observar não só a Presença, mas especialmente seu próprio *adab*, seu comportamento em relação a essa Presença. Aperfeiçoar o *adab* para com o Senhor aperfeiçoa o coração, purifica-o das ressonâncias com todo outro que não sua Fonte, pois exige a adequação contínua do comportamento ao Nome que se apresenta no momento.

Diante disso, a tradução da obra do *Šayḥ*, em especial dos textos que se referem aos Nomes Divinos, é fundamental: ele continua a nos ensinar com sua presença compassiva. O trabalho de Pablo Beneito, que ora recebemos em português, exatamente porque centrado no coração, torna acessível a raiz de um conhecimento que incessantemente se amplia, uma “viagem sem fim”, como frequentemente afirma Ibn ‘Arabī. Os 99 nomes podem ser considerados como “matrizes”: noventa e nove significa um termo simbólico próximo do cem, com seus dois zeros, o que nos sugere a imagem do um diante do infinito. Para o viajante, são parâmetros de orientação e, entre um e outro Nome, infinitos outros se apresentam¹⁰ sem que seus significados se tornem sinônimos. Assim, Bondade, Piedade, Compassividade são caminhos parecidos, mas eminentemente distintos e conhecê-los o mais de perto nos auxilia a vivenciá-los na vida cotidiana e a entender o que as circunstâncias exigem, qual o comportamento mais próximo à nossa própria realidade espiritual: nos ajuda a alinhar o coração com a Presença doadora da Vida e da nossa Identidade mais profunda. Daí a extrema importância da tradução esmerada e imensamente delicada de Beneito, com seu cuidado amoroso e precisão na busca formal. Traduzir Ibn ‘Arabī exige, além do difícil domínio das raízes trilíteras árabes, uma vivência interior capaz de alcançar significados que só se desvelam na receptividade mais sutil da alma.

Nesses textos o *Šayḥ* nos mostra, a partir da triplicidade, como reconhecer a Presença, a diferenciá-la de modo a acolhê-la mais plenamente e expressá-la de acordo com sua Realidade. Lembremos que o objetivo não é necessariamente conhecer a Deus. Ibn ‘Arabī não se cansa em afirmar que só conhecemos nosso Senhor pessoal. No entanto, é através desse que chegamos à estação de Muḥammad - aquele que, por ter acolhido o sentido de todos os Nomes, chega ao “lótus do limite”, aperfeiçoa seu caráter, completa seu coração. O objetivo, portanto, é se colocar em correlação com o divino, no estado de *al-insān al-kāmil*, do ser humano completo, que supera a fragmentação entre psiquê e espiritualidade, entre vida no mundo e prática espiritual.

Do mesmo modo que a correlação é interceptada pelo terceiro incluído, e do mesmo modo

10 Veja-se, por exemplo, *Fuṣūṣ al-Hikam*, (*Bezels of wisdom*, tradução de R.W.J. Austin), p. 68: “Os Nomes de Deus são infinitos pois são conhecidos a partir do que deles deriva e que é infinito, ainda que eles mesmos derivem de um número conhecido de matrizes ou moradas dos Nomes. Certamente há uma única Realidade que compreende todas essas atribuições e relações chamadas de Nomes Divinos. Esta Realidade concede a cada Nome, infinitamente manifesto, sua própria realidade através da qual se distingue dos demais Nomes”.

que a Presença se revela pela sua Essência, por seu Atributo e seus Atos, três processos conduzem o servo ao conhecimento de si mesmo e de seu Senhor: *ta'alluq*, conexão, a relação de dependência ou de necessidade, ou seja, tanto aquilo que necessariamente nos faz existir quanto aquilo que precisamos para continuar a existir; *tahaqquq*, a realização ou verificação, simultaneamente o conhecimento de si mesmo, imprescindível para se conhecer o Senhor e o reconhecimento da Presença do Senhor como sinal de nossa própria identidade; e *tahalluq*, o revestimento ou adoção que possibilita a atualização da Presença tanto em nós mesmos quanto em nossa participação no mundo. Estas três palavras, no entanto, condensam múltiplos processos de experiência: o Nome enquanto Identidade Essencial, enquanto estado temporário, enquanto estação (grau de consciência/presença), enquanto aplicação terapêutica ou modo de restabelecimento da conexão consigo mesmo, enquanto invocação, enquanto teofania que se mostra em uma forma determinada. Através desses três aspectos percorremos um caminho de reconhecimento e aperfeiçoamento pessoal, de individuação e compleição: se a realidade dos Nomes constitui, por um lado, a singularidade de cada um de nós, por outro, implica na interdependência. A singularidade só se estabelece pela reciprocidade da diferença entre os Nomes à condição de dependência da Identidade, de tal modo que a face voltada ao mundo, quando alinhada com sua Identidade essencial, nos permite encontrar o outro a partir da mutualidade da necessidade, pois o outro nos demanda aquilo que essencialmente somos, e, assim, nos remete ao revestimento da Presença.

Reconhecer de quem dependemos, realizar os sentidos, os significados desta realidade na vida e revestir o coração de sua presença é aquilo Ibn 'Arabī chama de alquimia da felicidade. Alquimia, porque um processo de lapidação pessoal que necessariamente aperfeiçoa o coletivo, já que as relações de interdependência entre os diversos Nomes da realidade coexistem em unicidade. Da felicidade, não apenas em função do êxtase místico, mas porque a vida ela mesma é êxtase, como o desejo do Real em se revelar, de tal modo que o terceiro, aquele que intercepta, é sempre êxtase, não importa a forma que adquira. Deste modo, todo encontro que temos com o outro, de Senhor a Senhor, é um encontro de amor e êxtase profundo, uma viagem que nos permite refazer o caminho de Muḥammad: destituir de nossa Caaba, de nosso coração, a multiplicidade das nossas ilusões e nos aproximarmos, “à distância de dois arcos, ou um pouco mais” do Único Nominado, pois a estação de Muḥammad é a estação da proximidade, do ser humano completo, onde vestimos o “manto do Nome”. E, quando o *Ṣayḥ* escreve sobre esse revestimento, revela “o segredo dos nomes de Deus”: “O fundamento da investidura da *ḥirqa* (manto), segundo o que Deus projetou em mim e revelou em meu coração, se encontra no fato de que Deus Se reveste do coração de Seu servidor, como Ele declarou: ‘Minha terra e Meu céu não Me contém, mas o coração de Meu servidor Me contém’. Assim, o hábito contém aquele que o porta”¹¹.

11 Ibn 'Arabī, *El libro de la filiación espiritual* (tradução de Ángel Almazán), p. 5 (disponível online em: <http://islamchile.com/biblioteca/Gnosis%20Misticismo%2041/El%20libro%20de%20la%20Filiacion%20Espiritual.pdf>).

REFERÊNCIAS

AL-QĀSHĀNĪ, ‘Abd al-Razzāq, *Les Ta’wīlāt al-Qur’ān. Commentaire ésotérique du Coran* (tradução Michel Valsan). Paris: Koutouobia, 2009.

BENEITO, Pablo. *El Secreto de los Nombres de Dios*. Murcia: Ediciones Tres Fronteras, 2012.

———, *O Segredo dos Nomes de Deus*. São Paulo: Attar Editorial, 2019.

CHITTICK, William C., *The Self Disclosure of God - Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Lahore: Suhail Academy, 2000.

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

IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ al-Ḥikam: The Bezels of Wisdom*, tradução de R. W. J. Austin, 2ª ed., Lahore: Suhail Academy, 1999.

———, *Fuṣūṣ al-Ḥikam. The Ringstones of Wisdom*. Tradução e notas de CanerK. Dagli. Edição de Seyyed Hossein Nasr, Chicago: Kazi Publications, 2004.

———, *Fuṣūṣ al Ḥikam. La Sagesse des Prophètes*. Tradução de Titus Burekhardt. Paris: Albin Michel, 1955.

———, *Kitāb Inṣā’ ad-dawā’ir wa-l-jadāwīl al-iḥāṭiyya. La Production des Cercles*, trad. Paul Fenton & Maurice Gloton, Paris: Éditions de L’Éclat, 1996.

———, *Kitāb al-Yā’ wa-huwa Kitāb al-Huwa, Il Libro del Sé Divino*, trad. italiana de Chiara Cassler, Turim: Il Leone Verde, 2004.

IZUTSU, Toshihiko, *God and Man in the Qur’an. Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services, (2.ed) 2008. (Keio University, Japão, 1964).

———, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. 2ª ed. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984.

MEGARBANE, Patrick, *Le Livre Descendu: Essai d’Exégèse Coranique*. Paris: Books on Demand, 2015.

MOULINET, Philippe, *Les Clefs d’Ibn Arabī. Commentaire intégral du Kitāb Fusūs al-Ḥikam*. Paris: Dar Albouraq, 2010.

SMIRNOV, Andrey, *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zāhir-bāṭin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn ‘Arabī*. (Acesso online: <https://mondodomani.org/dialegesthai/asm01.htm>)

⋮

WINKEL, Eric. *The Youth*. Introdução, Prefácio, Capítulos 1 e 2 do *al-Futūhāt al-Makkīyya de Ibn Arabī*. Preprint, 2016.

——-, *The Alphabet*. Capítulo 2 ao 16 do *al-Futūhāt al-Makkīyya de Ibn Arabī*. Preprint, 2016.

——-. *Cosmography. Writing the Universe* - Capítulo 17 ao 40 do *al-Futūhāt al-Makkīyya de Ibn Arabī*. Preprint, 2016.

——-. *The Questions*. Capítulo 73 do *al-Futūhāt al-makkīyya de Ibn Arabī*. (as 154 questões propostas por al-Ḥakīm al-Tirmidī, incluindo o *Al-Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyyah* - Terminologia Sufi). Preprint, 2016.

YOUSSEF, Mohamed Haj, *Ibn Arabī: Time and Cosmology*, New York: Routledge, 2008.

——-, *Ultimate Symmetry. Fractal Complex-Time, the Incorporeal World and Quantum Gravity*. Paperback, 2019.

