

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

I78

Islã: o credo é a conduta / [textos selecionados de] Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr. . . [et al.]; tradução, [seleção e organização dos textos] de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr. – Rio de Janeiro: Imago Ed.: ISER, 1990.

(Coleção Religião e Modernidade: 2)

Dados biográficos dos autores.

Glossário.

Bibliografia.

ISBN 8-312-0095-4

I. Islamismo. I. Schuon, Frithjof. II. Nasr, Seyyed Hossein. III. Campos, Arminda Eugenia. IV. Bartholo Jr., Robert S. V. Instituto Superior de Estudos da Religião. VI. Série.

CDD - 297

CDU - 297

**Autores:** Arminda Eugenia Campos, Roberto S. Bartholo Jr., Frithjof Schuon, Allahbaksh K. Brohi, Seyyed Hossein Nasr, Syed Ali Ashraf, Abdur-Rahman Ibrahim Doi, Syed Husain M. Jafri, Titus Burckhardt, Muhyddin ibn 'Arabi, Annemarie Schimmel, Abu Bakr Siraj Ad-Din, Mutada Mutahhari.

## Islã - O credo é a conduta

Tradução, seleção e organização dos textos de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr.

(Coleção Religião e Modernidade)



E



IMAGO EDITORA

– Rio de Janeiro –

Nesta parte destacamos o texto de Frithjof Schuon, por sua densidade, profundidade e aguda pertinência. Esse texto é uma síntese de todo o livro, uma porta de entrada para um novo universo, cujos elementos constitutivos de base são acessíveis ao entendimento mais detalhado através da leitura dos demais textos. Talvez o leitor não familiarizado com a perspectiva islâmica encontre dificuldades ao iniciar sua leitura. Mas não há nenhum caminho de conhecimento que dispense esforço.

## Islã

Frithjof Schuon\*

O Islã é o encontro de Deus como tal e o homem como tal.

Deus como tal: isto significa dizer Deus concebido, não como manifestou-Se de forma particular numa época particular, mas sim independentemente da história, tendo em vista que Ele é o que é, e que, por Sua natureza, cria e revela.

O homem como tal: o homem tomado, não como ser decaído que precise de um milagre para ser salvo, mas como ser teomórfico, dotado de uma inteligência capaz de fazer idéia do Absoluto, e de uma vontade capaz de escolher aquilo que conduz ao Absoluto.

Dizer “Deus” é dizer também “ser”, “criar”, “revelar”; é dizer, em outras palavras, “Realidade”, “Manifestação”, “Reintegração”. Dizer “homem” é dizer “teomorfismo”, “inteligência transcendente” e “livre-arbítrio”. São essas, no entendimento do autor, as premissas da perspectiva islâmica, que explicam todas as suas aplicações e não podem nunca ser perdidas de vista por todo aquele que quiser entender qualquer aspecto particular do Islã.

Assim, o homem aparece *a priori* como um receptáculo dual, destinado ao Absoluto. E o Islã vem para preencher duplamente esse receptáculo: em primeiro lugar, com a verdade do Absoluto, em segundo lugar, com a lei do Absoluto. O Islã é, portanto, em essência, uma verdade e uma lei – ou, a Verdade e a Lei –, a primeira correspondendo à inteligência e a segunda correspondendo à vontade. É dessa forma que o Islã parte para abolir tanto a incerteza quanto a hesitação e, *a fortiori*, tanto o erro quanto o pecado. O erro de considerar que o Absoluto não é, ou que é relativo, ou que há dois Absolutos, ou que o relativo é absoluto; sendo esses erros levados ao nível da vontade, ou da ação, pelo pecado. Essas duas doutrinas do absoluto e do homem se encontram, respectivamente, nas duas “profissões” da fé islâmica, a primeira (*lā ilāha ill' Allāh*) em relação a Deus e a segunda (*Muhammadun Rasūl Allāh*) em relação ao Profeta.

\* Extraído de *Compreender l' Islam*. Paris, Éditions du Seuil, 1962.



A idéia de predestinação, tão fortemente acentuada no Islã, não elimina a idéia de liberdade. O homem está sujeito à predestinação porque não é Deus, mas é livre porque é “feito à imagem de Deus”. Somente Deus é liberdade absoluta, mas a liberdade humana, apesar de sua relatividade – no sentido em que é “relativamente absoluta” –, não é outra coisa que não liberdade, assim como uma luz fraca não é nada senão luz. Negar a predestinação equivaleria a pretender que Deus não sabe dos acontecimentos “com antecedência” e não é onisciente: *quod absit*.

Resumindo: o Islã confronta o que é imutável em Deus com o que é permanente no homem. Para o Cristianismo “exotérico” o homem é uma vontade *a priori*, ou mais exatamente, é vontade corrompida. É claro que a inteligência não é negada, mas é levada em consideração apenas como um aspecto da vontade. O homem é vontade, e no homem a vontade é inteligente. Quando a vontade está corrompida também o está a inteligência, no sentido de que não poderia de forma alguma corrigir a vontade. Logo, uma intervenção divina é necessária: o sacramento. No caso do Islã, em que o homem é considerado como inteligência e a inteligência vem “antes” da vontade, é o conteúdo da inteligência que tem eficácia sacramental. Todo aquele que aceita que só o Absoluto Transcendente é absoluto e transcendente, e extrai daí suas conseqüências para a vontade, é salvo. A Profissão de Fé – *shahādah* – determina a inteligência e a Lei Islâmica – *sharī‘ah* – determina a vontade. Para o esoterismo islâmico – *tarīqah* – há graças iniciáticas que funcionam como chaves e sublinham nossa “natureza supranatural”. Novamente, nossa salvação, sua textura e desenvolvimento, são prefigurados por nosso teomorfismo: como somos inteligência transcendente e livre-arbítrio, é essa inteligência e esse arbítrio, ou é a transcendência e a liberdade, que nos salvarão. Deus não faz mais que preencher os receptáculos que o homem tinha esvaziado mas não destruído; destruí-los não está no âmbito do poder do homem.

Da mesma forma, só o homem tem o dom da linguagem, porque só ele entre todas as criaturas da Terra é “feito à imagem de Deus” de uma forma direta e integral. Ora, se é esse teomorfismo que, graças a um impulso divino, ocasiona a salvação ou redenção, a linguagem tem um papel a desempenhar, assim como a inteligência e a vontade. Estas últimas são na verdade efetivadas pela prece, que é linguagem tanto divina como humana; o ato relacionando-se com a vontade e seu conteúdo com a inteligência. A linguagem é como que o corpo imaterial, ain-

da que sensório, de nossa vontade e do nosso entendimento; mas a linguagem não é necessariamente só o exteriorizado, já que o pensamento articulado também envolve linguagem. No Islã não existe nada mais importante que as preces canônicas (*salāt*), dirigidas à Caaba, e a “relembração de Deus”, em Sua invocação (*dhikr Allāh*), dirigida ao coração; a palavra do sufi é repetida na prece universal da humanidade e até mesmo na prece, freqüentemente muda, de todos os seres.

O que constitui a originalidade do Islã não é a descoberta da função redentora da inteligência, da vontade e da linguagem – essa função é evidente e conhecida por toda religião – mas ter feito dela, dentro da estrutura do monoteísmo semita, o ponto de partida de uma perspectiva de salvação e libertação. A inteligência é identificada com seu conteúdo que traz salvação, não é senão o conhecimento da Unidade, ou do Absoluto, e da dependência de todas as coisas em relação a ele. Da mesma forma, a vontade é *al-islām*, ou seja, submissão ao que é desejado por Deus, ou Absoluto, não só em relação a nossa existência terrena e nossa possibilidade espiritual, como também em relação tanto ao homem individual, como ao coletivo. A linguagem é comunicação com Deus e é, essencialmente, oração e invocação. Visto desse ângulo, o Islã recorda ao homem não tanto o que ele deveria saber, fazer e dizer, mas o que são, por definição, a inteligência, a vontade e a linguagem. A Revelação não acrescenta novos elementos, mas desvela a natureza fundamental do receptáculo.

Isso também poderia ser expresso da seguinte forma: se o homem, tendo sido feito à imagem de Deus, se distingue das outras criaturas por possuir inteligência transcendente, livre-arbítrio e o dom da linguagem, então o Islã é a religião da certeza, do equilíbrio e da oração, considerando em sua ordem as três faculdades deiformes. Encontramos então a tríade tradicional do Islã: *al-īmām* (a “Fé”), *al-islām* (a “Lei”, literalmente, “submissão”) e *al-ihsān* (o “Caminho”, literalmente, “virtude”). Ora, o meio essencial deste último é a “relembração de Deus”, efetuada através da linguagem, com base nos dois primeiros elementos. Do ponto de vista metafísico *al-īmām* é a certeza do Absoluto e da dependência de todas as coisas com respeito ao Absoluto; *al-islām* (e o Profeta, na medida em que personifica o Islã) é um equilíbrio relativamente ao Absoluto; e, finalmente, *al-ihsān* conduz os dois primeiros a suas essências pelo poder mágico da palavra sagrada, visto que essa palavra é o veículo tanto da inteligência como da vontade. Assim, o papel cumprido pelos aspectos humanos do teomorfismo no



que pode ser chamado de Islã fundamental e “pré-teológico” é o mais notável, na medida em que a doutrina islâmica, que enfatiza a transcendência de Deus e a incomensurabilidade entre Ele e nós, é contrária a analogias que beneficiem o homem. Dessa maneira, o Islã está longe de confiar, explícita e ordinariamente, na qualidade do homem de ser uma imagem divina, embora o Corão o testemunhe nessas palavras: “Quando o tiver modelado e lhe tiver insuflado parte do Meu Espírito (*min Rūhī*), caí perante ele, prostrados!” (XV, 29 e XXXVIII, 72), e ainda que o antropomorfismo de Deus no Corão implique no teomorfismo do homem.

A doutrina do Islã prende-se a duas afirmações: “Não há divindade (ou realidade, ou absoluto) senão a única Divindade (ou Realidade, ou Absoluto)” (*lā ilāha ill' Allāh*), e “Muhammad” (o Glorificado, o Perfeito) é o Enviado (o porta-voz, o intermediário, a manifestação, o símbolo) da Divindade” (*Muhammadun Rasūl Allāh*); essas são a primeira e a segunda “Profissões” (*shahādah*) de fé.

Estamos aqui em presença de duas afirmações, de duas certezas, de dois níveis de realidade: o Absoluto e o relativo, Causa e efeito, Deus e o mundo. O Islã é a religião da certeza e do equilíbrio, como o Cristianismo é a religião do amor e do sacrifício. Com isso não queremos dizer que as religiões detêm monopólios, mas que cada uma salienta um ou outro aspecto da verdade. O Islã procura implantar a certeza – sua fé unitária apresenta-se como algo notoriamente evidente sem, de forma alguma, renunciar ao mistério.<sup>1</sup> E baseia-se em duas certezas axiomáticas, uma referente ao Princípio, que é tanto Ser como Supra-Ser, e outra referente a manifestação, tanto formal como supraformal. Assim, é uma questão, de um lado, de “Deus” – ou da “Deidade”, no sentido em que Eckhart usou esse termo – e de outro, da “Terra” e do “Céu”. A primeira dessas certezas é que “só Deus é” e a segunda, que “todas as coisas estão ligadas a Deus”.<sup>2</sup> Em outras palavras: “nada é absolutamente evidente com exceção do Absoluto”, seguindo-se esta verdade: “Toda manifestação, e portanto tudo que é relativo, está ligado ao

<sup>1</sup> O mistério é como que a infinitude interior da certeza, e a segunda não poderia exaurir o primeiro.

<sup>2</sup> Essas duas relações também são expressas na seguinte fórmula do Corão: “Em verdade, pertencemos a Deus (*innā lillāhi*) e, em verdade, a Ele retornaremos (*wa innā ilayhi rāji' ūn*)”. A *baṣmalah*, a fórmula: “Em nome de Deus, o infinitamente Bom, o sempre Misericordioso (*Bismī Lāhī 'Rrahmāni 'Rrahīm*)”, expressa igualmente a dependência de todas as coisas ao Princípio.

Absoluto”. O mundo depende de Deus – ou, o relativo, do Absoluto – tanto em relação a sua origem como a seu fim. A palavra “Enviado” na segunda *shahādah*, enuncia, portanto, primeiro uma causalidade, e em seguida uma finalidade; a primeira referindo-se particularmente ao mundo e a segunda, ao homem.<sup>3</sup>

Todas as verdades metafísicas estão compreendidas no primeiro desses testemunhos e todas as verdades escatológicas no segundo. Mas também poderia ser dito que a primeira *shahādah* é a fórmula do discernimento ou “abstração” (*tanzīh*), enquanto a segunda é a fórmula da integração ou “analogia” (*tashbīh*). Na primeira, a palavra “divindade” (*ilāh*) – considerada aqui em seu sentido corrente, ordinário – designa o mundo na medida em que é irreal, porque só Deus é real. O nome do Profeta (*Muhammad*), na segunda, designa o mundo na medida em que é real, pois nada pode existir fora de Deus; em certos aspectos, tudo é Ele. Compreender a primeira *shahādah* significa, antes de tudo – “antes de tudo” porque essa *shahādah* inclui a segunda de modo notável – tornar-se completamente consciente de que só o Princípio é real e de que o mundo, embora “exista” em seu próprio nível, “não é”. Em certo sentido isso significa portanto perceber o vazio universal. Compreender a segunda *shahādah* significa, antes de tudo,<sup>4</sup> tornar-se consciente de que o mundo, ou a manifestação, não é “outra coisa” que não Deus ou o Princípio, já que, na medida em que tem realidade, só pode ser aquilo que unicamente “é”, ou, em outras palavras, só pode ser divino. Perceber essa *shahādah* significa assim ver Deus em todo lugar e tudo n'Ele. “Aquele que me viu, viu a Deus”, disse o Profeta. Ora, tudo é o “Profeta”, quanto à perfeição de existência e quanto à perfeição de modo ou de expressão.<sup>5</sup>

Se o Islã buscasse simplesmente pregar que há só um Deus e não dois ou mais, não teria nenhuma capacidade de persuasão. Na realidade

<sup>3</sup> Ou, novamente, a causa ou origem está na palavra *rasūl* (Enviado) e a finalidade na palavra *Muhammad* (Glorificado). A *risālah* (a “coisa enviada”, a “epístola”, o Corão) “desceu” na *laylat al-Qadr* (a “noite do Poder que é o destino”) e Muhammad “ascendeu” na *laylat al-mī'raj* (a “jornada noturna”), prefigurando assim a finalidade humana.

<sup>4</sup> “Antes de tudo” significa neste caso que, em última análise, esta *shahādah*, sendo, assim como a primeira, uma Palavra ou “Nome” Divino, efetiva o mesmo conhecimento que ela, em virtude da unicidade de essência da Palavra ou dos Nomes de Deus.

<sup>5</sup> Em relação a Ibn'Arabī um estudioso espanhol falou de “islã cristianizado”: isso é perder de vista o fato de que a doutrina do *Shaykh al-akbar* era essencialmente muçulmana e era, em particular, uma espécie de comentário do *Muhammadun rasūl Allāh*, no sentido das declarações vedânticas: “todas as coisas são Atma” e “tu és isso”.



de, é caracterizado pelo ardor persuasivo, o que se origina do fato de, no âmago, ele pregar a realidade do Absoluto e a dependência de tudo do Absoluto. O Islã é a religião do Absoluto como o Cristianismo é a religião do amor e do milagre; mas amor e milagre pertencem também ao Absoluto e não exprimem nada senão uma atitude que Ele assume em relação a nós.

Se buscarmos a origem das coisas, somos obrigados a observar – deixando de lado qualquer questão dogmática – que a razão básica para a mútua falta de entendimento entre cristãos e muçulmanos reside no seguinte: o cristão vê sempre diante de si a sua vontade – que é como se fosse ele próprio. É assim confrontado com um espaço vocacional indeterminado, em que pode lançar-se, pondo em ação sua fé e seu heroísmo. Em contraste, o sistema islâmico de prescrições “exteriores”, estabelecidas claramente, lhe parece a expressão de uma mediocridade pronta a fazer todo o tipo de concessões e incapaz de qualquer vôo elevado. A virtude muçulmana lhe parece ser, em teoria – ele ignora sua prática – algo artificial e vazio. O ponto de vista do muçulmano é muito diferente: ele vê diante de si – diante de sua inteligência que escolhe o único – não um espaço para a vontade, o que lhe pareceria uma tentação a um aventurar-se individualista, mas sim um sistema de canais divinamente predispostos para o equilíbrio de sua vida volitiva. E este equilíbrio, longe de ser um fim em si mesmo, como supõe o cristão, que está habituado a um idealismo da vontade mais ou menos exclusivo, é, ao contrário, em última análise, apenas uma base para escapar das incertezas e turbulências do ego, numa contemplação liberatória e pacificadora do Imutável. Resumindo: se a atitude de equilíbrio, que o Islã busca e efetua, parece aos olhos cristãos uma mediocridade calculada, incapaz de atingir o supranatural, o idealismo sacrificial do Cristianismo está sujeito a ser mal interpretado pelo muçulmano, como um individualismo arrogante do dom divino da inteligência. A uma objeção, baseada no fato de que o muçulmano mediano não se preocupa com contemplação, pode-se responder que tampouco o cristão mediano se preocupa com sacrifício. Nas profundezas de sua alma, todo o cristão alimenta um impulso para o sacrifício, que provavelmente nunca será realizado; da mesma forma que todo o muçulmano tem, em razão de sua fé, uma predisposição para a contemplação, que provavelmente nunca despontará realmente em seu coração. Além dessa, outra objeção poderia ser feita por alguns, que diria que os misticismos cristão e muçulmano, longe de serem de tipos opostos, apresentam, ao contrário,

analogias tão impressionantes, que nos sentimos compelidos a concluir que deve ter havido apropriações unilaterais ou recíprocas. A resposta neste caso é que, se supusermos que o ponto de partida dos sufis foi o mesmo dos místicos cristãos, surge a questão de por que motivo permaneceram muçulmanos, e como foram capazes de suportar serem muçulmanos; na verdade, eles foram santos não apesar de sua religião, mas através dela. Longe de serem cristãos disfarçados, homens como Al-Hallāj e Ibn ‘Arabī, ao contrário, não fizeram mais que levar as possibilidades do Islã ao auge, como seus grandes precursores já tinham feito. Apesar de algumas aparências, como a ausência do monaquismo como instituição social, o Islã, que louva a pobreza, o jejum, a solidão e o silêncio, abrange todas as premissas de um ascetismo contemplativo.

Quando um cristão ouve a palavra “verdade”, pensa imediatamente no fato de que “o Verbo se fez carne”, enquanto que quando um muçulmano ouve essa palavra pensa em primeiro lugar que “não há divindade senão a única Divindade” e o interpretará literal ou metafisicamente, de acordo com seu nível ou conhecimento. O Cristianismo fundamenta-se num “evento” e o Islã, no “ser”, na “natureza das coisas”. Aquilo que aparece no Cristianismo como fato único, a Revelação, é visto no Islã como a manifestação rítmica de um princípio. Se, para os cristãos, a verdade é que Cristo permitiu que fosse crucificado, para os muçulmanos – para quem a verdade é que só há um Deus – a crucificação de Cristo é, por sua própria natureza, algo que não pode ser “a Verdade”, e a rejeição muçulmana da cruz é uma forma de expressá-lo. O anti-historicismo muçulmano – por analogia poderia ser chamado “platônico” ou “gnóstico” – culmina nessa rejeição que é, na origem, bem externa e, para alguns,<sup>6</sup> até mesmo duvidosa quanto a sua intenção.

Também a Queda, e não só a Encarnação, é um evento único, considerado capaz de determinar o “ser” do homem de uma maneira total. Para o Islã a queda de Adão é uma manifestação necessária do mal, não implicando entretanto que o mal possa determinar a verdadeira natureza do homem, já que o homem não pode perder seu teomorfismo. No Cristianismo a “ação” divina parece de certa forma ter prioridade sobre o “ser” divino, no sentido de que a ação se reflete na própria definição

<sup>6</sup> Como, por exemplo, para Abū Hātim, citado por Louis Massignon em seu *Le Christ dans les Evangiles selon Al-Ghazālī*.



de Deus. Essa forma de ver as coisas pode parecer superficial, mas há aqui uma distinção muito sutil que não pode ser negligenciada, quando se compara as duas teologias em questão.

A atitude de reserva adotada pelo Islã, não propriamente em relação aos milagres, mas em relação à hipótese axiomática de milagres judaico-cristã, e, particularmente, cristã, é explicada pela predominância do pólo da “inteligência” sobre o da “existência”. A visão islâmica baseia-se no que é espiritualmente evidente, no sentimento do Absoluto, de acordo com a própria natureza do homem, que neste caso é visto como uma inteligência teomórfica e não como uma vontade à espera de ser seduzida, por assim dizer, por milagres ou tentações. Se o Islã, a última a aparecer na série de grandes Revelações, não se fundamenta em milagres – ainda que admitindo-os, necessariamente, porque de outra forma não seria uma religião –, é também porque o Anticristo virá “com toda a sorte de portentos, milagres e prodígios mentirosos”.<sup>7</sup> Já a certeza espiritual (que está no pólo oposto do “revolver” produzido pelos milagres), certeza que o Islã oferece na forma de uma fé unitária penetrante e um senso agudo do Absoluto, é um elemento a que o demônio não tem acesso. Ele pode imitar um milagre, mas não o que é intelectualmente evidente. Pode imitar um fenômeno, mas não o Espírito Santo, exceto no caso daqueles que querem ser enganados e, que, de qualquer modo, não têm senso nem da verdade nem do sagrado.

Já foi feita alusão ao caráter não-histórico da perspectiva islâmica. Esse caráter explica não só sua intenção de ser simplesmente a repetição de uma realidade atemporal ou uma fase num ritmo anônimo, e, portanto, uma “reforma” – no sentido estritamente ortodoxo e tradicional do termo, e mesmo num sentido reinterpretado, porque uma Revelação autêntica é inevitavelmente espontânea e vem somente de Deus, seja qual for a aparência – mas explica também algumas idéias islâmicas, como a de criação contínua. Se Deus não fosse Criador a cada momento, o mundo acabaria; como Deus é sempre Criador, é ele que intervém em cada fenômeno e não há causas secundárias, nem princípios intermediários, nem leis naturais que possam existir entre Deus e o fato cósmico, excetuando-se somente o caso do homem que, sendo o representante, o *imâm*, de Deus na Terra, possui os dons miraculosos

<sup>7</sup> Um escritor católico do fim do século passado pôde exclaimar: “O que precisamos são sinais, fatos concretos!” É inconcebível que um muçulmano dissesse uma coisa dessas: no Islã pareceria infidelidade ou mesmo uma invocação ao demônio ou Anticristo e, de qualquer maneira, uma extravagância censurável.

da inteligência e da liberdade. Mas, em última análise, nem mesmo esses dons escapam da determinação divina; o homem escolhe livremente o que Deus deseja; escolhe “livremente” porque Deus assim o quer, porque não pode deixar de manifestar, dentro da ordem contingente, Sua liberdade absoluta. Logo, nossa liberdade é real, mas de uma realidade que é ilusória, como a relatividade em que é produzida e que é um reflexo d’Aquele que é.

A diferença fundamental entre o Cristianismo e o Islã, afinal de contas, fica patente no que, respectivamente, cristãos e muçulmanos abominam. O que é detestável para um cristão é, em primeiro lugar, a rejeição da divindade de Cristo e da Igreja, e, em seguida, uma moral diferente da sua, para não dizer uma moral negligente. Quanto ao muçulmano, odeia a rejeição de Alláh e do Islã, porque a Unidade Suprema e Suas incondicionalidade e transcendência parecem-lhe deslumbrantemente evidentes e majestosas, e porque para ele o Islã é a Lei, é a Vontade Divina e a emanação lógica, de modo equilibrado, dessa Unidade. A Vontade Divina – e aí, acima de tudo, a diferença fica clara – não coincide necessariamente com o que envolve sacrifício, pode mesmo em alguns casos combinar o útil e o agradável; e portanto o muçulmano dirá: “Deus quer o que é bom”, e não: “Deus quer o que é doloroso”. É lógico que o cristão é da mesma opinião que o muçulmano, mas sua sensibilidade e sua imaginação levam-no mais para a segunda fórmula. Na atmosfera do Islã a Vontade Divina tem em vista em primeiro lugar não o sacrifício e o sofrimento como provas de amor, mas a aplicação da inteligência teomórfica (*min Rūhī*, “do Meu Espírito”), ela mesmo determinada pelo Imutável e, portanto, abrangendo nosso ser; no caso contrário há “hipocrisia” (*nifāq*), já que saber é ser. Na realidade, a aparente “facilidade” do Islã tende para um equilíbrio, como já foi dito, cuja razão suficiente é, em última análise, um esforço “vertical”, contemplação, gnose. Em certo sentido, o que precisamos fazer é o oposto do que faz Deus; noutro sentido, devemos agir como Ele: porque, de um lado, somos como Deus, já que existimos, e de outro somos opostos a Ele, já que, existindo, d’Ele estamos separados. Por exemplo, Deus é Amor, logo devemos amar, porque somos como Ele; mas, por outro lado, Ele julga e Se vinga, e isso não podemos fazer, porque somos diferentes d’Ele. Mas, como essas posições são sempre aproximadas, a moral pode e deve variar; há sempre lugar para um amor culpável e uma vingança justa. É tudo uma questão de ênfase e delimitação. A escolha depende de uma perspectiva que não é arbi-



trária (ou não seria uma perspectiva), mas conforme à natureza das coisas ou a um aspecto particular dessa natureza.

Todas as posições descritas acima estão fundadas nos dogmas, ou, num sentido mais profundo, nas perspectivas metafísicas que eles expressam, o que quer dizer, num certo “ponto de vista”, quanto ao sujeito e, num certo “aspecto”, quanto ao objeto. Ao perceber que se baseia na divindade de um fenômeno terreno – não é em si mesmo que Cristo é terreno, mas na medida em que se desloca no tempo e no espaço –, o Cristianismo vê-se forçado, em consequência, a introduzir relatividade no Absoluto, ou melhor, a considerar o Absoluto num nível relativo, o da Trindade.<sup>8</sup> Como um “relativo” particular é considerado como absoluto, o Absoluto deve ter algo de relativo, e como a Encarnação é um ato da Divina Misericórdia, ou do Amor Divino, Deus precisa, a princípio, ser concebido nesse aspecto, e o homem, no aspecto correspondente de vontade e afeto, assim como o caminho espiritual deve ser uma realidade de amor. A ênfase cristã na vontade é o complemento da concepção cristã do Absoluto, que é, por sua vez, como que determinada pela “historicidade” de Deus, se é possível usar essa expressão.

Analogamente, ao perceber que se fundamenta na incondicionalidade de Deus, o Islã é forçado consequentemente – já que por sua forma é um dogmatismo semita<sup>9</sup> – a excluir tudo que é terreno do Absoluto e precisa, assim, ao menos ao nível das palavras, negar a divindade de Cristo. Não está obrigado a negar que de maneira secundária o relativo está em Deus, porque necessariamente admite os atributos divinos – o contrário seria negar qualquer característica diretamente divina fora do único Princípio. Os sufis são os primeiros a reconhecer que nada pode se encontrar fora da Realidade Suprema, porque dizer que a Unidade exclui tudo equivale a dizer que, de um outro ponto de vista – o da realidade do mundo –, inclui tudo; mas essa verdade não está suscetível

<sup>8</sup> Falar de distinção é falar de relatividade. O próprio termo “relações trinitárias” prova que o ponto de vista adotado – providencial e necessariamente adotado – mantém-se no nível próprio a toda *bhakti*. A gnose vai além desse nível ao atribuir incondicionalidade à “Deidade” no sentido eckhartiano, ou ao “Pai”, quando a Trindade é considerada “verticalmente”; nesse caso o “Filho” corresponde ao Ser – a primeira relatividade “no Absoluto” – e o “Espírito Santo” ao Ato.

<sup>9</sup> O dogmatismo se caracteriza por atribuir um alcance absoluto e um sentido exclusivo a um “ponto de vista” ou “aspecto” particular. Na metafísica pura todas as antinomias conceituais são solucionadas na verdade total, o que não pode ser confundido com um nivelamento das posições reais através de sua negação.

de formulação dogmática, ainda que logicamente incluída no *lā ilāha ill' Allāh*.

Quando o Corão afirma que o Messias não é Deus, quer dizer que não é um “deus” diferente de Deus, ou que não é Deus *qua* o Messias terreno;<sup>10</sup> e quando rejeita o dogma da Trindade quer dizer que não há tríade em “Deus como tal”, ou seja, no Absoluto, que está além de todas as distinções. Finalmente, quando o Corão parece negar a morte de Cristo, pode ser entendido como referindo-se a que, na realidade, Jesus venceu a morte, enquanto os judeus acreditam que mataram o Cristo em sua própria essência;<sup>11</sup> aqui a verdade do símbolo prevalece sobre a verdade do fato, no sentido de que uma negação espiritual toma a forma de uma negação material.<sup>12</sup> De outro ângulo, com essa negação ou aparente negação, o Islã elimina a via de Cristo no que lhe diz respeito, e é lógico que devesse fazê-lo, já que sua própria via é diferente e não precisa reivindicar os meios de graça próprios ao Cristianismo.

No plano da verdade total, que inclui todos os pontos de vista, aspectos e modos possíveis, qualquer recurso simplesmente à razão é evidentemente inútil: consequentemente, é vão argumentar contra o dogma de uma religião “alheia” que um erro apontado pela razão não possa se tornar uma verdade em outro nível, porque seria esquecer que a razão opera de maneira indireta, ou por reflexões, e que seus axiomas são inadequados quando penetra no terreno do puro intelecto. A razão é, por sua natureza, formal e formalista em suas operações, procede

<sup>10</sup> Em termos cristãos: a natureza humana não é natureza divina. Se o Islã insiste nisso, como realmente o faz, de uma determinada forma e não de outra qualquer, é devido a seu ângulo de visão.

<sup>11</sup> O Corão diz: “Não digas que aqueles que foram mortos na senda de Deus estejam mortos; diz que estão vivos, embora não estejas consciente disso”. Ver também *Gnosis*, F. Schuon, Murray, 1959.

<sup>12</sup> A mesma observação se aplica ao Cristianismo, como quando, por exemplo, os santos do Antigo Testamento – mesmo Enoque, Abraão, Moisés e Elias – são tidos como tendo permanecido excluídos do Céu até a “descida aos Infernos” de Cristo. Contudo, antes dessa descida, Cristo aparece entre Moisés e Elias na luz da transfiguração, e numa parábola menciona o “seio de Abraão”. É claro que esses fatos são suscetíveis de diversas interpretações, mas os conceitos cristãos são, entretanto, incompatíveis com a tradição judaica. Seu simbolismo espiritual e, portanto, a sua verdade, é que os justifica: a salvação deve necessariamente vir através do Logos, o qual, embora manifestado no tempo de uma forma particular, está além das limitações de uma condição temporal. Observe-se igualmente a aparente contradição entre São João Batista negando que fosse Elias e Cristo afirmando o contrário: se essa contradição, solucionada pela diferença de relações consideradas, fosse afirmada por duas religiões diferentes, seria explorada ao extremo, sob o pretexto de que “Deus não pode contradizer a Si mesmo”.



por “coagulações”, por alternativas e exclusões – ou, pode-se dizer – por verdades parciais. Não é, como o intelecto puro, luz “fluida” e sem forma. É verdade que a razão deriva sua implacabilidade ou validade geral do intelecto, mas ela só toca essências tirando conclusões, não por visão direta. Ela é indispensável para a formulação verbal, mas não envolve conhecimento imediato.

No Cristianismo a linha de demarcação entre o relativo e o Absoluto passa através de Cristo; no Islã ela separa o mundo de Deus, ou mesmo – no caso do esoterismo – os atributos divinos da Essência, uma diferença explicada pelo fato de que o exoterismo tem sempre que partir do relativo enquanto o esoterismo parte do Absoluto, ao qual dá um sentido mais estrito, até mesmo o mais estrito possível. No sufismo também é dito que os atributos divinos são afirmados enquanto tais só em relação ao mundo, e que em si mesmo eles são indistintos e inefáveis; logo, não se pode dizer de Deus que Ele é, num sentido absoluto, “misericordioso” ou “vingador”, deixando de lado por um momento que ele seja misericordioso “antes” de ser vingador. Quanto aos atributos de santidade e sabedoria da Essência, só são efetivados enquanto distinções em relação a nossa mente distintiva, e assim o são sem por isso perderem nada de sua realidade infinita em seu próprio ser, muito pelo contrário.

Dizer que a perspectiva islâmica é possível equivale a dizer que é necessária e, conseqüentemente, não pode deixar de existir; é exigida por seus receptáculos humanos providenciais. As diferentes perspectivas, enquanto tais, não têm qualidade absoluta. A verdade é Una; aos olhos de Deus suas diferenças são relativas e os valores de cada uma podem sempre ser encontrados nas outras, de algum modo. Não existe somente o Cristianismo de “amor”, de amor emocional, de atividade sacrificial, mas, enquadrado nisso, há também um Cristianismo de “luz”, de gnose, de pura contemplação, de “paz”. E, da mesma forma, o Islã que é “seco” – seja legalística, seja metafisicamente – envolve um Islã que é “úmido”,<sup>13</sup> um Islã preocupado com a beleza, com o amor e com o sacrifício. Este imperativo tem que ser assim devido à unidade não só da Verdade, mas também do gênero humano, a qual é relativa, certamente, já que as diferenças existem, mas ainda assim é suficientemente real para permitir, ou impor, a reciprocidade ou ubiquidade espiritual em questão.

<sup>13</sup> Esses termos são utilizados aqui num sentido alquímico.

Deve-se mencionar aqui a questão da moralidade muçulmana. Se quisermos entender certas contradições aparentes nessa moralidade precisamos levar em consideração o fato de que o Islã distingue o homem individual do homem coletivo, o último apresentando-se como uma criatura distinta, sujeita em certo grau, mas não além disso, à lei da seleção natural. Isso é dizer que o Islã põe tudo em seu devido lugar e trata de tudo de acordo com sua própria natureza. O Islã concebe o homem coletivo não através da perspectiva distorcida de um idealismo místico que é de fato inaplicável, mas levando em consideração as leis naturais que regulam cada ordem, e que são, dentro dos limites de cada ordem, desejadas por Deus. O Islã é a perspectiva da certeza e da natureza das coisas, mais do que de milagres e da improvisação idealista. Isto é dito não com qualquer intenção subjacente de criticar indiretamente o Cristianismo, pois este é aquilo que deve ser, mas a fim de melhor esclarecer a intenção e a justificação da perspectiva islâmica.

Se começarmos pela idéia de que o esoterismo, por definição, considera antes de tudo o ser das coisas e não o devir ou nossa situação em relação a nossa vontade, então, para o gnóstico cristão, é Cristo que é o ser das coisas, este Verbo de que se diz que “Tudo foi feito por meio d’Ele e sem Ele nada foi feito”. A paz de Cristo é, desse ponto de vista, o repouso do Intelecto “naquilo que é”.

Ainda que haja uma nítida diferença entre o homem como tal<sup>14</sup> e o homem coletivo, essas duas realidades são, contudo, profundamente interligadas, dado que a coletividade é um aspecto do homem – nenhum homem pode nascer sem uma família – e que, reciprocamente, a sociedade é um conjunto de indivíduos. Conclui-se dessa interdependência ou reciprocidade que tudo que é feito tendo em vista a coletividade, como o dízimo para os pobres ou a guerra santa, tem um valor espiritual para o indivíduo, sendo o inverso também verdadeiro. Essa relação recíproca é mais exata porque o indivíduo vem antes da coletividade, sendo todos os homens descendentes de Adão, e não Adão, dos homens.

O que acabou de ser dito explica por que o muçulmano, diferentemente do budista e do hindu, não abandona os ritos exteriores ao seguir um método espiritual particular que possa valer por eles, ou porque

<sup>14</sup> A expressão “homem individual” não é usada aqui porque teria a desvantagem de definir o homem em termos da coletividade e não a partir de Deus. A distinção feita não é entre um homem e vários homens, mas entre a pessoa humana e a sociedade.



tenha alcançado um nível espiritual que permita tal abandono.<sup>15</sup> Um determinado santo pode não necessitar mais das preces canônicas, ao se achar num estado de saturação em oração, num estado de “intoxicação”.<sup>16</sup> Apesar disso, continua a efetuar as preces a fim de orar com e por todos, e a fim de que todos possam orar nele. Ele é a encarnação daquele “Corpo místico” que toda comunidade crente constitui, ou, de outro ponto de vista, encarna a Lei, a tradição e a oração como tais. Na medida em que ele é um ser social deve rezar, devido a seu exemplo, e na medida em que é um indivíduo, a fim de permitir que o que é humano seja realizado e, em certo sentido, renovado através dele.

A transparência metafísica das coisas e a contemplatividade correspondente expressam que a sexualidade (dentro da estrutura de sua legitimidade tradicional, que é de equilíbrio social e psicológico) pode admitir um caráter louvável, como a própria existência dessa estrutura já demonstra. Em outras palavras, não é só o prazer que conta – dei-

<sup>15</sup> O princípio desse abandono dos ritos comuns é contudo conhecido e algumas vezes se manifestou, ou então Ibn Hanbal não teria censurado os sufis por desenvolverem a meditação em detrimento das orações, com pretensões de se libertarem das obrigações da lei. De fato, é feita uma distinção entre dervixes “viajantes” (em direção a Deus, *sālikīn*) e os que são “atrapados” (por Deus, *majādhīb*). Os da primeira categoria formam a grande maioria e obedecem à Lei, enquanto os da segunda prescindem mais ou menos dela, não sendo muito importunados por isso, porque geralmente são tidos por loucos e, portanto, dignos de pena, de medo ou mesmo de veneração. Entre os sufis da Indonésia parece que não são raros os casos de abandono dos ritos em favor apenas da prece do coração; a consciência da Unidade Divina é considerada uma prece universal que possibilita a dispensa das preces canônicas; o conhecimento supremo é tido por excluir a multiplicidade “politéista” (*mushrik*) dos ritos, já que o Absoluto não admite dualidade. No Islã em geral parece ter sempre havido – bem à parte da distinção especial entre *sālikīn* e *majādhīb* – uma divisão exterior entre os sufis “nomistas” e “anomistas”, sendo aqueles dedicados à Lei em virtude de seu simbolismo e conveniência, e estes desprezidos dela em virtude da supremacia do coração (*qalb*) e do conhecimento direto (*ma’rifah*). Jalāl ad-Dīn Rūmī diz em seu *Mathnawī*: “Aqueles que amam os ritos formam um grupo e aqueles cujo coração está inflamado de amor formam outro”, uma observação dirigida aos sufis, somente, como se vê por sua referência à “essência da certeza” (*‘ayn al-yaqīn*) e evidentemente não inclui nenhuma sugestão de uma alternativa sistemática, como a própria vida de Jalāl ad-Dīn comprova; daí não se pode tirar apoio para nenhum “livre-pensar”. Finalmente poderia ser observado que, segundo Al-Junayd, “aquele que efetua a união” (*muwahhid*) deve observar “sobriedade” (*sahw*) e evitar a “intoxicação” (*sukr*) assim como a “libertinagem” (*ibāhiyah*).

<sup>16</sup> O Corão diz: “Não se dirijam às preces em estado de embriaguez”, e isso pode ser entendido num sentido mais elevado; o sufi que experimenta uma “estação” (*maqām*) de bênção, ou mesmo somente o *dhākir* (o homem abandonado à *dhikr*, o equivalente islâmico do *japa* hindu) pode, considerando sua prece secreta um “vinho” (*khamr*), em princípio, abster-se das preces comuns; “em princípio” porque, na verdade, a preocupação com o equilíbrio e a solidariedade, tão notável no Islã, faz com que a balança tenda para a outra direção.

xando de lado a preocupação de preservação da espécie – porque a sexualidade tem também seu conteúdo qualitativo, seu simbolismo, que é tanto objetivo como algo vivido. A base da moralidade muçulmana é sempre a realidade biológica, e não um idealismo contrário às possibilidades coletivas e aos direitos inegáveis da lei natural; mas essa realidade, ainda que forme a base de nossa vida animal e coletiva, não é absoluta, por sermos seres semicelestiais; pode ser sempre neutralizada a nível de nossa liberdade pessoal, embora nunca abolida de nossa existência social.<sup>17</sup> O que acaba de ser dito sobre a sexualidade se aplica também por analogia, mas apenas em relação ao mérito, à comida. Como em todas as religiões, comer exageradamente é um pecado para o Islã, mas comer na medida devida e com gratidão a Deus não só não é pecado como é uma ação seguramente elogiável. A analogia não é total, entretanto, já que num *hadīth* famoso o Profeta disse que “amava as mulheres” e não que amava a “comida”. O amor à mulher, aqui, está ligado à nobreza e à generosidade, além de seu simbolismo puramente contemplativo, que ultrapassa isso.

O Islã é freqüentemente censurado por ter propagado sua fé pela espada. O que não é observado é que, em primeiro lugar, a persuasão teve um papel muito maior que a guerra na expansão do Islã como um todo; em segundo lugar, que só os politeístas e idólatras poderiam ser coagidos a abraçar a nova religião;<sup>18</sup> em terceiro lugar, que o Deus do Antigo Testamento não é menos guerreiro que o do Corão, muito pelo contrário; e, finalmente, que o Cristianismo também utilizou a espada a partir da entrada em cena de Constantino. A questão a ser colocada aqui é simplesmente a seguinte: é possível usar de força com o objetivo de afirmar e difundir uma verdade vital? Não há dúvida de que a resposta deve ser afirmativa, já que a experiência mostra que algumas vezes precisamos usar de violência com pessoas irresponsáveis, em seu próprio interesse. Ora, como essa possibilidade existe, não pode deixar de

<sup>17</sup> Muitos santos hindus não fizeram caso do sistema de castas, mas nenhum pensou em aboli-lo. Quanto à questão de haver duas moralidades, uma para os indivíduos e outra para o Estado, nossa resposta é afirmativa, sujeita à reserva de que uma pode sempre se estender para o domínio da outra, de acordo com as circunstâncias internas ou externas. Nunca, em nenhuma circunstância, é permitido à intenção “não resistir ao mal” e tornar-se cúmplice, traição ou suicídio.

<sup>18</sup> Essa atitude cessou em relação aos hindus, quase totalmente, assim que os muçulmanos perceberam que o hinduísmo não era equivalente ao paganismo dos árabes; os hindus foram nesse caso assimilados ao “povo do Livro” (*ahl al-kitāb*), ou seja, aos monoteístas das tradições semitas ocidentais.



se manifestar em condições apropriadas,<sup>19</sup> exatamente como a possibilidade contrária, de vitória através da força inerente à própria verdade. É a natureza interna ou externa das coisas que determina a escolha entre as duas alternativas. Por um lado, o fim santifica os meios e, por outro, os meios podem profanar o fim, o que significa que os meios devem se achar prefigurados na natureza divina. Desse modo, o direito do mais forte está prefigurado na “selva” à qual sem dúvida pertencemos até certo ponto, e quando vistos enquanto coletividades; mas nessa selva não pode ser encontrado nenhum direito à perfídia e à vilania, e mesmo que essas características fossem aí encontradas, nossa dignidade humana nos vedaria qualquer participação nelas. A severidade de algumas leis biológicas não deve nunca ser confundida com a infâmia de que só o homem é capaz através de seu teomorfismo pervertido.<sup>20</sup>

De um certo ponto de vista, pode-se dizer que o Islã tem duas dimensões: a dimensão “horizontal” da vontade e a dimensão “vertical” da inteligência. Podemos denominar a primeira de “equilíbrio”<sup>21</sup> e a

<sup>19</sup> Ao usar de violência contra os vendedores no templo, Cristo mostrou que essa atitude não poderia ser excluída.

<sup>20</sup> “Vemos príncipes muçulmanos e católicos não só em aliança quando se trata de quebrar o poder de um correligionário perigoso, como também ajudando-se mutuamente a vencer desordens e revoltas. Não é totalmente sem censura que o leitor descobre que numa das batalhas pelo califado de Córdoba, em 1010 AD, foram forças catalãs que salvaram a situação, e que nesse campo três bispos deram suas vidas pelo “Príncipe dos Crentes”. . . Al-Mansûr tinha vários condes consigo, os quais haviam se unido a ele com suas tropas, e não havia nada de excepcional na presença de guardas cristãos na corte de Andaluzia. . . Quando um território inimigo era conquistado, as convicções religiosas da população eram respeitadas tanto quanto possível; pode-se lembrar que Al-Mansûr — em geral um homem de poucos escrúpulos — tomou diligências, no assalto a Santiago, para proteger de qualquer profanação a igreja que continha a tumba do Apóstolo, e que em muitos outros casos os califas aproveitaram a oportunidade de mostrar seu respeito pelos objetos sagrados dos inimigos: em circunstâncias similares os cristãos adotaram atitude semelhante. O Islã foi respeitado durante séculos nos países reconquistados, e foi só no século XVI que. . . passou a ser sistematicamente perseguido e exterminado sob instigação de um clero fanático que se tornara superpoderoso. Durante toda a Idade Média, ao contrário, a tolerância com as convicções alheias e o respeito pelos sentimentos do inimigo acompanharam a luta incessante entre mouros e cristãos, e reduziram grandemente os rigores e misérias da guerra, dando às batalhas uma característica tão cavalheiresca quanto possível. . . Apesar do abismo lingüístico, o respeito pelo adversário, assim como a alta estima por suas virtudes, e, na poesia dos dois lados, a compreensão por seus sentimentos, tornaram-se um vínculo nacional comum; essa poesia testemunha eloquentemente o amor ou amizade que unia freqüentemente muçulmanos e cristãos, apesar de todos os obstáculos.” (Ernst Kuhnel, *Maurische Kunst*, Berlim, 1924.)

<sup>21</sup> Desequilíbrio comporta também um significado positivo, mas só indiretamente; toda guerra santa é um desequilíbrio. Algumas palavras de Cristo podem ser interpretadas como a instituição de um desequilíbrio tendo em vista a união: “Não vim para vos trazer a paz”; só Deus irá portanto restaurar o equilíbrio.

segunda, de união. O Islã é em essência equilíbrio e união: ele não sublima primariamente a vontade pelo sacrifício, mas a neutraliza pela Lei, enquanto ao mesmo tempo dá ênfase à contemplação. As dimensões de equilíbrio e união, a horizontal e a vertical, dizem respeito tanto ao homem como tal, quanto à comunidade; não há aqui identidade, seguramente, mas uma solidariedade que faz a sociedade participar, à sua maneira e de acordo com suas possibilidades, no percurso do indivíduo para a União, e a recíproca também é verdadeira. Um dos modos mais importantes de realizar o equilíbrio é precisamente um ajuste entre a Lei sagrada, referente ao homem como tal, e a lei referente à sociedade. Empiricamente o Cristianismo também alcançou essa posição, por força das circunstâncias, mas permitiu que certas “fissuras” permanecessem, e não acentuou em primeiro lugar nem a divergência dos dois planos humanos nem, conseqüentemente, a necessidade de harmonizá-los. Não é demais repetir que o Islã é um equilíbrio determinado pelo Absoluto e disposto tendo em vista o Absoluto. Esse equilíbrio, bem como o ritmo, que no Islã é realizado ritualmente, através das preces canônicas seguindo o avanço do sol, e “mitologicamente”, através da série retrospectiva de “mensageiros” divinos e de “Livros” revelados, é a participação de muitos no Um e do condicionado no Incondicionado. Sem equilíbrio, com base nessa perspectiva, não encontraremos o centro, e fora do centro nenhuma ascensão ou união é possível. Enquanto o equilíbrio se refere ao “centro”, o ritmo está mais particularmente relacionado à “origem”, concebida como a raiz qualitativa das coisas.

Como todas as civilizações tradicionais, o Islã é um “espaço”, não um “tempo”, para o Islã o “tempo” é só a corrupção desse “espaço”. “Não virá nenhum período que não seja pior que o precedente”, predisse o Profeta. O “espaço”, essa tradição invariante — invariante apesar do brotar e diversificar de formas na época da elaboração inicial da tradição — circunda a humanidade muçulmana como um símbolo, como o mundo físico que invariável e imperceptivelmente nos nutre com seu simbolismo. É normal que a humanidade viva num símbolo, que é um indicador apontado para o Céu, uma abertura para o Infinito. A ciência moderna rasgou as fronteiras protetoras desse símbolo e, assim fazendo, destruiu o próprio símbolo; aboliu assim esse indicador, essa abertura; da mesma forma como quando o mundo moderno invade os espaços-símbolo constituídos pelas civilizações tradicionais. O que o mundo moderno denomina “estagnação” e “esterilidade” é na realidade



homogeneidade e continuidade do símbolo.<sup>22</sup> Quando um muçulmano ainda autêntico diz aos protagonistas do progresso: “Tudo que vos falta agora é abolir a morte”, ou quando pergunta: “Podeis impedir o sol de se pôr ou coagi-lo a nascer?”, ele expressa exatamente o que reside na raiz da “esterilidade” islâmica: um maravilhoso senso de relatividade e, o que equivale à mesma coisa, um senso do Absoluto dominando toda a sua vida.

A fim de entender as civilizações tradicionais em geral, o Islã em particular, é necessário também levar em consideração o fato de que a forma humana é, para elas, não o homem comum profundamente imerso em ilusão, mas o santo, desprendido do mundo e dedicado a Deus; somente ele é inteiramente “normal” e só ele goza, nesse aspecto, “total direito” a existir; é essa perspectiva que lhes dá uma certa falta de sensibilidade em relação à natureza humana comum. Como essa natureza humana é grandemente insensível ao Bem soberano, deveria ao menos temer aquele Deus, na medida em que não Lhe tem amor.

Na vida de um povo há como que duas metades: uma constitui o papel de sua existência terrena, a outra, sua relação com o Absoluto. O que determina o valor de um povo ou de uma civilização não é a forma literal de seu sonho terreno – já que aqui tudo é só um símbolo – mas sua capacidade de “sentir” o Absoluto e, no caso de almas especialmente privilegiadas, atingir o Absoluto. Logo, é completamente ilusório desprezar essa dimensão “absoluta” e avaliar um mundo humano de acordo com critérios terrenos, como ao comparar em termos materiais uma civilização com outra. A lacuna de alguns milhares de anos que separam a idade da pedra dos peles-vermelhas do refinamento literário e material do homem branco não conta nada, comparados com a inteligência contemplativa e as virtudes, as únicas a dar valor ao homem e compor sua realidade permanente, ou aquilo que nos capacita a avaliá-lo de modo real, como se fosse com os olhos do Criador. Acreditar

<sup>22</sup> “Nem a Índia nem os pitagóricos praticaram a ciência atual, e isolar os elementos da técnica racional, que pertencem à sua ciência, de seus elementos metafísicos, é uma operação arbitrária e violenta contrária à real objetividade. Quando Platão é assim decantado, não lhe resta senão um interesse anedótico, na medida em que toda a sua doutrina pretende posicionar o homem na via supradiscursiva e supratemporal do pensamento, da qual tanto a matemática como o mundo sensível podem ser símbolos. Portanto, se os povos puderam passar sem nossa ciência autônoma durante milênios, em todos os climas, é porque essa ciência não é necessária; e se ela apareceu, como um fenômeno da civilização, bruscamente e num só lugar, é para revelar sua essência contingente.” (Fernand Brunner, *Science et Réalité*, Paris, 1954.)

que alguns homens são “atrasados” em relação a nós porque seu sonho terreno admite modalidades mais “rudimentares” que o nosso – modalidades que freqüentemente são, pelo mesmo motivo, mais sinceras – é muito mais ingênuo do que acreditar que a Terra é plana ou que um vulcão é um deus. A mais ingênua das atitudes é certamente considerar o sonho como algo absoluto e sacrificar a ele todos os valores substanciais, enquanto que aquilo que é “sério” só principia acima de seu nível, ou melhor, que se há algo “sério” neste mundo, só o é em termos do que está além dele.

É freqüente o contraste entre a civilização moderna, como forma de pensamento ou cultura, e as civilizações tradicionais, mas é esquecido que o pensamento moderno, ou a cultura que o engendra, é somente um fluxo indeterminado, que não pode ser julgado positivamente porque não possui nenhum princípio real e, portanto, relacionado com o Imutável. O pensamento moderno não é, em nenhum juízo definitivo, uma doutrina entre outras; é o resultado de uma fase particular de seu próprio desdobramento e se tornará aquilo que a ciência materialista e experimental, ou as máquinas, realizarem. Não é mais o intelecto humano, mas as máquinas – ou a física, a química, a biologia – que decidem o que é o homem, o que é a inteligência, o que é a verdade. Sob essas condições a mente humana depende mais e mais do “clima” gerado por suas próprias criações. O homem não sabe mais julgar como homem, em função, por assim dizer, de um absoluto que é a própria substância da inteligência. Ao perder-se num relativismo que não leva a parte alguma, ele se deixa ser julgado, determinado e classificado pelas contingências da ciência e da tecnologia; não é mais capaz de escapar da fatalidade vertiginosa que lhe impõem, e, relutando a admitir seu erro,<sup>23</sup> só lhe resta o caminho de abdicar de sua dignidade humana e de sua liberdade. São a ciência e as máquinas, por sua vez, que criam o homem e, se tal expressão pode ser aventada, “criam também a Deus”.<sup>24</sup> Já que o vácuo deixado pela deposição de Deus não pode permanecer vazio, a realidade de Deus e sua marca na natureza huma-

<sup>23</sup> Há aqui uma espécie de perversão do instinto de auto-preservação, uma necessidade de consolidar o erro, de forma a ter a consciência tranqüila.

<sup>24</sup> As especulações de Teilhard de Chardin fornecem um exemplo notável de uma teologia que sucumbiu aos microscópios e aos telescópios, às máquinas, e suas conseqüências filosóficas e sociais; “queda” que teria sido impensável se tivesse havido um mínimo conhecimento intelectual direto das realidades imateriais. O lado “inumano” da doutrina em questão é altamente revelador.



na requerem um usurpador da Divindade, um falso absoluto que possa encher o nada de uma inteligência roubada de sua substância. Atualmente há muita discussão a respeito de "humanismo", discussão que ignora o fato de que, uma vez que o homem abandona suas prerrogativas à matéria, às máquinas, ao conhecimento quantitativo, cessa de ser verdadeiramente "humano". O que é mais totalmente humano é o que fornece ao homem as melhores chances para o além de si mesmo e é também, pelo mesmo motivo, aquilo que corresponde mais profundamente à sua natureza.

Quando se fala sobre civilização, geralmente se atribui um sentido qualitativo ao termo, mas na verdade a civilização só representa um valor desde que seja supra-humana na origem e implique para o homem "civilizado" um senso do sagrado: só um povo que realmente possua esse senso e determine sua vida a partir dele é verdadeiramente civilizado. Se é objetado que essa reserva não leva em conta o significado total do termo, e que é possível conceber um mundo que é "civilizado" embora não tenha religião, a resposta é que nesse caso a "civilização" torna-se indiferente, ou melhor – já que não há escolha legítima entre o sagrado e outras coisas – que ela é a mais falaciosa das aberrações. Um sentimento do sagrado é fundamental para toda civilização porque é fundamental para o homem; o sagrado – o que é imutável, inviolável e portanto, infinitamente majestoso – está na própria substância de nosso espírito e de nossa existência. O mundo está doente porque os homens vivem abaixo de si mesmos; o erro do homem moderno é querer reformar o mundo sem ter nem a vontade nem o poder para reformar o homem, e essa contradição flagrante, essa tentativa de criar um mundo melhor com base numa humanidade que se tornou pior, só pode terminar com a abolição até mesmo do que é humano, e, conseqüentemente, da própria felicidade. Reformar o homem significa ligá-lo novamente ao Céu, restabelecer o elo quebrado, significa arrancá-lo do reino das paixões, do culto à matéria, à quantidade e à astúcia, e reintegrá-lo no mundo do espírito e da serenidade – até mesmo, poderia se dizer – no mundo de sua própria razão suficiente.

Nessa ordem de idéias, e porque há assim chamados muçulmanos que não hesitam em descrever o Islã como "pré-civilização", é preciso estabelecer uma distinção entre "queda", "decadência", "degeneração" e "desvio". Toda a humanidade está decaída pela perda do Éden e também, mais particularmente, porque está envolvida na "idade de ferro"; algumas civilizações, como os mundos orientais mais tradicio-

nais ao tempo da expansão ocidental, podem ser chamados "decadentes";<sup>25</sup> muitas tribos selvagens são "degeneradas" de acordo com o grau de seu barbarismo; quanto à civilização moderna, ela "desviou-se", e seu desvio é, mais e mais, combinado com uma decadência real, que é especialmente detectável na literatura e na arte. Se o Islã deve ser chamado "pré-civilização", esta poderia ser muito bem ser chamada de "pós-civilização".

Aqui surge uma questão, de certa forma à parte da tese geral deste livro, mas não menos ligada a ela, já que falar de Islã é necessariamente falar de tradição e, ao se tratar com tradição, deve se explicar aquilo que não o é. A questão é esta: qual o significado prático da exigência, tão freqüente ultimamente, de que a religião deva ser orientada para problemas sociais? Isso significa tão simplesmente que a religião deva ser orientada para máquinas, ou, para dizê-lo sem rodeios, que a teologia deva tornar-se a criada da indústria. Não há dúvida de que sempre houve problemas sociais resultantes de abusos surgidos, de um lado, pela queda da humanidade, e, de outro, pela existência de coletividades muito grandes abrangendo grupos desiguais; mas na Idade Média (um período considerado longe do ideal pelos homens daquele tempo), e mesmo muito mais tarde, o artesão conseguia tirar alguma felicidade de seu trabalho, que ainda era humano, e do ambiente, ainda de acordo com um caráter étnico e espiritual. Qualquer que tenha sido a situação naquele tempo, hoje o trabalhador moderno existe e a verdade lhe diz respeito: ele deveria entender que, em primeiro lugar, não há a questão de reconhecer na condição totalmente fictícia de "operário" um caráter pertencente a uma categoria intrinsecamente humana, já que os homens que, de fato, são operários, podem pertencer a qualquer categoria natural. Em segundo lugar, deveria entender que toda situação exterior é somente relativa, o homem permanece sempre homem, e que a verdade e a vida espiritual podem se adaptar, graças a sua universalidade e caráter imperativo, a qualquer situação que seja, de forma que o assim denominado "problema do trabalhador industrial" é, no fundo,

<sup>25</sup> Não foi, entretanto, essa decadência que as tornou "colonizáveis", mas, ao contrário, seu caráter normal, que excluía o "progresso técnico". O Japão, que não tinha nada de decadente, não teve maior sucesso em resistir ao primeiro ataque das armas ocidentais que outros países. Apressamo-nos a acrescentar que, nos dias que correm, a antiga oposição entre Ocidente e Oriente não é válida, no plano político, em praticamente nenhum lugar, a não ser no interior das nações, apenas. Externamente, há somente variantes do espírito moderno que se opõem umas às outras.



simplesmente o problema do homem colocado naquelas circunstâncias e, portanto, ainda um problema do homem como tal. Finalmente, deve compreender que a verdade não exige de nenhum homem que ele seja oprimido; quando uma situação como essa surge, gerada por forças que também só servem a máquinas, tampouco é admissível que o homem fundamente suas demandas na inveja, a qual não pode ser, em nenhum caso, a medida das necessidades humanas. É preciso acrescentar que se todos os homens obedecessem à profunda lei, gravada na condição humana, não haveria mais problemas sociais ou mesmo problemas humanos em geral. Deixando de lado a questão da possibilidade da humanidade ser reformada – e isso é de fato impossível –, cada um deveria reformar-se a si mesmo e nunca acreditar que realidades interiores não têm importância para o equilíbrio do mundo. É tão importante precaver-se de um otimismo quimérico como do desespero; o primeiro é contrário à realidade efêmera do mundo em que vivemos, e o segundo, à realidade eterna que trazemos em nós, a única a fazer nossa condição humana e terrena compreensível.

De acordo com um provérbio árabe que reflete a atitude muçulmana em relação à vida, a lentidão vem de Deus e a pressa, de Satã,<sup>26</sup> e isso leva à seguinte reflexão: como as máquinas devoram o tempo, o homem moderno está sempre com pressa, e como essa perpétua falta de tempo gera nele reflexos de pressa e superficialidade, o homem moderno toma esses reflexos – que compensam formas de desequilíbrio correspondentes – por sinais de superioridade, e em seu coração despreza os homens do passado com seus hábitos “idílicos”, e especialmente o oriental “à moda antiga” com seu andar vagaroso e seu turbante, que demora tanto a ser enrolado. Sem tê-lo experimentado, as pessoas de hoje não podem imaginar o que compunha o conteúdo qualitativo do vagar tradicional e da maneira de “sonhar” dos homens dos tempos antigos. Contentam-se, ao invés, em caricaturar, que é mais simples e é freqüentemente exigido por um ilusório instinto de autopreservação. Se a perspectiva de hoje é tão completamente determinada por preocupações sociais com base evidentemente material, não é meramente pelas conseqüências sociais da mecanização e da condição humana que ela engendra, mas também pela ausência de qualquer atmosfera contemplativa, essencial para o bem-estar do homem, qualquer que seja seu “padrão de vida”, para usar uma expressão tão bárbara quanto comum.

<sup>26</sup> *Festina lente*, dizia o provérbio latino.

Qualquer atitude contemplativa hoje é denominada “escapismo” – em alemão, *Weltflucht* – e isso inclui toda recusa em situar a verdade total e o significado da vida na agitação externa. Um apego hipocritamente utilitário no mundo é dignificado como “responsabilidade” e as pessoas se apressam em ignorar o fato de que a fuga – mesmo supondo que ela aqui fosse tomada em sentido estrito – não é sempre a atitude errada.

Fez-se referência ao turbante ao se falar na lentidão dos ritmos tradicionais,<sup>27</sup> e nesse ponto é preciso parar para refletir. A associação de idéias entre Islã e o turbante está longe de ser fortuita: “O turbante é uma fronteira entre a fé e a descrença”, disse o Profeta, que declarou também: “Minha comunidade não apostará enquanto usar turbante”. Os seguintes *ahādīth* também são citados nesse contexto: “No Dia do Julgamento cada homem receberá uma luz por cada volta de seu turbante (*kawrah*) em torno de sua cabeça”; “Use turbante, com isso ganharão em generosidade”. A observação que desejamos fazer é que o turbante é considerado capaz de dar ao crente uma espécie de gravidade, consagração e humildade majestosa,<sup>28</sup> de pô-lo à parte das criaturas caóticas e dissipadas – os *dāllūn*, os “extraviados”, da *Fātihah* – fixando-o num eixo divino – *as-sirat al-mustaqīm*; o “caminho reto” da mesma prece – destinando-o portanto à contemplação. Em resumo: o turbante é como um contrapeso a tudo que é profano e vazio. Como é a cabeça, o cérebro, que é para nós o plano de nossa escolha entre verdadeiro e falso, durável e efêmero, real e ilusório, grave e fútil, é a cabeça que deve também portar o sinal dessa escolha; o símbolo material é considerado capaz de reforçar a consciência espiritual e isto é de mais a mais verdadeiro de toda cobertura religiosa da cabeça, ou mesmo de qualquer veste litúrgica ou meramente tradicional. O turbante, por assim dizer, envolve o pensamento do homem, sempre tão propenso à dissipação, ao esquecimento, à infidelidade; relembra o sagrado encarceramento de sua natureza passional, propensa a fugir de Deus.<sup>29</sup> É função

<sup>27</sup> Lentidão que não exclui a rapidez, quando a rapidez procede das propriedades naturais das coisas ou resulta naturalmente das circunstâncias, o que implica sua conformidade com os simbolismos e atitudes espirituais correspondentes. É da natureza do cavalo o poder de galopar; uma “fantasia” árabe é executada em grande velocidade; um golpe de espada deve ser rápido como o relâmpago, assim como as decisões em momentos de perigo. A ablução antes das preces deve ser feita rapidamente.

<sup>28</sup> No Islã os anjos e todos os profetas são representados com turbantes, às vezes de cores diferentes, de acordo com seu simbolismo.

<sup>29</sup> Ao criar o véu das Irmãs de Caridade, São Vicente de Paulo tinha a intenção de lhes dar um ar remanescente do isolamento monástico.



da Lei Corânica restabelecer o equilíbrio primordial que estava perdido; por isso, o *hadīth*: “Usem turbantes e diferenciem-se assim das pessoas carentes de equilíbrio que vieram antes de vocês”.

O ódio ao turbante, como o ódio ao romântico ou ao pitoresco ou ao que pertence ao folclore, se explica pelo fato de os mundos “românticos” serem precisamente aqueles em que Deus ainda é verossímil. Quando as pessoas querem se livrar do Céu, é lógico começar por criar uma atmosfera em que as coisas espirituais pareçam fora do lugar; a fim de serem capazes de declarar com sucesso que Deus é irreal, têm que construir uma falsa realidade em torno do homem, uma realidade inevitavelmente desumana porque só o desumano pode excluir Deus. Trata-se de uma falsificação da imaginação e, portanto, de sua destruição; a mentalidade moderna implica na maior falta de imaginação concebível.

Neste ponto é preciso dizer algo sobre o véu das mulheres muçulmanas. O Islã faz uma nítida separação entre o mundo masculino e o feminino, entre a comunidade como um todo e a família, que é seu núcleo, entre a rua e o lar assim como separa distintamente a sociedade do indivíduo ou o exoterismo do esoterismo. Considera que o lar, como a mulher, que o encarna, possuam um caráter inviolável e, portanto, sagrado. De certa forma, a mulher encarna o esoterismo, em razão de certos aspectos de sua natureza e função. A “verdade esotérica”, *haqīqah*, é “sentida” como uma realidade “feminina” e o mesmo é verdade para a *barakah*. Além disso, o véu e o isolamento da mulher estão ligados à fase cíclica final que vivemos – e apresentam certa analogia com a proibição do vinho e o velar dos mistérios.

As diferenças entre mundos tradicionais não se limitam às diferenças de perspectiva e dogma, há também diferenças de gosto e temperamento: assim, o temperamento europeu não aceita facilmente o exagero como forma de expressão, enquanto para o oriental a hipérbole é uma forma de ressaltar uma idéia ou intenção, de assinalar o sublime ou de expressar o que não pode ser descrito, como o aparecimento de um anjo ou o esplendor de um santo. Um ocidental dá importância à exatidão factual, mas sua falta de intuição em relação às “essências imutáveis” (*a'yān ath-thābitah*) compensa isso, diminuindo bastante o alcance de seu espírito de observação. Um oriental, ao contrário, tem o senso da transparência metafísica das coisas, mas pode negligenciar o aspecto literal dos fatos mundanos; para ele o símbolo é mais importante do que a experiência.

Essa hipérbole simbólica é em parte explicada pelo seguinte princípio: entre uma forma e seu conteúdo não há só analogia, mas também oposição. Se a forma, ou expressão, precisa normalmente ser semelhante ao que transmite, pode também achar-se “negligenciada” em favor do conteúdo puro, em razão da distância que separa o “externo” do “interno”, ou pode ser que seja como que “rompida” pela superabundância do conteúdo. O homem que esteja dedicado somente ao “interior”, pode não se aperceber das formas externas, assim como o recíproco pode ser verdadeiro. Um homem parecerá sublime por ser um santo, enquanto outro parecerá lastimável pela mesma razão; e o que é verdadeiro para o homem também o é para aquilo que diz ou escreve. Às vezes o preço da profundidade ou sublimidade é a falta de senso crítico em relação às aparências; isso certamente não quer dizer que deva ser assim necessariamente, porque essa é somente uma possibilidade paradoxal. Em outras palavras, quando um exagero devoto surge de um transbordamento de percepção e sinceridade, tem o “direito” de não perceber que tem pouco talento, e seria ingratitude e fora de propósito censurá-lo por isso. Tanto a piedade como a sinceridade exigem que vejamos a excelência da intenção e não a fraqueza da expressão, quando uma tal alternativa se apresenta.

Os pilares (*arkān*) do Islã são os seguintes: o testemunho duplo de fé (*shahādatān*), a prece canônica repetida cinco vezes ao dia (*salāt*), o jejum do Ramadã (*siyām*, *sawn*), o dízimo (*zakāt*), a peregrinação (*hajj*); a estes às vezes se acrescenta a guerra santa (*jihād*), que tem um caráter mais ou menos acidental, já que depende das circunstâncias.<sup>30</sup> Quanto a ablução (*wudhū* ou *ghusl*, dependendo das circunstâncias), não é mencionada separadamente por ser uma condição para a prece. Como já foi visto, a *shahādah* indica, em última análise – e é seu significado mais universal que nos interessa aqui –, o discernimento entre o Real e o irreal, e em seguida, na segunda parte, a união do mundo a Deus, tanto em relação a sua origem como a seu fim, porque considerar as coisas isoladas de Deus já é descrença (*nifāq*, *shirk* ou *kufr*, conforme o caso). A oração integra o homem no ritmo da adoração universal e – através da orientação ritual da prece em direção à Caaba – em sua ordem centrípeta. A ablução que precede a prece faz o homem retornar virtualmente ao estado primordial, e, de certa forma, ao Ser puro. O

<sup>30</sup> O mesmo se aplica no plano do microcosmo humano para a inteligência, assim como para a vontade: nem o desejo nem o discernimento se exercem na ausência de um objeto.



jejum desliga o homem do fluxo contínuo e dissipador da vida carnal, introduzindo em nosso corpo uma espécie de morte e purificação.<sup>31</sup> As esmolas vencem o egoísmo e a avareza e efetivam a solidariedade de todas as criaturas, já que são um jejum da alma, como o jejum propriamente dito é uma esmola do corpo. A peregrinação é uma prefiguração da jornada interior em direção à Caaba do coração e purifica a comunidade, como a circulação do sangue, que passa através do coração, purifica o corpo. Por fim, a guerra santa é – sempre do ponto de vista aqui adotado – uma manifestação externa e coletiva de discernimento entre a verdade e o erro; é como um complemento centrífugo e negativo da peregrinação – complemento e não oposto – porque permanece ligado ao centro e é positiva através de seu conteúdo religioso.

Recapitemos mais uma vez as características essenciais do Islã, visto a partir do ângulo que nos interessa particularmente aqui. Em condições normais o Islã nos espanta pelo caráter inabalável de sua convicção e pela natureza combativa de sua fé. Esses dois aspectos complementares, um interior e estático, e outro exterior e dinâmico, derivam essencialmente de uma consciência do Absoluto que, de um lado, estabelece uma inacessibilidade à dúvida, e, de outro, repele o erro com violência.<sup>32</sup> O Absoluto, ou a consciência do Absoluto, engendra assim na alma as qualidades da rocha e do relâmpago, a primeira representada pela Caaba, que é o centro, e o segundo, pela espada da guerra santa, que marca a periferia. No plano espiritual o Islã enfatiza o conhecimento, por ser o conhecimento que realiza o máximo de unidade, no sentido de que ultrapassa a ilusão da pluralidade e vai além da dualidade do sujeito e objeto. O amor é uma forma e um critério do conhecimento unitivo ou, de outro ponto de vista, um estágio no caminho para ele. No plano mundano o Islã busca o equilíbrio e põe cada coisa em seu devido lugar; além disso, faz uma nítida distinção entre o indivíduo e a comunidade, sem deixar de levar em consideração sua solidariedade recíproca. *Al-islâm* é a condição humana levada ao equilíbrio em função do Absoluto, tanto na alma como na sociedade.

<sup>31</sup> O Ramadã é, para o ano muçulmano, o mesmo que o Domingo, para a semana cristã, ou o Sabá, para a semana judaica.

<sup>32</sup> Dessa perspectiva, o erro é a negação do Absoluto, ou a atribuição de um caráter absoluto ao relativo ou contingente, ou, ainda, o ato de admitir mais de um Absoluto. Não se deve, entretanto, confundir essa intenção metafísica com as associações de idéias às quais ela pode dar origem na consciência de muçulmanos, e que têm um significado puramente simbólico.

A base da ascensão espiritual é que Deus é puro Espírito e que o homem é semelhante a Ele, fundamentalmente através da inteligência. O homem se dirige a Deus através daquilo que é nele mais conforme a Deus – o intelecto – que é ao mesmo tempo penetração e contemplação e tem como conteúdo “supranaturalmente natural” o Absoluto, que ilumina e salva. O caráter de um caminho depende de uma definição preliminar particular do homem. Se o homem é definido enquanto paixão, como a perspectiva geral do Cristianismo o faz – embora não haja aqui nenhuma restrição maior –, então o caminho é o sofrimento; se como desejo, então o caminho é a renúncia; se como vontade, então o caminho é o esforço; se como inteligência, o caminho é então o discernimento, a concentração, a contemplação. Isso também poderia ser expresso da seguinte forma: o caminho é tal “na medida em que” – e não “porque” – o homem tem tal natureza. Isso nos permite compreender por que a espiritualidade muçulmana, embora fundamentada no mistério do conhecimento, nem por isso deixa de incluir tanto a renúncia quanto o amor.

O Profeta disse: “Deus não criou nada mais nobre que a inteligência, e Sua ira cai sobre aquele que a despreza”, e disse também: “Deus é belo e ama a beleza”. Esses dois provérbios são característicos do Islã: para ele o mundo é um livro gigantesco cheio de “sinais” (*ayāt*) ou símbolos – elementos de beleza – que falam ao nosso entendimento e são dirigidos “àqueles que compreendem”. O mundo é feito de formas, que são como que fragmentos de uma música celestial que se congelaram; o conhecimento ou a santidade dissolve nosso estado de congelamento e libera a melodia<sup>33</sup> interior. Aqui, devemos lembrar o verso do Corão que fala das “pedras de que emanam riachos”, embora haja corações que sejam “mais duros que pedras”, uma passagem que lembra a “água viva” de Cristo e a “fonte de água jorrando para a vida eterna” nos corações dos santos.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> As músicas e as danças dos dervixes são antecipações simbólicas, e portanto, espiritualmente eficazes, de ritmos da imortalidade, e também – o que equivale ao mesmo – do néctar divino que flui secretamente nas artérias de todas as coisas criadas. Há aí um exemplo de uma certa oposição entre ordens esotéricas e exotéricas, a qual não pode ter se produzido incidentalmente. Tanto a música como a dança são proscritas pela Lei comum, mas o esoterismo as utiliza, como utiliza o simbolismo do vinho, que é uma bebida proibida. Não há nada de absurdo nisso, porque o mundo também se opõe a Deus, sob certo aspecto, ainda que “feito à Sua imagem”. O exoterismo segue a “letra”, e o esoterismo, a “intenção divina”.

<sup>34</sup> Jalāl ad-Dīn Rūmī disse: “Sou um mar que submerge em suas próprias ondas. Estranho mar sem limites sou eu!”.



Esses “riachos” ou “água viva” estão além de toda cristalização formal e separadora, pertencem ao domínio da “verdade essencial” (*haqiqah*) em direção da qual leva o “caminho” (*tarīqah*) – partindo da “estrada comum” (*sharī'ah*) formada pela Lei geral – e nesse nível a verdade é menos um sistema de conceitos (um sistema além do mais intrinsecamente adequado e indispensável) e mais um “elemento”, como o fogo e a água. E isso nos leva a uma consideração adicional: se há diversas religiões – cada uma, por definição, falando uma linguagem absoluta e, portanto, exclusiva – é porque a diferença entre religiões corresponde exatamente, por analogia, às diferenças entre indivíduos humanos. Em outras palavras, se as religiões são verdadeiras é porque em cada caso Deus é quem falou, e se são diferentes é porque Deus falou em “línguas” diferentes, de acordo com a diversidade dos destinatários. Por fim, se são absolutas e exclusivas, é porque, em cada uma delas, Deus disse “Eu”. Todos sabemos muito bem, e é da ordem natural das coisas, que essa tese não é aceitável ao nível das ortodoxias<sup>35</sup> exotéricas, mas é assim no nível da ortodoxia universal, da qual Muhyiddīn ibn ‘Arabī, o grande expositor da gnose no Islã, deu testemunho nestes termos: “Meu coração está aberto a todas as formas: é uma pastagem para gazelas (ou seja, estados espirituais), e um claustro para monges cristãos, um templo para os ídolos, a Caaba do peregrino, as tábuas da Torá, e o livro do Corão. Pratico a religião do Amor;<sup>36</sup> em qualquer direção que avancem Suas caravanas,<sup>37</sup> a religião do Amor será minha religião e minha fé”.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Essa palavra indica uma limitação, mas não contém *a priori* nenhuma censura, sendo as bases humanas aquilo que são.

<sup>36</sup> Não se trata, aqui, de *mahabbah* no sentido psicológico ou metodológico, mas de “verdade vivida” ou de “atração divina”. O “amor” se opõe aqui às formas, consideradas “frias” e “mortas”. São Paulo também diz que “A letra mata, mas o espírito vivifica”. “Espírito” e “amor” são, aqui, sinônimos.

<sup>37</sup> Literalmente, “Seus Camelos”. Como as “gazelas” acima, os “camos” representam aqui realidades do espírito. Eles representam as conseqüências interiores e exteriores – ou as modalidades dinâmicas – do “amor”, ou, em outras palavras, da “consciência essencial”.

<sup>38</sup> Da mesma forma, Jalāl ad-Dīn Rūmī diz, em suas quadras: “Se a imagem de nosso amado está no templo dos ídolos, é um erro absoluto circular em torno da Caaba. Se a Caaba está privada de Seu perfume, ela é uma sinagoga. E, se na sinagoga, sentimos o perfume da união com Ele, a sinagoga é nossa Caaba”. No Corão, esse universalismo é formulado especialmente nesses dois versículos: “A Deus pertencem o Oriente e o Ocidente. Para onde quer que vos dirijais, ali está a Face de Deus” (II, 115) – “Diz: Rogai a Deus ou rogai ao Clemente! Com qualquer palavra que O invoqueis vos escutará. Ele possui os Nomes mais formosos.” (XVII, 110). Nesse segundo versículo, os Nomes Divinos podem significar as perspectivas espirituais, e portanto, as religiões. As várias religiões são como as contas de um rosário; o cordão é a gnose, a essência que atravessa a todas.