UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS SOCIAIS

DPTO DE FILOSOFIA – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

Versão corrigida

INDIVIDUAÇÃO ESPIRITUAL E HERMENÊUTICA IMAGINAL

Henry Corbin, leitor de Heidegger

Monica Udler Cromberg

Tese a ser defendida no programa de pós-graduação em Filosofia na FFLCH – USP para obtenção do título de doutor sob orientação da Profa Dra Olgária Matos

SÃO PAULO

2015

A minha filha Anna Cromberg Queiroz e a seu mundo encantado

E a minha mãe Maria Udler Cromberg e seu mundo póstumo

AGRADECIMENTOS

À FAPESP- Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - cujo apoio foi essencial para a viabilização deste projeto, tanto no Brasil, como na França, Suíça e Suécia.

À Olgária Matos, fada madrinha, pelo apoio, carinho, presença constante e habilidade em me orientar.

À Banca de Qualificação, constituída por Marilena Chauí e Élcio Verçosa, que, com carinho, convidou-me a descer do palanque.

A Pièrre Lory e Christian Jambet, da Ècole des Hautes Études (EPHE), Sorbonne, por todo apoio e assistência que me deram em minha pesquisa em Paris.

A Morgan Guiraud, do Archives Henry Corbin, na Biblioteca da EPHE, Sorbonne, em Paris, a Daniel Proulx, da Association des Amis de Henry et Stella Corbin, organizador do site oficial de Henry Corbin, a Daniel Barth, do Archives Karl Barth, em Basel, e a Lars Henrik Stahl, da Universidade de Lund, na Suécia, por toda ajuda e solicitude.

A Sergio Gomes, por todo carinho, apoio, paciência e ajuda logística durante minha imersão neste trabalho.

A Ricardo Rizek e Hilan Bensusan, pelo conhecimento e a paixão por ele.

A Rodrigo Fontanari, Márcio Burnett, Judith Zuquim e Silvio Queiroz por toda ajuda técnica, logística e o apoio moral.

A meus alunos queridos, que muito me ensinam e que me deixam deixá-los aprender.

A Claudio Naranjo, que me levou ao portal do entremundo.

Aqueles que não possuem imaginação precisam refugiar-se na realidade. (Godard, 2014)

RESUMO

A presente tese focaliza a questão da individuação espiritual na obra de Henry Corbin, valendo-se de pontos da obra de Heidegger que iluminam essa questão. Heidegger foi um dos filósofos que mais influenciaram Corbin, sendo que este foi o primeiro tradutor de Heidegger para o francês. No entanto, não é o propósito da tese demonstrar essa influência, embora muitas vezes o faça. O que importa é se valer das idéias de Heidegger que parecem equivaler às de Corbin, para ajudar-nos na anãlise da questao do exílio e da individuação. Conceitos de Heidegger tais como hermenêutica, fenomenologia, o *Dasein*, o Ser, a Superação da Metafísica, o Impessoal (*das Man*), a decisão pela Autenticidade, pelo ser si-mesmo mais próprio, colocam-se em cena ao longo da tese para colaborar com o aprofundamento da compreensão da individuação espiritual em Corbin. Parto da questão do exílio da alma em Corbin e nos místicos que este representa, tentando primeiramente levantar a etiologia de tal exílio, de tal disjunção alma-mundo. Para isso, lanço mão não só de Heidegger, mas também de Husserl, que foi bastante importante para Corbin. Em seguida, abordo, a partir da hermenêutica e da fenomenologia, a noção de imaginal e de hermenêutica espiritual, que equivale a uma interiorização e a uma integração do mundo na alma. Para isso, valho-me das noções de tempo e espaço na mística oriental de Corbin assim como na filosofia de Heidegger. O percurso desta primeira parte vai do exílio da alma no mundo do espaço quantitativo ao mundo vivido na alma, ou seja, a perspectiva da saída do exílio enquanto um retorno ao mundo da alma. A segunda parte, aborda o conceito de alma em Corbin e na mística sufi, que possui um caráter dual e pressupõe o conceito de "anjo" do sufismo, assim como o de Pessoa, que foi herdado por Corbin de Berdiaev, para então justapô-los ao conceito de *Dasein* de Heidegger e a verificação dos pontos onde os conceitos de Dasein e de Pessoa se encontram e se equivalem. A ideia de personalismo e autenticidade contrapõe-se em ambos autores ao nihilismo e ao Impessoal que oprime o homem moderno e o atira no exílio. Esta crise é apresentada na tese como um mundo sem alma assim como um mundo onde prevalece o esquecimento do ser, sendo que as indicações de superação de Heidegger e Corbin apontam para direções similares e às vezes complementares. A saída do Exílio tem como condição a tomada de consciência das consequências da despersonalização do mundo, do empobrecimento espiritual, e do perigo que o homem está correndo de desaparecer enquanto homem, enquanto Pessoa. A superação da crise, o retorno à casa, aparece em ambos ligada à capacidade de desconstrução de qualquer objetivação e na neutralização do caráter reificador e dominador do pensamento, que concorrerão para a reintrodução do transcendente, do inabarcável e misterioso, do espiritual na cotidianeidade e na visão de mundo do homem moderno.

Palavras-chave: Filosofia Mística – Sufismo – Heidegger – Hermeneutica – Individuação

ABSTRACT

This thesis focuses the question of spíritual individuation in Henry Corbin1s work, using the parts of Heidegger's work which throw light on this question. Heidegger was one of the philosophers which most influenced Corbin, who was the first translator of Heidegger's work in french. Nevertheless, it is not the purpose of this work to demonstrate this influence, although it becomes evident along the thesis. What matters here is is to take Heidegger's ideas that seem to match to Corbin's in order to help us in the analisis of the question of exile and of individuation. Heideggerian concepts such as hermeneutics, phenomenology, the *Dasein*, Being, the overcoming of metaphysics, the Impersonal (*das Man*), the will to authenticity to be one's very self, are employed throughout the thesis, so as to contribute to a better understanding of spiritual individuation in Corbin's philosophy. I take as my starting point the subject of the exile of the soul in both Corbin and the mystics whom he represents, first of all by attempting to trace the etiology of this exile, this disjunction between soul and world. To that end, I avail myself not only of Heidegger's philosophy, but also that of Husserl, which had a great deal of influence on the work of Corbin. I then address, with the help of hermeneutics and phenomenology, the concepts of imaginal and spiritual hermeneutics, which is equivalent to the interiorization and integration of the world into the soul. To that purpose, I utilize the notions of time and space in the oriental mysticism of Corbin and in Heidegger's philosophy. The first part then covers the trajectory of the soul from its exile in the world of quantitative space back to the lived world of the soul; in other words, the way of exile as a return to the soul-world. The second part covers both the concept of soul in Corbin and in Sufi mysticism, wich possesses a dual character and in Sufism pressuposes the concept of "angel", and that of Person, which Corbin inherited from Berdiaev, with the intention of contrasting these concepts with Heidegger's Dasein and verifying where they meet and are the same. In both authors, the ideas of personalism and authenticity are put in opposition to ninhilism and the Impersonal which oppresses man in the modern world and casts him into exile. In the thesis, this crisis is described in terms of a world devoid of soul, a world where the soul has been forgotten, and what Corbin and Heidegger appoint as the way to overcome it are many times similar and sometimes complementary. The way out of Exile has as its condition the awareness of the consequences of the de-personalization of life, of spiritual empoverishment, and of the risk man runs of diassappearing as man, as a person. In both Heidegger and Corbin, the overcoming of the crisis, the return home, is associated with the capability of desconstructing any sort of objectification and of neutralizing the reifying and imposing character of thought, which will collaborate with the re-introduction of the transcendent, the unfathomable, and the mysterious in the daily life and world view of modern man.

Keywords: Mystical Philosophy – Sufism – Heidegger – Hermeneutics – Individuation

INDIVIDUAÇÃO ESPIRITUAL E HERMENÊUTICA IMAGINAL:

Henry Corbin, leitor de Heidegger

ÍNDICE

NOTAS PRELIMINARES Henry Corbin no Entremundo

INTRODUÇÃO O Exílio da Alma

PARTE I
DO EXÍLIO NO ESPAÇO AO ESPAÇO DA ALMA

CAPÍTULO 1 – A ALMA NO MUNDO: ETIOLOGIA DO EXÍLIO

O Exílio Ocidental
O Vírus de Galileu no diagnóstico de Husserl
O Vírus de Descartes no diagnóstico de Heidegger

CAPÍTULO 2 – O MUNDO DA ALMA: HERMENÊUTICA IMAGINAL

Hermenêutica e Fenomenologia
Tawuil: A Hermenêutica Espiritual

CAPÍTULO 3 – O MUNDO NA ALMA: TEMPO E ESPAÇO IMAGINAIS

Tempos Imaginais e Historialidade
Espaços Imaginais e Fenomenologia
O Lugar do Espaço ou Onde fica o Cosmos

PARTE II
DA HIEROGAMIA AO ESQUECIMENTO DO SER

CAPÍTULO 4 – A BIDIMENSIONALIDADE DOS SERES

A Dualitude
O Vírus de Averroes e do Concílio de 869 d.C.
Hierogamia e *Ereignis*

CAPÍTULO 5 – O PERSONALISMO DE CORBIN E A AUTENTICIDADE EM HEIDEGGER

A Ditadura do Impessoal
A Pessoa em Corbin e a Individuação em Heidegger
Corbin e o Personalismo de Berdiaev
Personalismo X Nihilismo

CAPÍTULO 6 – CRISE E SUPERAÇÃO

O Esquecimento do Ser e o Mundo sem Alma
A Superação Metafísica de Corbin
O *Tawuil* de Heidegger

CONCLUSÃO

BIBLIOGRAFIA

NOTAS PRELIMINARES

Henry Corbin no Entremundo:

uma breve biografia

Henry Corbin no Entremundo:

uma breve biografia

"Henry Corbin no Entremundo" possui uma referência tripla: refere-se ao *Mundus Imaginalis* – o mundo que está entre a percepção sensível e as realidades intelectuais –; refere-se à posição de Corbin entre dois mundos – o oriental e o ocidental, o tradicional e o moderno[1]; e refere-se a outra posição intermediária de Corbin, que ele insiste em manter e propiciar: aquela entre o racionalismo e o dogmatismo, sejam eles orientais ou ocidentais.

Henry Corbin (1889-1978) foi um dos principais e mais conhecidos hermeneutas da obra dos místicos islâmicos Ibn 'Arabi, Sohravardi, Avicenna, Mulla Sadra e da filosofia iraniana em geral. Foi diretor da cadeira de Estudos Islâmicos da Sorbonne e fundador da cadeira de Filosofia Iraniana na Universidade de Teerã. Fez as primeiras traduções para o francês das obras de Heidegger[2] (1889-1976) e de Karl Barth[3] (1886-1968) – principal expoente da teologia dialética, que, marcando a descontinuidade entre fé e razão, entre o humano e o divino, combatia a vinculação ou a redução da fé e do cristianismo à cultura.

Dois momentos importantes marcam o percurso de Corbin: o da leitura de *Ser e Tempo*, de Heidegger, e o da leitura de Sohravardi, o grande místico persa do século XII[4]. Corbin foi responsável pela reintrodução da filosofia muçulmana no contexto da filosofia ocidental.

---

[1] "Enquanto um filósofo localizado entre duas culturas, Corbin está numa posição única e privilegiada para postar-se nos limites dos mundos e sentir a força plena do encontro". Christopher BAMFORD, in "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of The Voyage and the Messenger, Iran and Philosophy, , Berkeley, North Atlantic Books, 1998, p. xx. "As a philosopher placed between two cultures, Corbin is in a nearly unique position to stand on the boundaries of the worlds and feel the full force of the encounter."

[2] Passou 1935-36 morando no Institut Français em Berlin, onde encontrou Heidegger e terminou sua tradução de *Was ist Metaphysik*? (*Qu'est-ce que la metaphysique*? Paris, 1938 – "O que é Metafísica?"), com um apêndice contendo passagens de *Sein und Zeit* e uma palestra sobre Hölderlin.

[3] Sua tradução da pequena obra entitulada D*ie Not der evangelischen Kirche* (A Miséria da Igreja Evangélica) apareceu sob o título "Misère et grandeur de l'église évangélique" (Miséria e Grandiosidade da Igreja Evangélica), Extrait de: Foi et vie, No 39, juin 1932), Issy-les-Moulineaux, 1932.

[4] Procuraremos mostrar a importância da obra de Heidegger para Corbin e o quanto ele encontrou seus conceitos ali na filosofia islâmica, a partir, em especial, do exemplar de Corbin de *Ser e Tempo*, cujas margens estão repletas de anotações e correlações em árabe e persa. Cf. Christopher BAMFORD, in "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, Berkeley, North Atlantic Books, 1998, p. xx e cf. Henry Corbin, *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981), p.26.

A biografia de Corbin mostra uma diversidade de interesses e uma capacidade filosófica admiráveis[5]. Corbin frequentou a escola monasterial em St. Maur, que se tornou a Escola do Seminário de Issy, e recebeu um certificado em filosofia escolástica do Instituto Católico de Paris em 1922. Em 1925 tirou sua "*licence de philosophie*" junto ao grande tomista Etienne Gilson na Escola Prática de Estudos Superiores (EPHE – École Practique des Hautes Études) em Paris, com a tese entitulada "Avicenianismo Latino na Idade Média". Corbin ficou maravilhado com a erudição de Gilson e sua habilidade de trazer vida aos textos medievais. Gilson estava então começando o seu próprio estudo sobre o papel da filosofia islâmica no desenvolvimento do pensamento escolástico no ocidente. Corbin admirava-o imensamente e tomou o mestre intérprete como modelo. Ele escreve: "Este foi o meu primeiro contato com a filosofia islâmica. Eu descobri aí uma cumplicidade entre cosmologia e angelologia… e esta preocupação angelológica não me deixou por toda a vida."[6]

Durante esse mesmo período participou das aulas sobre a relação entre Plotino e os Upanishads ministradas por Émile Bréhier: "... Como poderia um jovem filósofo sedento por aventuras metafísicas resistir a tal fascínio: estudar a fundo as influências e os traços da filosofia indiana na obra do fundador do Neoplatonismo?"[7] Um notório "período de asceticismo mental" sucedeu sua decisão de empreender o estudo simultâneo do árabe e do sânscrito. Já possuía domínio tanto do latim quanto do grego.

Em 1928 Corbin conheceu Louis Massignon, o diretor da cadeira de Estudos Islâmicos da École des Hautes Études. O contraste com o estilo metódico e rigoroso de Gilson foi para ele "inacreditável."

> Podia acontecer de uma aula começar com uma das lampejantes intuições em que era pródigo o grande místico Massignon; depois abrir-se-ia um parêntese, e depois outro, depois mais outro... Por fim, o ouvinte encontrar-se-ia desnorteado e estupefato, discutindo a política britânica na Palestina...[8]

A propensão de Corbin para o místico nos estudos orientais fortaleceu-se com Massignon.

---

[5] Os relatos do próprio Corbin estão em "*Repères Biographiques*" e "*Post-scriptum à un entretiens philosophique*" que se encontram em *Henry Corbin*, Ed. Chistian Jambet, op. cit., Daryush Shayegan em *Henry Corbin: a Topografia Espiritual do Islam Iraniano* e Seyyed Hossein Nasr em *Henry Corbin: Vida e Obras do Exílio Ocidental em busca do Oriente de Luz*, ambos muito próximos de Corbin, discutem detalhes de sua biografia.

[6] *Henry Corbin*, Ed. Chistian Jambet, op. cit., p.39

[7] Idem.

[8] Ibidem, p.40.

> Não havia como escapar de sua influência. Sua alma de fogo, sua audácia em penetrar os mistérios da vida mística no islamismo – que nunca dantes foram penetrados dessa maneira –, a nobreza de suas indignações com a covardia do mundo: tudo isso inevitavelmente deixava sua marca no espírito de seus jovens ouvintes.[9]

Foi Massignon quem primeiro chamou a atenção de Corbin para os escritos de Shihab al-Din Yahya al-Sohravardi, o teósofo iraniano da Luz Oriental; estes mudariam o rumo de sua vida.

> E foi assim que num belo dia, acredito que no ano de 1927 ou 1928, falei com ele a respeito das razões que me conduziram, como filósofo, ao estudo do árabe, das perguntas que me surgiram a respeito das ligações entre a filosofia e o misticismo, e que eu já ouvira falar, por intermédio de uma sinopse pobre em conteúdo, de um certo Sohravardi (...) Foi aí que Massignon teve uma inspiração divina. Trouxera de uma viagem ao Irã um exemplar em litogravura da principal obra de Sohrawardi, *Hikmat al'Ishrak*, "A Teosofia Oriental". Com os comentários, este constituía um grande volume de mais de 500 páginas. "Tome," disse, "Creio que nesta obra há algo para você". Esse algo foi a companhia do jovem Shaykh al-Ishrak, que, em toda minha vida, nunca me abandonou. Eu sempre fora um platonista (no sentido amplo do termo), e creio que se nasce platonista, assim como se nasce ateu, ou materialista etc. O mistério insondável das escolhas pré-existenciais. O jovem platonista que eu era então não teria como não pegar fogo ao travar contato com aquele que era o "Imã dos Platonistas da Pérsia..." Por intermédio de meu encontro com Sohravardi, meu destino espiritual de adentrar esse mundo fora selado. O platonismo expresso nos termos da angelologia zoroastriana da Pérsia Antiga iluminou o caminho que eu buscava.[10]

Cessaram todas suas dúvidas a respeito de qual deveria ser a principal diretriz de suas pesquisas, e então deu início a seus estudos do turco, do persa e do árabe.

Como se isso não bastasse para ocupá-lo por vidas a fio, os interesses de Corbin expandiram-se quase o mesmo tanto em outras direções. Nunca se viu como sendo primariamente um orientalista, ou filólogo, ou um estudioso da Escolástica ou da filosofia ocidental moderna. Foi um filósofo dedicado a uma busca. Aos setenta escreveu:

> Ser filósofo é colocar-se a caminho, e nunca se acomodar num local de satisfação com uma teoria do mundo, nem mesmo num local de renovação, ou de uma transformação ilusória das condições deste mundo. Ele almeja sim a autotransformação, a metamorfose interior implícita na ideia de um novo renascimento, ou nascimento espiritual... A aventura do filósofo místico é vista essencialmente como uma jornada progressiva em direção à Luz...[11]

Sua busca não se confinou ao estudo do pensamento islâmico. Simultaneamente, durante a década de 1920 e início da de 30, empreendeu estudos que por si só o colocariam em evidência como

---

[9] Ibidem.
[10] Henry Corbin, *Henry Corbin*, Ed. Chistian Jambet, op. cit., pp.40-41
[11] Henry Corbin, *The Voyage and the Messager*, op. cit., p.140

um brilhante e eclético teólogo protestante. Envolveu-se profundamente com a tradição teológica alemã, que mais tarde chamaria de a "linhagem de hermeneutas": Jacob Boehme, Martin Lutero, Johann Georg Hamann, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Karl Barth. Em 1931, ao lado de dois pastores protestantes, tornou-se co-fundador de um periódico de vida curta, *Hic et Nunc*[12], que defendia uma renovação teológica segundo os primeiros escritos de Karl Barth. Deu aulas e palestras sobre Lutero, Kierkegaard e Hamann, ao mesmo tempo em que publicava traduções de Sohravardi (1933, 1935 e 1939). Também foi o primeiro a traduzir os primeiros escritos de Barth para o francês.

Os escritos tanto de Lutero quanto de Hamann afetaram profundamente a maneira de Corbin entender o misticismo islâmico. Lutero impactou-o primariamente ao proporcionar-lhe uma maior compreensão do contraste entre o Deus Revelado e o Oculto, e do significado de *significatio passiva*: a presença dentro de nós das características por meio das quais conhecemos a Deus. Hamann forneceu-lhe as fundações para uma "hermenêutica mística" que foram centrais a seu desenvolvimento filosófico. Porém, o momento decisivo de sua luta para apreender o significado da hermenêutica como ciência da interpretação foi sua leitura de *Ser e Tempo*, de Heidegger. Os dois encontraram-se pela primeira fez em Freiburg em 1931. Corbin voltaria lá em 1936 com o intuito de apresentar a primeira tradução de uma obra de Heidegger para o francês, que viria a ser publicada em 1939 com o título de *Qu'est-ce que la metaphysique?*

A partir de 1928, foi curador do acervo de obras orientais da Bibilothèque Nationale, em Paris. Em 1933 casou-se com aquela que seria sua companheira por toda a vida, Stella Leenhardt. Em 1939 viajaram juntos a Istambul com o propósito de reunir manuscritos para a publicação de uma edição crítica de Sohravardi, planejando permanecer lá seis meses. Corbin atuou como o único membro do Instituto Francês de Arqueologia em Istambul até o final da guerra. Com a chegada de seu substituto em setembro de 1945, o casal Corbin deixou istambul e tomou o rumo de Teerã; em 14 de setembro, chegaram ao país "da cor do céu". Em novembro, Corbin teve um papel fundamental no lançamento do projeto para criar o

[12] Os quatro artigos de Corbin que lá foram publicados e outros trabalhos anteriores já lidavam com temas que seriam importantes em sua obra posterior – a saber, a hermenêutica, o elo entre saber e ser e o tempo escatológico.

Departamento de Iranologia do recém-inaugurado Institute Française. Finalmente retornaram a Paris em julho de 1946.

Em 1949, participou pela primeira vez da Conferência de Eranos, em Ascona, na Suíça, onde permaneceria uma figura importante até sua morte. Em 1945, sucedeu a Massignon como chefe da Cadeira de Islamismo e Religiões da Arábia. As três principais obras às quais se deve sua fama no mundo de língua inglesa foram publicadas em francês pela primeira vez na década de 1950: *Avicenna e o Recital Visionário*, *Imaginação Criadora no Sufismo de Ibn 'Arabi*, e *Corpo Espiritual e Terra Celeste*. A obra em quatro volumes, *En Islam Iranienne: aspects spirituels et philosophiques*, que de modo geral é considerada sua obra magna e até hoje não foi traduzida para o inglês, foi lançada pela primeira vez entre 1971 e 1973. A partir da década de 1950, começou a passar o verão em Teerã, o inverno em Paris e a primavera em Ascona. Em 1974, junto com um grupo de colegas, que incluía Gilbert Durand e Antoine Faivre, fundou a University of St. John of Jerusalem: O Centro para Pesquisa Espiritual Comparativa.

Passou sua vida ensinando, escrevendo, dando palestras e organizando edições críticas de manuscritos árabes e persas. Suas obras publicadas incluem mais de duzentas edições críticas, traduções, livros e artigos[13]. Sua última palestra foi concedida em junho de 1978, "Olhos de Carne, Olhos de Fogo: a Ciência da Gnose[14]". Faleceu em 7 de outubro do mesmo ano, e assim foi poupado do testemunhar o caos em que o Irã veio a afundar.

---

[13] Uma bibliografia completa das obras publicadas de Corbin pode ser encontrada em Henry Corbin, *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981)

[14] REFER BIBLIO

INTRODUÇÃO

O EXÍLIO DA ALMA

INTRODUÇÃO

> Os poderes da racionalidade materialista, geralmente sob o disfarce de Tecnologia e Economia, raramente são confrontados. A oposição parece tomar duas formas majoritárias, embora as categorias se sobreponham. Uma é difusa, de pequena escala e democrática: a outra é focalizada, coletiva e dogmática. Toda oposição é taxada de irracional.[15] (Tom Cheetham)

O objetivo deste trabalho é trazer à luz como a obra de Corbin nos leva a compreender ou nos tornarmos conscientes do estado de exílio no qual o homem se encontra e a possibilidade de uma reversão de dito estado através de um desvelamento do domínio quase esquecido da alma e da Pessoa humana. Pretendo mostrar também a importância do pensamento de Corbin – e dos filósofos orientais dos quais ele se faz o porta-voz – para a filosofia contemporânea, face à hegemonia da racionalidade materialista ocidental, que recalcou a mística filosófica no campo do irracionalismo. Esse projeto se propõe a analisar as consequências que resultam do confinamento da mística como elemento recessivo da cultura. Esse recalque histórico teria papel crucial na crise de sentido do mundo moderno e no sentimento de desamparo do homem contemporâneo, fazendo recordar os espaços da alma que foram perdidos após o cisma do real provocado pelo racionalismo materialista que o reduziu a apenas duas dimensões: o inteligível e o sensível. Corbin afirma que "entre o real empiricamente controlável e o irreal pura e simplesmente, não há mais grau intermediário. Tudo o que seja indemonstrável, invisível, inaudível, será classificado como criação da imaginação, ou seja, como produto daquela faculdade que secreta o imaginário, o irreal." [16]

---

[15] Tom Cheetham , *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Connecticut, Spring Journal, 2003, p.44. Tom Cheetham, grande estudioso de Corbin, afirma em sua primeira obra sobre o autor: "*The powers of materialist racionality, usually in the guise of Technology and the Economy, are opposed effectively rarely. The opposition seems to take two major forms, though the categories overlap. One is diffuse, small-scale, and democratic: the other focused, collective, and dogmatic. All the opposition is "branded" irrational.*"

[16] "*Finalement, entre le reel empiriquement controlable et l irreel tout court, il n est plus de degré intermediaire. Tous les indemontrables, les invisibles, les inaudibles, seront classe comme des creations de l Imagination, c est a dire comme des produits de cette faculté qui secrete em propre l imaginaire, l irreel*." HenryCorbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris: Flammarion, 1958, p.141.

Esta tese pretende mostrar o quanto subjaz na obra de Corbin a ideia de que a espiritualidade do homem, sua interioridade enquanto ser que se volta para seu fundamento transcendente, para seu cerne supra-humano, é o que faz com que ele tenha a possibilidade de reverter seu estado de exílio, seu "estar lançado" no mundo do espaço newtoniano, meramente quantitativo. Para Corbin e seus místicos, é no momento em que o homem começa a ter uma vida interior espiritual sólida, que ele passa a "habitar" o mundo exterior, a integrá-lo, a interiorizá-lo, a desvendar-lhe a Presença, ao invés de ser oprimido por sua impessoalidade e falta de sentido.

Os conceitos de Corbin de filosofia profética, individuação espiritual e de hermenêutica imaginal parecem ser de vital importância para a avaliação do pensamento contemporâneo para que permaneçam desconhecidos ou mal entendidos. A inversão de mentalidade que existe entre a filosofia mística oriental e o pensamento racionalista e materialista contemporâneo não pode mais permanecer compreendida apenas a partir de uma delas, ou seja, através de jargões e ideias preconcebidas pelo próprio pensamento ocidental reducionista, cuja perspectiva comprime, reduzindo o tamanho e a dimensão da realidade em que vive.

Para aproximarmo-nos desses conceitos criados ou abordados por Corbin – filosofia profética, individuação espiritual e de hermenêutica imaginal –, valemo-nos nesta pesquisa de uma preciosa ferramenta do laboratório fenomenológico de Corbin: a filosofia comparada. Percebemos de início que não seria evitável ou efetivo tratar desses conceitos sem tratar da filosofia de Heidegger e de sua presença por toda obra de Corbin – explicita ou implicitamente. Além do mais, semelhanças na filosofia de ambos tornaram esclarecedora e enriquecedora a iniciativa de colocá-las lado a lado, de trazer à luz as homologias entre elas, em diversos momentos desta tese. Sendo assim, Heidegger teve de ter uma posição privilegiada na nossa pesquisa, embora não central, isto é, apesar de não ser seu foco. Dedico a segunda parte desta introdução para explicar de que maneira Heidegger entrou na vida de Corbin e de como entra e aparece aqui nesta pesquisa.

Ao penetrar na "*terra incognita*" cujo acesso Corbin nos disponibilizou, nos mundos da mística irano-islâmica, ou para ser mais geral, a mística sufi, abriremos uma fresta para uma visão de mundo extremamente distinta daquela a que estamos acostumados em nossa consciência ordinária como homens ocidentais contemporâneos, para não dizer inversa. Parece que a consciência ordinária – que poderá ser vista por estes místicos tanto como um estado de consciência individual quanto como o estado de consciência sociocultural condicionado do homem – faz com que acreditemos que nosso ser – a alma, o eu, o sujeito, ou outra denominação que se queira dar para cada um de nós, para aquele que somos – esteja disposto, ou "lançado", no que chama de "mundo" e que o que nos distingue enquanto homens dos outros seres e coisas deste mundo seja somente a supremacia que, enquanto animais, alcançamos devido a nosso poder de pensar e falar. A visão da mística islâmica[17], no entanto, revela-nos uma outra maneira de estar na existência, diferente da maneira objetivante da modernidade. O ser, para o místico, a alma em sua totalidade, *Anima Mundi*, é o próprio lugar onde se dá a existência humana, e de onde brota a alma humana, assim como os demais entes. É dele, deste "Si-mesmo", segundo e na linguagem de Corbin, que o homem emerge, é dele que o ego emerge.

> A alma descobre-se sendo a contraparte terrestre de outro ser, com o qual ela forma uma totalidade que é estruturalmente dual. Os dois elementos desta dualidade podem ser chamados de ego e Si-mesmo, ou o Si-mesmo celestial transcendente e o Si-mesmo terrestre, ou ainda por outros nomes. É deste Si-mesmo transcendente que a alma se origina no passado da metahistória; este Si-mesmo tornou-se estranho a ela, enquanto a alma adormecia no mundo da consciência ordinária.[18]

O ser humano enquanto humano não seria mais que uma das polaridades deste ser, desta Alma integral, que habitaria sua contrapartida celeste, seu Si-próprio mais profundo e transcendente, seu anjo[19], seu ser essencial. A mudança de perspectiva, de uma alma que

---

[17] "Mística islâmica" e "sufismo" são sinônimos, embora alguns autores, entre eles Idries Shah (*The Sufis*, London, Octagon Press, 2003 , p. 37), sugiram que o sufismo seja ainda anterior ao islamismo.

[18] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.20-22.

[19] Cf. Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit.,p.55. Parte da obra de Corbin está consagrada à angelologia, em especial: *L'Homme et son Ange*, Corbin, Henry: Librairie Fayard, Paris, 1983*; Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*. Avant-propos de Christian Jambet. Paris, Flammarion, 1983. Réédition Albin Michel, 2007; *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*. Paris, Editions Présence, (*cf supra* 1984-4), réédité 2003. Sobre angelologia, ver também: Tom Cheetham, *Green Man, Earth Angel*, State University of New York Press, N. Y., 2005. Avens, Roberts: "Things and Angels, Death and Immortality in Heidegger and in Islamic Gnosis," Hamdard Islamicus VII(2): 3-32, Summer, 1984; "Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology," Hamdard Islamicus XI(1): 3-20, Spring 1988; "Henry Corbin's Teaching on Angels," translated from the German by Hugo M. Van Woerkom; *Gorgo* 18 (1988). pdf file available from Scribd requires (free) registration. loom, Harold: *Omens of Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection*, Riverhead Books, New York, 1996; *Preface* to Princeton Mythos re-issue of *Creative Imagination*

habita o paraíso de seu próprio Ser para a de uma alma que foi lançada, arremessada, fora de seu Si-próprio e se assimilou à exterioridade, à impessoalidade, ao espaço público da razão hegemônica ("o mundo no qual a alma é lançada"[20]), é o objeto de meu estudo aqui. Interessa-me saber como foi possível a ocorrência de tal exílio e ver mais de perto, através de seu background, o que teria levado a alma a esse exílio no espaço mensurável da exterioridade, não aqui em um nível individual e existencial, mas a nível histórico e filosófico.[21] Pretende-se aqui investigar como, segundo Corbin, aconteceu e acontece essa inversão de perspectiva que teria feito com que o homem viva no mundo e não mais faça o mundo viver em si, como se deu o exílio do homem que, pela ciência e pela técnica, paradoxalmente domina a natureza, mas não "habita" o mundo.

Trata-se de compreender de que maneira o homem, ao mesmo tempo em que vai adquirindo uma posição cada vez mais dominante e central no planeta, mais vai despovoando o mundo de si próprio enquanto individualidade própria, concreta, singular, subjetiva e única, para, sem se dar conta, ser vassalo de poderes que lhe são desconhecidos e alheios. O "fim da pessoa humana" ou a submissão total do homem à técnica e à economia, ao monoteísmo de mercado[22], seriam a consequência extrema do exílio da alma no espaço mensurável. "Se nos abandonarmos nesse mundo por

---

in the Sufism of Ibn 'Arabi, with the new title, *Alone with the Alone*, 1997;*Anjos Caídos*, Objetiva, Rio de Janeiro, 2008.

[20] Fazendo referência implícita a Heidegger (*Geworfenheit*, o "estar lançado", *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2001, p.135), Corbin também usa o termo "lançado". "*It is only upon the condition of being thus reconquered as a world living in the soul, and no longer a world into which the soul is cast as a prisioner because he has not acquired consciousness of it, that this spiritual cosmos will cease to be liable to shatter into fragments at the contact of material or ideological advances fed from other sources.*" Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire,* Lagrasse, Verdier, 1999, pp. 15, 16.

[21] A noção de espaço público republicano e democrático enquanto concepções abstratas e impessoais é ao mesmo tempo produto e causa deste exílio, pois estão distantes de qualquer possibilidade ética, uma vez que desconhecem experiências tais como "gratidão", o sentimento de "*prix*" e de "*merci*", tão caros ao repertório cavalheiresco de origem islâmico-medieval, e que tem sua origem em uma sabedoria geradora de valores individuais e pessoais e não em uma moralidade social e genérica. Como aponta Cheetham ao falar de Corbin: "*We democrats can see the danger of monarchy and fascism with some clarity. We understand the dangers of democracyless well. A democracy which exists within the Faustian space of the modern world and has thereby lost any sense of the modes of being and levels of knowing can no longer know either what a person is or what wisdom is*." "Nós, que somos democratas, podemos ver o perigo da monarquia e do fascismo com alguma clareza. Nós compreendemos bem os perigos da falta de democracia. Uma democracia que existe dentro do espaço faustiano do mundo moderno, e assim perdeu qualquer noção dos modos de ser e dos níveis de conhecimento, não tem mais como saber o que é uma pessoa ou o que é a sabedoria." Tom CHEETHAM , *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Connecticut, Spring Journal, 2003, p.110. Ver *L'Homme et son Ange*, Corbin, Henry: Librairie Fayard, Paris, 1983.

[22] Tomando emprestado o termo de Roger Garaudy, em *Rumo a uma Guerra Santa*, São Paulo, Zahar, 1995, que, em seu livro *Rumo a uma Guerra Santa*, fala de uma guerra a ser travada nao entre o islã e o cristinanismo ou entre o ateísmo e a fé. A guerra santa, para Roger Garaudy, será travada entre o monoteísmo do mercado, isto é, o dinheiro, e todos os que desejam sentido para a vida. O autor é um crítico contundente do modelo ocidental de crescimento, e volta-se neste livro contra todos os tipos de dominação, sobretudo a religiosa.

desesperança, abandonarmo-nos àquelas forças impessoais que nos levam cegamente ao nosso fim, ao fazê-lo, nós desapareceremos. Já não haverá mais *pessoas*."[23]

Procura-se aqui, assim, mostrar a inversão mesma de perspectiva entre o universo de que trata Corbin, o universo da mística islâmica e da filosofia iraniana e o mundo da racionalidade linear e objetivante de nosso pensamento ocidental contemporâneo, nossa visão de mundo fisicalista e reducionista que o despovoa de nós mesmos: "Qualquer uma das várias cosmologias seculares do mundo moderno é incompatível com a existência de pessoas."[24] Os conceitos que Corbin descobre na filosofia islâmica, tais como o de ¨filosofia profética", "hermenêutica espiritual" (*tawuil*), "*Mundus Imaginalis*" ('*aalam al-mithal*), "hecceidade" ('*ayn thabita*) e "o encontro com o anjo" oferecem por si sós uma referência valiosa para que o homem ocidental possa vislumbrar o grau de decomposição e distanciamento a que chegou com relação a realidades anímicas e espirituais, segundo Corbin, já esquecidas, realidades estas outrora plenamente vivenciadas e especuladas pelo próprio Ocidente[25]. Tais conceitos organizam minhas reflexões nesta tese, de modo que, através delas, possa evidenciar-se a necessidade de uma reavaliação da situação cognitiva, existencial e espiritual em que o homem contemporâneo se encontra.

Nosso século e o anterior estão repletos de críticas a tudo isso, à modernidade, à ocidentalização, ao eurocentrismo, à objetivação totalizante, à ciência, ao racionalismo, ao nihilismo[26]. A diferença entre elas e a crítica de Corbin, que é explicitada neste presente trabalho, é que esta não é feita nem desde dentro do próprio sistema que é criticado, nem de dentro de outro sistema, fundamentalista ou dogmático. Não é uma ideologia sendo criticada por outra, mas uma situação existencial sendo criticada por outra situação existencial. E é por isso que Corbin não se ocuparia da crítica em si, e sim da apresentação de outros universos possíveis e reais. O contraste que Corbin evidencia pretende falar por si mesmo.

---

[23] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, rééd. de 1981-2. Paris, L'Herne, 2003, 240.

[24] *Idem*

[25] Como por exemplo em Jacob Bohme, Meister Eckhart, Santo Agostinho, Swedenborg, William Blake, o Romantismo, etc.

[26] Ver nota 161, com relação à grafia de "nihilismo".

Ao falar do *Mundus Imaginalis*, da hermenêutica espiritual, de Alma do Mundo, Corbin está construindo de forma muito mais efetiva sua crítica ao mundo contemporâneo. Está, mesmo que não seja sempre de forma explícita, contrastando a profundidade destes conceitos e experiências espirituais com a superficialidade da complexidade tecnológica e científica. Ao falar do poder da imaginação espiritual, denuncia a impotência do pensamento puramente racional. Ao falar da hermenêutica espiritual, denuncia o literalismo racional ou científico. Ao falar da singularidade e da individuação, denuncia a generalização religiosa e fundamentalista ou a universalização e o totalitarismo da razão. Ao falar do conceito de Pessoa, denuncia a força impessoal nadificante do nihilismo materialista. Ao falar dos mundos espirituais, imaginais e individuais e singulares, denuncia a pobreza do mundo feito de matéria no espaço e regido por leis universais. Sua denúncia é avassaladora, embora dedique poucos parágrafos em toda sua obra à critica explícita de nossa cultura. A principal função deste trabalho é justamente explicitar e enfatizar o caráter crítico e, por assim dizer, "político"da obra de Corbin como um todo.

Tom Cheetham, um estudioso de Corbin que realiza em sua obra uma preciosa reflexão com relação às consequências que o trabalho de Corbin tem para o pensamento contemporâneo, observa algo de essencial, que será central nesta pesquisa e que lhe servirá de bússola:

> A obra de Corbin e os aspectos da tradição abrahâmica que ele representa oferecem uma aproximação à psique e ao mundo natural que proveem um forte e esclarecedor contraste com aqueles da tradição ocidental. Ele levanta e responde, para os que são capazes de acompanhar, questões tão fundamentais sobre o lugar dos humanos na natureza, que seria tolo e arrogante ignorá-lo. O tratamento ecumênico das religiões do Livro sugere formas de entendermos a nós mesmos e como tornamo-nos o que somos, que não são possíveis de serem obtidas em quase nenhum outro lugar.[27]

Querendo evitar a "tolice" e "arrogância" aqui mencionadas, ao invés de ignorar as questões e respostas levantadas por Corbin, quis, ao contrário, investigá-las nesta tese e, ao explicitá-las e enfatizá-las, contribuir para o aprofundamento de nossa compreensão delas, com a

---

[27] Tom CHEETHAM, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, op. cit. , p. ii. "*Corbin's work and those aspects of the Abrahamic tradition which it represents offer an approach to the psyche and the natural world that provides a stark and illuminating contrast with that of the Western tradition. It raises and answers, for those who are able to follow it, such fundamental questions about the place of humans in nature that it would be foolish and arrogant to ignore it. Corbin's ecumenical treatment of the religions of the Book suggest ways of understanding ourselves and how we have become who we are that are unobtainable almost anywhere else.*"

expectativa de que isso nos possa ajudar a diagnosticar e a combater o principal perigo que, segundo Corbin estamos correndo: a extinção da Pessoa humana.

***

Corbin considera seu encontro com a obra de Heidegger algo "crucial para sua vida e obra"[28]. A presença de Heidegger na obra de Corbin é sensível. Já que a problemática do jovem Corbin era a hermenêutica e a temporalidade[29], quando entra em contato com a filosofia de Heidegger "fica extremamente excitado"[30]. Recebe sua obra com "grande entusiasmo" e começa a pensá-la em francês. Através de Koyré, Corbin entra em contato pessoal com Heidegger e se torna o primeiro tradutor[31] de Heidegger para o francês (assim como de Karl Barth e de Jaspers), ou seja, o introdutor de Heidegger na França.

Como colocado por Daniel Proulx quando recolhe e publica toda a correspondência[32] entre Heidegger e Corbin, o que levou Corbin à obra de Heidegger foi sem dúvida a de se apoiar em sua obra para aprofundar a questão da relação existencial que o humano tem com o divino. Existe inclusive, segundo Proulx, a hipótese de que Corbin tenha lido Heidegger para melhor compreender Sohrawardi, de cuja obra iniciou a tradução antes mesmo da de Heidegger[33]. O fato de constar no exemplar de Corbin de *Sein und Zeit*[34] muitas glosas em árabe tende a apoiar tal hipótese e marca o quão singular é a aproximação que faz

---

[28] Em uma entrevista que Corbin dá à radio e que lhe serviu de base para seu artigo "Post scriptum a un entretiens philosophique", in Henry Corbin, *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39, op. cit., Corbin diz de Heidegger: "*chose crucial pour ma vie*".

[29] Cf Daryush Shayegan, em *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel*, Ed. Albin Michel, Paris, 2011, p.50.

[30] Na entrevista à Radio citada acima, as palavras de Corbin são: "*je devient terriblement excité*".

[31] Ver nota 2.

[32] Sylvain Camilleri; Daniel Proulx, « Martin Heidegger et Henry Corbin: lettres et documents (1930-1941) », in Bulletin heideggérien, vol. 4, 2014, p.6.

[33] Aqui as datas que a isso atestam e que constam da cronologia fornecida por Proulx em « Martin Heidegger et Henry Corbin: lettres et documents (1930-1941) », in Bulletin heideggérien, p.5-6: "Em 1933 : primeira tradução de um epíteto do metafísico persa Sohrawardi, precedido de um longo comentário nas Recherches philosophiques. Em 1935 : publicação de um primeiro estudo monumental sobre Suhrawardi . Em 1936-1937: trabalho intenso junto as traduções de Heidegger que comporiam a coleta de 1938, assim como junto ao estudo « Transcendantal et existential » apresentado noCongrès Descartes no verão de 1937."

[34] Tive em mãos este exemplar de Corbin, o qual consta do acervo da Bibliotéque de Hautes Etudes (Corbin, Henry, papers, Bibliothèque des Sciences Religieuses, École Pratique des Hautes Études - 5e Section, Sciences Religieuses), e traduzi todas as glosas em árabe. Ele foi minha principal motivação para uma viagem a Paris e para a subsequente mudança de recorte em meu projeto inicial sobre Corbin, que nao enfocava anteriormente, de forma tão central, sua relação com Heidegger.

o "introdutor de Heidegger na França" da obra deste. A recepção de alguém como Sartre ou Levinás foi necessariamente, como comenta Proulx, bem diferentes. As glosas às margens das páginas do exemplar de Corbin foram o que me levou até Paris e a querer aproximar Corbin e Heidegger em minha tese.

O fato de ter sido o introdutor também do pensamento místico do Irã[35] na França indicam que e porque Corbin seguramente não foi nem se tornou heideggeriano. Os motivos, aos quais voltaremos ao longo do trabalho, foram deixados claros por ele em sua entrevista com Phillip Nemo e talvez pudessem ser resumidos, ou introduzidos, pela tão citada frase: "Aquilo que busquei em Heidegger, o que compreendi graças a Heidegger é o mesmo que busquei e que encontrei na metafísica irano-islâmica."[36] Nesta entrevista, Corbin não poupa críticas, adicionadas a elogios, a Heidegger. Enquanto traduzia Heidegger, traduzia também, além de Sohravardi, Jaspers, Heschel, Hamman e outros. Seu ecletismo deixa claro que seus horizontes não podiam permitir-lhe ser um discípulo de Heidegger.

Este trabalho não se dedica à busca e ao recolhimento de provas de influência e similaridades entre a obra de Henry Corbin e Heidegger. Seu foco é a questão do exílio e da individuação espiritual em Henry Corbin evidenciando o caráter crítico de sua obra. No entanto, trataremos destes temas contando com o auxílio de um dos instrumentos mais caros a Corbin: a filosofia comparada· Os paralelos que estaremos estabelecendo entre Corbin e Heidegger, e que virão permear todo o trabalho, servirão apenas como instrumentos para jogar luz nos temas, para auxiliar na compreensão de cada um a partir da perspectiva do outro e para se estabelecer relações – similitudes e contrastes –, onde cada um possa ser visto à luz do outro[37].

A correlação entre Henry Corbin e Martin Heidegger está longe de ser central em minha tese. Ela é apenas um recurso, visa apenas incluir em nosso horizonte elementos que também estavam no horizonte de Corbin, seja de uma forma diretamente presente ou algumas vezes

---

[35] Com a tradução das obras de Sohravardi, Mulla Sadra, Ibn Arabi, etc

[36] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," entrevista de Phillip Nemo in*Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981), p.24.

[37] Cf. Udler Cromberg, Monica, A Crisálida da Filosofia: A obra Eu e Tu de Martin Buber ilustrada por sua base Hassídica, São Paulo, Ed. Humanitas, 2005, onde emprego o mesmo recurso de intertextualidade, valendo-me do hassidismo para iluminar a obra *Eu e Tu* de Martin Buber e vice-versa.

de forma indireta, porque constavam do horizonte daquele que lhe "forneceu a chave que lhe abriu" o portal "oriental".

Corbin foi acusado por vários de seus contemporâneos de ter feito uma leitura tendenciosa de Heidegger – Proulx usa ironicamente o termo "leitura '*orientada'*". Teria compreendido os textos de Heidegger "por si mesmo" ao invés de "por eles mesmos". A isso Corbin contesta: "Não se trata nem mesmo de tomar Heidegger como uma chave, mas de se servir da chave, da qual ele mesmo se serviu, e que estava à disposição de todos."

Corbin foi acusado de leitura tendenciosa também no caso de sua hermenêutica de Ibn 'Arabi. Chodkiewsky[38] imputou-lhe a mesma crítica que lhe foi feita no caso de sua leitura de Heidegger. Corbin não parecia se importar de fazer uma leitura singular e pessoal dessas obras, assim como Heidegger tampouco se importou de ter o seu próprio Kant, por exemplo. O Kant de Heidegger é também bastante distante do Kant da academia e a leitura que Heidegger fez de Kant foi com certeza bastante "orientada". Talvez Corbin dissesse, no entanto, que encontrar elementos numa obra que não estavam lá significa por vezes que essa obra foi usada para abrir portas que ela mesma nunca abriu. Se existem tantas Torás quanto judeus, por que não haver um Ibn 'Arabi para cada sufi?

Também aí onde Corbin considera ultrapassar Heidegger nos será valioso o confronto dos dois autores. Todas as críticas tecidas por Corbin a Heidegger poderão nos ajudar a compreender o universo que Corbin apresenta ao Ocidente, o universo que este considera "*terra incognita*" no Ocidente[39]. Podemos inclusive valer-nos de outras chaves providas por Heidegger para abrir novas portas no horizonte oriental de Corbin, tendo este se valido destas – conscientemente ou inconscientemente –, ou não. O conceito de "*das Man*", por exemplo, como veremos, que consta de *Sein und Zeit* (obra que foi parcialmente[40] traduzida por Corbin), pode não estar explícita na obra de Corbin, mas parece estar aí absolutamente presente.

---

[38] REFER BIBLIO anais

[39] Cf. Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.33: "*Mais la question que vous m'avez posée concernait mon propre cas : qu'est-ce qu'ont représenté l'œuvre et la pensée de Heidegger pour un chercheur connu en même temps, ou depuis lors, comme interprète d'une philosophie iranienne islamique, restée Terra incognita en Occident*."

[40] Mais precisamente §§46-53 e §§72-76 (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006) Corbin interrompeu a tradução de *Ser e Tempo* que vinha fazendo para poder ir ao Oriente mergulhar em seus estudos sobre Sohravardi e outros místicos persas.

Como disse Corbin, ao fazer uso desta chave, não precisamos necessariamente assumir o *Weltanschauung* ("visão de mundo") de Heidegger. O "*Da*" do *Dasein*, o "aí" do Ser-aí, de Heidegger. No entanto, não precisaríamos assumir tampouco o *Weltanschauung* de Corbin. Se o fazemos, ao menos de início, é porque buscamos fazer uma aproximação fenomenológica à sua obra e especialmente ao tema do exílio tal como aí aparece. Considero o método de aproximação de Corbin do Oriente um método fenomenológico porque ele, como coloca Jambet, procurou "ver como eles viam"[41]. Se não procurarmos "ver como Corbin vê", não estaremos sendo fenomenológicos aqui. Após uma aproximação, podemos então adotar um *Weltanschauung* próprio – desta vez já ampliado – para analisar as consequências e implicações da obra de Corbin quanto ao recorte adotado.

Na verdade, segundo o próprio Corbin, as portas abertas ampliarão tão somente o *Weltanschauung* de cada um que lê esses autores. Se a porta abrirá para o "Ocidente" ou para o "Oriente" – não no sentido geopolítico, mas no de regiões metafísicas – ou se abrirá para a esquerda ou para a direita – aqui no sentido político – dependerá da escolha (*Entscheidung*) e da decisão (*Entschlossenheit*) do projeto (*Entwurf*) de cada um, do *Da* de cada *Dasein*. Corbin levanta a questão: Seria a obra de Heidegger um crepúsculo ou uma aurora? Embora ele pareça tender à primeira opção – principalmente quando diz que crê que a obra de Heidegger seja uma "teologia sem teofania"[42] –, deixa claro que ela pode levar, "*volens nolens*" tanto para um lado quanto para outro.

> A resposta dependerá tanto de uns como de outros e as opções reveladas nessas respostas me fazem pensar que, se a filosofia de Hegel dá nascimento a um hegelianismo de direita e a um hegelianismo de esquerda, a questão que voce me coloca é a daqueles que podem levar a filosofia de Heidegger, querendo ou nao, a dar nascimento a um heideggerianismo de direita e a um heideggerianismo de esquerda. [43]

---

[41] Christian Jambet, *La Logique des Orientaux: Henry Corbin et la Science des Formes*, Paris: Seuil, 1983, p.303.

[42] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p. 35: "*Mais en attendant, l'impression que je garde est celle qui a été formulée par un de nos collè~ues, je crois que c'est Pierre Trotignon : l'herméneutique heideggérienne nous latsse l'impression d'une théologie sans théophanie*".

[43] "*La réponse dépendra des uns et des autres, et les options décelables dans ces réponses me font penser que, si la philosophie de Hegel donna naissance à un hégélianisme de droite et à un hégélianisme de gauche, la question que vous posez est de celles qui peuvent amener la philosophie de Heidegger, volens nolens, à donner naissance à un heideggerianisme de droite et à un heideggerianisme de gauche*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.36.

Logo no início de *Ser e Tempo*, Heidegger trata dos conceitos de *Entwurf* e *Entscheidung* dizendo que é uma decisão de cada um reverter o estado de estar lançado (*Geworfensein*), ligado ao passado, através de um projeto (*Entwurf*) de existência que se realizará no futuro, e que se dá através de uma decisão-resoluta (*Entschlossenheit*). Corbin desenvolve uma longa palestra[44] no famoso congresso Descartes em 1937 em Paris sobre esta questão onde conclui: "A realidade-humana (Corbin traduzia aí *Dasein* como "a realidade-humana"[45]) é seu passado como porvir que ela constitui no presente e em presença."[46] Em Heidegger, a individuação dependerá da decisão (*Entscheidung*)[47] do *Dasein*: ser "eu mesmo" ou ser "o ninguém a quem todo *Dasein* já se rendeu ao ser em meio aos outros[48]. Corbin se vale desse conceito de *Entscheidung* (decisão no sentido de escolha) de Heidegger, quando este coloca que o indivíduo tem em suas mãos a opção de decidir (*entscheiden*) seja pela alienação na impessoalidade do das Man seja pelo ser Si-próprio na autenticidade indo na direção do Ser de seu *Da*, o que para Corbin e no contexto da filosofia mística sufi equivale à escolha pelo destino "ocidental" ou "oriental". Jambet, um dos principais discípulos de Corbin, explica:

> Aqui, o sentido dos dois conceitos de Oriente e de Ocidente se desvela: o corte geopolítico se apaga, para deixar aparecer uma outra divisão, que não é imposta pelo mapa. Esta divisão não é uma contradição, cujos termos que se oporão, e não poderão se reconciliar sem um terceiro. Eles permanecem irredutivelmente dois; eles se resumem a duas atitudes, a duas decisões existenciais, que dão ao mundo sua forma e seu sentido o espírito se polariza segundo duas orientações sem medida comum uma com a outra. Esta divisão introduz no espírito o movimento vivo de uma dualidade

---

[44] Henry Corbin, "*Transcendental et existential*" in Henry Corbin, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981), p.57.

[45] A recepção da tradução feita por Corbin do termo *Dasein* por "Realidade Humana" acabou sendo catastrófica, já que Sartre se apoiou nas traduções de Corbin e também traduziu *Dasein* por "Realidade Humana". Sartre, ao se filiar à tradução de Corbin do *Dasein* como "realidade-humana", acaba inflexionando a esse conceito um certo humanismo que não lhe diz respeito algum: a transcendência enquanto liberdade consciente, privilégio do homem. Tomès, no prefácio à edição francesa de 2010 de *Esquisse*, precisa: "Pode-se certamente ver em *Être et Temps* a origem da ideia segundo a qual o fato de existir recai sobre o homem como um modo de ser particular que supõe que ele não receba seu ser de fora, mas que ele o assume e é responsável por ele. E é isso que Heidegger, em sua *Lettre sur l'humanisme*, denunciara: o contrassenso existencialista sobre sua definição do *Dasein*, relembrando que é necessário apreender o homem a partir do ser e não de uma pretensa essência de homem que daria sua especificidade; posição dita humanista que terá de uma certa maneira Sartre (...)." THOMÈS, Arnaud. "Sartre et la critique des fondements de la psychologie: Quelques piste sur les apports de Sartre et de Politzer", in: Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2010, p. 34.)

[46] "*La réalité-humaine est son passé comme avenir qu'elle constitue en présent*." In Henry Corbin, "*Transcendental et existential*" in Henry Corbin, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981), p.60.

[47] Tanto a palavra *entscheiden* quanto *entschliessen* querem dizer em português "decidir", embora sejam completamente distintas entre si. Entscheiden é decidir-se entre duas ou mais opções e entschließen é decidir-se a fazer algo ou nao fazê-lo, decidir-se por algo ou nao. O primeiro decide-se entre varias possibilidades, isto é, escolhe. O segundo decide-se entre o sim e o não, isto é, resolve-se a algo. Entschlossenheit é entao traduzido por "decisão-resoluta".

[48]Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2009, p.128; Michael INWOOD, *Dicionário Heidegger*, Rio de Janeiro, Zahar, 2002, p. 96.

que se reencontrara no mais ínfimo enunciado assim como no mais complexo dos sistemas.

(...)

Toda filosofia para além do sistema de seus conceitos, para além dos problemas que a história lhe atribui, e para além dos interesses precisos que ela defende, é a expressão de um desejo oriental ou ocidental. Ela pode tender a reforçar o exílio ou a preparar a evasão.[49]

Não é o interesse aqui descobrir como Heidegger determinou a obra de Corbin. Já é sabido que isto se deu em pequena medida, já que Corbin nos esclarece a respeito desta influência em sua entrevista a Phillip Nemo, publicada no volume *Henry Corbin* no Caderno L'Herne. As contribuições de Heidegger para a obra de Corbin, que são explicitadas em tal entrevista, são explicadas adiante e analisadas, onde se procura aprofundar a compreensão que possamos ter delas. Ou seja, procura-se esclarecer aqui qual foi a "chave" a que Corbin se refere na entrevista, quando diz que Heidegger deu a ele a chave que lhe abriu tantas "fechaduras", a mesma chave que Heidegger ele mesmo usou, mas que por Corbin foi aplicada a horizontes tão diferentes e tão mais amplos. Corbin frisa que Heidegger conferiu-lhe a chave da hermenêutica, *clavis hermeneutica*, mas que não foi ele mesmo, Heidegger, a chave.

É para mim agradável e necessário precisar ainda mais, justamente para fazer que se compreenda, aquilo que foi meu trabalho, minha busca, aquilo que devo a Heidegger e que conservei ao longo de toda minha carreira de pesquisador. Acima de tudo, eu diria, há a ideia de hermenêutica, que aparece desde as primeiras páginas de *Ser e Tempo*. O mérito imenso de Heidegger permanecerá sendo o de ter centrado na hermenêutica o ato mesmo do filosofar.

(...)

Aquilo que reencontrei encantado em Heidegger, foi em suma a filiação da hermenêutica a partir do teólogo Schleiermacher, e se recorro à fenomenologia, é que a hermenêutica filosófica é essencialmente a chave que abre o sentido oculto (etimologicamente, o sentido esotérico) sob os enunciados exotéricos. O que eu fiz foi prosseguir o aprofundamento primeiramente no vasto domínio inexplorado da gnose islâmica xiita e depois nas regiões da gnose cristã e da gnose judaica que lhe são limítrofes. Inevitavelmente, já que por um lado o conceito de hermenêutica tinha um sabor heideggeriano e por outro minhas publicações concerniam ao grande filósofo iraniano Sohravardî, certos "historiadores" insinuaram obstinada e mal intencionadamente que eu teria mesclado (sic) Heidegger e Sohravardi. *Mas servir-se de uma chave para abrir uma fechadura, não permite que confundamos a chave com a fechadura. Nem mesmo se trata aqui de tomar Heidegger como uma chave, mas servir-se da mesma chave que ele mesmo se serviu e que estava ali à disposição de todos.* Graças a Deus, há insinuações que sua própria inépcia reduz a nada, e de sua parte o fenomenólogo teria bastante a dizer sobre as falsas chaves do historicismo. [50]

---

[49] Christian Jambet, *La Logique des Orientaux: Henry Corbin et la Science des Formes*, Paris: Seuil, 1983, p.302-302.

[50] "*Mais il m'est agréable et il m'est nécessaire de préciser encore quelque peu, justement pour faire comprendre ce que furent mon travail, ma quête, ce que j'ai dû à Heidegger et ce que j'en ai conservé tout*

Se o trabalho de colocar Corbin e Heidegger lado a lado nesta tese não é um trabalho de encontrar uma relação de causalidade entre suas obras, de encontrar provas materiais que atestem alguma influência entre eles, podemos sim dizer que se trata de uma proposta que Corbin ele mesmo, através de seu trabalho, projetos e método estimulam a fazer: o que se pretende fazer aqui é o que Corbin chamava de "filosofia comparada"[51] ou "hermenêutica espiritual comparada" e que ele mesmo fez comparando universos filosóficos e espirituais tão diferentes, colocando-os lado a lado, refletindo sobre as semelhanças e diferenças, enfim, usando um para jogar luz no outro.[52]

Há muitas semelhanças entre as ideias de Corbin e seus místicos e as ideias de Heidegger, mesmo, e talvez principalmente, no Heidegger de depois de 1939. O fato de Corbin jamais ter lido Heidegger após 1939 não muda o fato de que algumas de suas ideias e alguns dos "fatos" espirituais que Corbin descobre no Oriente são muito parecidos não só com alguns conceitos do primeiro Heidegger (embora haja um grande contraste entre estas ideias, como Corbin nos informa na entrevista) mas principalmente do segundo (que Corbin nunca leu).

Não se pode esquecer, e isto é aqui crucial, que Corbin mesmo estava interessado e estimulava a pesquisa para que se descobrisse se o segundo Heidegger poderia "combinar com" as ideias da espiritualidade sufi. Eu mesma apenas segui este apelo: "Filósofos! Mãos à obra!" Devemos nos lembrar que, quando inquirido por Nemo sobre a profundidade do segundo Heidegger – as obras após 1939 –, Corbin respondeu:

---

au long de ma carrière de chercheur. Avant tout, dirai-je, il y a l'idée d'herméneutique, qui apparaît dès les premières pages de Sein und Zeit. Le mérite immense de Heidegger restera d'avoir centré sur l'herméneutique l'acte même du philosopher. (…) Ce que je retrouvais avec enchantement chez Heidegger, c'était en somme la filiation de l'herméneutique depuis le théologien Schleiermarcher, et si je me réclame de la phénoménologie, c'est que l'herméneutique philosophique est essentiellement la clef qui ouvre le sens caché (étymologiquement l'ésotérique) sous les énoncés exotériques. Je n'ai donc fait qu'en poursuivre l'approfondissement d'abord dans le vaste domaine inexploré de la gnose islamique shî'ite, puis dans les régions de la gnose chrétienne et de la gnose juive qui en sont limitrophes. Inévitablement, parce que d'une part le concept d'herméneutique avait une saveur heideggérienne, et parce que d'autre part mes premières publications concernèrent le grand philosophe iranien Sohravardî, certains « historiens » s'obstinèrent à insinuer vertueusement que j'avais mélangé (sic) Heidegger avec Sohravardî. Mais se servir d'une clef pour ouvrir une serrure, ce n'est tout de même pas confondre la clef avec la serrure. Il ne s'agissait même pas de prendre Heidegger comme une clef, mais de se servir de la clef dont il s'était lui-même servi, et qui était à la disposition de tout le monde. *Dieu merci, il y a des insinuations que leur ineptie réduit elle-même à néant, et de son côté le phénoménologue aurait beaucoup à dire sur les fausses clefs de l'historicisme*." (grifo meu) Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit. p.25.

[51]Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Teheran, Academie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1977, reed. Paris: Buchet/Chastel, 1985.

[52] Por exemplo, sua comparação entre Swedenborg e o Islam Espiritual (Corbin Henry, *Swedenborg and Spiritual Islam*, Foudation Swedenborg, 1999).

> Eu tentei responder da melhor forma possível a sua questão, e logicamente trata-se aqui da obra de Heidegger tal como dispusemos em 1938 e que já era de um certo peso. A questão que o senhor agora me coloca visa à obra total de Heidegger. Para respondê-la seria necessário *todo um estudo comparativo deste conjunto com o conjunto da filosofia iraniana islâmica. A tarefa será talvez um dia concebível,* mas admito que nesse momento ela esteja além de minhas possibilidades. Já me resta tanto a fazer do lado de nossos filósofos iranianos*, justamente para que tal pesquisa de filosofia comparada seja possível um dia.* Esta tarefa concernirá a nossos jovens colegas filósofos, de um lado àqueles que terão mantido o contato com a produção ulterior de Heidegger – contato que eu inevitavelmente perdi durante meus longos anos de Oriente – de outro lado, aos jovens filósofos, meus ouvintes e os outros, que eu encorajei a estudar por conta própria o árabe e o persa a fim de poder agir sobre filósofos arrancando a filosofia e a teosofia islâmica do gueto que se convencionou chamar de "orientalismo".[53]

Essas palavras, principalmente as em itálico, serviram-me de estímulo para a execução de um trabalho comparativo. Percebi que ser eu mesma uma leitora e estudiosa tanto de Heidegger quanto de Corbin e dos autores sufis, além de ser versada tanto no alemão como no árabe, fazia com que me sentisse endereçada quando Corbin coloca que esta tarefa concerne "por um lado àqueles que terão mantido o contato com a produção ulterior de Heidegger e por outro concernirá aos jovens filósofos, meus ouvintes e os outros, que encorajei a estudar por conta própria o árabe e o persa". Senti-me convocada ao ler as palavras de Corbin[54]:

> O desenvolvimento da obra de Heidegger foi, como todos sabem, considerável. Anunciaram-nos uma edição integral que, incluindo os seminários, compreenderá setenta volumes. É perfeitamente a medida dos infólios de nossos filósofos orientais. Há então belas perspectivas de trabalho, de possibilidades, potenciais ilimitados. É o momento de dizer novamente: "Filósofos, mãos à obra!"

É nesta linha que vai minha intenção ao trabalhar com Heidegger. Irei valer-me muito mais do primeiro Heidegger, o conhecido por Corbin, do que do segundo, embora tenha a intenção de dedicar-

---

[53] "*J'ai tâché de répondre de mon mieux à votre question, et bien entendu il ne pouvait s'agir que de l'œuvre de Heidegger telle que nous en disposions en 1938 et qui était déjà d'un certain poids. La question que vous me posez maintenant vise l'ensemble de l'œuvre de Heidegger. Pour y répondre* il faudrait toute une étude comparative de cet ensemble avec l'ensemble de la philosophie iranienne islamique. La tâche sera peut-être concevable un jour, *mais j'avoue que pour le moment elle me dépasse. Il me reste encore tant et tant à faire du côté de nos philosophes iraniens*, justement pour qu'une telle recherche de philosophie comparée soit possible un jour. *Cette pas confondre la clef avec pas confondre la clef avec collègues philosophes*, d'une part ceux qui auront gardé le contact avec la production ultérieure de Heidegger, *contact que j'ai inévitablement perdu au cours de mes longues années d'Orient*, d'autre part les jeunes philosophes, mes auditeurs et les autres, que j'ai encouragés à étudier pour leur propre compte l'arabe et le persan, *afin de pouvoir œuvrer en philosophes en arrachant la philosophie et la théosophie islamiques au ghetto de ce qu'il est convenu d'appeler l' « orientalisme »*. (grifo meu) Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.33, grifo meu.

[54] "*Le déploiement de l'œuvre de Heidegger fut, comme vous le savez, considérable. Ne nous annonce-t-on pas une édition intégrale qui, texte des séminaires inclus, comprendra quelques soixante-dix volumes. C'est tout à fait à la mesure des in-folios de nos philosophes orientaux. Il y a donc de belles perspectives de travail, des possibles, des « pouvoir-être » illimités à comprendre. C'est le moment de redire : Philosophes, à vos bords!*" Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.33.

me ao segundo em um trabalho posterior, onde poderei comparar o segundo Heidegger diretamente com os autores iranianos, deixando os textos de Corbin no segundo plano. Pretendo com estes trabalhos contribuir, como queria Corbin, para tirar o sufismo do "gueto" do orientalismo. Essa sugestão e convite de Corbin para que sejam realizados estudos comparativos entre Heidegger e a Mística Islâmica vem sendo levado a cabo por muitos[55], ou seja, já se encontra bastante avançado o trabalho comparativo entre ambos. No entanto, devo dizer, muito mais avançado está o trabalho comparativo entre Heidegger e a filosofia espiritual extremo-oriental (Zen budismo, Taoísmo, etc.), que já conta com muitas centenas de livros[56], trabalhos e artigos por todo o mundo, inclusive no próprio Extremo Oriente, como é o caso da Escola de Kyoto, que floresce a partir dos estudos comparativos entre as filosofias ocidentais e extremo-orientais. Também no Brasil o estudo nesta área esta florescendo e já conta com diversas obras publicadas[57]. Acredito que o mesmo pudesse ocorrer também com relação à mística do oriente próximo, não fosse ela tão menos conhecida e reconhecida do que a extremo-oriental, que vem se tornando cada vez mais em voga em nossos tempos. Por outro lado, as homologias entre Heidegger e o Zen e Tao são muito mais evidentes do que as que há entre ele e a mística semítica, principalmente se esta não for conhecida a fundo.

Ao pesquisar nos textos de Corbin e outros, não busco provas materiais para afirmações quanto a questões de influência, determinação ou moldagem a partir da obra de outro autor, mas buscando congruências que possam ajudar filósofos e buscadores de

---

[55] Como, por exemplo, Reza Akbarian; Amélie Neuve-Eglise, Henry Corbin: from Heidegger to Mulla Sadra, Hermeneutics and the Unique Quest of Being, in Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy), vol.4, no.2, 2008, pp 5-30; Alparslan Açikgenç, Being and Existence in Sadra and Heidegger: A comparative ontology, Kuala Lumpur, IIITC, International Institut for Islamic Thought and Civilization, 1993; Roberts Avens, The New Gnosis: Heidegger, Hillman and Gnosis, Spring Publications, 1984.; Roberts Avens, "Things and Angels, Death and Immortality in Heidegger and in Islamic Gnosis," Hamdard Islamicus VII(2): 3-32, Summer, 1984; EL-BIZRI, Nader. The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger, Binghamton, N.Y.: Global Publ., 2000; Hermann Landolt, "Henry Corbin, 1903-1978: Between Philosophy and Orientalism," Journal of the American Oriental Society, 119(3): 484-490, 1999; Daniel Proulx; Sylvain Camilleri, « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », in Bulletin heideggérien, vol. 4, 2014, p. 4-63; Samir Mahmoud, "From Heidegger to Suhrawardi: An Introduction to the Thought of Henry Corbin," (2006, published on official website of Henry Corbin edited by Pierre Lory): www.amiscorbin.com ; Nile Green, "Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's approaches to mystical Islam" in *Method & Theory in the Study of Religion*, Volume 17, Issue 3, pages 219 – 226 Publication Year : 2005.

[56] Como, por exemplo, Sergio Albano, *Heidegger, Hölderlin y el Zen*, Buenos Aires, Quadrata, 2007; Byung Chul-Han, *Heideggers Herz: Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger,* München, Wilhelm Fink Verlag, 1996; Graham Parkes (org.). *Heidegger and Asian Thought*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992.

[57] Antonio Florentino e Oswaldo Giacoia dirigem um grupo de estudos no tema e organizam as publicações: Antonio Florentino Neto, Oswaldo Giacoia Jr., (Org.). *Heidegger E O Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU, 2012; Budismo e Filosofia em Diálogo. Campinas: Editora PHI, 2014; *O Nada absoludo e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*, Campinas: Editora Phi, 2013; e também Zeljko LOPARIC (org.), *A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica*, São Paulo, DWW, 2009.

conhecimento a percorrer o caminho à gnose, que poderia ser interpretada por uma "exegese espontânea", como coloca Corbin. "*Sinon la philosophia n'a plus rien à voir avec la Sophia*": "Senão a filosofia já não tem mais nada a ver com *Sofia*." Ensinada por Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty, Derrida e por Corbin, a fenomenologia abriu para mim, da mesma forma como abriu para Corbin, o caminho para este tipo de aproximação. A maneira como se fazia filosofia comparada foi ultrapassada e sobrepujada pelo advento da fenomenologia, como atesta Corbin ao criticar o trabalho comparativo de Masson-Oursel[58]:

> (...) o que uma filosofia comparada deve atingir, nos diferentes setores de um campo de comparação definido, é antes de tudo aquilo que se chama em alemão *Wesenschau*, a percepção intuitiva de uma essência. O termo pertence ao vocabulário da fenomenologia, digamos à fenomenologia de estrita observância de Husserl mais que à fenomenologia existencial (não estamos falando de existencialismo) de Heidegger. E me parece que é precisamente a aparição da fenomenologia o que faz que um esforço como o de Masson-Ourset se encontre já ultrapassado. As tarefas que postula a percepção intuitiva de uma essência são inteiramente diferentes das que se propõe a história preocupada em determinar as causas genéticas, as correntes, as influências, etc., que se manifestam em tal e tal data, para deduzir delas certos processos, acreditando poder compará-los entre eles. [59]

Henry Corbin pensava que "não é necessário excluir este tipo de pesquisa, mas tampouco é necessário deter-se nesse estágio, pois este é a primeira etapa da comparação. O propósito da filosofia comparada é atingir a essência" e, aqui no caso, reconhecer em dois autores distintos, o Oriente da alma, a individuação espiritual e o êxodo do exílio no espaço através do retorno ao espaço da alma.

Por motivos que não nos cabe aqui identificar, Heidegger não emprega o termo "alma" em sua filosofia. Não queremos cometer o simplismo redutor de equivaler "*Dasein*" a "alma". No entanto, isso não implica que não possamos estabelecer paralelos entre estes dois conceitos. Eles podem ser "o mesmo" sem ser "o igual". Heidegger coloca:

---

[58]Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*,op.cit.

59 (...) "*ce qu'une philosophie comparée doit atteindre, dans les differents secteurs d'un champ de comparaison défini, c'est avant tout ce que l'on appelle en allemand Wesenschau, la perception intuitive d'une essence. Le terme appartient au vocabulaire de la phénoménologie, disons à la phénoménologie de stricte observance de Husserl plutôt qu'à la phénoménologie existentiale (ne disons surtout pas existentialiste) de Heidegger. Et il me semble qu'ce precisement l'apparition de la phénomenologie qui a fait q'une effort comme celui de Masson-Ourset se trouvat d'ores et dejá depassé. Les tâches que postule la perception intuitive d'une essence sont tout autres que celles que se donne l'histoire soucieuse de déterminer les causes génétiques, les courants, les influences, etc. qui se font sentir à telle ou telle date, pour en déduire certains processus, en croyant pouvoir les comparer entre eux.*"

> O mesmo não se confunde com o igual e nem tampouco com a unidade vazia do que é meramente idêntico. Com frequência, o igual se transfere para o indiferenciado a fim de que tudo nele convenha. O mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora. O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença. No ajuste dos diferentes vem à luz a essência integradora do mesmo. O mesmo deixa para trás toda sofreguidão por igualar o diverso ao igual. O mesmo reúne integrando o diferente numa unicidade originária.[60]

Sendo assim, a justaposição de Corbin e Heidegger ocorre aqui sem a "sofreguidão por igualar o diverso" e dentro da liberdade da "exegese espontânea" proposta por estes dois filósofos, cuja relação, como coloca Proulx, é uma "amizade um tanto insólita entre dois homens enigmáticos, cada um a sua maneira, reunidos com certeza por uma certa incompreensão face à sinuosidade de seus respectivos caminhos de pensamento"[61].

---

60 Heidegger, Martin, "... poeticamente o homem habita...", in Ensaios e Conferências, Petrópolis, Vozes, 2002.

61 Camilleri, Sylvain and Proulx, Daniel. « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », in Bulletin heideggérien, vol. 4, 2014, p. VERIFICAR PAGINA

PARTE I

DO EXÍLIO NO ESPAÇO AO ESPAÇO DA ALMA

CAPÍTULO 1

A ALMA NO MUNDO: ETIOLOGIA DO EXÍLIO

O EXÍLIO OCIDENTAL

> É apenas sob a condição de ser assim reconquistado enquanto um mundo que vive na alma – e não mais um mundo ao qual a alma foi arremessada como prisioneira por não ter adquirido a consciência disto –, que este cosmos espiritual cessará de ser suscetível a estilhaçar-se ao contato com os avanços materiais e ideológicos alimentados por outras fontes.[62] (Henry Corbin)

Esta frase de Corbin aponta para dois modos de presença que se contrapõem. São duas maneiras opostas de se colocar diante da realidade e podem ser claramente percebidas em sua antagonia em uma frase de Rumi, a qual a de Corbin parece ecoar: "Não viva no mundo. Faça com que o mundo viva em você."[63] A intenção destes filósofos místicos, assim como a de todos os outros a quem Corbin dedica sua obra, ao contrapor esses dois modos de presença, parece ser, mais que fazer afirmações metafísicas, apontar para a possibilidade de um deslocamento de perspectiva. Eles nos convidam a realizar uma modificação na maneira de percebermos e de estarmos na existência, de forma que através de uma alteração no estado de consciência, que equivale a uma "interiorização do mundo", seja feita a restauração de um modo de presença primordial e integral, segundo Corbin, há muito

---

[62] Henry Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, op. cit., pp.15-16: "*C'est seulement à la condition d'être ainsi reconquis comme un monde vivant dans l'âme, et non plus dans lequel l'âme est jetée comme captive faute d'en avoir pris conscience, - que ce cosmos spirituel cessera d'être exposé à voler en éclats au contact des progrès matériels ou des idéologies nourries à d'autres sources*."

[63] "Não viva no mundo: faça com que o mundo viva em você." – Jallaluddin Rumi, mestre sufi do século XII. *Masnavi*, Jallaluddin Rumi, trad. Monica Udler Cromberg. RJ, Ed. Derwish, 1991.

esquecido pelo homem moderno desespiritualizado. É a esse "continente perdido" que ele dedica sua obra, é este o "cosmos espiritual" que Corbin, através da hermenêutica espiritual e da filosofia profética, deseja salvar da completa dissolução através da denúncia de sua progressiva extinção diante da visão de mundo imposta pela ciência, pelo racionalismo e pelo materialismo.

Relacionar-se com o mundo enquanto "mundo que vive na alma" implica na redescoberta dos espaços da alma, e das realidades psíquicas e espirituais que há muito deixaram de ser consideradas tão existentes e relevantes quanto as físicas, as sociais, as políticas e as econômicas. O exílio no espaço da extensão, no espaço concebido enquanto exterior à alma, só pode ser revertido se for reconhecido, se for diagnosticado e suas origens e causas analisadas. Para Corbin, essa tomada de consciência, assim como o reconhecimento de sua anterioridade ontológica, é condição *sine qua non* para a restauração dos mundos anímicos e espirituais.

Ao tratar da questão do "Exílio Ocidental" a partir de um relato visionário de Sohravardi traduzido e comentado por Corbin – "O Relato do Exílio Ocidental"[64], Jambet, um dos principais especialistas em Corbin, coloca:

> A alma lançada num mundo que a oprime reconhece-se como uma alma livre quando chega à verdadeira natureza dos mundos: um universo vivo *na* alma. A alma experimenta-se como uma potência criadora, como a fonte do mundo. O conhecimento *oriental* é um Saber libertador porque é o movimento por meio do qual a alma se conhece, e conhece-se como Alma do Mundo, não mais como Alma *no* Mundo.[65]

Quando a alma se conhece, realiza a travessia de seu microcosmo, ela deixa de se reconhecer como "alma no mundo" e se identifica com a própria "Alma do mundo", *Anima Mundi.* Ela sai de seu Exílio Ocidental e se dirige ao Oriente da Alma, através desse "conhecimento oriental". Importante aqui, desde já, deixar o mais claro possível ao que se referem nossos autores quando empregam os termos "ocidental" e "oriental". Quando "oriental" é aqui contraposto a "ocidental", não se trata de uma distinção geográfica, étnica ou política, pois "o que chamamos de 'espiritualidade' ou de

---

[64] Biblio no Henry Corbin, *L'Archange Empourpré*, Paris, Fayard, 1976 e Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1971-1973.

[65] Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, Ed. Globo, São Paulo, 2006, p. 152.

'materialismo' não são monopólios, nem prerrogativas do Oriente ou do Ocidente. Corbin explica:

> A concepção de "Oriente" em Sohrawardi e em todos os seus não é a de um *Oriente* que se pode encontrar nos mapas. A palavra não possui aí um sentido geográfico nem étnico, mas um sentido metafísico. Designa o mundo espiritual que é o Oriente maior no qual se eleva o puro sol inteligível, e os "orientais" são aqueles cuja morada interior recebe os raios desta aurora eterna. Destes "orientais" ainda existe sem sombra de dúvida um pequeno número tanto no Oriente como no Ocidente geográfico do nosso mundo, sem que nenhum destes possua exclusivamente este privilégio.[66]

No entanto, não podemos deixar de notar a co-incidência, ou digamos a reiteração simbólica – o reflexo de uma verdade metafísica no mundo exterior e literal – de ter sido no Ocidente onde a "confusão" se instaurou, onde as inversões começaram a se dar e onde o exílio do exílio começou a se fazer sentir filosófica e historicamente. É importante aqui se ater a esses momentos de transposição, de mudança de um modo de presença oriental para um ocidental, que, segundo os orientais, equivaleria a uma rarefação, a um enfraquecimento na densidade de ser do homem. Refiro-me às viradas provocadas por Galileu e Descartes, além dos momentos da adoção do universo impessoal advindo do Concílio de 879 d.C. e da leitura aristotélica de Averroes, que para Corbin foram tão nocivos para o mundo da alma e para a alma do mundo e que teriam preparado o terreno para que Galileu e Descartes viessem a fazer o estrago final, por assim dizer.

Isto posto, fica mais fácil compreender ao que se referem esses místicos quando falam de Exílio Ocidental e quando escrevem relatos visionários (*récits*) sobre ele. *A Narrativa Do Exílio Ocidental* de Sohravardi, por exemplo, demonstra que esse drama não é apenas interior à alma individual; ela opõe, no ser, duas regiões metafísicas[67]. Em uma delas, a alma se encontra exilada. Na outra, retorna para sua origem – o mundo de *antes* e de *depois* do exílio:

> O mundo da criatura é o mundo do exílio. A finalidade da criação é provar da queda no exílio para retornar do exílio. É o fio condutor de todos os relatos sohravardianos. Estes relatos são relatos do exílio e como tais eles asseguram uma ligação com o mundo de *antes* do exílio, que é também o mundo de *depois* do exílio. Experienciar este mundo aqui como mundo do exílio, é saber que se vem de outro lugar, de um outro mundo, para o qual trata-se de se reencontrar o caminho. Para se encontrar esta via, é necessário ir de encontro às normas estabelecidas neste mundo, aos costumes daqueles que se instalaram aí e que sucumbiram ao mundo saído da "asa esquerda"

---

[66]Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Teheran, Academie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1977, reed. Paris: Buchet/Chastel, 1985, p. 45.

[67] Cf. Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit., p.153.

[do Arcanjo Gabriel], esquecendo-se que vêm de outro lugar e como aí retornar.[68]

"As normas estabelecidas neste mundo", "os costumes daqueles que se instalaram aí" e que se esqueceram de "que vêm de outro lugar", chamadas por Corbin de "materialismo, nihilismo, cientificismo, dogmatismo, impessoalismo, mecanicismo, etc.", precisam ser bem conhecidas e reconhecidas pelos exilados que se reconhecem como exilados para que não se identifiquem com elas e as adotem. A parte crítica da obra de Corbin parece claramente estar voltada a esse propósito. Segundo ele, o maior motivo para que o caminho de volta destes não seja possível, é o fato de eles não se reconhecerem como exilados: são os que foram exilados do exílio, e é este, para Corbin, o exílio mais grave e irremediável. É por isso que a questão do exílio é tão importante na obra de Corbin, já que o reconhecimento deste é para ele o principal requisito de uma libertação.

Para Corbin, "estamos localizados entre duas catástrofes: (...) a primeira é a da descida ao exílio (...) e a segunda é de certa forma cair no exílio do exílio mesmo: (...) ela é o momento em que o mundo para de ser vivido como sendo a cripta do templo." A tragédia está quando a perspectiva do Oriente já não faz parte da vida dos exilados, que se encontram então "desorientados": "Sentir-se 'em casa' neste mundo aqui é justamente a tragédia denunciada por todas as gnoses."[69]

***

Voltemos então à primeira citação, a da epígrafe, e à questão dos dois modos de presença que aqui se opõem; no primeiro, *o mundo está em mim*, e no segundo *eu estou no mundo*: "um mundo ao qual a alma foi arremessada como prisioneira por não ter adquirido a consciência disto". A alma é prisioneira no mundo em que foi lançada. Na verdade, todo exílio é uma prisão. Neste exílio ontológico estaríamos, no entanto, presos do lado de fora. O Exílio Ocidental, ao invés de ser uma prisão donde não podemos sair, é uma prisão porque não nos deixa entrar – entrar em casa.

---

[68] Idem.

[69] Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1971-1973, p.259

A frequência com que Corbin utiliza o termo "modo de presença" é um dos elementos mais reveladores da grande influência que Heidegger exerceu sobre Corbin, seu primeiro tradutor para o francês, e da qual falaremos ao longo de todo o trabalho. Na frase acima citada encontramos outro: a palavra "arremessado"[70], ou "lançado" (fr. *lancé*; al. *geworfen*). Corbin encontra e projeta na mística islâmica o mesmo conceito heideggeriano que tanto o impregnou em sua juventude: *Geworfenheit* – o estar-lançado, a dejeção, que se refere ao estado de *estranhamento* diante do mundo e do ser, o estado do "*não sentir-se em casa*"[71], que para Corbin equivale ao estado de *exílio*, um dos temas centrais de sua obra e aqui meu principal objeto de estudo. O mundo aparece neste estado como algo extrínseco, como um espaço alheio à alma e ao qual ela se vê aprisionada. É o espaço exterior, marcado pela impessoalidade e caracterizado como "espaço público". A impessoalidade que caracteriza o espaço exterior, em Heidegger representada pelo "*das Man*"[72], como veremos mais tarde, é para Corbin, assim como foi para Heidegger, uma grande ameaça à Pessoa – ou ao "Si-próprio mais autêntico", como colocaria este último.

> "Se nos abandonarmos nesse mundo por desesperança, abandonarmo-nos àquelas forças impessoais que nos levam cegamente ao nosso fim, e ao fazê-lo, nós desapareceremos. Já não haverá mais pessoas."[73]

As advertências escatológicas de Corbin não são tão frequentes, mas são assustadoras. Aparecem ao longo da obra de Corbin de uma forma cabal e revestem seus apelos de urgência e realismo. Mostram de uma maneira aterradora como o homem passou a dominar, pela ciência e pela técnica, o mundo o qual paradoxalmente já não habita, já que para habitá-lo deve estar presente nele e em si mesmo enquanto Pessoa: estar no mundo e habitá-lo são coisas bem distintas, como já aparece em Heidegger nos artigos "Construir, habitar, pensar" e "poeticamente habita o homem..."[74]. Diante deste tom apocalíptico, a apresentação que Corbin faz para o Ocidente do universo da mística sufi adquire, portanto, um caráter soteriológico, um apelo para um redespertar espiritual em plena modernidade dominada pela técnica, pelo materialismo e pelo dogmatismo. Toda a exposição que Corbin faz

---

[70] O termo "geworfen" pode ser traduzido como "arremessado", "lançado" ou "atirado.

[71] Heidegger 1988a, § 40, v. 1, pp. 253-4; 1986, p. 189, tradução modificada.

[72] "*Das Man*", termo cunhado por Heidegger e que será aqui o tema do capítulo X, é a substantivação do pronome impessoal "*man*", em alemão, que no português equivaleria ao "se" enquanto partícula apassivadora do sujeito, como em: *fala-se, conta-se, sabe-se, pensa-se,* etc e que impessoaliza o sujeito.

[73] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, rééd. de 1981-2. Paris, L'Herne, 2003, 240.

[74] Martin Heidegger, "... poeticamente o homem habita..." e "Construir, habitar, pensar" in *Ensaios e Conferências*, Petrópolis, Vozes, 2002.

da filosofia mística do sufismo adquire a partir disso um tom extremamente crítico que deixa transparecer sem nenhuma ambiguidade a "recusa de Corbin em aceitar a compreensão do mundo e de nós mesmos que domina a consciência secular moderna"[75]. As "forças impessoais" de que fala são claramente, em sua obra, as que modelam a visão de mundo da modernidade, que são inteiramente históricas e materialistas e que compõem, em suas diferentes modalidades e ciências, exatas ou humanas, distintas versões de um mesmo "programa reducionista". Tal visão de mundo, e "qualquer uma das várias cosmologias seculares do mundo moderno", segundo Corbin, é "incompatível com a existência de *pessoas*"[76], no sentido pleno desta palavra.

Nesta citação de Corbin, novamente o encontramos advertindo quanto ao perigo de uma extinção da Pessoa, de um "romper em pedaços" do "cosmo espiritual", por consequência de uma excessiva exteriorização, ou seja, da concepção do espaço unicamente como extensão: o mundo seria apenas constituído de espaço vazio preenchido por objetos, dentre eles os indivíduos – que estariam levando consigo suas almas ou a consciência como quem leva um anexo. Tal concepção de espaço, como algo em si e que existe independentemente da consciência, foi, segundo Corbin e seus precursores fenomenológicos, Husserl e Heidegger, certamente gerada pela visão científica que matematiza a natureza e a concebe a partir de abstrações. Não corresponde à experiência de mundo real do homem, à experiência do "mundo da vida", à vivência de espaço "pré-científica" dada pelos sentidos e pela intuição.

Henry Corbin compartilha estes termos e esta visão com Husserl e Heidegger, que, como ele mesmo afirma[77], determinaram sua maneira de conceber o tempo e o espaço como categorias imaginais. Se pudermos compreender algo de alguns conceitos básicos da filosofia fenomenológica destes autores, e de outros, estaremos mais próximos de entender a base do conceito de Corbin de tempo, de espaço e de presença, assim como do processo que levou nossa civilização a estar exilada na impessoalidade e na falta de sentido – o mundo material

---

[75]Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Connecticut, Spring Journal, 2003, p.1.

[76] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, 1981. Paris, L'Herne, 2003, p. 240 (grifo meu)

[77] "Devo dizer que o curso de minha obra possui suas origens na análise incomparável que devemos a Heidegger, mostrando as raízes ontológicas da História..."Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, op.cit., p.7.

destituído de sentido, regido pela previsibilidade das leis matemáticas e a serviço da Tecnologia e da Economia[78]. A motivação para este capítulo, que busca em Galileu e Descartes traços da genealogia do exílio, provém da afirmação de Jambet ao falar de Corbin e da filosofia profética – que não desvincula como no racionalismo a filosofia da mística: "O espantoso nisso não é que haja uma filosofia profética, mas que, com Descartes e Galileu nascesse um tal pensamento que não admitisse mais tal existência."[79]

O homem se encontra exilado no tempo cósmico e no espaço quantitativo. Precisamos entender o que isso significa e o faremos aqui, de início, a partir dos que levaram até Corbin a chave da fenomenologia. Tom Cheetham é apenas um dos estudiosos de Corbin que nos aponta para a necessidade de recorrer a Husserl e a Heidegger para entender melhor a Corbin:

> Um foco na realidade da pessoa humana em reação ao racionalismo científico do Iluminismo, a abstração do Idealismo Hegeliano, e mais tarde contra as ideologias fascistas e totalitárias, tomaram muitas formas na teología e filosofia europeias de finais do século XIX e princípio do século XX. No entanto, da maior importância para compreender Corbin é a filosofia fenomenológica de Edmund Husserl e de seu aluno Martin Heidegger.[80]

---

[78] Deixo estes dois termos com maiúsculas para frisar seu caráter de Entidades diante do atual estado das coisas.

[79] Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, Ed. Globo, São Paulo, 2006, p.217.

[80] "*A focus on the reality of the human person in reaction to the scientific rationalism of the Enlightenment, the abstraction of Hegelian Idealism, and later against fascist and totalitarian ideologies, took many forms in late nine -teenth and early twentieth century European theology and philosophy. But of most importance for understanding Corbin is the phenomenological philosophy of Edmund Husserl and his student Martin Heidegger*."Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, op.cit., p. 2.

O VÍRUS DE GALILEU
NO DIAGNÓSTICO DE HUSSERL

Segundo Jambet, Husserl estaria mais próximo de Corbin que o próprio Heidegger[81]. Segundo Husserl, além de ter como objeto um mundo matematizado e, portanto, idealizado, e não o "mundo-da-vida", a ciência busca alcançar um "mundo em si", fazendo a assepsia de qualquer elemento subjetivo espúrio[82]. Para Corbin a alma encontra-se exilada neste "mundo em si" que construiu para si em seu entendimento (*Vernunft*) e no qual acabou acreditando. Ele afirma, em sua obra *Avicena e o Relato Visionário*, que apenas a consciência disso nos pode libertar "do exílio neste cosmos concebido enquanto exterior à alma, o cosmos das 'construções racionais' ".[83]

Husserl coloca[84] que já com Galileu começa a substituição do único mundo que nos é dado pela intuição pelo mundo das irrealidades e abstrações. Em Husserl, Galileu aparece como o grande deflagrador do divórcio entre o homem (sujeito) e o mundo onde vive (mundo de objetos), que o tornou exilado em seu próprio planeta, e que seria a causa das catástrofes ecológicas que lhe sobrevêm. Para Galileu, somente as propriedades da matéria que são mensuráveis matematicamente (tamanho, forma, peso) são reais. As qualidades mais subjetivas (...) são impressões meramente ilusórias, já que o "livro da natureza" está escrito apenas em linguagem matemática:

> Este grande livro, o universo, está escrito na linguagem da matemática, e seus caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, sem as quais seria humanamente impossível compreender-se uma única de suas palavras; sem estas, erra-se como em um labirinto escuro.[85]

Entretanto, apenas após a publicação das *Meditações* de Descartes, em 1641, é que aquela realidade material veio a ser referida

---

[81] Herman Landolt, "Henry Corbin, 1903 – 1978: Between Philosophy and Orientalism" Herman Landolt, seguindo Jambet *em Itineraire d un enseignance* vê a perspectiva de Corbin com relação à fenomenologia mais próxima em espírito de Husserl do que de Heidegger.

[82] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phenomenologie* II – Husserliana XXIX – p.150 ss/n.28/ anexo III; e Ideias II, Husserliana IV, §62 ap. 13.

[83] Henry Corbin, Avicenne et le Récit Visionnaire, Lagrasse, Verdier, 1999, p.62. "The daring of Avicenna and living within the all-emcompassing world view of Islam, was a daring to become conscious, to step to the edge of the cosmos in order to free themselves from exile in that cosmos conceived as exterior to the soul, the cosmos of 'rational constructions' ".

[84] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phenomenologie*, op.cit., §9h.

[85] Galileo Galilei, citado em David Abram, *The Spell of the Sensuos*, NY, Vintage, 1996, p.32.

como um domínio estritamente mecânico, como uma estrutura determinada cujas leis de operação podem ser reconhecidas apenas através de análises matemáticas. Tirando da realidade material toda experiência subjetiva, Galileu preparou o terreno para que Descartes viesse colocar as fundações da construção das ciências objetivas ou "desinteressadas", a ciência moderna que "não integra o sujeito pensante" e "ignora o observador-idealizador": Os "cientistas esvaziam a ciência de seus próprios operadores e de seu contexto humano"[86]. Essas ciências desviam o olhar da nossa experiência banal e cotidiana do mundo que nos cerca. Nossa experiência direta é necessariamente subjetiva, necessariamente relativa a nossa posição em meio às coisas, à nossa "verdade de situação"[87], como a chama Husserl. O mundo da doxa, relativo e indeterminado, é onde o homem efetivamente se vê inserido. O mundo do dia-a-dia, no qual "vivemos, pensamos, trabalhamos e criamos"[88] é de forma alguma o "objeto" determinado matematicamente ao qual as ciências dirigem sua atenção. O mundo do qual se ocupam os cientistas, inerte e mecânico, não é o mesmo vernacular em que vivemos o cotidiano. O mundo *no* qual se fala não é o mesmo *do* qual se fala.

O "mundo-da-vida"[89] ("*Lebenswelt*"), como Husserl o denominou, é um campo vivo, uma paisagem aberta e dinâmica sujeita a seus próprios estados de ânimo e metamorfoses. É o mundo da experiência, aproximativo, inexato, arisco em ser objetivado e distante da verdade em si perseguida pela ciência[90]. "É apenas no mundo em si que tudo é determinado."[91] No mundo-da-vida as coisas nos são dadas através de fenômenos, que são essencialmente subjetivos, mutáveis e submetidos a pontos de vista de um ego. Cada noema apresenta um aspecto distinto e oferece apenas uma visão parcial. O mundo da experiência, o mundo pré-científico, é sempre culturalmente condicionado, isto é, a cultura faz parte do mundo-da-vida, já que este não é apenas a

---

[86] Edgar Morin, "A ciência sem consciência está condenada?" in *Café Philo, As Grandes Indagações da Filosofia*, RJ, Jorge Zahar Editor, 1999.

[87] Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phenomenologie*. Haag, M. ijhoff, 1962,§9 Experiência e juizo §10

[88] "*in der wir leben, denken, wirken und schaffen*" Edmund HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phenomenologie, op.cit., Hrsg. von R. . Smid. 1993.

[89]Edmund HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phenomenologie, op.cit., §33

[90] Edmund HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phenomenologie, op.cit., anexo I.

[91] Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2006.

natureza, mas um mundo humano, um mundo de associação de pessoas, um mundo não objetivo, mas intersubjetivo[92].

Husserl faz também uma forte crítica ao fisicismo que reduz o mundo, inclusive o mundo orgânico, à matéria através da abstração de tudo que é humano, pessoal e vivo, e que são elementos do mundo-da-vida. Denuncia nas ciências o seu "fingir que não estou aqui", o seu fingir que não há homens no mundo. Para o conceito natural de mundo, este é necessariamente "pessoal". Aqui nos fica clara a atitude personalista de Husserl ao expor a base da experiência humana direta. Seu tema, o tema da fenomenologia, não é o "mundo em si" da física, mas o "mundo para mim". A natureza objetiva não é qualquer dado da experiência empírica. Para ele, em sua obra *Crise das Ciências Europeias*, o pior vício da cultura europeia é o objetivismo, que nos leva à cegueira com relação à Subjetividade e à Pessoa, que é o que nos interessa aqui.[93]

Visto que o método de objetivação da ciência é a mensuração, fica claro que a passagem da visão de mundo natural para a científica idealizada corresponde à passagem do mundo da qualidade para o mundo da quantidade. A mensuração se dá através da abstração do conteúdo à sua forma. O conteúdo, por mais que Galileu também o quisesse medir, não é matematizável, já que as qualidades são ariscas em serem mensuradas, i.e., não são idealizáveis.

Após a contaminação da nossa visão de mundo subjetiva e relativa pelo mundo matematizado e asséptico da ciência, quando nos relacionamos com nosso entorno, o que vemos é já uma realidade idealizada e não mais a experiência pura: A experiência é mediatizada pela idealização, estejamos ou não conscientes disso. Um véu racional é lançado sobre nossa experiência de mundo. É por isso que Husserl irá propor com a fenomenologia um retorno "às coisas mesmas" (*zur Sache selbst*), para que este véu nos seja retirado e saibamos sobre qual base as ciências se fundamentam.

E é pela ciência que Edmund Husserl se mobiliza: sua obra não foi de forma alguma uma rejeição à ciência; foi sim um apelo a ela – em benefício de sua própria completude e plenitude de sentido – que

---

[92] Isso levará Husserl a falar do relativismo cultural e a determinar seu conceito de intersubjetividade, mas estender-nos nestes temas nos distanciaria aqui de nosso propósito.

[93] Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phenomenologie*, op.cit., §8 a §10.

reconheça que está enraizada no mesmo mundo em que todos nós estamos em nossas vidas cotidianas, com todos nossos sentidos e nossa percepção direta. Husserl reclama o reconhecimento da anterioridade do mundo da experiência concreta com relação ao "mundo das construções racionais", como o chamou Corbin.

Para Husserl, o que importava, e sua primeira motivação, era demonstrar que o Mundo da Vida é o elemento fundante da ciência, a sua base enquanto fonte de evidência. O cientista despreza o subjetivo-relativo do mundo da vida, como se este não fizesse parte do mundo verdadeiro, mas é a ele que recorre para provar suas verdades. Além do que, o cientista dorme e acorda no Mundo da Vida, e não no mundo da ciência. Ultrapassar o subjetivo-relativo, como almeja a ciência, é uma pretensão contraditória, ou seja, uma ilusão. A ciência não confessa, nem para si mesma, que é do mundo da vida que parte para criar um mundo idealizado e matematizado. Finge que o mundo da vida é uma ilusão e que o mundo real é o "mundo em si", para além de qualquer perspectiva humana e subjetiva. Mas a idealização é uma atividade do espírito realizada no seio do mundo da experiência. David Abram – em sua obra[94] dedicada ao divórcio do ser humano com a natureza e ao conflito entre nossas convicções científicas e nossa experiência espontânea –, ao comentar a filosofia de Husserl, coloca isto de forma interessante:

> "Assim, o mundo da vida – este domínio ambíguo que experimentamos com ira ou com amor – é tanto o solo no qual nossas ciências estão enraizadas quanto o rico húmus para o qual seus resultados retornam, seja como nutrientes ou como veneno. Nossa experiência espontânea do mundo, carregada de conteúdos subjetivos, emocionais e intuitivos, continua sendo o solo vital e sombrio de toda nossa objetividade."[95]
>
> (...) No entanto, este solo segue bastante despercebido e não reconhecido pela cultura científica. Em uma sociedade que confere prioridade àquilo que é previsível e dá valor à certeza, nossa experiência espontânea, pré-conceitual, quando ao menos reconhecida, é designada como "meramente subjetiva". O domínio fluido da experiência direta acabou sendo visto como uma dimensão secundária e derivada, uma mera conseqüência de eventos que se passam no mundo mais "real" dos "fatos" científicos mensuráveis e quantificáveis. É uma inversão curiosa da conjuntura atual, demonstrável. O quanta subatômico é agora tomado como mais primordial e "real" do que o mundo que nós experimentamos com nossos meros sentidos. Considera-se que o organismo vivo, sentiente e pensante seja derivado, de alguma forma, do corpo mecânico cujos reflexos e "sistemas" foram medidos e mapeados, a pessoa viva é agora um epifenômeno do corpo anatomizado.

---

[94] David Abram, *The Spell of the Sensuos*, NY, Vintage, 1996.
[95] David Abram, *The Spell of the Sensuos*, op.cit., p.33.

O mundo do dia-a-dia, o mundo de nossa experiência direta e espontânea, é tido, cada vez mais e na visão de mundo geral e do vulgo, e não só na da ciência ou da academia, como algo que deriva das dimensões impessoais e objetivas dos fatos puros, dos fatos em si, que "vislumbramos apenas desde nossos instrumentos e equações". No entanto, a "realidade objetiva" pura comumente pressuposta pela ciência moderna, longe de ser a base concreta que subjaz a toda experiência é, segundo Husserl, uma construção teórica, uma idealização da experiência intersubjetiva[96]. É o mundo da vida, o mundo relativo e subjetivo oferecido pelos nossos sentidos, que é a base de toda ciência e de toda experiência igualmente.

É devido a esta inversão, à qual ainda hoje e cada vez mais estamos sujeitos, que Husserl inaugurou a disciplina filosófica da fenomenologia, que proporá, com todo o vigor, um retorno "às coisas mesmas" ("*zur Sache selbst*"), um retorno ao mundo tal como ele se nos apresenta e tal como nós o experimentamos em sua imediatez sensível. A fenomenologia não pretende explicar o mundo, como fazem as ciências matematizadas e matematizantes; ela pretende descrever a maneira como o mundo e as coisas se apresentam para a consciência, a maneira sob a qual elas aparecem (gr. *phainestain*) em nossa experiência sensorial direta. Ao voltar-se para o domínio da experiência subjetiva, a fenomenologia, abrindo mão de capturá-lo ou controlá-lo, voltar-se-á para seus diversos modos de manifestação e, portanto, para seu caráter mutável e enigmático. Ao fazer isso, ao fundar o que acreditava ser uma "rigorosa ciência da experiência", Husserl pretende, não combater a ciência, mas, pelo contrário, oferecer uma base sólida para ela – uma base não tão sólida quanto o "objeto" fixo e estável sobre o qual ela finge se apoiar, mas a única base possível para um conhecimento que necessariamente parte da nossa experiência vivida das coisas que nos circundam.

Merleau-Ponty coloca isso de forma contundente:

> Todo o meu conhecimento do mundo, mesmo meu conhecimento científico, é ganho a partir de meu próprio ponto de vista particular, ou de alguma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não teriam significado algum. Todo o universo da ciência é construído em cima do universo que é experimentado diretamente, e se nós quisermos submeter a ciência a um exame rigoroso e chegar a um acesso preciso de seu significado

[96] O conceito de intersubjetividade vem, em Husserl, substituir o de uma objetividade ilusória.

e propósito, devemos começar por despertar a experiência básica do mundo do qual a ciência é a expressão de segunda ordem.[97]

***

Quando analisamos, medimos ou explicamos o mundo, confiscamos sua presença. A principal motivação de Husserl foi que via que a civilização europeia estava sendo levada a uma crise profunda, que consistia na obliteração do sentido pela vida por parte das ciências: "A vida perdeu o significado para a ciência".[98] Parece-nos hoje algo visionário, o diagnóstico de Husserl, embora seu prognóstico não pudesse contar com a eclipse quase total do mundo da vida, da pessoa, que vivemos na era moderna, com o esquecimento quase completo da dimensão viva e presencial, e com a opressão pela que passa o reino da subjetividade, relegado a expressar-se apenas nos consultórios psicoterápicos, no facebook e nos rompantes de violência urbana. Husserl pôde escrever uma obra sobre a crise das ciências europeias antes mesmo da eclosão da segunda guerra e do holocausto, que refletiria "a perda de significado da palavra 'vida' provocada pelas ciências" a que Husserl se referira[99].

Esta inversão, que substitui nossa experiência do mundo por idealizações – que nos faz acreditar que, na realidade, bebemos H2O ao invés de água, que nos faz quase perder o equilíbrio quando aprendemos na escola que é a terra que gira e não o sol[100], e que nos faz culpar a falta de neurotransmissores pela tristeza que sentimos ao passear por um zoológico – lançou um véu sobre a realidade, que nos faz olhar sem ver e nos faz perder a conexão com a vida que nos rodeia. Deixamos então de nos sentir partícipes da natureza, pois se nos integramos ao que vemos, não seremos objetivos, o que equivale a não

---

[97] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2006, p.ix. Ver com relação a Husserl 1970: 258-261, 295. Voltar às coisas mesmas é voltar àquele mundo que precede o conhecimento, ao qual o conhecimento remete, e em relação ao qual toda esquematização científica é apenas uma linguagem de sinais abstrata e derivativa, da mesma forma que a geografia com relação ao campo, onde aprendemos de primeira mão o que é uma floresta, um prado, um rio."

[98] Idem.

[99] Embora tenha sido expulso de seu cargo na Universidade de Freiburg, por ser judeu, Husserl nunca chegou a saber as consequências da deshumanização das ciências seriam tão pouco sutis pra não dizer tragicas em tão curto espaço de tempo.

[100] As notas de Husserl sobre isso foram encontradas em um envelope onde ele havia escritoalgumas palavras: "Derrubada pela teoria copernicana... A arca original, a terra, não se move." (*Ma pure non si muove*...)

ser realista; terei uma visão subjetiva do universo. Para "perceber" o cosmo como "realmente é", devo fingir que não estou aqui, devo retirar todos os elementos subjetivos e empíricos do caminho, tirar a Presença. É precisamente este procedimento que nos leva a despovoar a terra de "almas", de pessoas. É precisamente este método, que nos aliena de nós mesmos e nos faz conceber um mundo despovoado, impessoal, habitado apenas por estruturas e dimensões, por leis e por medidas, por instituições e firmas. Este mundo impessoal é o que agora vemos quando abrimos os olhos. Não mais o mundo da vida, o mundo cheio de vida. É agora um mundo morto, embora explicável e previsível, no qual nos vemos exilados e desamparados. Um mundo "sem sentido pela vida". A ele Corbin se refere quando fala "do exílio neste cosmos concebido enquanto exterior à alma, o cosmos das 'construções racionais'." [101]

Nesta frase de Corbin percebe-se o quão idealizada, no sentido de "construída", pode ser a imagem de um mundo exterior à alma. Nas tradições visadas pela obra de Corbin, pelo menos nestas, a alma, enquanto microcosmo sempre foi entendida como compreendendo o mundo, como o contendo. Em nossa civilização ocidental moderna, apenas a psicologia profunda e a arquetípica possuem essa compreensão, embora quando Jung proclama "A psique cria mundo a cada instante", não podemos estar certos de que se refere ao mesmo conceito que, por exemplo, Ibn Arabi quando este diz que o mundo é imaginado por Deus e está dentro de Sua imaginação (somos sonhos de Deus)[102]. No entanto, por mais que os níveis psicológicos e espirituais apliquem-se a realidades diferentes, ou talvez justamente à mesma realidade em níveis diferentes, podemos estar seguros que a abordagem de Jung, Hillman, Suzuki, Eliade e outros – todos amigos ou admiradores de Corbin – se aproxima muito mais daquilo que este quer ser porta-voz do que qualquer outro pensador científico, racionalista e materialista. O termo *Anima Mundi* possui matizes bastante distintos para alguém como Jung, como Marsilio Ficino ou como Plotino[103]. No entanto, conceber o mundo como dotado de alma ou dela

---

[101] Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, op.cit., p.62. "*The daring of Avicenna and living within the all-emcompassing world view of Islam, was a daring to become conscious, to step to the edge of the cosmos in order to free themselves from exile in that cosmos conceived as exterior to the soul, the cosmos of 'rational constructions'* ".

102 Cf. William Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, SUNY Press, Albany, 1994. Encontrar uma citação de ibn arabi ou de Corbin ou chittick sobre ibn arabi nisso

[103] Não nos cabe aqui inquirir sobre a possibilidade de ser a Subjetividade Transcendental de Husserl uma neo-anima mundi de cunho idealista.

proveniente é algo comum a todos e aqui crucial para nossa compreensão de Corbin e do que este pretende anunciar e denunciar.

Quando Corbin, ao falar do cosmo "das construções racionais" e do exílio no "cosmos concebido enquanto exterior à alma" usa o verbo "conceber", explicita novamente os dois modos de presença de que tratávamos no início deste capítulo. Se hoje *concebemos* o mundo enquanto exterior à alma e os "antigos", as culturas tradicionais e os místicos *concebem* o mundo enquanto vivo *na* alma, é porque, segundo Corbin, uma concepção é tão real quanto outra, cada uma em seu nível, e trata-se apenas de dois modos de presença distintos. São duas crenças e, como crenças, constituem um mundo. Ao que crê num mundo exterior e impessoal, assim o mundo lhe será. Ao que crê num mundo vivo *na* alma[104], então assim o mundo lhe será. Corbin frisa bastante a questão da projeção.

> Cada um de nós carrega em si a imagem de seu próprio mundo, sua *Imago Mundi*, e projeta-o em um universo mais ou menos coerente, que se torna o palco sobre o qual seu destino se desenrola. Ele pode não estar consciente disso e assim experimentará enquanto imposto sobre si e sobre outros esse mundo que ele mesmo e outros impuseram sobre si. Esta também é a situação que permanece forçosamente enquanto os sistemas filosóficos se professam serem 'objetivamente' estabelecidos. Cessa em proporção a tal aquisição de consciência uma vez que permite à alma transcender triunfante para além dos círculos que a mantêm prisioneira.[105]

O ser humano vai se esquecendo que o mundo no qual vive foi e é feito a sua imagem e semelhança. Assim como o mundo dos medievais ou dos antigos ou dos místicos de qualquer tradição que seja. O mundo, esse espelho, é sempre uma projeção de nossa representação interna, não importa se as crenças sejam científicas ou religiosas, e o tipo e gênero dos argumentos e provas para nos certificar de sua validade – leis científicas ou mitos cosmogônicos – são sempre compatíveis com tais crenças e *modus cognoscendi*. É por isso que se pode dizer, a partir da constatação dos universos contemplados pelos místicos de Corbin e pela sua afirmação de que o mundo moderno,

---

[104] O conceito de alma aqui será visto no capítulo 4. É dentro da alma que nascem igualmente e conjuntamente sujeito e objeto. O ser, para o místico, a alma em sua totalidade, *Anima Mundi*, é o próprio lugar onde se dá a existência humana, onde se dá a alma humana. É dele, deste "Si-mesmo", segundo e na linguagem de Corbin, que o homem emerge, é dele que o ego emerge.

[105] "*Each of us carries in itself the image of his own world, his Imago Mundi, and projects it into a more or less coherent universe, which becomes the stage on which his destiny is played out. He may not be conscious of it and to that extent he will experience as imposed upon himself and on others this world that he himself or others impose on themselves. This is also the situation that remains in force as long as philosophical systems profess to be "objectively" established. It ceases in proportion to such an acquisition of consciousness as permits the soul triumphantly to pass beyond the circles that held it prisoner*." Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., p.8. Como já foi dito, a questão da Imago Mundi aqui abordada parece também ser decisiva para fazer-nos entender por que não se trata aqui de idealismo pura e simplesmente.

com toda sua literalidade, passou a ser a "cripta" do homem, que a mentalidade cética, literal e materialista do homem moderno, que vê um mundo sem vida, des-animado e desencantado, um mundo já não habitado por entidades e presenças, é, ao que parece, a mera projeção de seu cadáver interno.

Por outro lado, se voltamos a Husserl ou mesmo nos reportarmos ao conceito de "imaginal" a partir de Corbin, que mais tarde abordaremos, teremos que concluir que o verbo "conceber" possui conotações bem diferentes em um caso e noutro. Os modernos "concebem" um mundo exterior através de abstrações e "construções racionais", enquanto os antigos e os homens inseridos no mundo da vida "concebem" o mundo *na* alma, sendo eles participantes da subjetividade e impregnados dela intrinsecamente, não a partir de abstração, mas por experiência, ainda que filtrada por véus culturais. A criança não "conceberá" nem experimentará um mundo inanimado e desencantado, mecânico e impessoal, a menos que vá à escola. A criança - e toda criança, de qualquer cultura - "concebe" o mundo dotado de alma, o mundo encantado, porque é inerente a ela e a sua percepção natural experimentá-lo assim. Ela precisa "desaprender" o encantamento, para poder realizar as abstrações que a farão ver o mundo que todos veem, o mundo dos adultos, o mundo objetivo e um só para todos. À medida que se submete a este treinamento, passa a sentir como certa e óbvia a visão de mundo que passou a compartilhar com a sociedade, de que o mundo está lá fora, regido por leis que o constituem, e é perfeitamente compreensível e previsível através de cálculos e mensurações, que, aliás, nos permitem compreendê-lo tal como ele é, em si mesmo. No entanto, não possui consciência de que "foi enganada", de que, embora o mundo possa ser matematizável e as ciências possam ter sua aplicação, o mundo real está por trás das leis e medidas, os conteúdos não são por elas capturados, e que a vida é de onde toda ciência parte e lá continua a estar, mesmo que desviemos dela nossos olhares. Tanto a criança quanto o homem do mundo da vida, ao serem "domesticados" pela ciência, pela escola, deixam de ater-se ao mundo com vida, subjetivo e relativo, para, em seu esquecimento, crerem-se inseridos em um mundo mecânico, e caem aí prisioneiros de uma jaula invisível da qual, para Corbin, não possuem consciência. Corbin vem então apelar para a reconquista desta visão de mundo originária: "É apenas sob a condição de ser assim reconquistado enquanto um mundo que vive na alma – e não mais um mundo ao qual a alma foi arremessada como prisioneira por não ter

adquirido a consciência disto –, que este cosmos espiritual cessará de ser suscetível a romper-se em pedaços (...)"

A reconquista de que trata Corbin tem como pré-requisito a tomada de consciência da prisão, prisão esta que constitui o exílio da alma, o exílio que "cessa em proporção a tal aquisição de consciência uma vez que permite à alma transcender triunfante para além dos círculos que a mantêm prisioneira". É por isso que importa tanto, seguindo os passos de Corbin, fazer uma tentativa de clarificação da etiologia do exílio, assim como uma descrição fenomenológica de como este se dá e como atua. Em nossa busca pelas origens e causas do exílio da modernidade, abordamos aqui apenas aquelas que foram tratadas por Corbin[106] ou que de alguma forma participam de sua formação, como aquelas apontadas por Husserl.

***

Após as investigações de Galileu, Copérnico e Kepler, o sol passou a ser considerado o centro do mundo fenomênico. Esta concepção, no entanto, não está de acordo com a nossa percepção sensória espontânea, que continua observando o trajeto do sol pelo céu que está acima de uma terra estável e central. Uma profunda ruptura foi então introduzida entre nossas convicções intelectuais e as mais básicas convicções de nossos sentidos, entre nossos conceitos *mentais* e nossas percepções *físicas*. E é como consequência deste contexto que aparece a disjunção de Descartes, a ruptura filosófica entre a mente e o corpo, entre *res cogitans*, a substância pensante, e *res extensa*, a substância extensa. Seria necessária para a manutenção da nova visão de mundo, abstrata e idealizada, que o intelecto racional se separasse do corpo sensível. Sujeito e objeto seriam doravante dois territórios fechados em si, independentes, duas regiões ontológicas distintas e opostas.

No entanto, tal divisão não é um conceito ontológico, é um conceito histórico, e leva o homem a um exílio histórico, que apenas

[106] O capítulo 4b tratará da etiologia do próprio Corbin, que detecta diretamente dois "vírus": o de Averroes e do Concílio de 869.

agravará seu exílio ontológico. A relação entre os dois territórios se dará apenas de forma causal, ou seja, reduzindo-se um ao outro. Isso foi o que ocorreu unilateralmente e a alma passou a ser vista como um anexo do corpo, com um produto de combinações bioquímicas, ou de um cérebro concebido à imagem e semelhança de um computador.

O mundo da psique e o mundo da natureza passam a constituir uma antinomia ausente em todas as visões de mundo anteriores.[107] Nunca antes a unidade entre físico e psíquico, entre sujeito e objeto, havia sido rompida de tal forma. A unidade originária se desfaz com a matematização da natureza. Tudo o que Galileu queria era alcançar verdades absolutas, era conhecer o mundo com a mesma certeza dos conhecimentos da geometria, da matemática, da física. Queria, no que Husserl considera um otimismo racionalista ingênuo e prometéico, a evidência apodítica de que o mundo é determinável, banindo o relativo e o subjetivo do terreno do conhecimento[108]. Com a revolução galileana, a relatividade, antes atributo do mundo da vida, migra para a psique. O dualismo cartesiano seria apenas, segundo Husserl, um comentário filosófico dessa revolução.

Uma vez que a subjetividade já não está mais integrada no mundo e é banida para a psique, para o interior, o mundo é esvaziado de pessoalidade e passa a constituir seu exílio, o exílio no espaço exterior, no espaço idealizado da física, vazio e homogêneo. A mudança na imagem de mundo que aí se criou constituirá assim a prisão de que Corbin faz menção e a cuja conscientização faz apelo. Ela nos enclausurou dentro de um ego, confinou-nos numa mente encapsulada, na psique individual. Estava inaugurada a região do sujeito psicológico moderno, cuja desvinculação tanto do mundo da vida como do mundo exterior impessoal e mecânico, o mundo da matéria, implicam no seu exílio e no seu desamparo.

> (...) Uma experiência simultaneamente "objetiva" do sistema avicenniano de orbes celestiais e do espaço faustiano de nosso universo de extensão ilimitada é algo difícil de conceber. O universo no qual a alma vivera se estilhaça, deixando-a desamparada e desorientada, condenada às mais formidáveis psicoses. Pois é então que a alma, entregue indefesa e

---

[107] Como veremos no capítulo 6, para os gregos, por exemplo, *physis* queria dizer algo bem distinto do que hoje é a natureza ou o mundo físico. A palavra grega *Physis* pode ser traduzida por natureza, mas seu significado é mais amplo. Refere-se também à realidade, não aquela pronta e acabada, mas a que se encontra em movimento e transformação, a que nasce e se desenvolve, o fundo eterno, perene, imortal e imperecível de onde tudo brota e para onde tudo retorna. A *phýsis* expressa um princípio de movimento relativo ao fazer-se das coisas nas quais mudam as aparências, enquanto que cada (ser ou) coisa permanece sempre sendo ela mesma.

[108] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phenomenologie*, op.cit., §11.

inconsciente ao mundo das coisas, atira-se em todas as compensações que lhe são oferecidas e aliena o seu ser nelas... Nós, no Ocidente, estamos neste exato momento tentando, por meio de diversas abordagens (fenomenologia, psicologia profunda, e assim por diante), reconquistar a alma que – assim como na Narração dos Pássaros de Avicena – foi aprisionada na rede do determinismo e do positivismo.[109]

[109] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., pp. 15, 16

O VÍRUS DE DESCARTES
NUM DIAGNÓSTICO DE HEIDEGGER

Descartes reduziu a realidade a dois tipos de substância – a *res cogitans*, substância pensante, e a *res extensa*, substância extensa – e separou irremediavelmente a mente pensante, ou "sujeito", do mundo material das coisas, ou "objetos". Vimos, no entanto, que essa divisão no âmbito da filosofia já havia sido, segundo Husserl, preparada e requerida por Galileu. Mas, embora o dualismo cartesiano tenha sido apenas um comentário filosófico de uma revolução que o antecede, foi apenas após a publicação das *Meditações* de Descartes que a realidade material passou a ser referida comumente como um domínio estritamente mecânico, enquanto uma estrutura determinada cujas leis de operação podem ser conhecidas apenas por meio de análises matemáticas. Desinfetando a realidade material de todo elemento subjetivo, de toda experiência pessoal, Galileu preparou o terreno e Descartes colocou a fundação do edifício das ciências objetivas e "desinteressadas".

Ao fazer isso, como já se sabe, Descartes encapsulou o ser humano dentro de sua mente e o isolou dentro de si mesmo, em seu interior subjetivo, abrindo caminho para sua posição de exilado num mundo de objetos, de matéria extensa, de corpos inseridos num espaço homogêneo, vazio e quantitativo – espaço exterior impessoal e sem sentido. Ao identificar o ser com o sujeito pensante (*res cogitans*), reduziu incrivelmente o que poderia ser um ser humano e o que poderia querer dizer "Ser". Além de cristalizar dicotomias tais como exterior e interior, esvaziar o exterior de qualquer interioridade e confinar o interior a um sujeito anódino pensante, não nos deixou qualquer pista ou manifestou real interesse por descobrir como afinal os dois pólos destas antinomias se relacionam, exceto pela existência de uma glândula que disso se encarregaria[110].

---

[110] Trata-se da glândula pineal, que Descartes considerava a responsável da conexão entre a mente e o mundo.

Como vimos aqui, o sujeito encapsulado, isolado de Descartes parecer ser a versão mais nociva ou agravada da disjunção responsável por lançar o ser humano no modo de presença que o faz sentir-se exilado no mundo, que o faz sentir que "não faz parte". Tal disjunção, que deve ser remontada a Platão, ao "vírus" de Platão no diagnóstico também de Heidegger, pode ser vista como uma crescente "retirada", um paulatino afastamento do ser com relação ao que está junto a ele no seu mundo. A representação do mundo vai se tornando cada vez mais marcada pela "falta de participação" e crescente "ausência", que hoje em dia é o estado mais adequado para a aquisição de "objetividade" e, portanto, de maior aproximação da verdade sobre o mundo. Corbin coloca:

> Verei então o sintoma mais gritante do nihilismo do qual somos a presa na atualidade em todas as regiões do pensamento e da consciência que sucumbiram ao dualismo cartesiano (que opõe o mundo do pensamento ao mundo da extensão) e que já não podem mais a ele escapar.[111]

Embora Corbin faça em seguida menção explícita apenas a William James e a Bergson, coloca aqui claramente que além das tentativas do domínio psi para vencer tal disjunção, "a filosofia de sua parte, multiplicou as tentativas de se escapar ao dilema surgido com o cartesianismo."[112] A filosofia de Heidegger representa uma verdadeira revolução na tentativa de reverter a catastrófica disjunção cartesiana e Henry Corbin é, em outros momentos, explícito quanto à "decisiva"[113] importância que ela teve para o desenvolvimento de seu pensamento. Explica que não é que a significância da obra *Ser e Tempo*, parte da qual ele próprio traduziu ao francês, tenha sido para ele tal que tenha provocado uma revolução na sua perspectiva, mas provocou, isso sim, uma cristalização de temas e questões que vinham amadurecendo nele através do estudo, tanto da filosofia ocidental, como do pensamento islâmico. Uma dessas questões é justamente, ao que parece, a questão que aqui tanto nos interessa do modo de presença que faz a alma viver o mundo dentro de si, a questão da interiorização com a qual iniciamos este capítulo e que é central nesta tese para compreender o tema do exílio e da possibilidade de sua superação.

---

[111] "*Alors je verrai le symptôme le plus éclatant du nihilisme dont nous sommes la proie de nos jours, dans toutes les régions de la pensée et de la conscience qui ont succombé au dualisme cartésien (opposant le monde de la pensée au monde de l'étendue) et n'en peuvent plus sortir*." (Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, rééd. de 1981-2. Paris, L'Herne, 2003, p.252.)

[112] Idem.

[113] Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, op.cit., p.2 n3.

Esta será agora a questão em foco tal como ela aparece em Heidegger e com a qual, pelo que parece, Corbin encontrou tanta ressonância junto à mística islâmica. Tal concordância, tal semelhança de abordagem, que faz ambos tratarem do mesmo modo de presença embora com designações distintas, parte justamente do contraponto que fazem à disjunção cartesiana.

Vale à pena, portanto, examinar a fundo de que maneira Heidegger procura reverter o divórcio que Descartes promoveu em *Meditações*. Afinal, a questão de como sujeito e objeto se relacionam, alma e mundo, interior e exterior, é a grande questão que este divórcio nos deixou nas mãos e que tão poucos – na época de Heidegger – se preocuparam em resolver sem reduzir um ao outro ou sem apelar para um Deus Todo-poderoso que tudo une, como fez Descartes[114]. Tanto Heidegger, a partir das origens do pensamento ocidental, dos filósofos pré-socráticos, quanto Corbin, a partir do pensamento oriental, tanto da antiga pérsia como da tradição abrahâmica em geral, parecem apontar para o mesmo tipo de relação, embora em diferentes níveis e com distintas abordagens e terminologia.

> O que busquei em Heidegger, o que compreendi graças a Heidegger, foi o mesmo que busquei e encontrei na metafísica Irano-islâmica... Nesta última, no entanto, tudo estava situado em um nível diferente...[115]

***

O conceito heideggeriano de "Subjetividade" quis-se crucial para a ultrapassagem dessa clássica e aprisionadora dicotomia sujeito-objeto ou idealismo-realismo. Heidegger afirma que ao se penetrar na essência do sujeito encontraremos a "subjetividade do sujeito". É através desta que ele pretende transcender tanto o subjetivismo quanto o objetivismo. Esclarece que quando nos atemos ao ser que somos, ao ser que cada um é, através de um ato de presença, e de conscientização da finitude assim como da singularidade, estamos indo em direção ao nosso centro, à nossa autenticidade, ao invés de escapar para o domínio do

---

[114] Encontrar em descartes onde ele apela a Deus para esta conexão. Dizer que Descartes Tb reduziu o espírito ao corpo ao explicar neurofisiológicamente que a glândula pineal é que faz a conexão entre os dois.

[115] REFERENCIA BIBLIO NEMO

impessoal (*das Man*), para o ser inautêntico. Este ser que cada um de nós é, Heidegger chama de *Dasein*, ou, Ser-aí. Em alemão, a palavra *Dasein* significa "existência", mas Heidegger considera que apenas o ente que cada ser humano é merece ser chamado de *Dasein*, apenas o homem pode "existir", enquanto os outros entes apenas subsistem, são "seres-simplesmente-dados"[116] (*vorhandensein*). Já que *Dasein* "existe" e não é um ser-simplesmente-dado, não cabe perguntar "o que" ele é, mas "quem" ele é. A resposta dependerá da decisão do *Dasein*: pode ser "eu mesmo" ou pode ser "o ninguém a quem todo *Dasein* já se rendeu ao ser em meio aos outros[117]. Aqui Heidegger e Corbin estão muito próximos, pois compartilham a visão do coletivo como alienante e impessoal.

Assim como a de Corbin, a obra de Heidegger envolve uma crítica fundamental ao pensamento ocidental e ao curso tomado pela história ocidental. Já no início de *Ser e Tempo*, Heidegger propõe-se a destruir a historia da ontologia no Ocidente chamando a atenção para o fato de que, por ser o conceito mais universal que há, o Ser e a questão do sentido do Ser "caiu no esquecimento" desde Platão e Aristóteles[118]. Heidegger em sua obra irá, portanto, se ocupar daquilo que foi considerado inabarcável e indefinível: a questão do ser. Pensando o impensável, Heidegger ocupa-se do que considera ser a questão mais importante que pode haver, o Ser, que possui prioridade ontológica diante de qualquer outra questão e que, precisamente, é o que dá as condições para que qualquer outra questão surja. Tratará de determinar o que chama a "diferença ontológica", que é a diferença entre o Ser (*Sein*) e o ente (*Seiend*). A palavra "homem" não faz parte do jargão de Heidegger, quem nunca se preocupou com questões antropológicas ou humanistas propriamente ditas, que fazem do homem um ser-simplesmente-dado. Embora algo incomum e antes dele inédito no pensamento ocidental, a preocupação de Heidegger nunca foi com o "homem" mas com o "Ser". Para ele o homem é apenas o lugar onde o Ser acontece. O nome dado por Heidegger para o ente que cada ser humano é, *Dasein*, ultrapassa o conceito de homem enquanto conceito reificado ao longo da historia, como se o homem fosse mais um ente, mais um ser-simplesmente-dado, um animal que fala e pensa. O que talvez constitua a melhor chave dada por

---

[116] "*Vorhandensein*" é traduzido como" ser-simplesmente-dado" ou como "ente-por-si-subsistente", conforme o tradutor.

[117] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2009, p.128.

[118] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2009, 1§.

Heidegger para o sentido do termo *Dasein* é sua afirmação de que "o homem ocorre essencialmente de tal forma que ele é o 'aí' ('*das Da*') [do ser-aí, do *Da-sein*], ou seja, é a clareira do Ser"[119]. Se o homem é o aí, mas também é o *Dasein* como um todo, isso faz com que a essência do homem consista em ser algo além dele mesmo. O que está no cerne de si é algo que o ultrapassa, que o abre para a transcendência, que o faz não ter um centro próprio mas "alheio", que o faz não se possuir: este cerne é o Ser.

Corbin, como primeiro tradutor de Heidegger para o francês foi o primeiro a traduzir *Dasein* como "Presença". Esta forma de traduzir *Dasein* é aqui neste trabalho bastante importante e a ela retornaremos mais adiante. O que por ora nos interessa é que Heidegger demonstra, e a isso nos dedicaremos agora, que o *Dasein* provê as condições para que qualquer coisa se faça presente. Esta intuição crucial de Heidegger é que fará sua obra tão importante para Corbin – assim como crucial aqui dentro da nossa abordagem dos dois modos de presença possíveis a que me referi no início da tese, já que faz com que o mundo se revele na alma e não vice-versa. Também esta intuição deve ter sido o que tenha levado Corbin a traduzir *Dasein* por "Presença".

Deixando Corbin de lado por uns instantes, focalizaremos agora a obra de Heidegger, para podermos ver como nele é denunciada e desmantelada a construção racional responsável pela divisão do real em dois elementos estanques e substancialmente distintos – *res cogito* e *res extensa* –, da qual derivam as antinomias natureza x espírito, sujeito x objeto, corpo x alma, matéria x espírito, pensamento e coisas, eu x mundo, interior x exterior, etc. Como se verá, a forma como isso se dá em Heidegger é, assim como em Corbin, através de uma passagem de uma perspectiva intramundana – onde estamos no mundo, dentro do mundo, lançados no mundo – para uma perspectiva onde o mundo é vivido e contemplado *no* ser (no *Da*, a "clareira do Ser").

Heidegger faz pelo menos duas importantes desconstruções da disjunção cartesiana em sua obra. Uma está em *Ser e Tempo* e mira em um dos seus dois elementos: a *res extensa*. Aí Heidegger desmonta a concepção de Descartes de espaço e de mundo, e a isso voltaremos ao longo do capítulo 3, ao abordarmos a questão da espacialidade.

---

[119] Martin Heidegger, "Letter On Humanism" *Basic Writings*, *Martin Heidegger*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1977) p. 205.

Na obra *Introdução à Filosofia*[120], Heidegger dá seu xeque mate em Descartes mirando a outra perna da antinomia *res cogito* e *res extensa*: mira na primeira, no *cogito*, ou seja, na concepção cartesiana de sujeito, que é o que nos interessa aqui. Afinal, Heidegger deixa claro que sem desmontar a *res cogito*, sua reflexão e desconstrução da *res extensa* em *Ser e Tempo* não estaria completamente fundamentada: "A reflexão a seguir só receberá uma fundamentação ampla pela destruição fenomenológica do '*cogito sum*' – cf. parte II, seção II." [121] A Parte II de *Ser e Tempo* a que Heidegger aqui se refere jamais foi publicada e finalizada, embora ele tenha mostrado seus manuscritos a Corbin na ocasião de seu encontro em Freiburg. É por não dispor desta segunda parte que nos valemos aqui da obra *Introdução à Metafísica*, onde Heidegger explica bastante de como a *res cogito* é desmontada: a partir da Subjetividade do sujeito, do ser-com e do ser-no-mundo. Enfocaremos, portanto, a seguir, esta obra de Heidegger, onde este contrapõe o *Dasein* à compreensão de sujeito de Descartes que foi herdado pela modernidade. Concentrando-nos agora em Heidegger, poderemos, no próximo capítulo, retomar Corbin a partir dessas premissas heideggerianas que este incorporou em sua obra.

***

A demonstração de Heidegger inicia-se, com fins numa superação do subjetivismo e da disjunção instaurada pelo sujeito cartesiano, indagando pela já referida Subjetividade do sujeito, por aquilo que, sem ser o sujeito psicológico nem moral, constitui o centro do homem. Este centro remete o homem para fora de si e faz dele um ser ex-cêntrico. Ali o homem se depara com uma abertura, um vazio, a que Heidegger chama de clareira e que é onde o Ser pode se desvelar, se fazer presente. É um espaço, o "*Da*", o Aí de *Dasein*. A este centro transcendente chega-se, segundo Heidegger, através do que chama de "filosofar", e que não se limita ao que comumente entendemos por

---

[120] Martin Heidegger, *Introdução à filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2009.

[121] Martin Heidegger, Ser e Tempo, op.cit., p. 140. A Parte II de *Ser e Tempo* a que Heidegger aqui se refere jamais foi publicada e finalizada, embora ele tenha mostrado seus manuscritos a Corbin na ocasião de seu encontro em Freiburg. É por não dispor desta segunda parte que nos valemos aqui da obra Introdução à Metafísica, onde Heidegger explica bastante de como a *res cogito* é desmontada: a partir da Subjetividade do sujeito, do ser-com e do ser-no-mundo.

"filosofia". Diz que o homem pode se encontrar de diversas maneiras na filosofia:

> Ser homem já significa filosofar. Segundo a sua essência o ser-aí humano como tal já se encontra na filosofia, e isso não de modo ocasional. Como o ser-homem tem, contudo, diversas possibilidades, múltiplos níveis e graus de lucidez, o homem pode encontrar-se de diversas maneiras na filosofia. De modo correspondente, a filosofia como tal pode permanecer velada ou manifestar-se no mito, na religião, na poesia, nas ciências, sem que seja reconhecida como filosofia. E visto que a filosofia como tal também pode se constituir de modo efetivo e expresso, parece que aqueles que não tomam parte no filosofar expresso estão fora da filosofia"[122]

Para Heidegger, filosofar é a indagação do extra-ordinário no ordinário[123], que, portanto, abre a possibilidade da transformação do habitual[124]. O aforismo grego de Delfos "Conhece-te a ti mesmo" representa para ele a essência da filosofia, o autoconhecimento que leva o homem a perguntar-se pela Subjetividade do sujeito. É a ele que Heidegger recorre no início da sua etiologia do exílio, ao tratar do "vírus" inoculado por Descartes, nesta citação, que aqui é central:

> Assim, parece que caímos em uma autoinvestigação psicológica, como se o filosofar acabasse por se tornar uma ocupação egoísta consigo mesmo, uma dissecação da própria vida anímica.
>
> Formulado inicialmente de maneira apenas negativa, a liberação do filosofar no ser-aí não tem nenhuma relação no olhar psicológico embasbacado e mesmo egoísta de si mesmo. Todavia, deixar o filosofar liberar-se em nós tampouco se confunde com uma contemplação moralmente edificante do próprio eu.
>
> Nossas reflexões não têm nenhuma relação com tudo isso. Não se trata nem de psicologia nem de moral. É certo que com essas reflexões o ser-aí chega a um centro próprio, mas esse assim chamado ponto de vista antropocêntrico tem algo de curioso. A partir dessa consideração antropocêntrica chegamos à seguinte intelecção: quando esse ser chamado homem, supostamente apaixonado por si mesmo, se encontra no centro, ele se mostra, de acordo com sua mais profunda interioridade, como ex-cêntrico. Ou seja: justamente devido à essência de sua existência, o homem nunca pode estar objetivamente no centro do ente. Pois é justamente isso que o filosofar manifestará: o fato de que, por conta dessa sua essência, o homem é expelido para fora de si mesmo e para além de si, não sendo de maneira alguma uma propriedade de si mesmo. Para que essa intelecção de que o ser-aí jamais se tem como um centro possa ser conquistada, é preciso que, de uma certa maneira, ele chegue justamente ao centro.
>
> O subjetivismo não é superado porque alguém se indigna moralmente contra ele. Ao contrário, a superação só acontece no momento em que colocamos de modo real e radical o problema do sujeito, no momento em que levantamos a questão da subjetividade do sujeito. Assim há uma grande verdade na exigência que a filosofia antiga já expunha: Conhece-te a ti mesmo, isto é, conhece o que tu és e sê como o que tu te reconheceste. Esse autoconhecimento como conhecimento da humanidade no homem, ou seja, da essência do homem, é filosofia.

---

[122] Martin Heidegger, *Introdução à filosofia*, op.cit., pp. 3-4.

[123] Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*; trad. E. C. Leão. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 198, p.43.

[124] Ferreira, Luciana, *O Outro em Heidegger é o Mesmo em Lévinas: uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*, Brasília, Universa, 2010, p.16.

> Ele está por sua vez tão distante quanto possível da psicologia, da psicanálise e da moral. De qualquer modo, junto a uma tal meditação sobre o próprio ser-aí pode acontecer de apreendermos a nulidade total da essência humana desde o seu fundamento.[125]

O que é dito aqui se contrapõe de tal forma ao que o senso-comum entende por "autoconhecimento" e por "subjetividade", que merece uma análise mais detida, incluindo a etiologia deste senso comum. Raramente, em âmbitos não religiosos ou místicos, algo é reconhecido hoje como não-egóico dentro do próprio eu e pouco se fala de uma essência da existência. Heidegger está procurando fazer a distinção entre o que ele chama de "penetração no ser-aí", de "autoconhecimento" e de "essência humana" e o conhecimento que se dá em uma esfera psicológica que normalmente vem associada a esses termos, quando não moral. Considera egóica a autoinvestigação psicológica. Heidegger quererá deixar inequívoca a penetração no ser-aí a que convida. Não é um mergulho subjetivista, a que denomina egoísta, mas um movimento em direção ao ser – que se diferencia do "eu", da "psique", do "ego" ou de qualquer outro constructo entificante. Reduzir o ser humano a um desses constructos é, para Heidegger, tirar a dignidade da essência humana, que residiria, em sua forma mais peculiar, na capacidade de libertar o filosofar em nós, na necessidade de se perguntar pelo ser e pela essência do ser e da existência.

Segundo Heidegger, para se conhecer, entender e experimentar a ex-centricidade de não se ter um centro próprio, é preciso, como um iniciado, ter-se chegado ao centro mesmo: "Para que essa intelecção de que o ser-aí jamais se tem como centro possa ser conquistada, é preciso que, de uma certa maneira, ele chegue justamente ao centro." Este conhecimento aparece do nada, em nada foi demonstrado, é enigmático, mas fascinante. Podemos tentar entendê-lo. "O homem nunca pode estar objetivamente no centro do ente." Heidegger não fala aqui em nenhum momento o termo "transcendência", mas é exatamente do que se trata, pois usará este termo mais adiante em sua filosofia. Quando o homem chega ao centro, deixa de ser ele mesmo, deixa de ser apenas ente, para se transcender. A transcendência de si mesmo não se dá extra-borda, pois para Heidegger é o encontro com a própria essência. Por isso, a superação do subjetivismo (psicologizante) se dá, não através de uma abstração de si, de um salto

---

[125] Martin Heidegger, *Introdução à filosofia*, op.cit., p.11.

para além de si em direção a um exterior, mas de um mergulho no próprio ser, em direção a seu centro mesmo:

> A superação só acontece no momento em que colocamos de modo real e radical o problema do sujeito, no momento em que levantamos a questão da subjetividade do sujeito[126].

É aqui onde vemos dito claramente que o problema do sujeito é a questão da subjetividade do sujeito e nos parece como se fosse perguntado: "Quem é o sujeito do sujeito, quem é o eu do eu? Quem está por trás de tudo isso? O que é o ser?" Como o Mágico de Oz por trás de tudo, o centro se revela nulo e se descobre que o eu do eu não é senhor de si. O sujeito se dissolve ao olhar para o fundo de si, para o fundamento de si. Talvez não haja nada ali, talvez haja o Nada ali, como em uma clareira (*Lichtung*), onde é o vazio que permite que haja luz, que entre a luz, provinda de um além. Essa seria a superação e a transcendência de que se trata. "... ode acontecer de apreendermos a nulidade total da essência humana desde o seu fundamento."

Além disso, o que Heidegger está dizendo, é que "objetivamente" o "homem não pode estar no centro do ser", ou seja: O ser humano, em sua essência, no ser-aí, jamais pode se tornar objeto de si mesmo. A subjetividade do sujeito seria então algo irredutível, algo que não pode nunca deixar de ser sujeito absoluto para ser um ente (objetivável), o que faz com que ele jamais possa possuir a si mesmo ("não sendo de forma alguma propriedade de si mesmo"). Não poder ser objeto de si mesmo é o que constituiria a ex-centricidade do homem. Na verdade, se pensarmos em termos geométricos, o centro da circunferência, por não ter dimensão alguma, é inobjetivável e não pode ser considerado parte da circunferência. Ele remete sim ao eixo, que a transcende.

***

Embora inicialmente não pareça haver ligação entre o conceito de verdade e o de Subjetividade do sujeito, é a este primeiro que Heidegger se valerá para chegar ao segundo. Heidegger mexe na inabalada concepção de "verdade", a de que verdade é verdade

---

[126] Martin Heidegger, *Introdução à filosofia*, op.cit., p.12.

proposicional – verdade dos juízos e dos enunciados. Ela residiria na ligação entre sujeito e predicado. Heidegger vale-se de exemplos, como Aristóteles, Leibniz, Kant, Husserl e Cohen para mostrar como tem sido esta a concepção de verdade válida desde os primórdios da filosofia. Vai, entretanto, questioná-la e julgá-la insuficiente para esclarecer (ou sequer tocar) a essência originária da verdade. Colocará em xeque o conceito tradicional de verdade. Para derrubar a concepção vigente de verdade como uma propriedade do enunciado, irá fundamentar-se na constatação de que o sujeito da predicação não é o objeto do enunciado. Para ele, a verdade é antes a relação do predicado com este último e não com o sujeito. Sua relação com o primeiro é chamada por Heidegger de "correção" e não de "verdade". A "correção" seria no máximo a "verdade formal", mas não a "verdade material".

A verdade formal está presente na relação predicativa e a material na relação vegetativa. A relação predicativa, i.e., a relação sujeito-predicado, é provavelmente o tema central da modernidade e o elemento determinante na formação da matriz de suas visões-de-mundo. Chegamos então a um ponto crucial de nossa abordagem, da questão do sujeito:

> Será que existe algo que tenha sido mais frequentemente discutido e problematizado desde o começo da modernidade e particularmente hoje do que a relação sujeito-objeto? É justamente dessa relação que se originam os dois pontos de vista centrais da filosofia, idealismo e realismo, assim como suas modalidades e mediações.[127]

Para Heidegger, o que interessaria agora, para se chegar à raiz da questão, seria se perguntar pela essência da verdade, nada mais. A indagação de Heidegger é quanto à mediação da relação sujeito-objeto dentro do indivíduo. O natural e corriqueiro é pensar que o sujeito enunciador seria um sujeito psíquico relacionando-se "inicialmente com representações, e, a partir delas com significações e, a partir das significações, com o objeto; portanto, por meio desse caminho, a partir de nós mesmos, de nossa consciência, alcançamos o objeto." Mas esta teoria ("contexto relacional"), tão elucidativa quanto, aparentemente, autoevidente, mostra-se inteiramente falsa:

> No enunciado "esse giz é branco", nós, os enunciadores, não (...) nos voltamos primeiramente para uma ou duas representações que, então, ligamos com o intuito de, por meio dessa ligação representacional, nos relacionarmos com esse giz branco. Ao contrário, tudo se dá de maneira

---

[127] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.65

totalmente diversa: antes da enunciação da proposição já estamos imediatamente relacionados com a coisa mesma, com o giz branco, e, em verdade, não de um modo tal que só teríamos desse giz uma "representação" em nossa alma. Ao fazermos a enunciação, já estamos antes nos mantendo junto ao giz. Já estamos juntos ao próprio giz, sendo ele essa coisa simplesmente subsistente (*vorhanden*). Ao fazermos a enunciação, visamos de antemão e de modo direto o próprio giz. Nós, os sujeitos, nos relacionamos diretamente com esse ente (giz) mesmo; estamos junto a ele. De início e de maneira natural não encontramos absolutamente nada daquele contexto relacional confuso e problemático.

Não chegamos ao giz por meio do caminho do enunciado e do contexto relacional (...), mas, inversamente, somente na medida em que já estamos junto ao giz, na medida em que já nos mantemos junto a ele, ele pode ser um objeto possível do enunciado. Só podemos transformar em um "sobre-o-quê" possível de enunciação aquilo junto ao que já nos encontramos. O enunciado não é absolutamente o modo de acesso a esse giz.[128]

Sendo assim, a antiga definição de verdade como sendo a adequação do enunciado à coisa, a adequação da predicação ao objeto, se vê seriamente abalada, já que a possibilidade da adequação pressupõe que já nos mantenhamos junto ao ente sobre o qual se realiza um enunciado. Embora pareça algo elementar e sem importância, as consequências desta simples constatação serão colossais no pensamento de Heidegger e na sua superação da disjunção sujeito-objeto. A própria permanência junto ao ente está na base da relação enunciativa. A verdade se funda em algo mais originário que não possui o caráter de enunciado: a permanência junto ao ente – que será chamado daí por diante de ser-simplesmente-dado, que em alemão é *vorhandensein*. Essa base para qualquer enunciação, o ser junto a..., era conhecido, mas foi, segundo Heidegger, encoberto por sua própria trivialidade e não conquistou o seu direito; passou-se "rápido demais adiante na busca por explicações". Segundo sua analogia médica, o tratamento foi encaminhado antes que se tivesse um diagnóstico. Tratou-se de "afastar a trivialidade e elevá-la ao nível do conhecimento" empenhando-se em responder, através de um número descomunal de teorias, como a alma pode se relacionar com as coisas, sem que se desse conta de que não seria essa a questão a ser feita, não ser essa relação o "fato real que deve ser problematizado".

Desse modo, nós nos empenhamos na solução de problemas que surgem justamente quando não deixamos a trivialidade de lado, mas passamos a exauri-la.[129]

---

[128] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.68.
[129] Idem.

Existe uma importante ligação entre este exaurimento, feito, não através de argumentação e descrição mas de intuição imediata, e a ideia de Heidegger sobre o que seria propriamente "fenomenologia". No entanto, não nos cabe agora uma investigação nesta direção. O que Heidegger mostrará agora será o fato de "o ser-junto-a" caracterizar um modo como nós, os homens, somos.

O importante, para Heidegger, para responder a questão sobre a essência da verdade, é esclarecer o ser-aí. "Ser junto a..." é um modo de ser do existente, é uma modalidade da existência do ser-aí.

> Todavia, o ser-aí não é nada além do que designamos até aqui por 'sujeito', o sujeito que se encontra na dita relação com objetos.
>
> Será que não estabelecemos simplesmente uma outra palavra para o mesmo ente, ser-aí em vez de sujeito? Ou será que ganhamos alguma coisa com essa mudança? É fácil ver que não podemos operar facilmente com a relação sujeito-objeto, enquanto não estiver claro o que significa "sujeito" aqui. Contudo, só experimentamos isso na medida em que problematizamos a subjetividade do sujeito, isto é, em que perguntamos o que determina o ser-aí como ente em sua constituição originária, o que é esse ente como tal, esse ente do qual já se constatou que existe de um modo tal que, em sua existência, ele se mantém junto a outro ente. Precisamos reter esse junto a... como determinação existencial e perguntar: como precisa ser efetivamente determinada a existência do ser-aí, para que na constituição originária desse ente venha à luz a possibilidade interna de um tal ser junto a... ? Não podemos e não devemos pressupor aqui um conceito qualquer de sujeito e explicar a partir dele o enunciado e a relação sujeito-objeto. Ao contrário, temos de fazer o seguinte: o que fixamos inicialmente como fenômeno precisa ser retido como uma determinação do ser-aí, e, de acordo com essa determinação, com esse ser junto a..., é preciso determinar então o próprio ser-aí, a subjetividade do sujeito. [130]

Heidegger começa a traçar aqui, com mais definição, um caminho que percorrerá para distinguir o termo "sujeito" do termo "ser-aí", para esclarecer o que se ganha ao se trocar o primeiro pelo segundo. Alude ao fato de que o termo ser-aí se refira à subjetividade do sujeito, ou seja, ao que funda, ao que é originário do próprio sujeito. Parece que o ser-junto-a é decisivo nesta distinção. Heidegger mostrará como, o fato de o ser-aí conter essa possibilidade do ser-junto-a fará com que ele seja determinado por ela. Se o ser-aí sempre é junto-a, ele não pode ser o algo encapsulado de que foi feito, após Descartes principalmente, justamente sob o nome de "sujeito". Esse é o ponto crucial a que chega Heidegger. A ele logo retornaremos.

Além de ser necessariamente junto a um ser-simplesmente-dado, este ente nunca está sozinho; está junto a uma multiplicidade, mas de uma forma tal que essa multiplicidade forma um contexto conjuntural

---

[130] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.76

que subjaz fundamentalmente a cada ente. Os entes não se encontram por si, mas fazem parte necessariamente de um contexto. Um objeto singular que vemos só pode ser esse objeto individual se for no todo do contexto, que se mostra no próprio objeto – objeto e todo são apreendidos de um golpe só. O todo também é mostrado no ente. É nesse mostrar-se do ente que Heidegger irá propor uma nova definição de verdade. O ente, que existe por si e dentro de um contexto conjuntural, "não está velado para nós". Expresso assim de forma negativa isso parece mais claro do que dito de forma afirmativa, "o ente está desvelado". É neste desvelamento que Heidegger encontrará sua definição de verdade, e a confiará à etimologia da palavra "verdade" em grego: *a-lethea* – traduzido por Heidegger por "des-velamento", sendo o "a" um prefixo privativo assim como "des".

> Assim, não é a proposição nem o enunciado sobre o ente, mas o ente mesmo que é "verdadeiro". Somente porque o ente mesmo é verdadeiro, as proposições sobre o ente podem ser verdadeiras em um sentido derivado.[131]

Verdade como desvelamento implica que o ente reside no velamento. Este fato é ainda bastante obscuro. Para ser conhecido, o ente precisa ser arrancado do velamento, e conhecer equivale a uma descoberta do desvelamento; este seria o encontro com a verdade. Sobre este ocultamento não é dito muito nesta seção.

***

Heidegger deixa de lado um pouco a questão da verdade e passa, como pressuposto, a examinar os diversos modos de ser do ente. Pega as duas formas de ser extremas: o ser-aí e o ser-simplesmente-dado. Faz parte do modo de ser do nosso ser-aí ter outros seres-aí conosco aí. Esse estar-com (*mitsein*) não é um estar um-ao-lado-do-outro (ou ser-conjuntamente-de-forma-simplesmente-dada, *zusammenvorhandensein*) como no caso dos seres-simplesmente-dados (*die Vorhandenen*), mas um estar um-com-o-outro (*miteinandersein*). O ser-aí é determinado por um ser com os outros. "Ser-aí e co-ser-aí são um-com-o-outro."

---

[131] Idem.

O ser-um-ao-lado-do-outro dos seres-simplesmente-dados (objeto com objeto) e o ser-um-com-o-outro dos seres-aí (homens com homens) são a base para se ocupar da distinção entre Ser e ente. Em que consistiria esta diferença? Heidegger nos dá exemplos: "Tomemos como um exemplo simples dois blocos de pedra que se encontram na encosta de uma montanha. Podemos dizer: eles são juntos, mas não são-um-com-o-outro-de-forma-simplesmente-dada. Em contrapartida, dois viandantes que sobem a encosta são-um-com-o-outro." Mas por que seu ser-um-com-o-outro não é apenas um ser-conjuntamente-de-forma-simplesmente-dada de maneira consciente (*ein bewußtes Zusammenvorhandensein*)? Porque não é a consciência mútua que determina o ser-um-com-o-outro. Heidegger pergunta pela essência do um-com-o-outro, já que ele não é um também-ser-ao-mesmo-tempo, com ou sem consciência recíproca, com ou sem apreensão mútua. Retoma seu exemplo:

> Imaginemos que, depois de uma curva da trilha em que caminham, os dois viandantes se deparem com uma vista inesperada da montanha, de modo que os dois são repentinamente arrebatados e silenciosamente passam a estar um ao lado do outro. Não há nenhum rastro de uma apreensão mútua, cada um se encontra antes absorvido pela vista. Será que os dois estão agora apenas um ao lado do outro como os dois blocos de pedra ou será que justamente nesse instante eles são um com o outro de uma maneira em que não podiam quando juntos falavam à toa e sem parar ou mesmo quando se apreendiam mutuamente e se punham a sondar seus complexos?[132]

Aquilo, portanto, que determina a essência do ser-um-com-o-outro é o fato de que somos uns com os outros junto a um mesmo. Heidegger demonstra que não se pode definir esta mesmidade pelos seus conceitos correntes – e examina um por um –, mas sim pela ideia de compartilhamento (*Gemeinsamkeit*), que será igualmente investigada, uma vez que não pode ser definido somente a partir do uso que se faz do ente compartilhado. Antes do uso, vem o "deixar-ser" (*Seinlassen*): "Para que possamos compartilhar o uso do giz, ele já precisa ser antes algo compartilhado em um sentido mais originário." O que é afinal compartilhado

> quando todos nós temos aí defronte o mesmo giz, essa coisa de uso determinada, e, em verdade, mesmo então e justamente então quando não fazemos nenhum uso dele, quando não estamos expressamente ocupados com ele, mas o deixamos estar tal como ele é nele mesmo. É preciso encontrar o que buscamos justamente nesse nosso deixar-ser o giz, no que e como ele é enquanto essa coisa de uso: é preciso encontrar aí o ter parte no giz, esse compartilhamento originário do giz de acordo com o qual ele é algo compartilhado e nosso ser junto a ele, um certo um-com-o-outro.(...) Nosso ser

---

[132] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.90.

junto ao giz é algo assim como um deixar-ser o giz. (...) Entregamos esse ente a si mesmo e justamente nessa entrega sucede ao giz ser o que e como ele é enquanto esse giz.[133]

Heidegger caracteriza o deixar-ser por uma postura de indiferença do ser-aí, anterior a todo estar-interessado e não-estar-interessado, que pertence à sua essência metafísica, que só é possível no cuidado (*Sorge*) e que é "um 'fazer' do tipo mais elevado e originário. Ele só é possível em razão de nossa essência mais íntima, em razão da existência, da liberdade. O compartilhamento se dá, portanto, no deixar-ser. Nós partilhamos o ser-simplesmente-dado no mero deixar-ser. Isso se dá de modo que esse algo compartilhado co-possibilita o ser-um-com-o-outro. Mas o que estará sendo de fato compartilhado? O desvelamento do ente, sua verdade. O ser-um-com-o-outro é um compartilhamento da verdade. Por intermédio do deixar-ser é que ocorre o desvelamento; o deixar-ser é condição para o ter parte no ente e para o desvelamento; o deixar-ser é o requisito para a verdade.

No entanto, o desvelamento advém ao ente sem alterá-lo e sem ser uma de suas propriedades (como o é a cor branca): "Quando o giz é desvelado, quando ele é manifesto como o ente que é, nada ocorre nele, não entra em cena nele nenhum processo natural, e, todavia, acontece algo com ele: ele entra em uma história." O que isso poderá significar? Que a verdade pertence ao ser do próprio ser-aí. O lugar da verdade não é a proposição e nem tampouco o objeto, ou o ser-simplesmente-dado, mas sim o ser-aí.

Procuramos determinar o modo de ser do ser-aí em contraposição ao modo de ser do ser-simplesmente-dado orientando-nos pelo ser-um-com-o-outro entre ser-aí e ser-aí. O ser-um-com-o-outro revelou-se como um compartilhamento do desvelamento do ser-simplesmente-dado, como um determinado modo de ser. A verdade é, por conseguinte, constitutiva para a estrutura do ser-um-com-o-outro como um modo de ser essencial do ser-aí.[134]

A questão era: o desvelamento, ou seja, a verdade, pertence ao ser-simplesmente-dado, ao ser-aí ou está entre estes dois? O desvelamento do ser-simplesmente-dado não pertence tanto ao ente quanto ao ser-aí, nem está entre eles; o desvelamento pertence exclusivamente ao ser-aí. É a isso que chega Heidegger. Ao ser-simplesmente-dado o desvelamento apenas advém, e, "com efeito, não necessariamente". O que o giz é ou deixa de ser não depende do desvelamento, portanto, a verdade não pertence ao objeto, mas ao ser-aí. Isso, no entanto, faz com que a verdade seja algo "subjetivo". Se

---

[133] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.107.
[134] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.115.

a verdade é algo subjetivo, então não pode haver verdade objetiva. Outra decorrência seria:

> "se negamos que há uma verdade em si e dizemos que ela pertence essencialmente ao ser-aí, ao sujeito, então a verdade é sempre apenas relativa."[135]

Daí emergirá o chamado relativismo e dele o ceticismo, que "traz consigo a morte de todo conhecimento e, como se diz, da existência do homem em geral". De toda esta cadeia de consequências, tão comumente ouvida, Heidegger não nega que o fato da verdade pertencer ao ser-aí, portanto ao sujeito, faz dela algo "subjetivo". A questão é: "o que significa aqui o termo 'sujeito' e o que quer dizer 'subjetivo' "(...) A argumentação acerca do caráter subjetivo e relativo da verdade não pode – por mais convincente que possa se apresentar – esconder que sua base é totalmente frágil (...), pois, o conceito de sujeito permanece indeterminado."

Percebemos a partir daí como tudo o que foi dito até aqui na preleção caminha em direção a uma negação do conceito vigente e pós-cartesiano de sujeito. Agora Heidegger demonstrará como seu conceito de sujeito se opõe ao que normalmente se entende por isso, que é o pressuposto na argumentação usual:

> No sentido tradicional, o sujeito é um eu inicialmente encapsulado em si e cindido de todos os outros seres, um eu que se comporta de maneira bastante autoefervescente no interior de sua cápsula. Denominamos essa concepção do mero sujeito a *má subjetividade*; má porque ela não toca absolutamente a essência do sujeito. Designamos terminologicamente o sujeito com a palavra 'ser-aí'. Por fim, a essência da subjetividade não é justamente algo 'subjetivo' no mau sentido. A essência da verdade e seu pertencimento essencial ao ser-aí podem nos mostrar isso. Pois se a verdade pertence ao sujeito, mas verdade significa desvelamento do ser-simplesmente-dado, então desvelamento do ser-simplesmente-dado pertence essencialmente ao sujeito: isto é, pertence essencialmente ao sujeito o fato de ele não estar encapsulado em si, mas sempre já *ser junto ao* ser-simplesmente-dado.[136]

Consideramos que o trecho acima citado representa um cheque mate na ideia vigente de sujeito, de eu, ego, a má subjetividade. Quantas doenças do espírito não podem ser curadas a partir da dissolução deste mal entendido, dessa falsa noção de sujeito, que deu origem a tantas enfermidades e deformidades, no espírito, na sociedade e no próprio corpo. O sujeito sempre é junto a... e sempre é-

---

[135] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.119.
[136] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.120.

com, sob o risco de não ser o sujeito, mas um constructo abstraído de sua verdadeira natureza, uma ficção criada a partir de uma percepção parcial tomada como completa.

> Se, de certo modo, retirarmos do sujeito inicialmente o ser junto a um ser-simplesmente-dado, então não teremos mais nenhum conceito de sujeito. Esse ponto de partida não representa nenhum conceito de eu, de sujeito e de subjetividade. Ao contrário, ele não traz consigo senão um fantasma e uma construção arbitrária de um eu. Como a verdade – e aqui tomada inicialmente apenas como desvelamento do ser-simplesmente-dado – pertence ao ser-aí, isto é, ao sujeito, o ser-aí, segundo sua essência, é sempre respectivamente junto ao ser-simplesmente-dado. Esse ser junto ao ser-simplesmente-dado pertence ao conceito de sujeito. Deparamo-nos, assim, com o seguinte resultado: a tese acerca do pertencimento da verdade ao sujeito não explica a verdade como algo 'subjetivista', mas determina justamente a subjetividade em seu ser junto ao ser-simplesmente-dado, que é desvelado. Portanto, a essência da verdade *qua alethea* dá uma indicação para a clarificação do conceito de subjetividade. Em contrapartida, procedemos inversamente de outro modo. Temos um conceito qualquer de subjetividade, na maioria das vezes orientado, no pano de fundo, por Descartes, e buscamos deixar claro o que significa verdade, como é preciso pensar a sua relação com o sujeito – um sujeito que não é determinado mais amplamente. Agora vemos então: a própria essência da verdade nos impele para uma revisão principial do conceito de sujeito tal como ele foi sustentado até aqui. O pertencimento da verdade ao sujeito no sentido corretamente compreendido, não torna a verdade algo subjetivo no mau sentido, mas inversamente. Esse pertencimento da verdade ao sujeito pode se tornar justamente a ocasião para determinar pela primeira vez o conceito de sujeito de modo correto.[137]

***

O que Heidegger colocará em seguida determinará a compreensão de sujeito como algo que não vive no interior de uma cápsula, pois além do sujeito ser sempre necessariamente junto a, ele também é, necessariamente, ser-com: ser-um-com-o-outro pertence à essência do ser-aí tanto quanto o ser junto ao ente subsistente.

Como se "um ser-aí também pode (...) estar sozinho"? Quando está sozinho, no entanto, isso não quer dizer um não-ser-aí fático dos outros, pois posso estar sozinho em meio a uma multidão (mais sozinho que nunca). Estar sozinho só pode ser definido de forma negativa: estar só é estar *sem os outros*. Portanto, estar só está sempre relacionado com os outros.

Sozinho pode significar: 1) abandonado por outros, 2) não molestado por outros, 3) não carente dos outros.

---

[137] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.121.

> Isso quer dizer que: no estar sozinho há um ser-um-sem-o-outro; o ser-um-sem-o-outro, contudo é um modo específico de ser-um-com-o-outro. Por conseguinte, todo estar sozinho também é um ser-um-com-o-outro, e, assim, ser-um-com-o-outro não equivale ao também ser-aí fático de outros.[138]

Para Heidegger, estar-sem é um tipo de estar com, um estar-com privativo – da mesma forma como o repouso é para ele uma modalidade de movimento.

> O erro fundamental do solipsismo é que, em meio ao *solus ipse*, ele se esquece de levar realmente a sério que todo "eu sozinho" já é, enquanto um estar sozinho, essencialmente um ser-um-com-o-outro. Somente porque o eu já é com os outros, ele pode compreender um outro. No entanto, as coisas não se dão de um tal modo que o eu, inicialmente sem os outros, seja um ente único e, então, por meio de um caminho enigmático qualquer, chegue até o ser-um-com-o-outro.[139]

Se reside no estar sozinho junto ao ser-simplesmente-dado um ser-um-com-o-outro, então "o modo como o desvelamento do ser-simplesmente-dado (verdade) pertence ao ser-aí é necessária e essencialmente um compartilhamento da verdade".

> Todo ser junto a um ser-simplesmente-dado, mesmo o solitário, é um ser-um-com-o-outro. O ser junto ao ser-simplesmente-dado não é consequentemente uma possibilidade isolada na qual o ser-aí existe, e o ser-um-com-o-outro uma outra possibilidade, mas todo ser junto a... é um ser-um-com-o-outro. Inversamente, todo ser-um-com-o-outro é, segundo sua essência, um ser junto ao ser-simplesmente-dado. O último não é menos essencial que o primeiro. Na essência do ser-aí, o ser junto ao ser-simplesmente-dado e o ser-um-com-o-outro não possuem nenhuma primazia um em relação ao outro. Os dois pertencem necessariamente à essência do ser-aí: eles são co-originários.
>
> A partir da tese de que o ser junto a... assim como o ser-um-com-o-outro pertencem essencialmente ao ser-aí, quer ele esteja sozinho ou faticamente com os outros, vemos que o conceito de subjetividade ou o conceito de ser-aí encerram em si uma plenitude peculiar e que é preciso estar precavido quanto a tomar o conceito de ser-aí ou de sujeito de maneira por demais indeterminada, sim, por demais subdeterminada. Esse é o erro fundamental do desenvolvimento do conceito de sujeito desde Descartes. Com ele começa propriamente a fatalidade da filosofia moderna, porque nele o *ego*, o eu é de tal forma empobrecido que não é mais nenhum *sujeito*. O *ego sum* em Descartes é *sem o ser junto a..., sem o ser-um-com-o-outro*. Pois Descartes não chega nem mesmo a colocar a pergunta fundamental, digo, ele não chega nem mesmo a questionar como esse *ego* é, o que significa esse *sum* no *ego sum* em contraposição ao ser, por exemplo, da *res extensa*. Desde o princípio esse conceito de eu é em certa medida reduzido. Não obstante, Descartes tem o mérito de ter colocado a pergunta sobre o sujeito (...)[140]

O *ego sum* em Descartes é *sem o ser junto a…, sem o ser-um-com-o-outro.* As consequências dessa abstração adquiriram proporções tão gigantescas, tanto na história da filosofia como na cultura humana

---

[138] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.123.
[139] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.125.
[140] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p.124.

em geral, que se torna inimaginável a modernidade sem ela. A ideia que cada um faz de si mesmo, e no que consiste a própria individualidade, e a própria identidade, tudo isso já está absolutamente contaminado por esse erro e dá origem a tantas enfermidades. Mas, como dizia Schuon, "para cada degenerescência uma ciência". Quanto mais entificado se torna o ser, mais impessoal vai ficando, e mais a tecnologia o traga. É a transcendência às avessas ("rescendência"), é a superação do subjetivismo extra-borda e não a superação que ocorre no mergulho, no voltar-se para o centro, para a essência do ser, para a subjetividade do sujeito no "bom sentido". Toda a história da filosofia, pelo menos, precisaria ser revisada a partir do conceito de sujeito de Heidegger, que realizou uma verdadeira desconstrução da noção de sujeito da modernidade. Bom número de antinomias se veria dissolvido através deste "pequeno" resgate dos fundamentos do sujeito. Isso sem falar na outra revolução causada pelo método usado por Heidegger para realizar essa desconstrução e esse resgate. Sua fenomenologia inaugura um modo de abordagem inédito na historia da filosofia, por mais que tivesse já sido preparado por Husserl[141], seu mestre.

As sequelas do "vírus" de Descartes são muitas. A que nos interessa aqui é a do isolamento do ego, do seu empobrecimento e encapsulamento, que o colocará na posição de exilado com relação ao mundo, a partir de então, considerado como "exterior" ao eu, o qual se confinou a uma interioridade privada. Parece inevitável que alguma inquietação seja despertada a partir dessa aproximação junto ao germe dessa revolução, que não ocorreu. O pavio, indicado por Heidegger, está aí, e a cada vez que alguém tomar consciência dele, ele se acenderá por alguns momentos. Heidegger talvez dissesse que a explosão dependerá do quão inclinado o ser-aí estiver a colocar em movimento o seu filosofar, do quão humano quererá ser – o que equivale a transcender-se, e até que ponto ele estará disposto a perguntar-se pela essência de seu ser, pela Subjetividade do sujeito.

[141] Só não esqueçamos que tal método não seria possível sem o próprio Descartes, que, apesar de tudo, foi pioneiríssimo no método fenomenológico, já que a) parte da experiência (embora, na verdade, Agostinho já o fizesse); b) suspende todas as certezas e juízos a priori antes de ir em direção a conceitos que queria fundamentais (epoché – Husserl explicitamente confere o mérito de inaugurar a fenomenologia a Descartes); e c) não parte de ou visa abstrações ou conceitos abstratos; parte do eu e chega ao eu – pelo menos, o que acreditava ser o eu.

Para ele, disso dependerá a explosão ou não da pequena cápsula do eu a que fomos confinados.

***

Para Henry Corbin, também é esse o propósito da filosofia, ou gnose, o propósito da hermenêutica. A tomada de consciência da prisão é para ele condição da libertação. E é também, como nos exortam a fazer Heidegger e Corbin, o que se procura fazer aqui nestes estudos etiológicos, que procuram descobrir de onde remontam as fraturas e enfermidades que nos acometem na modernidade civilizada. Fica claro, após a demonstração de Heidegger, que a palavra "sujeito" não equivale a "*Dasein*"; esta se refere antes à Subjetividade do sujeito, a algo que é anterior à aparição de um sujeito ou ego, que a possibilita e que Corbin traduziu como "ato de Presença". Corbin explica-se:

> *Dasein* equivale a "ser-aí", está claro. Mas ser-aí é essencialmente realizar um ato de presença, ato da presença pela qual e para a qual se revela o sentido no presente, presença sem a qual coisa alguma como um sentido no presente se revelaria. (...)[142]

O ser-aí, sendo presença, torna possível a presença das outras coisas, que se fazem presentes na clareira do ser aí, no "*da*" do *Dasein*, no "aí" do Ser-aí. Esta foi a intuição heideggeriana que foi aparentemente crucial para Corbin e nos é crucial aqui. A partir desta proposição compreendemos o desconcertante momento do texto de Heidegger em que coloca:

> A questão era: O desvelamento (a verdade, *alethea*) pertence ao ser-simplesmente-dado (*vorhandensein*), ao ser-aí (*Dasein*) ou está entre os dois?[143]

Ou seja, o que se coloca diante de mim se faz presente (em sua verdade desvelada) para si, para mim ou sua presença acontece entre ele e eu? A resposta de Heidegger, que para Corbin faz toda diferença, é direta, explicita e inequívoca:

> O desvelamento do ser-simplesmente-dado não pertence tanto ao ente quanto ao ser-aí, nem está entre eles: *o desvelamento pertence exclusivamente ao ser-aí*. [144]

---

[142] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p. 2.
[143] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p. 111.

A verdade (*a-lethea*, desvelamento) pertence ao próprio Ser-aí. O lugar da verdade não é a proposição e nem tampouco o objeto, o ser-simplesmente-dado, mas sim o Ser-aí. O que se coloca diante de mim e, antes disso, junto a mim, se faz presente *em mim*. Não no meu eu empírico, no ego, no sujeito cartesiano – o que faria de Heidegger ou um idealista ou um psicótico –, mas num eu entendido num amplo senso, entendido como *Dasein*, como o *locus* de toda e qualquer aparição – a consciência como o "onde" de todo fenômeno.

Em Heidegger, enfim, o sujeito e o objeto surgem ambos da mesma fonte originária que os antecede: o Ser-aí, a Presença. Em trecho decisivo, Heidegger coloca:

> Por que toda hora nos esquecemos tão rapidamente a subjetividade que pertence a toda objetividade? Como será que ocorre que, mesmo quando notamos que elas se co-pertencem, nós ainda tentamos explicar uma a partir da outra... Por que será que teimosamente resistimos em considerar, nem que seja por uma única vez, que a co-pertença de sujeito e objeto possa surgir de algo que primeiramente imparte sua natureza a ambos, objeto e sua objetividade e sujeito e sua subjetividade, e lhes seja, portanto, originário e anterior ao domínio de sua reciprocidade? [145]

Para Heidegger, qualquer fenômeno, qualquer aparição, se faz no Ser-aí, no "aí" do Ser que é o humano. Isso não equivale a uma posição idealista – que talvez fosse o caso em Husserl levando em conta seu conceito de Subjetividade Transcendental –, pois não equivale a dizer que o mundo só existe dentro da mente do homem, mas que ele só "aparece" de forma a desvelar sua verdade no *Dasein*, que, embora seja o ente que o humano é, não está constituído apenas de homem[146]. A questão concernente à natureza do homem não é uma questão a respeito do homem."[147] O que há de homem no *Dasein*, na verdade, diante do Ser que abriga, se anula: evidencia a "nulidade total da essência humana desde o seu fundamento". O homem em Heidegger não é o Ser, o homem apenas o abriga, o testemunha, o vela, enquanto seu "guardião" e "pastor", e o desvela. O clarão (*Licht*) do Ser está presente em toda parte, mas é na clareira (*Lichtung*) do homem que ele é flagrado, testemunhado. Heidegger concorda que está afirmando que o ser e os seres aparecem no "sujeito", e é aí que se

---

[144] Martin Heidegger, *Introdução à Filosofia*, op.cit., p. 113 (grifo meu).

[145] Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, New York, Harper and Row, 1975, p.103.

[146] "*Dasein* não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade". (cf. entrevista de Heidegger ao *Der Spiegel*, v. Tempo Brasileiro, n.50, jul/set 1977) Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2009, p. 561.

[147] Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, New York, Harper and Row, 1966, p.58.

manifesta a fenomenologia e a hermenêutica em Heidegger. as este "sujeito" não é o sujeito cartesiano empobrecido e egóico, o sujeito "no mau sentido", o sujeito cartesiano não é o sujeito do ser-com (*Mitsein*) que caracteriza o *Dasein*, mas o sujeito do "ser-sem".

Aqui Heidegger nos leva para o mesmo ponto de onde partimos no início da tese, para o mesmo ponto de onde parte e aonde chega Corbin, levado tanto por Heidegger, entre outros no Ocidente, como pela filosofia mística do Islam[148]: "O mundo que vive na alma". A objetivação ou pro-jeção do mundo de que relata Heidegger corresponde ao segundo modo de presença, ao modo disjuntivo, àquele no qual a alma se vê prisioneira de um mundo exterior impessoal, se vê lançada (*geworfen*) no exílio, enquanto o mundo tendo sua verdade desvelada no Ser-aí, na Presença humana corresponde ao primeiro modo de presença, o conjuntivo, aquele onde o mundo vive em nós.

Como veremos mais adiante, quando Corbin e seus místicos falam em "alma", tampouco se referem ao sujeito, ao ego restrito, ao eu empobrecido da modernidade pós-cartesiana. Nem mesmo estão se referindo à soma de um ego consciente mais um inconsciente. Se o *da* e o *Sein*, o "aí" e o Ser, que compõem o ente que somos, equivalem respectivamente ao humano e ao supra-humano, também na mística abrahâmica,[149], o ente que cada um de nós é, constitui-se de duas instâncias, uma humana e outra que a ultrapassa, que é além-de-humano. Corbin encontrou no cerne das religiões do livro, em seu esoterismo, que cada ser é constituído de duas dimensões, uma celeste, outra terrestre, uma divina e outra humana, o ego e o Self, o eu condicionado e o Si-mesmo incondicionado[150]. Uma refere-se ao caráter criatural e outra ao Deus pessoal, ao nome divino que funda a hecceidade daquela criatura e o qual é manifestado por ela. Segundo Corbin, as duas dimensões referem-se sim a um mesmo ser, mas somente à totalidade deste ser; "elas se adicionam (...), elas não

---

[148] Opto nesta edição por manter a grafia original de palavras semíticas e latinas tais como: Abraham, Islam, Adam, nihilismo, Allah, Mohammed, etc. Tais palavras, ao serem abrasileiradas em sua grafia, perdem características morfológicas essencias ao terem deturpada sua configuração consonantal original. Eventos etimológicos nao podem ser mais remontados uma vez que a configuração consonantal seja corrompida. Adam, o homem, possui a mesma raiz que adama, a terra. A grafia Adão distancia-nos de tal parentesco etimológico. Islam possui a mesma raiz de salam, a paz. A grafia Islã nos distancia desta evidencia. E assim por diante. Abraham, ao ser convertido em Abrão, perde o h que ganhou após lutar com o anjo do Senhor, que rebatizou-o transformando seu nome de Abram para Abraham. Parece-me bastante delicado adulterar palavras assim ao adequa-las a uma sonoridade brasileira e opto aqui por remontar sua grafia original.

[149] Com relação à grafia de "abrahâmica", ver nota 161.

[150] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1976, p.161.

saberiam anular-se mutuamente, nem confundir-se, nem substituir uma à outra".

A bi-dimensionalidade dos seres, que consiste das dimensões celeste e terrestre, corresponde às duas dimensões do *Dasein*, a humana (*da*) e a que transcende o humano, que o ultrapassa (*Sein*). O que nos interessa agora é perscrutar de que maneira, segundo Corbin, podemos fazer o mundo viver na alma; qual o tratamento que Corbin e Heidegger "prescrevem" para as enfermidades causadas pelos "vírus" da disjunção criados e propalados nos âmbitos científico e filosófico; ou, qual a forma de restauração das várias fraturas causadas pelas abstrações da racionalidade humana inflada, ou hipertrofiada.

Capítulo 2

O MUNDO DA ALMA: HERMENÊUTICA IMAGINAL

HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA

> Hegel disse que a filosofia consiste em virar o mundo do avesso. Digamos que este mundo esteja aqui e agora do lado avesso. O *tawuil* (hermenêutica espiritual) e a filosofia profética consistem em colocá-lo de volta no direito. [151]

O antídoto prescrito por Corbin para as citadas enfermidades é sem sombra de dúvida a hermenêutica, no amplo senso, e que Corbin entende graças a Heidegger, embora em seguida a expanda para outros horizontes e a aplique de maneira bem distinta.

> O que busquei em Heidegger, o que entendi graças a Heidegger, é a mesma coisa que busquei e encontrei na metafísica Irano-islâmica... Mas, com a última, tudo estava situado a partir daí em um nível diferente...[152]

Corbin, em mais de uma ocasião, é explícito e enfático em declarar o quanto Heidegger lhe "foi decisivo"[153] e o influenciou, principalmente no que diz respeito à hermenêutica.

> É agradável para mim e é necessário precisar ainda mais, justamente para dar a compreender no que consistiu meu trabalho, minha busca, aquilo que devo a Heidegger e que conservei ao longo de toda minha carreira de buscador. Acima de qualquer coisa, eu diria, há a ideia de hermenêutica, que aparece desde as primeiras paginas de *Ser e Tempo*. O mérito imenso de Heidegger permanecerá sendo o de ter centrado na hermenêutica o próprio ato de filosofar.[154]

---

[151] Henry Corbin, *Corps Spirituel et Terre Céleste*, de l'Iran Mazdeen a l'Iran Shi'ite, Paris, Buchet-Chastel, 2005.
[152] Na entrevista de Phillip Nemo. Henry Corbin, *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981). Sobre a importância decisiva da obra de Heidegger para Corbin ver essa mesma obra, 28ff. A relação entre Heidegger e Corbin é complexa e interessante. Corbin mesmo discute com algum detalhe as influências que a obra do primeiro Heidegger teve sobre ele. Ver "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," "Post-scriptum à um entretiens philosophique ," e "Transcendental et existential" in Henry Corbin, op. cit.
[153] Como disse em entrevista a Radio em um arquivo de áudio no site oficial de Corbin: "*decisif pour moi*"
[154] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p. 2: "*Mais il m est agreable...*"

A hermenêutica de Heidegger é a continuação de uma tradição que provém de Dilthey e de Schleiermacher e da prática teológica de interpretação bíblica, especialmente a protestante. Este fato é muito importante para Corbin, que frisa o quanto os heideggerianos contemporâneos parecem esquecer-se deste vínculo[155]. Embora Corbin sempre se tenha ocupado da hermenêutica teológica antes de conhecer a obra de Heidegger – tendo se dedicado ao estudo de toda a "linhagem da hermenêutica", com Lutero, Swedenborg, Hamman Schleiermacher, Dilthey, Boehme e Barth –, foi Heidegger quem lhe mostrou como esta hermenêutica, enquanto "arte ou técnica da Compreensão (*Verstehen*)"[156], poderia apontar para distintos níveis de ser. Através da fenomenologia e da hermenêutica de Heidegger, Corbin compreende algo que se baseia justamente no que vimos no capítulo anterior, a saber, no conceito de verdade como desvelamento no *Dasein* e que lhe é crucial:

> ... O que compreendemos na verdade, é apenas algo que provamos e nos submetemos, aquilo que padecemos em nosso próprio ser. *A hermenêutica não consiste em deliberar sobre conceitos, ela é essencialmente o desvelamento daquilo que se passa em nós*, o desvelamento daquilo que nos faz emitir tal concepção, tal visão, tal projeção, no momento em que nossa paixão se torna ação, um padecer ativo, profético-poiético.[157]

O que subjaz à hermenêutica é a idéia de que o homem se conhece a si mesmo ao conhecer qualquer coisa que seja. As consequências desta compreensão foram decisivas para a obra de Henry Corbin. Ter compreendido isto, fez Corbin conferir a Heidegger o mérito de ter-lhe levado até a chave que lhe abriria tantas portas· "A hermenêutica não consiste na deliberação sobre conceitos, ela é essencialmente o desvelamento, a revelação, daquilo que acontece em nós" e que gera um determinado conceito ou concepção. Freud talvez dissesse aqui, e Corbin certamente o dirá – embora com suas próprias palavras –, que aquilo que acontece em nós quando algo aparece na nossa consciência nos fala mais sobre nós do que sobre esse algo, como "quando Pedro fala de Paulo sabemos mais sobre Pedro do que sobre Paulo". Já aqui Corbin usa o termo "projeção" e mais adiante deixará claro que é de projeção mesmo que está falando,

---

[155] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.25.
[156] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit.,p.30.
[157] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.25 (Grifo meu): "*Ce que nous comprenons en vérité, ce n'est jamais que ce que nous eprouvons et subissons, ce dont nous pâtissons dans notre être même. L'herméneutique ne consiste pas a deliberer sur des concepts, elle est essentiellement le devoilement de ce qui se passe em nous, le devoilement de ce qui nous fait emettre telle conception, telle vision, telle projection, lorsque notre passion devient action, un pâtir actif, prophetique-poïetique*"

no sentido que a psicologia usa, mas aplicado não ao âmbito psicológico e sim ao domínio ontológico e filosófico.

> Não é muito frequente que o filósofo obtenha tal consciência de seu esforço de que as construções racionais nas quais seu pensamento foi projetado finalmente mostram a ele sua conexão com seu si-mesmo mais íntimo, de forma que as motivações secretas das quais ele mesmo ainda não era consciente quando ele projetou seu sistema são reveladas. Esta revelação marca uma ruptura de plano no curso de sua vida interior e de suas meditações. As doutrinas que ele elaborou cientificamente provam ser o cenário para sua aventura mais pessoal. As sublimes construções de pensamento consciente tornam-se turvas diante dos raios não de um crepúsculo mas de uma aurora, na qual figuras desde sempre pressentidas, aguardadas e amadas despontam aos olhos.[158]

Nesta obra, Corbin aplica ao caso de Avicena, algo que apreendeu da obra de Sohravardi: que é por meio dos "relatos visionários" que cada filósofo atinge finalmente a revelação pessoal do verdadeiro significado de toda sua obra intelectual. Corbin afirma que qualquer sistema filosófico ou teológico, para atingir seu potencial humano mais profundo, deve culminar com uma revelação pessoal, um renascimento do indivíduo através da completa tomada de consciência da relação de sua alma com o cosmos, uma relação que rompe os limites de qualquer sistema racional. Corbin esclarece que cada filosofia, cada sistema explicativo professado por um pensador está baseado e é uma expressão do modo de presença desse pensador que constrói o sistema. Tal modo de presença costuma estar oculto sob as estruturas informais do pensamento formal.

> No entanto, é o modo de presença que deve ser revelado, pois ele determina, se nem sempre a autenticidade dos temas incorporados na obra do filósofo, ao menos a autenticidade pessoal de suas motivações; é isso o que afinal presta contas dos temas que o filósofo adotou ou rejeitou, compreendeu ou falhou em compreender, aprofundou ao máximo ou degradou a trivialidades.[159]

Também Heidegger coloca em *Ser e Tempo*: "O que nós compreendemos na verdade nunca é algo que não seja aquilo pelo

---

[158] Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, op.cit., p.4 "*It is not very often that the philosopher attains such a consciousness of his effort that the rational constructions in which his thought was projected finally show him their connection with his inmost self, so that the secret motivations of which he himself was not yet conscious when he projected his system lie revealed. This revelation marks a rupture of plane in the course of his inner life and meditations. The doctrines that he has elaborated cientifically prove to be the setting for his most personal adventure. The lofty constructions of conscious thought become blurred in the rays not of a twilight but rather of a dawn, from which figures always foreboded, awaited, and loved rise into view*."

[159] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., p.4. "Yet, it is the mode of presence that must be disclosed, for it determines, if not always the material genuineness of the motifs incorporated in the philosopher's work, at least the personal genuineness of his motivations; it is this that finally account for the "motifs" that the philosopher adopted or rejected, understood or failed to understand, carried to their maximum or degradated into trivialities".

qual estamos passando e que experimentamos, que sofremos em nosso ser mesmo"[160]

***

Devemos nos lembrar que, ao ser acusado de misturar Heidegger com Sohravardi, Henry Corbin responde que

> Para se servir de uma chave para abrir uma fechadura, não podemos confundir a chave com a fechadura. Não se trata de tomar Heidegger como uma chave, mas de servir-se da chave que ele mesmo se serviu e que estaria à disposição de todos.[161]

A chave que Heidegger disponibiliza a Corbin para que este compreenda a hermenêutica desde um novo *modus intelligendi* aponta para a retroalimentação entre hermenêutica e fenomenologia: "A chave é, pode-se dizer, a principal ferramenta do laboratório mental da fenomenologia."[162]

Mas afinal, em que consiste essa chave que ambos usam e que está à disposição de todos? Duas proposições revelam-nos que chave é essa, dois proferimentos sintetizam a enorme descoberta que Corbin, ao ler Heidegger, faz. A primeira, de que acabamos de tratar, é: "A hermenêutica não consiste na deliberação sobre conceitos, ela é essencialmente o desvelamento daquilo que acontece em nós". A segunda, que é talvez uma decorrência da primeira, é: "O elo ao qual a fenomenologia nos faz conscientes é o elo indissolúvel entre *modi intelligendi* e *modi essendi*, ou seja, entre modos de compreensão e modos de ser." E Corbin explica:

> Em suma, a ligação a que a fenomenologia nos chama a atenção é a ligação indissolúvel entre *modi intelligendi* e *modi essendi,* entre modos de compreensão e modos de ser. Os modos de compreensão estão essencialmente em função dos modos de ser. Qualquer mudança no modo de compreensão é concomitante a uma mudança nos modos de ser. Os modos de ser são as condições ontológicas, existenciais (eu não digo

---

[160]*Martin Heidegger, Ser e Tempo*, op.cit.

[161] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p. 25: "*pour se servir d un clef pour ouvrir une serrure, ce n est tout de meme pas confondre la clef avec la serrure. Il ne s agissait meme pas de prendre Heidegger comme une clef, mais de ce servir de la clef dont il s'etait lui meme servi, et qui etait a disposition de tout le monde*."

[162] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.30.

existenciárias) do "compreender", do "*Verstehen*", ou seja, da hermenêutica. A hermenêutica é a forma própria da tarefa do fenomenólogo. [163]

O que acontece em nós quando algo aparece, seja diante de nós ou em nós, mas de qualquer forma, aparece para e na consciência, é o que nos dirá qual o "modo de presença", o "modo de ser" em que nos encontramos. O modo de compreender (*modus intelligendi*) corresponde sempre ao modo de ser *(modus essendi)*. Não há um modo de compreender certo ou errado. Há um modo de compreender para cada estado do ser, para cada nível de consciência, para cada modo de presença. Não há um modo certo de ver a água, - seja como H2O ou como entidade, ou como matéria dos sonhos ou como símbolo do esquecimento ou como Iemanjá[164] -, o que importa, tanto na fenomenologia como, e principalmente, na hermenêutica é "o que essa água é *para mim*", qual o sentido dessa água para mim, aqui e agora.

A hermenêutica pressupõe não a "realidade" mas a "*realidade para mim*". Toda esta circunstancialidade, esse perspectivismo, esse relativismo, essa autoimplicação, faz parte do antídoto à visão objetivista representado pela hermenêutica e pela fenomenologia, adotado e prescrito tanto por Heidegger como por Corbin. O "o que é isso para mim, aqui e agora" é o que traduz o *Da* de *Dasein*. O "aí" do Ser-aí é o lugar, o *situs*, da manifestação do fenômeno, e como lugar da manifestação, como locus do des-velamento, determina a maneira e o significado da aparição. O aí, correspondendo ao humano do *Dasein*, à praia que recebe o oceano do Ser, é o elemento responsável pela *forma* da manifestação, sendo seu conteúdo o próprio Ser. Sendo assim, é a qualidade do *Da* que determinará o modo de aparição do fenômeno, e, por isso, o *modus essendi* determinará o *modus intelligendi*. E novamente, o homem, o elemento humano – ou a alma – aparece como sendo o lugar do mundo, o lugar dos lugares. São as palavras de Corbin[165], e não de Heidegger, muito embora pareçam:

---

[163] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.25: "*Bref, le lien auquel nous rends attentifs la phenomenologie, c'est le lien indissoluble entre modi intelligendi et modi essendi, entre modes de comprendre et modes d'etre. Les modes de comprendre sont essentiellement em fonction des modes d etre. Tout changement dans le mode de comprendre est concomitant d'un changement dans le modes d'etre. Les modes d'etre sont les conditions ontologiques, existentiales (je ne dit pas existentielles) du "Comprendre", du Verstehen, c'est-à-dire de l'hermeneutique. L'hermeneutique est la forme propre de la tache du phénoménologue*."

[164] Cf. Ivan ILLICH, *H2O and the Waters of Forgetfulness*, London, Maryon Boyars, 1986.

[165] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.31 "L'herméneutique procède à partir de l'acte de présence signifié dans le Da du Dasein ; elle a donc pour tâche de mettre en lumière comment, en se comprenant elle-même, la présence-humaine se situe elle-

> A hermenêutica procede a partir do ato de presença significado no *Da* do *Dasein*; ela possui, portanto, como tarefa jogar luz em como, ao se compreender a si mesmo, *o Dasein situa ele mesmo, circunscrito o Da, o situs de sua presença* e desvela o horizonte que lhe havia estado até então oculto.

O modo de presença se dá, segundo Heidegger no "*da*" de *Dasein*, no "aí" do Ser-aí, da Presença, que corresponde ao elemento fático, formal e propriamente humano do *Dasein*. Corbin atrela ao "*Da*" o "ato de presença", o local onde o Ser se revela ao ente e onde o ente se revela ao Ser.

Aquilo que une o significante a seu significado, que une um objeto a seu sentido, e faz dele um fenômeno, é o sujeito. O que interessa na fenomenologia é o fato do fenômeno aparecer à consciência, independentemente de sua existência em si mesmo (*nous*), independentemente da coisa-em-si, que é aí irrelevante. A maneira como este fenômeno (gr. *phainestain* – aparição) aparece na consciência é o que interessa à fenomenologia. Importante colocar aqui que, em Heidegger, o termo "aparece à consciência", que tem sua origem e seu uso a partir da fenomenologia de Husserl, equivale à "é desvelado no *Dasein*". Corbin o faz equivaler ora a "aparecer através do sujeito", ora a "ser revelado pela e como Presença", lembrando que "Presença" é como Corbin, assim como tantos outros tradutores de Corbin[166], traduz o termo "*Dasein*" em Heidegger.

> O fenômeno do sentido, que é fundamental na metafísica de *Ser e Tempo*, é a ligação entre o significante e o significado. Mas o que é que faz esta ligação, sem a qual *significante e significado* seriam igualmente objetos de consideração teórica? Esta ligação é o sujeito e este sujeito é a presença, presença do modo de ser ao modo de compreender. Presença, *Dasein*… Ser-aí. Mas ser-aí é essencialmente realizar ato de presença, ato de presença pelo qual e para o qual se desvela o sentido no presente, esta presença sem a qual algo como um sentido no presente jamais seria desvelado. A modalidade desta presença humana *é então um ser revelador*, mas de tal forma que, ao revelar o sentido, é ela mesma que se revela, ela mesma que é revelada.[167]

---

même, circonscrit le Da, le situs de sa présence et dévoile l'horizon qui lui était jusque-là resté caché." (grifo meu)

[166] De início, Corbin traduzira *Dasein* por "Realidade Humana". Esta tradução, no entanto, mostrou-se insatisfatória, à medida e que alimentou uma recepção de tendência humanista na França – sobretudo com Sartre. Depois Corbin adotou a tradução *Presence*, Presença. No Brasil, alguns tradutores a adotam também, outros traduzem *Dasein* por "Ser-aí" e outros ainda, como é o caso da última tradução de Ser e Tempo feita por Fausto Castilho e publicada pela Vozes, mantêm o termo em alemão, *Dasein*. Esta última foi a opção adotada neste trabalho. Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Versão Bilingue, Trad. de Fausto Castilho, Campinas e Petrópolis, Ed. Da Unicamp e Ed. Vozes, 2012

[167] "*Le phenomene du sens, qui est fondamental dans la metaphysique de Sein und Zeit, c'est le lien entre le signifiant e le signifié. Mais qu'est-ce qui fait ce lien, sans lequel et signifié resteraient aussi bien des objets de consideration theorique? Ce lien, c'est le sujet, et ce sujet c'est la presence, presence du mode d'etre au mode de comprendre. Presence, Dasein... Etre-lá. Mais etre-lá, c'est essentiellement faire acte de presence, acte de cette presence par laquelle et pour laquelle se devoile le sens au present , cette presence sans laquelle quelque chose comme um sens au present ne serait jamais devoile. La modalité de cette presence humaine est bien alors d etre revelante, mais de telle sorte qu'en révélant le sens, c'est elle-meme qui si revele, elle-meme qui est revelee*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.3. (grifo meu)

Isto nos leva novamente à ideia inicial de minha tese, aos dois modos de presença, disjuntivo e conjuntivo, onde fica claro que é o segundo o modo de presença privilegiado para nossos autores, que é o modo onde ao invés de vivermos no mundo, é o mundo que vive em nós. O sentido, que é o elo entre significante e significado, se dá *no sujeito*. E é por isso que o modo de presença do sujeito será determinante do sentido. "O *modus intelligendi* corresponde ao *modus essendi*". O modo de ser, o modo no qual somos ou estamos, é a base na qual se dará o modo no qual o mundo aparecerá para nós – é o modo no qual iremos interpretá-lo de forma fundamental e pré-consciente. E, quando o mundo aparece, quando os entes aparecem no "*da*" do *Dasein*, na própria alma, é ela mesma, sua forma e seu modo de ser, que aparece e que se desvela.

No entanto, como já colocado no início deste capítulo, a chave que Heidegger fornece a Corbin, a *clavis hermenêutica*, este usará para abrir fechaduras e portais outros, bem distintos dos usados por Heidegger, embora, ao que parece, nem sempre tão contrastantes: "O que busquei em Heidegger, o que entendi graças a Heidegger, é a mesma coisa que busquei e encontrei na metafísica Irano-islâmica... Mas, com a última, tudo estava situado a partir daí em um nível diferente...[168] Cheetham escreve[169]:

> Corbin está viajando em circuitos mais amplos que a maioria dos heideggerianos. Sua abordagem da hermenêutica e da fenomenologia que ela torna possível não surge da originalidade indubitável de Heidegger ou Husserl mas de concepções muito mais antigas e distantes que são as do Sufismo e do Xiismo. Sem dúvida, Heidegger proveu a fundação para uma ponte entre a filosofia ocidental e a teologia islâmica, mas Corbin a cruza sem hesitação para mover-se em um mundo mais espaçoso.
>
> (...) E ele então se moverá para além dos confins de *Ser e Tempo* através das próprias premissas dessa obra. O "momento decisivo", quando ele apreende a historialidade do *Dasein*, sua habilidade de separar-se da história secular, foi tão decisivo porque "foi então sem dúvida alguma o momento em que, tomando a analítica heideggeriana como exemplo, fui levado a ver níveis hermenêuticos que seu programa não havia previsto." [170]

Mas afinal em que tanto se diferencia a hermenêutica de Heidegger, e de toda a tradição hermenêutica, da *clavis hermenêutica* descoberta e aplicada por Corbin? O que faz da hermenêutica

---

[168] Na entrevista de Phillip Nemo. Henry Corbin, *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981). Sobre a importância decisiva da obra de Heidegger para Corbin ver essa mesma obra, 28ff. A relação entre Heidegger e Corbin é complexa e interessante. Corbin mesmo discute com algum detalhe as influências que a obra do primeiro Heidegger teve sobre ele.

[169] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.28.

[170] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.28.

espiritual de Corbin algo distinto da hermenêutica ocidental? Qual a diferença entre as fechaduras abertas por Heidegger e por outros hermeneutas e fenomenólogos e as abertas por Corbin?

Para tentar responder tal questão basta que nós, fenomenologicamente, nos atenhamos às duas afirmações que Corbin faz a esse respeito e à maneira que as formula:

> 1 – "... Mas, com a última, tudo estava situado a partir daí em um *nível* diferente..."
> 2 – "… Tomando a analítica heideggeriana como exemplo, fui levado a ver *níveis* hermenêuticos que seu programa não havia previsto."

Apenas uma e a mesma palavra se repete aqui nas duas asserções: é a palavra "níveis". É essa a palavra que guiará nosso caminho até a distinção entre as abordagens digamos "ocidentais" e "orientais", sem que este par de palavras, na acepção de Corbin, se refiram, como já vimos ou veremos, a regiões geográficas. A existência de "níveis de compreensão" e "níveis de ser" é o que faz aqui toda a diferença. Heidegger fala em "modos de presença" e em "*modus essendi*". Não deixa claro se está se falando de níveis ou não. Em Corbin, é inequívoco que "modos de presença" não se refere apenas a distinções horizontais, a "maneiras" distintas de se estar e de ver, mas também a distinções verticais, onde uma maneira é mais profunda, mais autêntica, mais intensa que outra. A palavra "níveis" é, portanto, reveladora desta verticalidade, reveladora de uma hierarquia e uma visão hierárquica de realidade, onde há o "superior" e o "inferior" no sentido de "mais real" e "menos real". Trata-se sim de níveis de realidade dentro do ser que determinam formas mais ou menos profundas e intensas de se compreender. Se não fossem esses níveis de realidade, níveis de compreensão e níveis de estados do ser, não seria possível aqui se falar de "individuação", ou seja, de um processo psico-espiritual de intensificação, de aproximação progressiva à própria autenticidade, à própria essência, que tanto caracteriza a espiritualidade oriental estudada e professada por Corbin.

Seyyed Hossein Nasr comenta que a identificação de Corbin da fenomenologia com uma hermenêutica que tem como propósito o desvelamento dos níveis ocultos do ser faz com que a hermenêutica de Corbin difira do sentido usual que este termo possui na filosofia ocidental. Em primeiro lugar, é necessária a crença na realidade destes

outros níveis de ser.[171] Eles correspondem a diferentes graus de intensidade do ser, que por sua vez correspondem a diferentes mundos. Aqui a ideia de um único mundo no qual todos vivemos fica para trás e só há sentido falar-se de "mundos", cuja pluralidade estarreceria qualquer um dos que acreditam piamente na única realidade objetiva. A hermenêutica é, portanto, para Corbin, o desvelamento dos modos de presença e dos mundos que lhes correspondem. Corbin considera a hermenêutica um ato de presença transformativo, já que a compreensão que ela instaura ao desvelar o que estava oculto altera o modo de ser daquele que compreende. Estes distintos modos de presença correspondem às distintas estações, ou estágios, (*maqamat*) do sufismo e da mística xiita. Devem ser vistos tanto como etapas da via iniciática, do caminho espiritual, como da "individuação espiritual", que seria talvez apenas um termo equivalente a esses cunhado por Corbin após um período de intenso contato com Jung em Eranos[172]. Os termos "via iniciática", "caminho espiritual", "escalada rumo ao divino", no entanto, não expressam algo que "individuação espiritual" deixa explícito: trata-se de um caminho que, embora seja (ou justamente por ser) espiritual, leva a uma individuação, ou seja, a uma evolução para um estado de crescente diferenciação, e dotado de uma consciência crescente. Nas próprias palavras de Jung[173], que importou da alquimia o termo "individuação", assim como muitos outros: "Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por individualidade entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si mesmo. Podemos pois traduzir individuação como tornar-se si mesmo ou o

---

[171] Seyyed Hussein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, Golgon Press, Ipriwich, Suffolk, 1987, p. 280.

[172] Além do "Si-mesmo" (*Self*), Corbin usa diversos termos empregados na psicologia profunda, depois que conheceu o trabalho de Jung e o encontrou em Eranos. A primeira conferência de Eranos a que Corbin participou foi em 1949 A obra *Avicenne et le Récit Visionnaire* foi publicado em 1954. A prevalência dos termos da psicologia analítica neste livro revela o conhecimento de Corbin das ideias de Jung e o fato de que tenha constatado pontos em comum entre suas obras. (Jung chegou a dizer, em carta que escreveu a Corbin, que achava que ele era um dos únicos que haveria compreendido realmente suas ideias.) No entanto, Corbin sempre foi cuidadoso em dissociar-se do "psicologismo". Eranos foi o nome dado a um encontro de pensadores dedicados aos estudos da espiritualidade que ocorreu regularmente próximo a Ascona, na Suíça, a partir de 1933. Por mais de setenta anos, as reuniões serviram como ponto de contato entre intelectuais de diferentes orientações de pensamento. Foram convivas de Eranos especialistas de áreas diversas, desde pensadores das "psicologias profundas" (psicanálise, psicologia analítica, psicologia arquetípica), aos estudos em religiões comparadas, história, crítica literária, folclore e epistemologia das ciências naturais, como física, química e biologia. As conferências tinham duração de oito dias. Durante esse período, os participantes realizavam suas atividades em conjunto, vivendo de forma comunal e exercendo abertamente o diálogo e o debate. Houve aí uma intensa troca e a partilha de questões em comum, como a hermenêutica dos símbolos e os fundamentos da possibilidade do conhecimento científico. Alguns dos nomes relevantes que participaram do Círculo de Eranos: Rudolf Otto, Paul Tillich, Carl Gustav Jung, James Hillman, Richard Wilhelm, D. T. Suzuki, Karl Kerényi, Mircea Eliade, Erich Neumann, Gershom Scholem, Henry Corbin, Joseph Campbell, Schrödinger, Pauli, Bohr, Knoll.

[173] Carl Gustav Jung, *O Eu e o Inconsciente*, Petrópolis, Vozes, 1997b, p.49.

realizar-se do si mesmo". Mas o tema da individuação espiritual será tratado mais adiante.

As estações, ou estágios (*maqamat*), diferenciam-se dos "estados" (*hauual*), que são apenas êxtases específicos e provisórios, estados de consciência alterados e antecipações transitórias de possíveis ou futuros estágios. Os *maqamat*, estágios, graus ou degraus, são níveis de consciência adquiridos e integrados. Além disso, são modos de ser que também correspondem a virtudes específicas, que possuem seu lugar numa hierarquia ascendente em direção ao divino. Sendo assim, ontologia e ética estão aqui inteiramente vinculados e reciprocamente implicados, de onde se conclui que a hermenêutica, tal como é compreendida por Corbin, não equivale apenas a uma metodologia mas a um caminho espiritual integral. Sendo assim, como bem observou Nasr, a hermenêutica que Corbin resgata de Heidegger e amplia possui algo de singular e específico: a verticalidade, o caminho ascensional, a evolução psico-espiritual. É por isso que Corbin irá chamá-la de "hermenêutica espiritual" e atestará que ela é a chave que abre todos os caminhos espirituais por definição (a chave "a que todos têm acesso"). Nasr, que lecionou juntamente com Corbin em Teerã por muitos anos, testemunha:

> Corbin (...) costumava traduzir fenomenologia (...) para os estudantes de língua persa como *kashf al-mahjub*, literalmente "deixar cair o véu para revelar a essência oculta", e considerava seu método como sendo hermenêutica espiritual (*al tawuil*) como se compreende no pensamento clássico sufi e xiita.[174]

Corbin traduz "fenomenologia" pelo termo *kashf al mahjub*, o desvelamento (*a-lethea*) do velado. Afinal, Heidegger explica que a palavra "fenômeno" provém de *phainesthai*, que significa "o que é visível na luz", "o que se mostra", não de forma representacional, como em Kant, mas, como para os gregos, em e por seu próprio brilho. Esta "aparição" do fenômeno é, segundo Heidegger, "o anunciar-se de si mesmo através de algo que não se mostra, mas que se anuncia através de algo que se mostra".

Sendo assim, ao traduzir as palavras "fenomenologia" e "hermenêutica" para o árabe da maneira como o faz, Corbin ao mesmo tempo mantém-se fiel a Heidegger (fenomenologia = *kashf al mahjub* = desvelamento da essência = *alethea*) e o ultrapassa

---

[174] Seyyed Hussein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York, Oxford UP, 1996, p.26 n.13.

(hermenêutica = *tawuil* = interpretação espiritual), construindo assim a ponte que levaria essas ideias para um novo horizonte, onde teriam um novo alcance. Corbin usa assim a chave hermenêutica para abrir os portais da espiritualidade sufi e, ao fazê-lo, tal chave se converte em *tawuil*, a hermenêutica espiritual.

TAWUIL: A HERMENÊUTICA ESPIRITUAL

Tawuil é o termo encontrado por Corbin no ismaelismo xiita para "hermenêutica espiritual" e que expressa, segundo ele, uma operação comum a todas as formas de espiritualidade que é a anagogia, a exegese presencial, a leitura que remonta à essência de cada signo, de cada palavra, de cada ente, que leva do ente ao Ser, que transforma coisas em presenças, palavras em entidades, que transforma cada ídolo em ícone:

> É a operação mental mais característica de todos os nossos teosofistas espirituais, neoplatônicos, Ishraqiyun, sufis, ismaelitas... Aparece no fim das contas como a fonte originária de toda espiritualidade, na medida em que fornece os meios de se ir além de todo conformismo, toda servidão à letra, toda opinião pronta.[175]

Uma vez que "exegese" e "hermenêutica" são termos provindos da teologia e aplicados à compreensão de textos sagrados, nunca é demais esclarecer que o que se entende por "texto sagrado", no que diz respeito ao *tawuil*, aplica-se a toda a Criação. Para os Povos do Livro, toda a realidade pode ser entendida como palavra de Deus. Corbin escreve:

> A verdade do *tawuil* tem como base a realidade simultânea da operação mental na qual consiste e do Evento psíquico que produz tal operação. O *tawuil* dos textos pressupõe o *tawuil* da alma… Reciprocamente, a alma parte para seu ser verdadeiro e realiza seu *tawuil* baseando-se em um texto – o texto de um livro ou um texto cósmico – que seus esforços levarão a uma transmutação, irão elevar ao status de um Evento real, mas interior e psíquico.[176]

"O *tawuil* do texto pressupõe o *tawuil* da alma". Esta frase bem pode nos servir como definição de *tawuil*. Em outro momento, coloca Corbin: "A alma não pode restaurar, retornar o texto a sua verdade, a menos que ela também retorne a sua própria verdade."[177] Não há *tawuil* de um texto ou de um contexto se não houver *tawuil* da alma. E não pode haver *tawuil* da alma se não houver um encontro com a alma, um despertar para si mesmo. Corbin relata-nos que numa noite em que Sohravardi havia muito meditado a respeito da questão do

---

[175]Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., p.28.

[176]Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., 31

[177] Christopher BAMFORD, "Esotericism today: the example of Henry Corbin", prefacio da obra de Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger, Iran and Philosophy*, Berkeley, North Atlantic Books, 1998.

conhecimento, Aristóteles aparece-lhe num sonho e lhe diz: "Desperta para ti mesmo". Corbin trata do episódio:

> (...) Aí começa uma iniciação progressiva no autoconhecimento enquanto conhecimento que não é nem o produto de abstrações nem uma representação do objeto através da intermediação de uma forma, de uma espécie; é um conhecimento que é idêntico à alma mesma, à subjetividade pessoal, existencial, e que portanto é essencialmente vida, luz, epifania, consciência de si. Em contraste com o conhecimento representativo que é conhecimento do universal abstrato ou lógico, o que está em questão é o conhecimento presencial, unitivo, intuitivo (...), uma iluminação presencial que a alma, enquanto ser de luz, faz brilhar sobre seu objeto. Fazendo-se presente para si, a alma também faz o objeto presente para si mesma. Sua própria epifania para si mesma é a Presença desta presença... A verdade de todo conhecimento objetivo é, assim, nada mais nem nada menos do que a consciência que o sujeito cognoscente tem de si mesmo.[178]

"Despertar para si mesmo", no mesmo sentido do "Conhece-te a ti mesmo" do Oráculo, que, como frisado por Heidegger, vai muito além do plano psicológico, e é o propósito e o método da hermenêutica espiritual ao mesmo tempo. O mesmo autor, que traduziu *Dasein* como Presença – i.e. Corbin – chamará este conhecimento de conhecimento presencial. É nesta "subjetividade existencial e pessoal" que Corbin, assim como Heidegger está interessado, e é ela que está no foco do *tawuil*, a hermenêutica espiritual. Corbin chega a escrever "conhecimento espiritual", *ilm huduryia*, nas margens de seu exemplar de *Ser e Tempo*, em um trecho crucial onde Heidegger trata da presença do homem enquanto clareira do Ser[179]. Após ler e traduzir Heidegger, e ocupar-se da questão do sentido do Ser e do esquecimento do Ser denunciado por este, Corbin encontra na espiritualidade islâmica um nicho onde o Ser está no foco, onde todos os esforços e paixões vão em direção à lembrança do Ser e à busca – e ao encontro – do sentido do Ser. Neste nicho, neste reduto da mística sufi, o Ser ainda não foi entificado pela busca. Aí ele não é confundido com qualquer ente. Aqui a diferença ontológica, a distinção entre Ser e ente, não foi esquecida. A busca não é em direção a algo ou alguém, mas ao Ser mesmo.

---

[178] Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (réédition de 1986-3). Paris, Gallimard, 1989. *A History of Islamic Philosophy*, Henry Corbin, Kegan Paul, London, 1993, p. 210.

[179] O trecho é: "*Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist. Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. DasDasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. Das Dasein ist seine Erschlossenheit*". É ao lado deste parágrafo que Corbin faz suas anotações. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p.133.

Para o homem moderno, seja religioso ou ateu, a ideia de algo que não seja um ente é algo muito difícil de conceber e às vezes, inclusive de aceitar. Tudo foi entificado e reificado na visão de mundo moderno, inclusive Deus, o Ente Supremo. A pressuposição básica da ciência moderna, a maneira como funciona, é através da positivação dos fenômenos, da transformação do mundo pré-científico e contextualizado em um *positum*, em uma unidade noemática destacada de sua funcionalidade e de sua "vida". O *Tawuil* não converte nada em um objeto de conhecimento, o que equivaleria a realizar uma espécie de dissecação ou autópsia. O que quer compreender, ou antes, ao que quer se aproximar é ao Ser. Seu tema, o Ser, é algo que não é conversível, não é possível convertê-lo em objeto, sem que ele deixe de ser o que é. O Ser não é um ente. O Ser não pode ser conhecido, já que não é qualquer objeto, ou seja, o *Tawuil* conhece precisamente o que não pode ser conhecido, e por isso, desiste de conhecer o Ser para por mãos a obra a despertá-lo através dos seus esforços cognitivos, de seus flertes intelectivos. Trata-se de *aceder* ao Ser e não de conhecê-lo. O propósito é, portanto, ativar a consciência do Ser através de inquirições diversas a partir de um modo de presença específico: a busca – que, por ser espiritual, e por sermos nós mesmos espírito, traduz-se simultaneamente como "encontro". Busca e encontro no *tawuil* são igualmente seu objetivo e sua maneira de proceder. Se esta filosofia é parte de uma busca espiritual que é busca e encontro ao mesmo tempo, deve ser realizada pelo ser integral e não somente pelo seu intelecto ou sua mente analítica, normalmente focalizada em captar um grande número de informações e conhecimentos quantitativos.

Ao tornar-se presente para si mesma, a alma faz com que o objeto também se faça presente para ela. É este o ponto onde, segundo Heidegger sujeito e objeto surgem conjuntamente. É a mesma luz que iluminará tanto os seres-simplesmente-dados como o *Dasein*: "uma iluminação presencial que a alma, enquanto ser de luz, faz brilhar sobre seu objeto". Uma luz que é "a Presença desta presença". E desta forma: "A verdade de todo conhecimento objetivo é, assim, nada mais nada menos, que a consciência que o sujeito cognoscente tem de si mesmo." Na hermenêutica espiritual, não se pode saber do rio sem mergulhar nele. Não basta contemplá-lo desde fora, objetivamente, para conhecê-lo. Tampouco devemos nos confundir com ele. Um peixe não vira água por nadar. É necessário penetrar-se dentro de si mesmo para desde aí perceber o objeto da maneira mais profunda e

significativa possível, de uma maneira presencial. Penetra-se no objeto também, mas levando-se consigo e não se diluindo nele. Ao aproximar-se de um "texto", seja ele escrito ou vivido, ao deparar-se com um "objeto", o sujeito será assim um EU diante de um TU, e não um EU que finge não estar aí, diante de um ISSO. O que é visto deve permanecer vivo enquanto está sendo visto, não pode ser coisificado, reificado a ponto de transformar o conhecimento em necrofilia. A única maneira de mantê-lo vivo é estando-se vivo, ou seja, estando presente. É precisamente nisso que consiste a hermenêutica.

O caminho que o *tawuil* abre, vai claramente do exterior para o interior, vai de um mundo cheio de entes, objetos e fatos, um mundo objetivo, para uma interioridade cheia de significados e sentido. A centralidade que a hermenêutica ocupa na obra de Corbin equivale à centralidade que a Pessoa possui aí. Corbin afirma que o que substitui a hermenêutica espiritual hoje em dia é a "dialética dos fatos", que é hoje aceita, por todos, em toda parte, enquanto evidência objetiva[180]. Mas para ele,

> ...a hermenêutica enquanto ciência do individual está em oposição à dialética histórica enquanto alienação da Pessoa.

Na visão de Corbin, é a Pessoa[181] que o *tawuil* visa: é dela que ele parte e é a ela que quer chegar. Enquanto a visão historicista, materialista e científica leva, segundo ele, à alienação da Pessoa, o *tawuil* leva à realização da Pessoa, ou seja, leva à individuação. Na mística, esse processo é uma iniciação espiritual e por isso Corbin a chama de "individuação espiritual". Embora Corbin tenha tomado o termo de Jung, ele certamente o emprega de maneira um tanto diversa. Também em Heidegger, como logo veremos, a ideia de uma individuação – a ideia mais que o termo – está entre os elementos centrais de *Ser e Tempo* como uma possibilidade do *Dasein*, que tem em suas mãos a opção de decidir (*Entscheidung*) seja pela alienação

---

[180] Hensy Corbin, "The Time of Eranos" in *Man and time: papers from the Eranos Yearbooks*, ed. Joseph Campbell (NY Pantheon Books, 1957), xvi.

[181] Segundo Jambet, "o uso que Corbin faz do conceito de 'pessoa' poderia sugerir que ele exige um "personalismo". De fato, ele imagina, como essencial, entre os modernos, Nikolai Berdiaev, que conheceu e amou profundamente. Nada a ver, em todo caso, com Emmanuel Mounier. Isso posto, e ainda que a *pessoa* seja para Henry Corbin a realidade ética incontornável (o que constitui sua moral e seu horror a todos os tipos de totalitarismos), ele a decifra, antes de tudo, na gnose, no *alter ego* do anjo, tal como os gnósticos o apresentam. A pessoa autêntica é aquela que a percepção visionária traz ao dia. E, inversamente, não há visão imagética autêntica que não funde, existente, a pessoa irredutível, singular, o verdadeiro si do sujeito. Aqui se cruzam a liberdade luterana (...) e a verdade da angelologia. Henry Corbin, em um de seus últimos textos, defende vigorosamente essa *pessoa,* em páginas consagradas à teologia apofântica. Cf. Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, op.cit., pp. 221 ss." Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op. cit., p.324.

na impessoalidade do *das Man* seja pelo ser Si-próprio na autenticidade indo na direção do Ser de seu *Da*. Mas também em Heidegger a ideia de individuação e o que a caracteriza difere de Corbin. Embora não seja pertinente aqui se deter nestas distinções, elas serão investigadas no capítulo 5, quando trataremos mais de perto a questão da individuação espiritual.

De qualquer forma, o processo de "individuação espiritual" que Corbin constata na mística islâmica é caracterizado pelos diversos níveis de ser pelos quais passa o buscador à medida que se desenvolve espiritualmente – que equivale aqui a dizer *integralmente*, pois o desenvolvimento espiritual seria o único que se pode dar de forma integral, incluindo todas as camadas do ser. É um processo de transformação, ou, como chama Corbin, de "transmutação", onde o buscador se torna cada vez mais real à medida que seus estados de ser se tornam mais intensos e o grau de presença vai aumentando gradativamente. Esta multidimensionalidade que Corbin descobre no Irã[182] significa para ele uma valiosa contribuição contra a redução ontológica que ocorreu no Ocidente. Um dos sintomas mais graves do esquecimento do mundo da alma em nossos dias para Corbin é

> ... a redução daquilo a que chamamos unilateralmente de "realidade" única e exclusivamente à dimensão dos dados empíricos. (...) A restauração que se faz urgente, a qual a *philosophia perennis* do Irã nos traz uma preciosa contribuição, é a da "multidimensionalidade" do ser, cujos planos se sobrepõem uns aos outros no sentido vertical do *axis mundi* metafísico. Também é, portanto, a restauração da pluralidade dos níveis da individualidade espiritual humana.[183]

***

Dos autores que Corbin estuda, o que mais é representativo da multidimensionalidade do ser é certamente Mulla Sadra[184] de Shirazi, no séc. XII.

> Antes dele as essências ou quididades eram tidas como prioridades e imutáveis. Se a existência era adicionada a elas ou não, nada mudava na constituição dessas essências. Mulla Sadra, pelo contrário, dava prioridade à existência. Era o ato e o modo de existir que determinavam o que uma essência era. O ato de existir era de fato capaz de muitos graus de intensificação ou degradação. Por exemplo, para a metafísica das essências, o estatuto de um homem e o estatuto de um corpo são uma constante. Para a metafísica existencial de Mulla Sadra, no entanto, ser um homem é possível

---

[182] Ver nota 161.
[183] Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*,op.cit., p.15.
[184] Nota sobre mulla sadra.

> em diversos graus, desde ser um demônio com uma face humana até a sublime condição de ser o Homem Perfeito. O que é chamado de corpo passa por uma multiplicidade de estados desde ser um corpo perecível neste mundo, até ser um corpo sutil ou mesmo divino (*jism ilahi*). Estas mudanças sempre dependem de intensificações ou atenuações (ou seja, degradações) no ato de existir. A ideia de que intensificações de ser deem vida a nossa ideia das formas de ser, das essências, é uma das principais características de sua metafísica. Em si mesma, ela inicia uma fenomenologia do ato de existir. [185]

Esta fenomenologia dos modos de presença é extremamente parecida com a concepção do ser humano enquanto *Dasein* e diversas obras já foram escritas a respeito desta semelhança[186]. Mulla Sadra, assim como Heidegger, considera a Existência mais importante que a Essência, e acredita que esta última não existe de forma a priori e assegurada – ela é alcançada pelo homem no decorrer do processo da "existência". Corbin frisa, porém, em *Philosophie Comparée*[187], que um bom trabalho de filosofia comparada deve basear-se não somente nas semelhanças, mas também nas diferenças[188]. Neste caso, Corbin mesmo aponta para elas ao advertir em sua entrevista com Phillip Nemo que o Ocidente identifica levianamente alguns traços da filosofia oriental como sendo "existencialismo". A metafísica de Mulla Sadra está enraizada na estrutura hierárquica do ser e em níveis hermenêuticos que "Heidegger não previu"[189].

Corbin também pensa, a partir desta visão-de-mundo, que não é qualquer um que pode ser considerado uma Pessoa. É necessário "ser promovido à" categoria de Pessoa (*promeut au rang d'une personne*). É preciso tornar-se uma pessoa a partir de sucessivas transformações dos seus modos de ser, a partir de uma crescente intensificação do ser, onde a futura pessoa vai se tornando cada vez mais real e mais autêntica. O que Corbin constata no mundo "ocidental" da modernidade é a crescente "alienação da pessoa" e a rejeição e o consequente esquecimento do mundo da alma. Em termos mais heideggerianos, Corbin diria que é preciso deixar de ser o "*das Man*", o

---

[185] Henry Corbin, "The Question of Comparative Philosophy: Convergences in Iranian and European Thought," Spring, trans. Jane Pratt (1980), 11-12.

[186] Como, por exemplo: Alparslan Açikgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology*, Kuala Lumpur, IIITC, International Institut for Islamic Thought and Civilization, 1993; e também Reza Akbarian, e Amélie Neuve-Eglise, *Henry Corbin: from Heidegger to Mulla Sadra, Hermeneutics and the Unique Quest of Being*, in Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy), vol.4, no.2, 2008.

[187] Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Teheran, Academie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1977, reed. Paris: Buchet/Chastel, 1985.

[188] Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, op.cit., pag.34.

[189] Cf. Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.28: "*Si le moment fut décisif, c'est parce qu'il fut aussi sans doute le moment où, prenant exemple sur l'analytique heideggérienne, je fus entraîné à viser des niveaux herméneutiques que son programme n'avait pas encore prévus*."

"se", o "eles", o índice de indeterminação do sujeito, deixar de ser o representante do senso comum, que reproduz os condicionamentos sociais sem entrar no domínio da autenticidade do Si-mesmo.

Não sei se podemos afirmar com tranquilidade que a "alienação da Pessoa" é o que Heidegger chamou de "o esquecimento do Ser". Neste contexto, porém, e para os efeitos desta análise, a equivalência entre os dois parece patente e nos é valiosa, já que o *tawuil*, assim como a hermenêutica para Heidegger, visa tanto a lembrança do Ser como a realização da Pessoa, isto é, a individuação espiritual. Dizer que a hermenêutica é para Corbin e Heidegger o antídoto, o tratamento para as enfermidades provocadas pelos "vírus" de Galileu e Descartes equivale a dizer que as soluções para as disjunções causadas por eles residem no conceito de Pessoa[190], está contida na possibilidade da lembrança do Ser e na tomada de consciência de que a pessoa foi deixada de fora no nosso modo de vida e de ver a vida (ou antes, de *não* vê-la). É um retorno à Pessoa, ao Ser – que é o pressuposto da hermenêutica e principalmente do *tawuil*, a hermenêutica espiritual – que poderia reverter a situação de exílio causadas pelas visões de mundo de Galileu e Descartes, já que foi a Pessoa – junto com o mundo da vida – a excluída desses sistemas. O universo matematizado e impessoal de Galileu, regido por leis universais, tem tão pouco lugar para a Pessoa quanto a realidade reduzida a uma substância intensa e pensante e outra extensa e burra (já que não é pensante). O ego cartesiano está tão distante do que seja a pessoa quanto o ente está do Ser. O que diferencia o ego cartesiano da Pessoa seria a própria diferença ontológica.

O conceito de Pessoa, o que é ele para Corbin, e o que é "alma" em Corbin, são as questões do capítulo 4. Além da ideia de Pessoa que a hermenêutica implica e representa, há algo mais que faz dela a solução para o exílio: a noção da pluralidade de mundos. Todo processo espiritual resulta em uma alteração do modo de existência, do modo de ser. O importante aqui, e aí residiria o que há de peculiar e inerente à individuação espiritual em Corbin, é que nessa jornada cada modo de ser corresponde a um mundo. O "onde" se está é determinado pelo "como" se está, ou seja, cada modo de ser

[190] Corbin aponta a Pessoa como solução para o nihilismo no seu artigo "O personalismo como antidoto para o nihilismo" in Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, op.cit., pp, 211-255.

desvelará um novo mundo[191]. Antes de se compreender isso, é necessário ter claro o pressuposto, tanto de Heidegger quanto de Corbin, de que não há homem sem mundo e que ser homem já implica ter um mundo, seja ele um mundo físico, onírico ou espiritual.

Ao substituir Heidegger no Congrès International de Philosophie "Congrès Descartes" em 1939, Corbin, fiel às ideias e termos heideggerianos sem deixar de ser fiel a Sohravardi[192] e a si, afirma em sua preleção:

> Enquanto existente, o *Dasein* é realidade reveladora (hermenêutica) e como tal é "verdadeira" a título primário; ao existir, o *Dasein,* jamais está sem mundo, mas faz a realidade de uma presença no mundo, ele põe a descoberto, ele torna veraz o que insiste nesse mundo.[193]

O fato do *Dasein* "nunca estar sem mundo" faz com que o mundo lhe seja intrínseco. Um dos conceitos fundamentais em Heidegger de *Ser e Tempo* é que o ser-no-mundo seja a constituição fundamental do *Dasein*. *Dasein* está essencialmente no mundo e ilumina a si mesmo e ao mundo. *Dasein* transcende mundo, "mas se o si mesmo aprimora-se primeiramente após a superação[194] de mundo, então mundo prova ser aquilo em função do que *Dasein* existe". Existir é sinônimo de ser-no-mundo, mas não se entendendo ser-em como um ente que está em outro ente[195]. O modo de ser do *Dasein* faz com que ele esteja *no* mundo e não *dentro* do mundo. "*No mundo* não exprime uma relação espacial dessa espécie". "Não há nenhum tipo de justaposição de um ente chamado *Dasein* a um outro chamado *mundo*." Para Heidegger, consiste em opinião ingênua[196] achar que "primeiro o homem é algo espiritual e que só depois coloca-se *em* um espaço."

É por isso que Heidegger atinge em cheio o "vírus" de Descartes. *Dasein* não está para mundo como a *res cogito* está para a *res extensa*. "Sujeito e objeto não coincidem com *Dasein* e mundo"[197]. Isso já se delineava em Husserl nos conceitos de mundo da vida e de intencionalidade, no qual não existe consciência sem que seja consciência *de* algo. Heidegger expande estes conceitos e os aplica

---

[191] Talvez seja isso mesmo o que diferencia a compreensão de Corbin de "individuação" da de Jung e de Heidegger.

[192] Na época, Corbin trabalhava simultaneamente na tradução de Heidegger e de Sohravardi.

[193] Henry Corbin, "Transcendental et existential" in *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981), pp. 57-62.

[194] "No mundo mas não do mundo" – máxima sufi.

[195] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.100.

[196] Que seria a de Descartes, de Kant, etc.

[197] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.106.

ontologicamente, chegando à ideia de que não há "*Sein*" sem "*da*", não há "ser" sem um "aí" – sem um aqui-agora, sem um tempo e um espaço. Não há ser sem mundo.

A questão, no entanto – e é aí onde Corbin diz transcender Heidegger –, é que Corbin descobre na filosofia mística do islamismo iraniano os níveis do ser, que se estendem verticalmente pelo *axis mundi* da espiritualidade, as camadas cada vez mais intensas, os graus de ser que irão mostrar-lhe que há na verdade diversos tipos de espaço e diversos tipos de tempo, que também o espaço pode intensificar-se qualitativamente e sutilizar-se fisicamente, assim como o tempo, que se rarefaz[198]. "O *tawuil* possibilita ao homem entrar em um novo mundo, aceder a um plano mais elevado de ser." Corbin constata então que cada "*Sein*" tem seu "*da*", cada ser tem seu mundo – descobre o universo monádico da espiritualidade sufi.

> A maneira de se ler e de se compreender à qual me refiro, pressupõe, no senso estrito da palavra, a teosofia, ou seja, a penetração mental ou visionária de toda uma hierarquia de universos espirituais que não são descobertos por meio de silogismos, pois não se revelam exceto através de um certo modo de cognição, uma hierognosis, que une o conhecimento especulativo da informação tradicional com a experiência mais interior, já que, na ausência desta última, apenas modelos técnicos serão transmitidos e isso estará fadado a um rápido declínio.[199]

O "como" determina o "onde". Portanto, o mundo de cada um diferirá segundo seu modo de presença. Isso torna impossível falar-se de um mundo único, objetivo, que é o mesmo para todos. Husserl ao menos o designou como "mundo intersubjetivo". A compreensão do homem moderno de que só existe um mundo é uma exceção dentre todas as civilizações, todas as visões de mundo na história da humanidade. A tal ponto que só podemos falar, no que diz respeito a todas as outras culturas, em visões de mundos, no plural. Jambet coloca:

> Se a ideia do mundo desaparece como unidade do existente, não seria menos presente a cada grau do existir: há um mundo dos corpos um mundo da alma e um mundo das inteligências. Se a ciência não supõe senão um e um único mundo, é para unir os fenômenos que caem sob suas leis, como também para definir as proibições lógicas. Nada pode existir que as transgrida.[200]

---

[198] "Tempos cada vez mais sutis (*latif-altaf*)" (Cf. Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, op.cit., p.16.)
[199] Henry Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, West Chester, Swedenborg Foundation, 1995, p.38.
[200] Christian Jambet, *La Logique des Orientaux: Henry Corbin et la Science des Formes,* Paris, Seuil, 1983, p.46.

O modo de ser de cada um determinará o mundo no qual vive, o mundo que projeta, que funda, ou que "espacializa", a seu redor. "Não estamos no espaço e no tempo da maneira que somos levados a crer". Tempo e espaço nascem conjuntamente com o nosso ser. Essa é a premissa que tanto encantou Corbin em Heidegger. Estamos no espaço que está em nós e do qual somos feitos, e estamos no tempo que flui de nossa própria existência cósmica.

Capítulo 3

O MUNDO NA ALMA: TEMPO E ESPAÇO IMAGINAIS

TEMPOS IMAGINAIS E HISTORIALIDADE

Através da compreensão de Heidegger da prioridade ontológica do *Dasein*, Corbin encontra os meios e a justificação filosófica para a "valorização" dos mundos de outros tempos e outras culturas, já que encontra nestes condições básicas de experiência que diferem radicalmente do mundo moderno ocidentalizado. Já que o background de Corbin inclui tanto o vasto mundo da cultura ocidental, quanto o da oriental, com seus "universos espirituais", ele precisou de recursos conceituais que lhe permitissem estar neste entremundo de forma consistente e passar de um universo a outro sem grandes problemas. Heidegger fornece boa parte dessas necessárias referências. Basta dizer, que o exemplar de *Ser e Tempo* de Corbin, tem suas margens repletas de glosas em árabe, onde vemos diversos conceitos heideggerianos convertidos em conceitos da mística islâmica iraniana[201].

Ao contrário do homem moderno ocidental, que acredita estar no espaço e no tempo, assim como todos os entes que o rodeiam estariam, Corbin, compartilha com Heidegger a concepção de que tempo e espaço estão fundados na própria constituição do ser do homem, na constituição do homem que é receptáculo do ser. Corbin afirma que "tempo e espaço não estão fora da alma como objetos" e que "não são atributos das coisas exteriores mas da própria alma"[202]. Para afirmar isso, Corbin baseia-se explicitamente na concepção de *Dasein* enquanto fundamento de qualquer aparição, de qualquer

---

[201] Pude passar algumas tardes pesquisando a biblioteca pessoal de Corbin e fotografei diversas glosas que fez nas margens de seu exemplar de Ser e Tempo. Boa parte delas estava em árabe e associava conceitos da filosofia mística do Islam, especialmente de Sohravardi, com o que Heidegger ia explicando em sua obra.

[202] Henry Corbin, *En islam iranien*, Paris, Gallimard, 1991, vol.1, p. 37.

fenômeno (*phainestain*), enquanto o locus da verdade (desvelamento), conforme foi evidenciado no capítulo 1.

Para Heidegger, tempo e espaço estão fundamentados em algo mais profundo, que é um modo de presença que de alguma forma determina suas características e que não é separável da maneira como eles aparecem, como se apresentam à consciência. Tudo o mais depende do modo de ser do *Dasein*, que é o estar centrado no ato de presença ele próprio, ou seja, o *Dasein* representa essencialmente um ato de presença do qual tudo o mais depende. Numa das margens do referido exemplar de Corbin, encontrei uma primeira anotação de Corbin utilizada posteriormente na sua parcial tradução de *Ser e Tempo*[203], onde Heidegger fala do *Dasein* como sendo abertura. Foi ao lado da frase impressa (em seu exemplar da 1ª edição, em gótico) "*Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit*" onde Corbin escreveu "*porte avec soi, comporte*" (sublinhado pelo próprio Corbin, a lápis). Daí traduzimos, a partir de Corbin, esta valiosa frase para o que examinamos aqui: "O *Dasein* traz consigo (comporta) seu próprio *Da*", ou seja, o onde e quando ele está – sua espacialização e sua temporização – já vem consigo. (Literalmente "*bringt sein Da von zu Hause mit*" seria: "O *Dasein* 'traz de casa' seu *Da*.") Se "*Da*" é o aí de ser-aí, devemos ter claro que é um "aí" tanto espacial quanto temporal: aí nesse lugar e aí nessa hora. O *Dasein* traz consigo tempo e espaço. Seu "*Da*" é onde se dá o espaço e quando acontece o tempo. A fenomenologia da presença primordial vai direto à raiz da nossa experiência tanto do tempo quanto do espaço.

Na conferência que Corbin dá no Congrés de Paris representando, mais que substituindo, Heidegger – que não pôde ou não quis comparecer –, afirma: "o Eu, enquanto ser do Sujeito, não está no tempo: o Eu é ele mesmo o Tempo."[204] Mais adiante, nesta mesma preleção, afirma: "Enquanto existência que transcende e que é por isso revelante do existente, é o *Dasein''* que temporaliza o tempo deste existente."[205] Sendo assim, o *Dasein* é o tempo e ele mesmo temporaliza

---

[203] A tradução de Ser e Tempo nunca chegou a ser finalizada, mas os parágrafos que Corbin traduziu foram publicados como anexo em sua tradução de *Qu'est ce la Methapysique*.

[204] "(...) *le Moi, comme être du Sujet, n'est pas dans le temps, mais est le Temps lui-même*. (...)" Henry Corbin, "Transcendental et existential" in *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981), p.59.

[205] "*Comme existance qui transcende et qui est par là révélante de l'existant, c'est la réalité-humaine (Dasein) qui temporalise le temps de cet existant*" Henry Corbin, "Transcendental et existential" in *Henry Corbin*, op.cit., p.60.

o tempo dos entes que revela. Em seguida, Corbin justifica sua tradução do termo "*geschichtlich*" por "historial"[206]:

> Sua transcendência [do *Dasein*] que projeta, revela e funda um mundo, constitui a *ekstasis* tripla da temporalidade [passado, presente e futuro]. É para designar esta estrutura que nós recorremos em outra parte à palavra do francês arcaico "historial"; ele será reservado terminologicamente à mobilidade específica da existência, que não é nem o devir de uma Natureza, nem o contínuo de um elã vital. Esta estrutura historial é a condição existencial da historicidade, a possibilidade da existência de uma realidade histórica (*Geschichte*), podendo tornar-se um objeto para uma ciência histórica (*Historie*).

Corbin parece ser aí completamente fiel a Heidegger, que afirma em *Ser e Tempo*:

> A análise da historicidade do *Dasein* tenta mostrar que este ente não é "temporal" porque ele "se encontre na Historia", mas, pelo contrário, se ele existe e só pode existir historicamente, é porque ele é temporal desde o fundo de seu ser.[207]

Corbin foi o primeiro a traduzir o termo "*geschichtlich*" por "historial", que passou a ser adotado em todas as línguas latinas. A distinção entre "histórico" e "historial" figura no centro da filosofia heideggeriana sobre o tempo assim como na de Corbin, que o admite explicitamente:

> Devo dizer que o curso de meu trabalho teve sua origem na incomparável análise que devemos a Heidegger, que mostra as raízes ontológicas da Ciência Histórica e dá evidências da existência de uma historicidade mais original, mais primordial do que a que chamamos História Universal, a História dos eventos exteriores, a *Weltgeschichte*, História no sentido comum do termo... A relação entre historialidade e historicidade é a mesma que entre ontológico e ôntico, existencial e existenciário. Este ponto foi para mim decisivo. Esta historialidade apareceu-me de fato como o elemento motivador e legitimador da recusa de deixarmo-nos inserir na historicidade da História, na trama da causalidade histórica, e como o elemento que nos chama a nos desenraizar da historicidade da História. Pois se há um "sentido de História", não está, em todo caso, na historicidade dos eventos históricos; ele está na historialidade, nas raízes existenciais secretas, esotéricas, da História e do histórico.[208]

---

[206] "*Sa transcendance [du Dasein] qui projette, révèle et fonde un monde, constitue la triple ekstasis de la temporalité. C'est pour désigner cette structure que nous avons recouru ailleurs au mot vieux-français historial; il sera réservé terminologiquement à la mobilité spécifique de l'existance, qui n'est ni le devenir d'une Nature, ni le continu d'un élan vital. Cette structure-historiale est la condition existentiale de l'historicité, la possibilité qu'existe une réalité-historique (Geschichte) pouvant être constituée en objet par une science-historique (Historie).*"

[207] Martin Heidegger, Ser e Tempo, op.cit., pag.176.

[208] H. Corbin, *Henry Corbin*, op.cit., p.28. "*Ai-je besoin de dire que le cours de nies recherches prenait origine dans l'incomparable analyse que nous devons à Heidegger montrant les racines ontologiques de la science historique, et mettant en évidence qu'il y a une historicité plus originelle, plus primitive, que ce qu'on appelle l'Histoire universelle, l'Histoire des événements extérieurs, la Weltgeschichte, bref l'Histoire au sens ordinaire et courant du mot. Pour le signifier, je forgeai le terme d'historialité, et je crois que le terme est à conserver. Il y a entre l'historialité et l'historicité le même rapport qu'entre l'existential et l'existentiel. Ce fut un moment décisif. Cette historialité m'est apparue en effet comme motivant et légitimant le refus de nous laisser insérer dans l'historicité de l'Histoire, dans la trame de la causalité historique, et comme nous appelant à nous arracher à l'historicité de l'Histoire. Car s'il y a un « sens de l'Histoire », il n'est pas, en tout cas, dans*

Henry Corbin, a partir da filosofia mística oriental, enfatiza o tom dramático do Heidegger de *Ser e Tempo* e mostra a historicidade como uma queda. Jambet assim coloca: "Caído na existência histórica, o homem se esquece da origem 'historial' dessa existência." Encontramos ao longo de toda a obra de Corbin, em cada livro seu, a questão do histórico e do historial, da história e da metahistória, do tempo e da eternidade. Nem por isso ele é um inimigo da história, embora veja o tempo linear como prisão. Jambet na íntegra:

> Não é senão por seu desenraizamento da história que o homem reencontra, interpretando-a, a origem de seu ser histórico, e que dele se liberta libertando-o. É falso ler Henry Corbin como um "inimigo da história" ou como "espiritualista". Seu pensamento, ao contrário, se situa no ponto em que a historicidade nasce, na junção das linhas "historiais" da metahistória e da existência histórica que elas fundam. Esse ponto é um lugar de desenraizamento porque a historicidade é também uma queda. Henry Corbin, graças aos *orientais,* acentua a tonalidade dramática da primeira filosofia de Heidegger. "Caído" na existência histórica o homem esquece-se da origem "historial" dessa existência.[209]

Na verdade, o lugar da história não é o tempo linear e cronológico, mas o tempo descontínuo e repleto de presente e de presença. O que há não é história (*Historie*), ela é uma abstração. O que existem são biografias. E fatos exteriores que partem de pessoas. Em oposição à linearidade e idealidade do tempo, pode-se encontrar, tanto na tradição semítica quanto na grega, o conceito de tempo qualitativo. Os gregos acreditavam que o tempo envelhecia, visão que considera o tempo como um atributo do homem, como qualidade, e que, claro, é diametralmente oposta à de um "tempo homogêneo e vazio", exterior aos fatos que nele ocorreriam e à consciência que o perceberia.

A historialidade é para Corbin aquilo que é temporal na realidade humana, como um atributo, mas que não está ainda no tempo, já que é a base e a origem dele, que é anterior à externalização e projeção do tempo. Não está submetido ao tempo, pois é sua própria matriz. A historialidade é o ponto articular entre história e metahistória, entre tempo e eternidade. A historialidade acima aparece como o que motivou e legitimou Corbin em sua "recusa" de se deixar aprisionar pelo

---

l'historicité des événements historiques ; il est dans cette historialité, dans ces racines existentiales secrètes, ésotériques, de l'Histoire et de l'historique."

[209] Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit., pp.21,22.

tempo e o "chamou" a retirar-se da historicidade da História e da trama da causalidade do tempo linear.

O fator decisivo na descoberta de Corbin da historialidade, o ponto crucial dessa constatação de que existe este nível ontologicamente primordial, é que, como coloca Cheetham, "porque a história dos eventos exteriores está de alguma forma subordinada a e se dá dentro desta estrutura mais básica de Presença, não estamos inteiramente a sua mercê". A fenomenologia da presença faz com que não tenhamos de nos confrontar com um mundo de

> ...coisas que são separadas de nossa alma como se fossem objetos... que formam "correntes" como se fossem um rio, [pois então] poderá sobrevir o dilema: ou jogar-se na correnteza ou lutar contra ela.[210]

Nenhuma das duas opções é a de Corbin. Ambas nos submetem ao poder de forças reificadas, de entes extrínsecos. Precisamos perceber, coloca Cheetham ao explicar a posição de Corbin, que "não são as coisas ou a história que nos têm, que nos dão vida e morte. Somos nós que a temos" e é de nós que partem, ao menos enquanto representações. A correnteza de um rio é, aliás, uma excelente imagem para a força e o poder do tempo linear e da causalidade histórica. Dela Corbin fará uso em *Temple et Contemplation*, a partir das interpretações de um cabalista judeu da modernidade, F. Weinreb[211], que faz a exegese da historia de Moisés no Exodus. Reproduzo aqui os três parágrafos, que deixam claro, decisivamente, a relação entre o tempo da historia e o exílio da alma, ou seja, o tempo como exílio, a "cadeia" do tempo como de fato uma "cadeia" que aprisiona a alma.

> O que lhes chegará? A esta pergunta podemos responder mediante uma sugestiva interpretação da história de Moisés salvo das águas, já que uma das virtudes simbólicas da água é o de simbolizar o sentido do tempo e do mergulho no tempo. O objetivo do Faraó é de afundar todo bebê macho nas águas do tempo, de fazê-lo sucumbir na uniformidade indiferente de tudo o que o tempo cobre, impedindo-o de emergir, de vir à tona para os mundos revelados do Verbo Divino. É o afogamento nas águas da história profana, unidimensional. O pequeno "barco" no qual seus "pais celestes", segundo a tradição esotérica, salvaram Moisés é a Palavra divina que retira Moisés do fluxo do tempo histórico. O objetivo do Faraó era, no entanto, deixar subsistir apenas o "homem normal", um homem segundo a norma de um mundo que não quer reconhecer que está em exílio.
>
> Perfeitamente em conformidade com as intenções e ordens do Faraó nos parecem então as analises do sagrado feitas pelos filósofos e sociólogos do século XIX até hoje. (...) o conteúdo que se atribui à noção de sacro é de uma pobreza estupefante, pois se reduz a aspectos puramente formais: o

---

[210] Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, op.cit., p.10

[211] Henry Corbin, *Temple et Contemplation – Essais sur l'Islam iranien*. Paris, Flammarion, 1981. Réédition Albin Michel, 2007, p.345. Corbin relata o que constatou na obra de um cabalista judeu que admira: F. Weinreb, *Die jüdischen Würzeln des Matthäus Evangelium*, Zürich, 1972, pp. 40 e ss.

> mundo do exílio exerce um domínio tão pervasivo que não se consegue nem mesmo ter-se consciência dele. A maior parte de nossos contemporâneos vive sob a ideologia nascida destas análises. (...) Como poderia uma consciência inteiramente teórica e raciocinante, para a qual toda realidade hierofânica desapareceu, perceber realmente a hierofania, como, por exemplo, a da *Imago Templi*? Quem pode falar do sagrado é somente Moisés, cada Moisés "salvo das águas da história".
>
> Sociólogos e filósofos da história são, pelo contrário, dóceis discípulos do Faraó. São os homens que quer o Faraó, con-formados com sua norma: que ignoram os limites da sua dialética vinculada ao tempo linear. Os que não se libertam desta norma, que apenas reconhece como verdadeiro aquilo que está no tempo, não compreenderá jamais que o conteúdo da história sacra (a hierohistória), a revelação do Monte Sinai, não é algo que aconteceu em um momento do tempo linear, digamos em 2449 depois da Criação: a Revelação do Sinai mora atemporalmente dentro do homem, em cada Moisés salvo das águas. Ela vive dentro de nós enquanto fundamento de nossa existência. É por isso que não é menos verdadeiro dizer que a revelação do Sinai ocorreu antes mesmo que o mundo fosse criado.

O homem normal é aquele que não se sabe em exílio, que não o quer reconhecer, que não quer sentir-se um estranho no mundo exteriorizado. O homem normal não é Pessoa. Somente Moisés é Pessoa, pois é aquele que não se afogou no tempo linear, aquele que não aniquilou sua alma diante da correnteza do mundo, mas que se tornou sujeito de sua própria vida e que habita o barco de sua existência metahistórica.

A hierohistória só pode ser percebida pelos que estão na temporalidade de sua vida interior, na temporalidade que permite que haja algo como tempo linear, o tempo dos relógios. Não é, no entanto, que o tempo esteja dentro e não fora; Corbin vai bem mais longe que isso: nem a alma está no tempo, nem o tempo está na alma – a alma *é* o tempo. Eis sua proposição na preleção heideggeriana que dá no Congrés de Paris e que vimos acima. "O Eu, enquanto ser do Sujeito, não está no tempo: o Eu *é* ele mesmo o Tempo." O texto de Corbin nesta preleção consegue ser heideggeriano e sohravardiano ao mesmo tempo. Heidegger jamais chegou a formular algo tão cabal a respeito do tempo como "o Eu *é* o tempo". Munido das premissas espirituais do sufismo, Corbin parece levar a filosofia de Heidegger às suas últimas consequências. "O Eu *é* o tempo" representa uma total reversão do exílio existencial. A alma não está lançada no tempo. Ela mesma é o tempo e deve dele se apropriar, a todo e a cada momento.

Um célebre hadith do Profeta versa: "O tempo é uma espada afiada. Se você não o corta, *ele* te corta." Trata-se de um combate: *estar no tempo* X *ser o tempo*. Ser cortado por ele e ser dele o objeto,

ou tornar-se o sujeito do tempo, o sujeito do "ato de ser"[212]. Temos visto que "ser o sujeito" parece ser o grande convite de Corbin; e também a condição para que alguém possa ser chamado de Pessoa. O combate exortado por Henry Corbin é entre as duas possiblidades que procuraram se sobrepor: afogar-se nas águas do tempo cronológico versus permitir-se ser dele tirado – e "Moisés" em hebraico significa justamente "aquele que foi tirado". Cheetham trata do combate espiritual contra as pressuposições mais recalcitrantes e profundas da modernidade, o tempo e o espaço quantitativos.

> Corbin não afirma que sair da história ou do espaço faustiano da ciência moderna seja fácil ou simples; bem o contrário, isso requer um combate espiritual da ordem mais elevada. Mas saber que isto pode ser realizado é já a compreensão crucial e necessária em nosso mundo secular e quase que inteiramente materialista. Se vemos que pode ser feito, então nos damos conta de que não estamos irremediavelmente atrelados às pressuposições mais profundas e recalcitrantes de nosso tempo. Mas perceba o que é necessário: uma aptidão para "as raízes secretas, esotéricas e existenciais da História". Sem a habilidade para penetrar os níveis ocultos da temporalidade, permanecemos à mercê do fluxo inexorável do tempo linear.[213]

No entanto, o inimigo não é externo. É justamente crer que o inimigo é externo que nos faria perdedores. A vitória sobre essas pressuposições, que aparecem como feitiços, é justamente a compreensão de seu caráter ilusório e construído. É uma prisão gerada pelo próprio prisioneiro, como uma teia cuja substância provém da própria aranha, que pode ficar presa em sua própria secreção. As águas do tempo linear, a cadeia temporal, não possuem realidade em si: são uma exteriorização do tempo que *é* o próprio sujeito – o sujeito que não existe sem que seja temporalmente, historialmente, já que todo *ser* tem seu *aí*. Jambet afirma:

> O tempo da alma não é redutível ao tempo cósmico: eis o que encantou Sohravardi. À condição de completar que o tempo cósmico não é realmente senão o tempo da alma, que o tempo objetivo apenas é tempo subjetivo separado da sua fonte. [214]

---

[212] "Ato de ser" é o principal conceito de Mulla Sadra, ao qual Corbin se concentrou bastante e ao qual Jambet consagra uma de suas obras: Christian Jambet, *L'Acte d'Être: La Philosophie de la Revelation chez Molla Sadra*, Paris, Fayard, 1999.

[213] "*Corbin does not claim that to step out of history or out of the Faustian space of modern science is easy or simple; quite the contrary, it requires* "spiritual combat" of the highest order. *But the intimation that it can be done at all is the necessary and crucial realization in our almost wholly materialist and secular world. If we see that it can be done, then we realize* we are not irremediably bound by the deepest, most far reaching presuppositions of our time. *But notice what is required: an aptitude for the "the secret, esoteric, existential roots of History*." Without the ability to penetrate to the hidden levels of temporality, we remain at the mercy of the inexorable flux of linear time." Tom Cheetham, *The World turned inside out*, op. cit. pag. 27.

[214]Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit., p.119

Se o *aí* temporal é inerente ao homem, e se não há homem sem que esteja ou seja num tempo, isso não significa que esse tempo seja necessariamente o tempo exteriorizado, o tempo vazio e homogêneo do relógio. O tempo da alma será sempre determinado por seu modo de presença. Isso permite se falar em variegados tipos de temporalidade – para cada modo ou grau de ser, um mundo e para cada mundo, um tempo distinto. Jambet continua:

> (...) Assim como há uma hierarquia de mundos, há uma hierarquia de tempos. É a pluralidade necessária dos graus ontológicos que permite pensar na pluralização do tempo. Mundo sensível, mundo imaginal, mundo dos puros inteligíveis: eis os principais graus do Ser. Devemos então distinguir, quando falamos de um acontecimento, em qual tempo ele é produzido, segundo o seu mundo.[215]

Se Corbin fala em "graus de ser" mais que de "modos de ser", é porque se trata de uma hierarquia, e numa hierarquia, cada modo de ser é mais real – e também mais sutil – que o outro, sendo que os mais reais são os que conferem sentido aos menos.

> Não é por um elo "histórico" que nos ligamos aos outros mundos que dão "sentido" a este mundo aqui. A analítica heideggeriana possui, além de tudo, o extremo interesse de nos levar a compreender os motivos que fizeram com que a humanidade de nossos dias se agarrasse ao "histórico" como se ele fosse o único "real".[216]

Sendo assim, não só o tempo histórico não é o único tempo real, como a temporalidade dos outros mundos, a começar pelo tempo psíquico, é uma temporalidade muito mais real e mais concreta que as cronologias. Quanto ao tempo exterior, na tradição esotérica do Irã, tanto em sua era mazdeísta como na era sufi, é representado não de uma forma linear mas antes de uma forma cíclica. O tempo mesmo leva ao retorno, é o próprio tempo que nos leva aí de volta à eternidade.

A *eternidade* aqui não é o oposto de *tempo* e não é sua negação. A eternidade representa a saída do tempo sim, mas somente do tempo cronológico, pois ela é, acima de tudo, o grau máximo da temporalidade, a intensificação suprema do tempo juntamente com o grau máximo que o determina – o que corresponde à desaceleração máxima. A eternidade é portanto um tipo de tempo, o tempo na sua

---

[215]Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit., p.119

[216] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.5. "*Ce n'est pas par un lien 'historique' que nous nous rattachons aux autres mondes qui donnent son 'sens' à ce monde-ci. L'analytique heideggérienne a entres autres l'extrême intérêt de nous amener à comprendre les motifs qui font que l'humanité de nos jours se cramponne à 'l'historique' comme au seul 'réel'*."

desaceleração máxima. Pelo outro lado, o tempo pode também ser visto como uma diluição da eternidade.

Na mística sufi, como dizia, o tempo é visto como algo cíclico, pois, ao intensificar-se, ao tornar-se cada vez mais qualificativo, leva a alma de volta ao lar: a eternidade que a gerou e que é sua essência. A alma volta ao Ser, recorda-o plenamente. Aí é onde a asserção "o Eu *é* o tempo" se refinaria, ao transmutar-se, em "o Eu *é* a eternidade". Corbin não o diz, mas sua obra como um todo sim.

O tempo cíclico é um "tempo de retorno" à origem eterna. Corbin diz que a tradição mazdeísta possui uma cosmologia que pressupõe uma compreensão do tempo, o tempo cíclico, que faz com que nossa concepção do tempo linear como "algo que se perde nas brumas do passado e do futuro" seja "simplesmente absurda"[217]. Um passado irreversível e que jamais volta, um presente enquanto ponto transitório que separa duas idealidades e um futuro sempre previsível pela finitude do homem, o futuro que é inevitavelmente e para todos os casos a morte, consistem os três elementos da temporalidade deste homem moderno, desenraizado do tempo psíquico e da metahistória, da hierohistória.

Neste ponto, a concepção corbiniana do eu enquanto eternidade vai aqui de encontro com a heideggeriana do ser-para-a-morte e com ela se choca. É talvez a principal divergência entre as duas filosofias, as duas concepções existenciais. Aqui Corbin se "despede" por assim dizer de *Ser e Tempo*. O ser-para-a-morte é inconcebível para Corbin, que cunha então a expressão "ser-para-além-da-morte" e ainda a traduz ao alemão, "*Sein zum Jenseits des Todes*", para equipará-la à expressão "ser-para-a-morte" de Heidegger, "*Sein zum Tod*".

> Em Heidegger, se ordena ao redor deste ponto toda a ambiguidade da finitude humana caracterizada como um "Ser-para-a-morte" (*Sein zum Tode*). Em alguém como Mulla Sadra, ou como Ibn 'Arabi, a presença tal como eles a experimentam nesse mundo, portanto tal como sua presença desvela "o fenômeno do mundo vivido por eles, não é uma Presença cuja finalidade é a morte, um ser para a morte, mas um "ser-para-além-da-morte", digamos: *Sein zum Jenseits des Todes*. Percebe-se imediatamente que a concepção do mundo, a opção filosófica pré-existencial, seja em Heidegger, seja nos teósofos iranianos, é ela mesma um elemento constitutivo do *Da* do *Dasein*, do Ato de presença no mundo e de suas variantes. Desde então, só

[217] Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London, Kegan Paul, 1983, pp.1-2.

resta se fixar o mais próximo possível dessa noção de Presença. Diante do que a presença-humana está presente? [218]

Mulla Sadra[219] professa que o grau de existência é proporcional ao grau de presença. Quanto mais intenso é o ato de ser[220], o ato de existir, mais ele está presente em outros mundos e mais ele está ausente para a morte. Se Heidegger vê o *Dasein* realizado quando se torna livre para a morte, Corbin vê como falta de liberdade ter os caminhos interditos pelo agnosticismo. O programa reducionista de tantas disciplinas, psicanálise, sociologia, linguística, etc., que constituem a armadura do agnosticismo interdita a passagem para o Além da morte, que representaria para Mulla Sadra e Ibn Arabi, por exemplo, a verdadeira liberdade.

> Por um lado, de fato, ouvimos o adágio patético da analítica heideggeriana: ser livre para a morte. Por outro, temos o firme convite a uma liberdade para além da morte. Detenhamo-nos na palavra *Entschlossenheit*: a decisão-resoluta, que é hoje traduzida como "decisão sem retirada" (décision sans retrait), que é ainda melhor. Pois, trata-se de saber se e em que medida esta resolução não seria um movimento de retirada (retraite) diante da morte, uma impotência a ser livre para além da morte. De fato, receio que, tomada pelo agnosticismo generalizado, a humanidade de nossos dias fracassa diante da liberdade para além da morte. Com tanta engenhosidade erguemos muralhas em todas as áreas possíveis: psicanálise, sociologismo e materialismo dialético, linguística, historicismo, etc., tudo foi empregado para nos interditar todo olhar e toda significação para além. (...) E é este no fim das contas o sentido metafísico da palavra Ocidente: o declínio, o adormecimento, o sentido que Sohravardi simbolizou no seu patético e breve Relato do Exílio Ocidental. Eu direi talvez um dia, que este Relato do Exílio Ocidental foi precisamente o momento decisivo no qual rejeitei o peso das finitudes que pesam sob o céu sombrio da liberdade heideggeriana. Era preciso me aperceber de que, sob este céu sombrio, o *Da* do *Dasein*, seria uma ilha em perdição, precisamente a ilha do "Exílio Ocidental".[221]

---

[218] "*Chez Heidegger, s'ordonne autour de ce situs toute l'ambiguïté de la finitude humaine caractérisée comme un « Etre-pour-la-mort » (Sein zum Tode). Chez un Mollâ Sadrâ, chez un Ibn 'Arabî, la présence telle qu'ils l'éprouvent en ce monde, telle donc que la leur dévoile « le phénomène du monde » vécu par eux, n'est pas une Présence dont la finalité est la mort, un être-pour-la-mort, mais un « être pour au-delà-de-la-mort », disons : Sein zum Jenseits des Todes. On s'aperçoit d'emblée que la conception du monde, l'option philosophique pré-existentielle, que ce soit chez Heidegger, que ce soit chez nos théosophes iraniens, est elle-même un élément constitutif du Da du Dasein, de l'acte de présence au monde et de ses variantes. Dès lors, il n'y a plus qu'à serrer d'aussi près que possible cette notion de Présence. A quoi la présence-humaine est-elle présente ?*" Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.31.

[219] Daryush Shayegan, *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel*, Ed. Albin Michel, Paris, 2011, p.57.

[220] Christian Jambet, *L'Acte d'Être: La Philosophie de la Revelation chez Molla Sadra*, op.cit.

[221] "*D'une part en effet se fait entendre l'adage pathétique de l'analytique heideggérienne : être libre pour la mort. D'autre part nous avons la ferme invite à une liberté pour au-delà de la mort. Gardons le mot Entschlossenheit : la décision-résolue. On traduit aujourd'hui décision sans retrait. Et c'est encore mieux. Car il s'agit de savoir si et dans quelle mesure cette résolution ne serait pas un mouvement de retraite devant la mort, une impuissance à être libre pour au-delà de la mort, à se rendre présent à et pour au-delà de la mort. Je crains fort en effet que, devenue la proie de l'agnosticisme généralisé, l'humanité de nos jours défaille devant la liberté pour au-delà de la mort. Nous avons accumulé avec tant d'ingéniosité tous les remparts possibles : psychanalyse, sociologisme et matérialisme dialectique, linguistique, historicisme, etc., tout a été mis en œuvre pour nous interdire tout regard et toute signification au-delà. (…) Et c'est là finalement le sens métaphysique du mot Occident : le déclin, le couchant, le sens que Sohravardî a typifié dans son pathétique et bref Récit de l'exil occidental. Je dirai peut-être un jour comment ce Récit de l'exil occidental fut précisément le moment décisif où je rejetai le poids des finitudes qui pèsent sous le ciel sombre de liberté heideggérienne. Il fallait m'apercevoir que, sous ce ciel sombre, le Da du Dasein était un îlot en perdition,*

Corbin descobre aqui, que aquele que lhe forneceu a chave para abrir tantos universos, aquele que lhe forneceu os recursos formais de transição de um universo ocidental para um oriental, aparece-lhe agora como o próprio representante do mundo restrito e sombrio que Corbin sempre viu como a "prisão ocidental". O ser-para-além-da-morte de Corbin seria a saída desta prisão, o êxodo do exílio. É o além que lhe interessa e a passagem para os mundos do além.

> As pessoas se tranquilizam repetindo: "a morte faz parte da vida". Não é verdade a menos que se entenda a vida no sentido biológico. Mas a vida biológica deriva ela mesma de uma outra vida que é sua fonte e que dela independe, e que é a Vida essencial. Enquanto a decisão-resoluta (*Entschlossenheit*) permanece simplesmente "livre para a morte", a morte se apresenta como um fechamento e não como uma saída, um êxodo. Então jamais se sairá deste mundo. Ser livre para além da morte é pressenti-la e fazê-la advir como saída, uma saída deste mundo para outros mundos. No entanto, são os vivos, e não os mortos, que saem deste mundo.[222]

Corbin abandona então o *Weltanschauung* de *Ser e Tempo*, e convida seus leitores a fazê-lo. A partir dos próprios termos e premissas de Heidegger, justifica sua retirada, sua dissidência; explica a partir da própria filosofia de *Ser e Tempo*, porque a abandona; aplica Heidegger para transcendê-lo:

> A observação foi formulada há muito tempo: na verdade, a analítica, a aplicação da hermenêutica heideggeriana postula de agora em diante tacitamente uma opção filosófica, uma concepção de mundo, uma Weltanshauung. Esta opção se anuncia no próprio horizonte sob o qual se desenrola a analítica do Da do Dasein''. Mas não é necessário absolutamente aderir a esta Weltanschauung tácita para aplicar por sua vez todos os recursos de uma analítica deste Da-sein, que eu traduzi há pouco como "fazer ato de presença". Se vosso Weltanschauung não coincide com o de Heidegger, isso se traduzirá no fato de que vocês estarão dando ao *Da* do *Dasein* um outro situs, uma outra dimensão, diferente da de Sein und Zeit. Comparei há pouco com a chave que usamos para abrir uma fechadura. Esta chave é a hermenêutica. São vocês que devem dar a esta chave a forma que se adapta à fechadura que vocês têm de abrir. Os exemplos que invoquei há alguns instantes, nos mostram que, assim adaptada, esta *clavis hermeneutica* abre todas as fechaduras que vetam o acesso ao velado, ao oculto, ao esotérico. É com a *clavis hermeneutica* que Swedenborg abre as fechaduras da *Arcana caelestia* da Bíblia.[223]

---

précisément l'îlot de « l'Exil occidental »." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.32.

[222] "*Les gens se tranquillisent en répétant : « la mort fait partie de la vie ». Ce n'est pas vrai, à moins de n'entendre la vie qu'au sens biologique. Mais la vie biologique dérive elle-même d'une autre vie qui en est la source et en est indépendante, et qui est la Vie essentielle. Tant que la décision-résolue reste simplement « libre-pour-la-mort », la mort se présente comme une clôture, non pas comme un exitus. Alors on ne sortira jamais de ce monde. Etre libre pour au-delà de la mort, c'est la pressentir et la faire advenir comme un exitus, une sortie de ce monde vers d'autres mondes. Mais ce sont les vivants, non pas les morts, qui sortent de ce monde*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p. 32.

[223] "*La remarque a été formulée depuis longtemps: en fait l'analytique, la mise en œuvre de l'herméneutique heideggérienne postule d'ores et déjà tacitement une option philosophique, une conception du monde, une Weltanschauung. Cette option s'annonce à l'horizon même sous lequel se*

E repete:

> Acabo de indicar como o uso da *clavis hermeneutica* que Heidegger nos disponibilizou não implica de forma alguma uma adesão a sua *Weltanschauung*. A hermenêutica acontece a partir do ato de presença anunciado no *Da* do *Dasein*; ela possui, portanto, como tarefa trazer à luz como, compreendendo-se a si mesmo, a presença-humana constitui ela mesma, circunscrito o *Da*, o situs de sua presença e desvela o horizonte que lhe permaneceu até então oculto.[224]

Corbin, tão claramente quanto pôde, esclareceu o que de Heidegger lhe interessou e o que descartou. Recusa-se a assumir o *Weltanschauung* heideggeriano, mas utiliza os instrumentos fornecidos por sua obra.

> Esta chave é, se podemos dizer, a principal ferramenta do equipamento do laboratório mental do fenomenólogo. No entanto, servir-se desta clavis hermeneutica, porque Heidegger mostrou-lhes como se pode utilizá-la e adaptá-la, não exige de forma alguma e não quer dizer de forma alguma que vocês aderiram à concepção de mundo, à *Weltanschauung* de Heidegger.[225]

Abaixo, ainda se valendo da retórica e terminologia heideggerianas, será onde Corbin será o mais explícito ao falar do momento em que abandona Heidegger – na verdade está se referindo ao momento onde, a seu ver, transcende Heidegger – e ao como e ao porquê isso se dá. A escolha (*Entscheidung*) de Corbin foi bem distinta da escolha de Heidegger e aqui isto fica claro:

> Assim, faz toda diferença quando nos colocamos a questão: que presenças a presença-humana torna presente a ela mesma quando realiza o ato de presença? Dito de outra forma: de quais constelações de presenças o

---

déploie l'analytique du Da du Dasein. Mais il n'est nullement nécessaire d'adhérer à cette Weltanschauung *tacite pour mettre en œuvre à son tour toutes les ressources d'une analytique de ce Da-Sein, que j'ai traduit tout à l'heure par « faire acte de présence ». Si votre Weltanschauung ne coïncide pas avec celle de Heidegger, cela se traduira dans le fait que vous donnerez au Da du Dasein un autre situs, une autre dimension, que ne le fait Sein und Zeit. J'avais comparé tout à l'heure avec la clef que l'on vous met en main pour ouvrir une serrure. Cette clef, c'est l'herméneutique. A vous de donner à cette clef la forme qui s'adapte à la serrure que vous avez à ouvrir. Les exemples que j'ai rappelés, il y a quelques instants, nous montrent qu'ainsi adaptée, cette clavis hermenêutica ouvre toutes les serrures qui ferment l'accès au voilé, à l'occulté, à l'ésotérique. C'est avec la clavis hermenêutica que Swedenborg ouvres les serrures des Arcana caelestia de la Bible*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.30.

[224] "*Je viens d'indiquer comment l'usage de la clavis hermenêutica que Heidegger nous a mise en main, n'implique nullement une adhésion à sa Weltanschauung. L'herméneutique procède à partir de l'acte de présence signifié dans le Da du Dasein ; elle a donc pour tâche de mettre en lumière comment, en se comprenant elle-même, la présence-humaine se situe elle-même, circonscrit le Da, le situs de sa présence et dévoile l'horizon qui lui était jusque-là resté caché*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.31.

[225] "*Cette clef est, si l'on peut dire, l'outil principal équipant le laboratoire mental du phénoménologue. Mais se servir de cette clavis hermeneutica, parce que Heidegger vous a montré comment on pouvait s'en servir et l'adapter, cela n'exige nullement ni ne veut nullement dire que vous avez adhéré, pour autant à la conception du monde, à la Weltanschauung de Heidegger*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.30.

> *Da* do *Dasein''* se circunda ao se revelar para si mesmo? Ao ser aí, a quais mundos o ser está presente? Deveria eu me limitar ao fenômeno de mundo que *Sein und Zeit* analisa? Ou antes, pressentir, aceitar e amplificar minha presença a todos os mundos e entremundos os quais me desvela e revela a Presença "oriental" de nossos teósofos iranianos islâmicos? Ao colocar esta questão, estou apenas ilustrando a diferença que coloquei há pouco. Se Heidegger ensina-nos a analisar o *Da* do *Dasein*, o ato de presença, isso não implica de forma alguma, vocês o verão, que os limites do horizonte heideggeriano se impõem a este ato de presença, nem que ele deva se imobilizar prematuramente. Eis por que invoquei há pouco o momento decisivo no qual fui levado a níveis hermenêuticos não previstos pela analítica heideggeriana de que então me utilizei. Refiro-me a uma dimensão do ato de presença na qual nos sentimos em companhia tanto das hierarquias divinas do grande neoplatônico Proclus, como das da gnose judaica, ou da gnose valentiniana, ou da gnose islâmica. Sendo assim, é também o futuro e a dimensão do futuro que estão sendo decididos. Se o ato de presença é assim o futuro continuamente se constituindo no presente, se depende deste ato de presença constituir para mim no presente aquilo que sempre está por vir, qual é esse porvir? Não podemos aqui nos esquivar da escolha, da opção filosófica latente desde antes da partida hermenêutica, pois esta escolha é decisiva: a hermenêutica apenas a desvela.[226]

O devir constitui-se no presente e o ato de presença determina o futuro: daí a escolha se faz entre ver o ser como sendo para a morte ou para além da morte. Esta escolha determinará todo o horizonte filosófico e existencial de quem a faz. A expressão cunhada por Corbin "ser-para-além-da-morte", permite-me cunhar outra, que só em português seria possível e que estaria em consonância com a visão de Corbin: o ser-pára-a-morte, ou seja, o Ser que pára a morte, que a detém, a Presença que supera o nada, embora o reconheça e o atravesse. Foi bem apontado por Epicuro: "Enquanto eu sou, a morte não é; e, quando ela for, eu já não serei. Porque deveria eu temer o que não pode ser enquanto sou?"[227]

---

[226] "*Alors toute la différence va être là, quand on pose la question : quelles présences la présence-humaine se rend présentes à elle-même, en faisant acte de présence ? Autrement dit : de quelles constellations de présences s'entoure le Da du Dasein en se révélant à soi-même ? A quels mondes être présent en étant là ? Devrai-je me limiter au phénomène du monde qu'analyse Sein und Zeit ? Ou bien pressentir, accepter et amplifier ma présence à tous les mondes et intermondes, tels que me les découvre et révèle la Présence « orientale » de nos théosophes iraniens islamiques ? En posant cette question, je ne fais qu'illustrer la différence que je posais tout à l'heure. Si Heidegger nous apprend à analyser le Da du Dasein, l'acte de présence, cela n'implique nullement, vous le voyez, que s'imposent à cet acte de présence les limites de l'horizon heideggérien, ni qu'il doive s'immobiliser prématurément. C'est pourquoi j'évoquais tout à l'heure le moment décisif où je fus entraîné vers des niveaux herméneutiques non prévus par l'analytique heideggérienne dont je disposais alors. Je veux dire une dimension de l'acte de présence où nous nous sentons en compagnie aussi bien des hiérarchies divines du grand néoplatonicien Proclus, que de celles de la gnose juive, de la gnose valentinienne, de la gnose islamique. Dès lors aussi ce sont l'avenir et la dimension de l'avenir qui se décident. Si l'acte de présence est bien l'avenir ne cessant de se constituer au présent, s'il dépend de cet acte de présence de me constituer au présent mon toujours à venir, quel est cet avenir ? On ne peut esquiver ici le choix, l'option philosophique latente dès avant la démarche herméneutique, car ce choix est décisif : l'herméneutique ne fait que le dévoiler*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.32.

[227] REFER BIBLIO DO AFORISMO DE EPICURO

Neste ponto, no entanto, um questionamento se faria necessário, embora não seja a ocasião de aprofundá-lo. Por que Corbin tanto se opõe a esse *Weltanschauung* de Heidegger que vê a morte como a realidade mais própria do ser-aí? Algo parece fora de alinhamento aqui com relação à resistência de Corbin a essa *Weltanschauung*. Afinal, no sufismo, a morte não é ilusória, já que em sua concepção algo *de fato* morre. Algo se aniquila para que o real possa *real*-izar-se. O que se agarra ao tempo cósmico precisa passar pela morte, precisa morrer, para poder passar a viver em uma temporalidade mais concreta, mais intensa, mais intrínseca. Cada passagem de plano, de grau de ser, implica numa morte – sempre há na mística um ser-para-a-morte, um grau de ser que morrerá para que outro viva.

Essa morte é tanto a literal, a biológica, quanto a morte interior, a morte do ego – que no sufismo é chamada de *fana'*, a "aniquilação". *Fana'* sempre é "sucedida" por *baqqa'*, a "subsistência", o "ressuscitar".

> Desde já, entrevemos o sentido técnico que tomará na teosofia de Ibn 'Arabi a palavra *fana'* (aniquilação), cujo uso é tão corrente no sufismo. Ele não designará a destruição dos atributos que qualificam a pessoa do sufi, nem sua passagem para uma estação mística que anule sua individualidade para fundi-la com o chamado "universal" ou com a pura Essência inacessível. A palavra *fana'* será a cifra (*ramz*) que simbolizará este desaparecimento das formas advindas a cada instante e sua subsistência (*baqqa'*) na substância única que se pluraliza em suas epifanias.[228]

Essa sucessão de *fana'* e *baqqa'* não é, no entanto, necessariamente temporal. Chittick coloca que *fana'* antecede *baqqa'* ontologicamente mas nem sempre cronologicamente. Algo morre ao mesmo tempo em que algo sobrevive, mesmo que esse algo seja um e o mesmo ente. Sem que o ilusório morra, sem que o morto morra, o vivo não pode viver, o real não se *real*iza. *La Ilaha ila Allah*: "Não há deus sem ser Deus", "não há real senão o Real". Esta frase, que constitui a *Shahhada*[229], a profissão de fé do islamismo, assim como o principal *zikr* dos sufis, expressa a antinomia existencial de *fana'* e *baqqa'*, sendo que *fana'* corresponde a "não há deus" (*la ilaha*) e *baqqa'* a "senão Deus" (*ila Allah*). Isso equivaleria no plano ontológico a afirmar: "Nada em mim é senão o que realmente é". Desta forma, os graus de ser mais intensos vão se iluminando, vão despertando, enquanto os menos intensos, os mais fracos, mais "lançados" e exteriorizados vão sendo reconhecidos como ilusórios, como projeções

---

[228] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.156.

[229] Aquele que a profere seguida de "e mohammed é seu profeta" (*uamohammedu rasulullah*) é considerado muçulmano.

e objetivações de realidades internas apriorísticas e vão perdendo voz e se apagando.

À medida que a Realidade do Ser vai sendo conquistada e integrada pela alma, ela se apropria também da eternidade[230] relativa a este grau de ser, ou seja, à temporalidade que é chamada aí de "eternidade" porque aí, nesse modo de tempo, o sucessivo se faz simultâneo – presente, passado e futuro acabam coexistindo como objetos dispostos no espaço: "o tempo se faz espaço". E esta é uma ideia absolutamente presente não só nas místicas semíticas como nas cosmologias indígenas e chamânicas em geral. Jambet coloca claramente:

> No tempo do *Malakut*, no mundo do anjo, tudo sucede de outra forma. A imaginação ativa põe a alma em contato com a eternidade do ser (...) Na sua temporalidade, o que sucede no tempo físico coexiste: é o que faz Henry Corbin escrever que "o tempo lá se faz espaço".[231]

É como se a vida fosse um livro – a imagem do Livro da Vida é bastante recorrente na mística abrahâmica –, encadernado e finalizado, cujos capítulos coexistem e cujos episódios estão todos ali, contidos na narrativa simultaneamente. Nós, no entanto, como protagonistas dessa narrativa, precisamos vivê-los sucessivamente, um após o outro. A coexistência, simultaneidade e conexão interna entre os capítulos podem, no entanto, ser experienciadas por esse protagonista, caso ele venha a se tornar consciente da totalidade do livro, consciente da essência da narrativa, a que se pode designar por "eternidade". Se não fosse isso, não seria possível a Henry Corbin considerar-se discípulo de Sohravardi e Mulla Sadra ou Ibn Arabi ser discípulo do Profeta Elias.

> O sincronismo impossível no tempo histórico é possível no *tempus discretum* do mundo da alma, ou do *'âlam al-mithâl*. É por isso também que, a tantos séculos de distância, é possível ser o discípulo direto, sincronicamente, de um mestre que está "no passado" apenas cronologicamente.[232]

Os momentos sucessivos são as contas de um rosário árabe (*tasbih*). Estão todas ali – as 99 contas, ligadas por um mesmo fio. No entanto, no exercício da presença, o Zikr, as contas são passadas uma a uma, enquanto algum nome de Deus é pronunciado. Através da

---

[230] No sufismo existem varios tipos de eternidade. Em Ibn Arabi por exemplo há a eternidade do tempo sem fim e a eternidade do tempo sem começo.

[231] Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit., p.119.

[232] "*Le synchronisme impossible dans le temps historique, est possible dans le tempus discretum du monde de l'âme, ou du 'âlam al-mithâl. C'est pourquoi également, à plusieurs siècles de distance, il est possible d'être le disciple direct, synchroniquement, d'un maître qui n'est « au passé » que chronologiquement*." Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., pag.53.

sucessão, a consciência do todo e da essência é atingida: o Ser só é percebido através do "aí" – aí nessa hora, aí nesse lugar. Ser discípulo de um mestre do passado, ou relacionar-se com qualquer pessoa ou fato do passado de forma presentificadora, neutraliza a irreversibilidade do tempo, a "cadeia" temporal que se mostra como única realidade. A imagem musical de Henry Corbin é ainda mais poderosa:

> Qualquer que seja o nome que lhe demos, os eventos que determinam a relação com o guia pessoal invisível não incidem no tempo físico quantitativo; eles não são mensuráveis pelas unidades de tempo da cronologia, homogêneo e uniforme, regulado pelos movimentos dos astros; eles não se inserem na trama contínua dos eventos irreversíveis. Estes eventos se realizam em um tempo, certamente mas um tempo que lhes é próprio, este tempo psíquico descontínuo, puramente qualitativo, cujos momentos podem ser avaliados somente segundo sua própria medida, uma medida que varia a cada vez a partir de sua própria intensidade. E esta intensidade mede um tempo onde o passado se torna presente para o futuro, onde o futuro já é presente no passado, da mesma forma que as notas de uma frase musical, enunciadas sucessivamente, coexistem no presente para constituir precisamente esta frase[233].

[233] "*Quel que soit le nom qu'on lui donne, les événements que détermine la relation avec le guide personnel invisible ne tombent pas dans le temps physique quantitatif ; ils ne sont pas mesurables par les unités du temps de la chronologie, homogènes et uniformes, réglées par les mouvements des astres ; ils ne s'insèrent pas dans la trame continue des événements irréversibles. Ces événements s'accomplissent dans un temps, certes, mais un temps qui leur est propre, ce temps psychique discontinu, qualitatif pur, dont les moments ne peuvent s'évaluer que selon leur propre mesure, une mesure qui varie chaque fois avec leur intensité même. Et cette intensité mesure un temps où le passé reste présent à l'avenir, où l'avenir est déjà présent au passé, de même que les notes d'une phrase musicale, énoncées successivement, n'en persistent pas moins toutes ensemble au présent pour constituer précisément cette phrase.*" Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.56.

ESPAÇOS IMAGINAIS E FENOMENOLOGIA

Tanto em Corbin e em seus místicos como em Heidegger, assim como sucede com o tempo, sucede também com o espaço. A maneira como experimentamos o espaço depende não de uma extensão assumida como objetiva e uniforme, que existe a priori de nossa existência e na qual nos encontramos, mas do modo de presença que adotamos, geralmente de forma inconsciente, e que determina nossa relação com as categorias que chamamos de espaciais. Corbin coloca que "precisamos perceber que não estamos no tempo e no espaço da maneira como somos levados a crer". Com relação ao espaço, Heidegger diz que o "*Dasein* é espacial"[234] e por isso pode haver espaço: "Porque o *Dasein* é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como a priori."[235] Corbin formula: Não estamos no espaço – nós "espacializamos um mundo". Espacializar um mundo ao redor de nós faz parte de nosso modo de presença. Nossa orientação parte de nós mesmos; norte e sul, leste e oeste, em cima e embaixo, não são objetos, e, da mesma forma, o futuro, o passado e não menos o presente em oposição ao passado e ao futuro.

> A orientação é um fenômeno primário de nossa presença no mundo. A presença humana tem a propriedade de espacializar um mundo ao redor dela, e este fenômeno implica uma certa relação do homem com o mundo, seu mundo, sendo que esta relação é determinada pelo seu próprio modo de presença no mundo. Os quatro pontos cardiais, leste e oeste, norte e sul, não são coisas encontradas pela presença, mas direções que exprimem seu sentido, a aclimatação do homem para com o mundo, sua familiaridade com ele. Ter este sentido é orientar-se no mundo.[236]

Vale dizer que a linguagem e concepção de Corbin aqui é inteiramente heideggeriana. Se o espaço não é exterior à alma, como então concebê-lo? Fundamental para Corbin foi a descoberta de Heidegger[237], de que nossa experiência do espaço, assim como do tempo, está fundada em algo mais profundo que é o modo de presença mediante o qual ela se pode dar. Heidegger "descobre" que só há espaço e tempo, se houver presença, e que é a ela que nos

---

[234] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.158.
[235] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.166.
[236] Henry Corbin, *El Hombre de Luz en el Sufismo Iranio*, Madrid, Ed. Siruela, 2000, p.19.
[237] Cf. Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, op.cit., p.2.

devemos voltar se queremos descobrir como estes se dão, ou seja, como são por ela revelados. Para o modo de presença do místico, o tempo e o espaço se dão a partir dos "eventos da alma". Os eventos da alma são por excelência o diferencial do homem interiorizado da mística sufi. Eles não são destituídos de espaço nem ocorrem fora do tempo. Trata-se, no entanto, de um tempo e um espaço muito mais originários, no sentido heideggeriano do termo.

> Espaços que são medidos por estados interiores pressupõem essencialmente um espaço qualitativo ou descontínuo, do qual cada evento interior é ele próprio a medida, em oposição a um espaço que é quantitativo, contínuo, homogêneo e mensurável por medidas constantes. Tal espaço é o espaço existencial, cuja relação com o espaço físico-matemático é análoga à relação entre o tempo existencial e o tempo histórico da cronologia.[238]

A percepção de que o espaço que "espacializamos em mundo ao redor de nós" não é o espaço newtoniano objetivo, absoluto, uniforme e público, e que o tempo que nossa presença constitui a partir de presentes não é o tempo linear e inexorável do relógio – essa percepção, como já dissemos, possibilita, segundo Corbin, o início de um "combate espiritual da mais alta ordem". Através dele temos a oportunidade de não estar mais à mercê desses "dois feitiços, que constituem dois dos mais profundos e recalcitrantes pressupostos de nosso tempo"[239], como coloca Cheetham.

> Se nos limitarmos ao espaço quantitativo da *res extensa*, não seremos capazes de apreender a realidade objetiva de nenhuma outra espécie de extensão, de nenhum outro tipo de espaço. O espaço limitado no qual a matéria dos cientistas existe, na qual os objetos aparecem, é o mais limitado e restrito de todos os tipos de espaço que existem. É o vasto domínio dos espaços espirituais e qualitativos que provê o espaço para os eventos da alma.[240]

A espacialidade do mundo, o espaço exterior, é justamente o vazio a que a alma foi "lançada" e representa precisamente seu exílio. O exílio da alma no espaço quantitativo só pode ser revertido por uma interiorização, por um encaminhar-se aos espaços da alma e dos eventos psico-espirituais. Perder-se no espaço físico e sentir-se aí abandonado é o resultado do esquecimento do Ser, do esquecimento da alma e de seu espaço. É por isso que Corbin prescreve o paradoxo de buscar o centro como direção, como "caminho reto", buscar-se o centro como origem do espaço e origem de toda luz:

---

[238] Henry Corbin, *Temple et Contemplation – Essais sur l'Islam iranien*. Paris, Flammarion, 1981. Réédition Albin Michel, 2007.

[239] Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, op.cit., pag 76.

[240] Tom CHEETHAM , *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Connecticut, Spring Journal, 2003, p.66.

> Orientando-se com respeito ao polo celeste como umbral do além, será um mundo distinto do espaço geográfico, físico, astronômico, o que permite que esta presença se abra a si mesma. O 'caminho reto' consiste aqui em nao divagar nem para o leste nem para o oeste; nem escalar para cima, quer dizer, tender ao *centro*; é a ascenção para além das dimensões cartográficas, o descobrimento do mundo interior que emana por si mesmo sua própria luz e que é o mundo da luz; é uma interioridade de luz que se opõe à espacialidade do mundo que, por contraste, aparecerá como escuridão.[241]

O espaço geográfico, físico, astronômico é, portanto, a escuridão na qual a alma esquecida de si mesma se encontra. Enquanto o homem estiver voltado para o exterior e para o mundo da matéria e do espaço newtoniano, não poderá ter acesso aos espaços de luz e os mundos infinitos do espírito. Nenhum ET poderá aplacar a solidão humana, enquanto esses espaços não forem redescobertos e repovoados.

> [...] os céus de luz de que fala o sufismo serão para sempre inacessíveis às ambicões da astronáutica, que nem sequer os presente.[242]

A busca por vida em outras partes do universo justifica-se já que aqui há cada vez menos "vida" e o que pode merecer essa designação. O ímpeto por explorar o espaço, o sideral, é proporcional à claustrofobia causada pela falta de espaço para a alma neste planeta, proporcional ao vazio espiritual e anímico deixado pelo esquecimento do Ser. Ao invés de buscar um lugar para si no cosmos, o homem deveria, nesse contexto, lembrar-se de que é ele mesmo o lugar onde o cosmos se dá:

> "[A realidade espiritual] é ela mesma o onde de todas as coisas. (...) Seu lugar com relação a essas é o *Na-koja*, o "não-onde", porque seu *ubi* com relação àquilo que está no espaço sensível é um *ubique*, um "por toda parte". Não é um lugar *situado mas situativo*.[243]

Tanto o tempo como o espaço instaurados pelos eventos da alma são extremamente plásticos e relativos. Sua qualidade nunca está separada da qualidade destes eventos. Como no tempo e no espaço dos sonhos, qualquer lógica ou exclusão de simultaneidades – um fato sonhado que vem já junto com seu passado – e ambipresenças – estar-se em dois lugares ao mesmo tempo – impossibilitaria a descrição deste tipo de temporalidade e espacialidade.

> Entregar-se a essas evidências é desembocar num outro espaço. Ou antes: é sair do *lugar* e dos *lugares* deste mundo para desembocar no espaço

---

[241] Henry Corbin, *El Hombre de Luz en el Sufismo Iranio*, Madrid, Ed. Siruela, 2000, p.23.
[242] Henry Corbin, *El Hombre de Luz en el Sufismo Iranio*, op.cit., p.21.
[243] Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1971-1973 vol. IV, p. 384.

puro, e o espaço puro é espiritual. Pois o espaço puro não tem *lugar* neste mundo. Não podemos nos perguntar onde fica o espaço. E é por isso que Sohrawardi forja o termo persa *nakhoja abad*, o país do não-onde. E assim também que Qammi fala de uma rarefação crescente do tempo (tempos cada vez mais sutis, *latif, altaf*), à medida que nos elevamos aos mundos mais e mais sutis dos planos superiores do ser (...) A ordem do simultâneo toma o lugar da ordem sucessiva. O que quer dizer que o tempo torna-se espaço[244].

O espaço puro é a Meca de Corbin e dos místicos islâmicos. O espaço puro é o lugar do cosmo, do micro- e do macrocosmos. O espaço puro é o lugar do próprio tempo e sua fonte. O espaço puro não tem lugar neste mundo, pois é nele que o mundo é produzido. O espaço puro é o próprio espírito e Corbin o designa, a partir de Ibn Arabi, de *Mundus Imaginalis*[245]. Embora tenha sido com Heidegger que Corbin descobre o espaço originário do *Dasein*, é na tradição filosófica do sufismo que encontra o que para nós "é já um continente perdido". Cheetham relata:

A busca de Heidegger por uma alternativa para o nihilismo materialista moderno permaneceu inteiramente dentro da tradição filosófica. Sua tentativa de escapar do mundo pós-cartesiano levou-o no fim às origens do pensamento ocidental nos pré-socráticos, buscando nos textos pelas raízes de uma metafísica fracassada, a fim de desvelar o que chamou de "a história do Ser" e de "destruir a história da ontologia" e assim restaurar o fenômeno de um mundo perdido. A senda de Corbin levam ao oriente, ao Irã – "um mundo onde a 'história do ser' é algo inteiramente diferente daquela imposta pela transição do grego para o latim" – e para uma história alternativa, que possui, no entanto, como a nossa, raízes tanto no monoteísmo primordial de Abraham[246] e na filosofia da Grécia antiga. É lá que ele encontrou o mundo pelo qual esteve buscando e a que chamou "*Mundus Imaginalis*".[247]

Mundus Imaginalis é o entremundo ontológico que Corbin encontrou no entremundo geográfico do Oriente Médio – Oriente intermédio. Encontrou aí um "continente perdido para o Ocidente há alguns séculos"[248], um mundo invisível para os olhos da carne mas tão existente e real quanto o mundo visível e o mundo das ideias:

---

[244] Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*,op.cit., p.16.

[245] "O *Mundus Imaginalis* é espaço puro" (V. Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit., p.120)

[246] Ver nota 161.

[247] "*Heidegger's search for an alternative to modern materialistic nihilism remained entirely within the Western philosophical tradition. His attempt to escape the post-Cartesian world led him in the end to the origins of Western thought in the Pre-Socratics, searching the texts for the roots of a failed metaphysics, in order to uncover what he called the "history of Being" and "destroy the history of ontology" and so recover the phenomena of a lost world. Corbin's path led east to Iran, "a world where the 'history of being' is something entirely other than that imposed by the transition from Greek to Latin," and to an alternate history, but one having roots, like ours, in both the primordial monotheism of Abrahamand in the philosophy of ancient Greece. It is there that he found the world for which he was looking and which he called the mundus Imaginalis*." Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, op.cit., pag 108.

[248] Henry Corbin, *Temple et Contemplation: Essais sur l'Islam iranien*. Paris, Flammarion, 1981. Réédition Albin Michel, 2007, p.144

> Por um longo período eu, um jovem filósofo, estive buscando a chave para este mundo enquanto mundo real, que não é nem o mundo sensível nem o mundo dos conceitos abstratos. Foi no Irã mesmo que tive de encontrá-lo, nas duas eras do mundo espiritual do Irã.[249]

O que Corbin encontrou no Irã foi algo como o elo perdido entre o mundo sensível e o mundo intelectual, o mundo abstrato das ideias, entre, por que não dizer, a *res cogitans* e a *res extensa*, mas também entre o mundo físico e o mundo espiritual puramente. Segundo diversos autores[250], estudiosos de Corbin ou do mundo da mística sufi, o *Mundus Imaginalis* é o elo perdido entre todas as antinomias da modernidade ocidentalizada e que constituem o que Corbin chamou de "catástrofe do espírito": fé x razão; sujeito x objeto; pensamento x emoção; natureza x cultura; transcendência x imanência; matéria x espírito; Deus x homem, etc. Ele está localizado no esquema dos 3 mundos, "comum a todas as religiões da filosofia perene", entre o mundo das inteligências puras – no Islam, *Jabarut* – e o mundo da percepção sensível – *Mulk* – e é chamado de *Malakut*, o mundo visionário da alma.

"Corpo, alma e espírito" deixou de ser o esquema adotado pelo homem ocidental bem antes de ser substituído pela dicotomia coisa pensante e coisa extensa. Esta redução remonta, como veremos no capítulo 4, segundo Corbin, ao Concílio de 876 d.C. sendo agravado pela vitória do aristotelismo de Averroes sobre o neoplatonismo de Avicena.

Corbin descobriu no Oriente o *Aalam Almithal* – mundo das imagens, ou mundo das analogias – que foi traduzido e trazido a nós por ele através do latim "*Mundus Imaginalis*" para preservá-lo de qualquer confusão com o imaginário, do qual difere radicalmente e que caracterizaria as imagens como "irreais".

> "Não se trata nem da fantasia – profana ou não – nem do órgão que secreta um imaginário identificado com o irreal; nem se trata, tampouco, do que consideramos o órgão da criação estética. Trata-se, sim, de uma função absolutamente fundamental, submetida a um universo que lhe é próprio, provido de uma existência perfeitamente 'objetiva' e do qual a Imaginação é justamente o órgão de percepção."[251]

A imaginação é aqui entendida como órgão de conhecimento, que dá acesso aos domínios psico-espirituais do homem, que abre os

---

[249] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.36.
[250] Principalmente Daryush Shayegan e Tom Cheetham.
[251] Henry Corbin, *Corps Spirituel et Terre Céleste*, de l'Iran Mazdeen a l'Iran Shi'ite, Paris, Buchet-Chastel, 2005.

portais e, ao transmutar o sensível em símbolo, enche de significados o mundo que, tomado em sua literalidade, encarcera.

> Uma filosofia científica, racional e razoável não pode conceber, que esta imaginação ativa no homem (seria necessário dizer imaginação agente, como a filosofia medieval falava da Inteligência agente) possua sua função noética ou cognitiva própria, ou seja, que ela nos dê acesso a uma região e a uma realidade do Ser que sem ela nos permaneceria vedada e interdita.[252]

A Imaginação é chamada por Corbin de "órgão de percepção". Perceber através da Imaginação, através de uma função que sempre vimos como apenas ativa e criativa, parece ser uma anomalia. Corbin justamente sugeriu que se chamasse essa Imaginação de Imaginação Ativa, para fazer uma ponte com a "Inteligência Ativa" (*intellectus agens*) da filosofia medieval e para diferenciá-la da imaginação passiva, que é tão somente "um espelho dos sentidos"[253]. Como a Imaginação Ativa, cuja habilidade é imaginar e portanto criar – Corbin também a chama de "Imaginação Criativa"[254] – pode ser responsável pela percepção de algo? Não poderemos compreendê-lo, se entendermos "percepção" como algo inteiramente passivo, receptivo. Não pode haver percepção sem que haja doação de significado, e tal doação é, por definição, ativa. Jambet, ao comentar o caráter do Imaginal, afirma:

> A unidade do diverso fenomenal não é a receptividade, mas a espontaneidade. (...) a percepção é o efeito de um ato de força do sujeito determinando-se a uma representação *a priori*. (...) A forma precede o elemento material (...), o objeto não é nem ideal nem real, ele não é dado, mas apenas concebido.[255]

Na verdade, a Imaginação Ativa percebe e cria ao mesmo tempo: ela cria o que percebe e percebe o que cria.

> "[A temática do *Mundus Imaginalis*] implica uma identificação entre o ato criador e o ato noético: a imaginação lá esta simultaneamente para a fundação de um mundo, o mundo imaginal e para o conhecimento desse mundo."[256]

Difícil concordar com ou até mesmo compreender isso se a Imaginação for vista enquanto uma "faculdade humana". Heidegger negava que a própria linguagem fosse uma propriedade humana, ou

---

[252] "*Que cette imagination active dans l'homme (il faudrait dire imagination agente, comme la philosophie médiévale parlait de l'Intelligence agente), ait sa fonction noétique ou cognitive propre, c'est-à-dire qu'elle nous donne accès à une région et une réalité de l'Être qui sans elle nous reste fermée et interdite, c'est ce qu'une philosophie scientifique, rationnelle et raisonnable, ne pouvait envisager*." Henry Corbin. *Corps Spirituel e terre Celeste*, op.cit. pag. 173.

[253] Henry Corbin, *Temple et Contemplation: Essais sur l'Islam iranien*, op.cit., p.145

[254] V. Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit.

[255] Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit. p.194.

[256] Idem, pag. 53.

mesmo o pensamento. O pensamento pensa e a linguagem fala – e não o homem. Não é o homem que pensa e fala, ele apenas participa do pensamento e da linguagem e pode tornar-se deles testemunho consciente e ativo. Da mesma forma, Corbin diria que a Imaginação imagina, e não o homem[257]. O homem apenas participa da Imaginação, da mesma forma que o homem é apenas o guardião do Ser e não o Ser. O humano é tão somente o *Da* do *Dasein*, o Aí do Ser-aí. Dentro da cosmologia em que nos movimentamos aqui, o homem não tem Imaginação, mas está nela e é feito dela, dessa matéria da qual não só os sonhos são feitos, mas o próprio mundo[258].

A função noética é concedida aqui à Imaginação pelos orientais. Esta perspectiva não é de todo desconhecida no Ocidente, uma vez que Kant estabelece a Imaginação como órgão de conhecimento. No entanto, difere bastante do Imaginal, porque em Kant a Imaginação não tem caráter simbólico, não opera neste domínio. Mesmo assim, Corbin afirma que a maneira como Heidegger entendeu a imaginação em Kant – e não a imaginação em Kant mesmo – corresponde sim e inteiramente ao *Mundus Imaginalis*[259] e esta questão, ou seja, o Imaginal no Kant de Heidegger segundo Corbin, mereceria uma pesquisa profunda, que aqui não nos é possível. O caráter simbólico do *Mundus Imaginalis* é evidenciado quando Corbin coloca que ele é que garante uma percepção sacramental que transforma o sensível em "ícone".

> É o mundo dos corpos sutis, de uma matéria espiritual etérica, livre das leis da matéria corruptível deste mundo aqui mas não da extensão (a dos sólidos matemáticos) possuindo eminentemente toda a riqueza qualitativa do mundo sensível , mas no estado incorruptível. Este entremundo é o lugar dos eventos visionários, das visões dos profetas e dos místicos, [das histórias simbólicas], (...) Portanto, este *Mundus Imaginalis* é a via pela qual nós nos livramos do literalismo, ao qual as "religiões do livro" sempre são tentadas a sucumbir. É o nível ontológico ao qual o sentido espiritual das revelações se torna o sentido literal, pois é neste nível que obtemos uma percepção *sacramental* ou uma consciência *sacramental* das coisas e dos seres, quer dizer, de sua função teofânica, pois nos preserva de confundir um *ícone*, que seria uma imagem metafísica, com um *ídolo*. Na ausência deste entremundo, ficamos entregues ao *encarceramento* na História unidimensional dos eventos empíricos.[260]

Segundo os místicos como Ibn 'Arabi, a Imaginação (assim como o amor, ou a *sym-pathea* ou um sentimento em geral) *faz conhecer*, e faz conhecer um "objeto" que lhe é próprio. É necessário, para

---

[257] Também Jung o diria, o Inconsciente é o verdadeiro sujeito, o iceberg do qual o ego é apenas a ponta.

[258] Talvez por isso Jung tenha dito a Corbin que ele era dos poucos que compreendiam o que ele queria dizer. (Em uma carta que consta dos Henry Corbin Archives no acervo da EPHE.)

[259] V. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 2010, PP 126-195.

[260] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, op.cit., pag. 250.

seguirmos adiante e os compreender, admitir – ao menos provisoriamente, ou a título de suspensão fenomenológica – o valor noético pleno da Imaginação. A imaginação dá acesso a realidades interditadas para os sentidos e para o entendimento. Para estes místicos, o mundo é "objetivamente triplo":

> Entre o universo apreensível pela pura percepção intelectual e o universo perceptível pelos sentidos existe um mundo intermediário, o mundo das Ideias-Imagens, das Figuras-Arquétipos, dos corpos sutis, da "matéria imaterial"; mundo tão real e objetivo, consistente e subsistente, quanto o universo inteligível e o sensível.[261]

Uma realidade imaginal habita um domínio entre duas realidades e compartilha dos atributos de ambos os lados e por isso é o mundo onde, segundo Ibn Arabi, "os corpos se espiritualizam e os espíritos ganham corpo"[262]. É o domínio da percepção mística, que converte os dados sensíveis em símbolos e que acessa o espiritual através de uma "intenção" (*himmah*) imaginal teofânica, como veremos mais adiante. Quem reporta o mundo inteligível, supraformal, espiritual – o entendimento – ao mundo sensível é a imaginação.

A confusão corrente entre imaginal e imaginário e a crescente obliteração da ideia de um mundo intermediário que conecta o mundo espiritual ao mundo físico fez com que Deus se tornasse produto da imaginação ou uma abstração. Todo acesso à região ontológica onde a experiência mística e a espiritualidade humana se dão foi interditado[263].

> Já faz bastante tempo (...) que a filosofia ocidental, vamos chamá-la "filosofia oficial", desenhada na esteira das ciências positivas, admitiu apenas duas fontes de Conhecimento (*Connaitre*). Há a percepção sensível, que provê os dados que chamamos empíricos. E há os conceitos de entendimento (*entendement*), o mundo das leis que governam estes dados empíricos. Certamente, a Fenomenologia modificou e ultrapassou esta epistemologia (gnoseologia) simplificatória. No entanto, permanece o fato de que entre as percepções sensíveis e as intuições ou categorias do intelecto permaneceu um vazio. Aquilo que deveria ter tomado seu lugar entre os dois e que em outros tempos e lugares de fato ocupava este espaço intermediário, ou seja, a Imaginação Ativa, foi deixada aos poetas. Uma filosofia científica, racional e razoável não pode conceber o fato de que esta imaginação ativa no homem (seria necessário dizer imaginação agente, como a filosofia medieval falava da Inteligência agente) possua sua função noética ou cognitiva própria, ou seja, que ela nos dê acesso a uma região e a uma realidade do Ser que sem ela nos permaneceria vedada e interditada. Para tal ciência está

---

[261] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit.,p.12.

[262] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit.,p. 39.

[263] Henry Corbin, *Corps Spirituel et Terre Céleste*, de l'Iran Mazdeen a l'Iran Shi'ite, Paris, Buchet-Chastel, 2005, p. vii e p. 68.

subentendido que a Imaginação secreta somente o imaginário, que é, o irreal, o mítico, o encantado, o fictício, etc.[264]

Assim como se considera no mundo moderno ocidentalizado a existência de apenas um mundo – e não de mundos, como em outras culturas –, também o apanágio "real" é concedido aí apenas a um tipo de realidade. Para a mística islâmica, toda realidade é imaginal porque ela pode se apresentar como *uma* realidade, e não como *a* realidade. É por isso que a fenomenologia foi tão cara a Corbin – para a fenomenologia nenhum fenômeno é mais real que outro; cada fenômeno possui o seu nível e plano de realidade. Também a filosofia de Étienne Souriau[265] foi útil a Corbin, justamente por tratar assim os diversos modos de ser. O mundo da alma, *Mundus Imaginalis*, é o mundo sutil que "garante a validade noética e impõe uma disciplina própria ao órgão de apreensão intermediária que lhe é devido, a saber, a imaginação ativa como *Imaginatio Vera* (*al-hayyal al-haqq*). "Infelizmente um continente perdido!"[266] – diz Corbin. Perdido para toda a filosofia cuja gnosiologia se encerra no dilema dos dados empíricos e das abstrações do entendimento. Aí mesmo se faz sentir o sintoma da carência mais grave: "a redução do que chamamos unilateralmente 'realidade' à única e exclusiva dimensão dos dados empíricos"[267].

"A realidade é imaginação e a Imaginação Criadora é a criação da realidade."[268] O *Mundus Imaginalis* é quem cria o mundo para nós; ele não é subjetivo, ele é a Subjetividade mesma. Esta é o lugar do mundo, o *locus* de tudo o que há, de tudo o que *é*. Nela estão o sujeito e o objeto. "Falar de um mundo imaginal não é outra coisa senão meditar sobre uma metafísica do ser, em que sujeito e objeto nascem conjuntamente do mesmo ato criador da Imaginação Transcendental."[269] Esta não está em lugar algum e está em toda parte ("*ubiquam*"). "A visão mística imaginal", seja ela uma interpretação do mundo sensível ou a criação de um corpo sutil, "não é um objeto, mas uma subjetividade em ato, que engendra sua própria temporalidade e seu próprio espaço."[270] Através da ideia de um *Mundus Imaginalis*, Corbin possibilita uma travessia que é feita desde um mundo de objetos

---

[264] 1989of Spiritual Body & Celestial Earth From Mazdean Iran to Shi'ite - Iran Princeton: Princeton University Press, 1977 "Towards a Chart of the Imaginal", introdução à segunda edição de *Corps Spirituel et Terre Céleste*, de l'Iran Mazdeen a l'Iran Shi'ite, Paris, Buchet-Chastel, 2005.

[265] V. Étienne SOURIAU, *Les Differents Modes d'Existence*, Paris, Presse Universitaires de France, 2012.

[266] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p,111.

[267] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.15.

[268] Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, São Paulo, Ed. Globo, 2006, p.42.

[269]Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit.

[270] Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit. p.46

lançados no espaço por sujeitos não menos reificados e isolados em direção ao lugar da Presença, o lugar desde onde são ambos, sujeito e objeto, projetados. É por isso que Bamford chama Corbin de "Apóstolo da Imaginação" e de "Cavaleiro do Invisível":

> Henry Corbin, Cavaleiro do Invisível, é também o Apóstolo da Imaginação. Pois abandonar o "lugar" do tempo-espaço sensível e convencional é mover-se desde as coisas externas, visíveis e objetivadas, em direção às presenças, invisíveis e não-objetivadas de uma ordem diferente cujo lugar é o "não-lugar" da Imaginação.[271]

Bamford apresenta Corbin como realizador desta travessia, que vai das "coisas externas, visíveis e objetivadas em direção às presenças". Vai do "lugar do tempo-espaço sensível e convencional" para uma ordem diferente de espaço e de tempo – o tempo e o espaço imaginais. Sohravardi declara que

> é ao *Mundus Imaginalis* que os antigos sábios estão aludindo quando afirmam que para além do mundo sensível há um outro universo, com uma forma, com dimensões e extensão num espaço, embora não sejam comparáveis com o formato e a espacialidade como nós as percebemos no mundo dos corpos físicos. [272]

Um corpo ocupa um espaço sensível, mas uma presença – seja ela acompanhada de um corpo sensível ou não – ocupa um espaço imaginal. Uma presença *des*-vela-se para uma alma e na alma, já que nada pode estar presente sem que seja "diante de" – estar presente é estar presente *para* alguém. Estar presente não é o mesmo que existir. Sohravardi[273] afirma também o que seu percurso exigia: a anterioridade ontológica da alma sobre a matéria e a inerente pré-existência da alma com relação ao corpo físico, embora ela sempre possua e se manifeste num corpo, sutil ou não, que corresponda a seu modo de ser, a seu modo de *presença*. Jambet comenta esse ponto, introduzindo a ideia do conhecimento presencial, presente em toda a filosofia sufi e, portanto, na obra de Corbin:

> A alma pensante não é o órgão de um conhecimento *representativo*, ela não copia os objetos do mundo exterior; ela antes revela que não há realidade exterior à alma e que todo conhecimento existencial é um conhecimento "presencial" ('*ilm hozuri*)."[274]

O leitmotiv "não há realidade exterior à alma" aparece aqui novamente. A alma só conhece presenças. A alma não capta

---

[271] Christopher BAMFORD, in "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, op. cit., p. xxii.

[272] Henry Corbin, *El Hombre de Luz en el Sufismo Iranio*, op.cit., pp 42,43.

[273] Henry Corbin, "La Langue des Fourmis", in Henry Corbin, *L'Archange Empourpré*, Paris, Fayard, 1976, p.413 ss.

[274] Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit., p.113.

abstrações, pelo menos não sem que as transforme em presença, em verdade existencial, em experiência. É por isso que para Corbin o *Mundus Imaginalis* é o lugar do *tawuil* por excelência, pois é lá onde tudo se reveste de presença, tudo possui e remete a um significado presencial. *Mundus Imaginalis* é o mundo do *tawuil*, já que o *tawuil* é o exercício da Imaginação Ativa, a imaginação que cria o que já nela pré-existia. A alma percebe criando, e o que percebe é sua própria essência, e o que percebe a revela. A alma que se cria a si mesma quando percebe, e se percebe em tudo o que cria.

São as presenças que importam ao místico – da mesma forma que ao fenomenólogo. Aqui a mística e a fenomenologia compartilham do mesmo dom. Não lhes importa em qual mundo um fenômeno se dê – no sensível, no imaginário ou no imaginal. O que lhes importa é a presença e como ela se apresenta e o que traz consigo. Corbin insiste muito na vantagem e na excelência que possui a fenomenologia para lidar com a experiência mística e para com os eventos visionários. Há duas citações, Corbin adverte para a inabilidade do racionalismo em lidar com este tipo de fenômeno, já que, por haver reduzido a categoria de "real" a somente dois dos três mundos, na maioria das vezes o descarta. O mundo em que se dão tais fenômenos é o mundo de *Malakut*, que possui seu próprio tempo e seu próprio espaço. Ali as presenças são como essências que se manifestam com uma determinada forma, ou seja, através de uma imagem (sem que o termo "imagem" esteja restrito a algo necessariamente visual). Essas formas são os transcendentais sobre os quais os orientais constroem sua teoria da percepção visionária.

> Por conhecimento visionário, eu quero dizer aqueles atos nos quais os seres humanos estão conscientes de penetrar em outro mundo que estamos aqui chamando de *Malakut*. Tais penetrações também são chamadas de fatos visionários pelo judaísmo assim como pelo cristianismo e o Islam. A tarefa da fenomenologia é mostrar a validade de tais relatos em seus próprios termos. Qualquer criticismo assim chamado positivista que iria concluir (ou postular) quanto à inverdade de tais visões está simplesmente alienado do *phainomenon* ele próprio que estamos supostamente tentando entender, já que o destrói ao invés de examiná-lo.[275]

Não é à toa que a fenomenologia vem sendo utilizada como método também em inúmeras linhas psicoterapêuticas. Ela considera como real qualquer evento que se dê, seja no corpo, na alma ou no espírito. Mas Corbin insiste que em seus autores o evento visionário não está na esfera do psicológico ou do imaginário e sim na do imaginal,

---

[275] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.22.

embora não deixe claro em nenhuma de suas obras em que consiste exatamente a diferença. Corbin alerta sempre quanto ao perigo de se aplicar o termo "imaginal" aos níveis psicológicos simplesmente, mas nunca chega a deter-se na explicação da diferença entre estas regiões.[276]

Muito embora Corbin tenha tantas restrições à psicologia, não tem nenhuma com relação à fenomenologia, que adota e amplia, para aplicá-la às regiões da mística. Corbin chega a utilizar o termo da fenomenologia "*Wesenschau*", o "vislumbre da essência", para designar o que em Sohravardi é a "visão das coisas em *Malakut*":

> Aquilo que há pouco designei como *Wesenschaun*, podemos designar em Sohrawardi como a visão das coisas em *Malakut*. A data na qual um filósofo formula sua visão é o ponto de referência, nada mais. Aquilo que torna verdadeira a teosofia oriental de Sohrawardi não é o fato de ter sido formulada em 1187 d.C. Pois não é neste mundo que se dá a visão destas coisas, mas em *Malakut*; não no tempo deste mundo, mas no tempo de *Malakut*. Não tomar esta visão como tal recusando-a ou ignorando seu conteúdo é simplesmente aniquilar o fenômeno. É talvez o que faça a crítica histórica racionalista. Não é certamente o propósito da fenomenologia.

Graças à fenomenologia, Corbin pôde obter algum sucesso nas suas investigações e nas suas pretensões de tirar a filosofia iraniana do "gueto do orientalismo". O fenômeno místico e os fatos visionários eram seu objeto de estudo. Sua abordagem não poderia ser científica ou apenas "oficialmente" filosófica. Corbin escolheu o método que lhe permitiu penetrar numa realidade mais ampla e mais complexa que aquela dos "objetos científicos". Como consta da própria etimologia da palavra "fenomenologia" (*phainestain*), esta é a ciência das aparições. Se a aparição se dá aos sentidos ou ao órgão de percepção imaginal, à Imaginação Ativa, cuja sede, segundo nossos autores, é o coração, pouco importará ao nosso fenomenólogo transcendental Henry Corbin. O que lhe importa é como o símbolo se manifesta, de que forma se dá a presentação e a presentificação dos conteúdos espirituais (*ma'ana*), e como as essências (*Wesenschau*) podem ser percebidas pelo místico. Por que um botânico vê a sarça de uma forma tão distinta da de

---

[276] James Hillman aplicou com sucesso o termo à psicoterapia e Harold Bloom à literatura. Ambos autores foram quase discípulos de Corbin e importaram muitos de seus termos e conceitos aplicando-os a outras áreas. Não nos cabe no entanto nos atermos a essa controvérsia aqui em nosso trabalho. A esse respeito sugerimos a leitura da obra de Cheetham *All the world an (*Tom Cheetham, *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*, North Atlantic Books, Berkeley, 2012), onde este trata da relação de Corbin com Hillman e com Jung e o prefácio de Harold Bloom à edição americana de A Imaginação Criadora no Sufismo de Ibn Arabi, onde assumi sua ampliação do termo "imaginal". (Cf. Harold Bloom, Preface to Princeton Mythos re-issue of *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, with the new title, *Alone with the Alone*, 1997.) O mais recente livro de Tom cheetham trata justamente entre os sentidos dados à Imaginação por corbin e Hillamn. V. *The imaginal love: The Meanings of Imagination in Corbin and Hillman*, Thompson, Spring, 2015.

Moisés? Quando, como, onde e para quem arde a sarça, é o que interessa a Corbin, ou seja, tudo menos a sarça. O botânico estuda a sarça, única e exclusivamente. Seu objeto é a sarça e, tão exclusivamente, que ela passa a não significar nada e nada presentificar. É para aquele que não se interessa pela sarça em si que esta se faz presente. No estudo da fotossíntese e das propriedades botânicas da sarça, o biólogo a perde de vista. E é quando a sarça se faz presente, que o místico pode sentir a própria presença. Quanto a isso, Bamford coloca:

> *Mundus Imaginalis* é o lugar da presença, o lugar do encontro com a verdade, onde o místico, despertando para si mesmo, encontra-se consigo mesmo como se pela primeira vez.[277]

[277] Christopher BAMFORD, "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, op.cit.

O LUGAR DO ESPAÇO ou ONDE FICA O COSMOS

> "Inteira na esfera inteira de seu céu e mesmo assim possui um lugar particular, diferente daquele de seu companheiro, de forma distinta das coisas corpóreas nos céus corpóreos, pois (as entidades espirituais) não são corpos, nem é este Céu um corpo." (PLOTINO)[278]

Quando Bamford coloca que o "*Mundus Imaginalis* é o lugar da Presença, (...) onde o místico, despertando para si mesmo, encontra-se consigo mesmo como se pela primeira vez" [279] está explicitando um dos cernes da obra de Corbin, assim como deste trabalho. É precisamente este despertar para si e este encontro consigo mesmo o que constitui a individuação espiritual em Corbin. E é só ela que faz a alma sair do exílio e voltar para casa. Sua casa é o lugar deste encontro, este encontro que se dá no *Mundus Imaginalis*, o lugar de todos os encontros com presenças reais, o "lugar do encontro com a verdade". Isso é o que permite dizer que é o *Mundus Imaginalis* o lugar do espaço, é nele que há espaço, é nele que o espaço, inclusive o físico, se dá. O *Mundus Imaginalis* é o lugar do cosmos. Mas o lugar onde reside o macrocosmo só pode ser atingido através do microcosmo, eis o segredo do *Mundus Imaginalis*.

> Aqui o microcosmo é estendido à dimensão do mundo que é preciso atravessar para encontrar a saída para fora da cripta cósmica que é o macrocosmo e chegar ao Sinai ou ao castelo da Alma (o *Malakut*, na terminologia tradicional). O microcosmo é assim a única via de acesso a este ultimo (o único meio de se passar para a "superfície convexa" da Esfera das Esferas, ou seja, o "outro lado" do cosmo físico). A interiorização não conduz aqui a qualquer solidão interior nem ao acosmismo. De forma alguma. Ela, e somente ela, possui a virtude de desembocar no mundo sacrossanto ilimitado, pátria original do exilado. A travessia do microcosmo, que transmuta o cosmo físico em cosmo imaginal.[280]

E aqui retornamos ao *tawuil*, à hermenêutica espiritual que está interessada no "Conhece-te a ti mesmo" e não na dialética e no conhecimento científico que quer conhecer o mundo em si e como este funciona. O hermeneuta também quer o conhecimento geral o conhecimento do mundo e da realidade – de alguma realidade – mas

---

[278] Plotino entre a IV e a VI Eneada, o que constitui o trecho conhecido como Teologia de Aristoteles. Citado no prefácio de Bamford, "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, op.cit.

[279] Christopher BAMFORD, "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, op.cit. pag.13.

[280] Henry Corbin, *L'Archange Empourpré*, op. cit., p.269.

sabe, no entanto, que seu conhecimento é determinado pelo seu modo de ser. Como escreveu William Blake e que resume o que tentamos dizer aqui, "*As a man is, so he sees*"[281], "Como um homem é, assim ele vê." Tudo o que tanto o cientista como o hermeneuta conhece, o faz por intermédio de si mesmo e de seus filtros. O hermeneuta ao menos o sabe e aproveita para conhecer-se em cada um de seus objetos. No Ocidente o que ocorreu foi um divórcio entre pensamento e ser, o pensamento desvinculou-se das realidades da alma, desvinculou-se do ser. O *tawuil* realiza sua religação, sua reintegração. No *Mundus Imaginalis*, não há conhecimento sem a conexão com o ser. É a própria conexão com a alma que faz conhecer. Um conhecimento abstrato ou objetivo no *Mundus Imaginalis* seria uma contradição de termos. O conhecimento imaginal é subjetivo e por isso mesmo mais real para a alma do que qualquer outro conhecimento impessoal provido pelo intelecto ou pelos sentidos. Mas ser subjetivo aqui, não significa "irreal" ou "inválido", pois, com relação ao ser, à realidade existencial de qualquer sujeito, *todo* conhecimento é subjetivo. "É possível ver sem estar – e ser (*être*) – no lugar de onde se vê?"[282]

Heidegger novamente influencia Corbin, ou ao menos lhe provê os termos de referência para colocar estas questões em termos compreensíveis para a filosofia ocidental, quando mostra que, longe de serem abstratas ou pouco úteis, nossas pressuposições metafísicas proveem a moldura, o enquadramento para nosso modo de ser no mundo. É quando as compreendemos, assim como a linguagem na qual estão embutidas, que podemos ver suas limitações. Só assim temos chance de começarmos a nos libertar delas e ter alguma possibilidade de movermos para além delas. É mudando o modo de ser que mudamos o modo de ver, ou seja, nossa visão de mundo, e mudando o modo de ver mudamos o modo de ser, ou seja, nos transformamos.

A partir de Freud[283] e Jung podemos aceitar que nossas vidas emocionais e sociais estão permeadas de nossas "projeções". Só

---

[281] William Blake, Complete Writings, , ed. Geoffrey Keynes (London: Oxford University Press, 1966) p.793.

[282] Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, translated by Ralph Manheimavec une préface de Harold Bloom. Princeton, New Jersey: Bollingen Series XCI, Princeton University Press, 1997, p.93.

[283] Vale dizer que Jung era muito mais bem visto por Corbin que Freud. É o que nos demonstra a declaração: "*Ce qui frappait de prime abord un philosophe chez le psychologue Jung, c'était la rigueur avec laquelle il parlait de l'âme et de la réalité de l'âme, son insurrection contre la dissolution de l'âme à laquelle conduisaient joyeusement la psychanalyse de Freud, les laboratoires de psychologie et tant d'autres inventions en lesquelles notre monde agnostique est si fertile*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p. 48.

sabemos nos relacionar com as pessoas neuroticamente a partir das distorções das lentes de nossas imagens internas de mães, pais, irmãos e amantes. Mais difícil é aceitar o que Corbin nos diz: que todos os nossos sistemas racionais também são produtos da alma e que mesmo na razão não temos acesso à verdade universal objetiva porque também aí projetamos nossa vida psíquica. No entanto, para ele, a fuga do prisioneiro não se dá pelo apelo a uma objetividade universal impossível, mas por uma viagem em direção à consciência de si. A tarefa é libertar-se da armadilha na qual não sabemos que estamos. A tarefa é tornar-se consciente, revelar a nós mesmos nosso modo de ser e nossa forma de vida. Descobrir através de que lentes vemos o mundo. Se nosso aprisionamento é causado pela natureza de nossas posturas internas (*Einstellungen*) mais básicas em relação ao que Heidegger chama de nosso "ser-no-mundo", então precisamos descobrir quais posturas são essas e trazer à luz esse modo de ser. Corbin coloca:

> O modo de presença suposto pelo filósofo por causa do sistema que ele professa é o que, em última análise, aparece como o elemento genuinamente situativo nesse sistema considerado em si. Esse modo de presença é geralmente oculto pelo tecido de demonstrações didáticas e de desdobramentos impessoais. No entanto, é esse modo de presença que precisa ser desvendado e exposto, pois ele determina (...) a autenticidade pessoal de suas motivações; é isso que, no final das contas, justifica os "temas" que o filósofo adotou ou rejeitou...[284]

Tudo isso parece nos remeter muito mais a Freud que a Heidegger: "Quando Pedro fala de Paulo, sabemos muito mais sobre Pedro do que sobre Paulo". Mas é antes de tudo a Jung que as ideias de Corbin nos levam, e também de onde provêm. Tomar consciência da postura interna, ou dos pressupostos metafísicos, ou do modo-de-ser, ou da lente através do qual se está vendo o mundo, tudo isso, não leva apenas à libertação de tais pressupostos e enquadramentos – leva também ao conhecimento de si e da própria *Imago Mundi*. O conceito de *Imago Mundi* foi muito importante para Corbin, que o aplica a domínios distintos do que faz Jung:

> (...) a via na qual nos colocou Jung foi a da descoberta da *Imago* interior. Reconhecer em um rosto os traços e o brilho desta *Imago* é então não mais se agitar em uma vã busca exterior do inacessível, mas compreender que esta Imagem está antes de tudo presente e em mim mesmo e que é esta

---

[284] "*The mode of presence assumed by the philosopher by reason of the system that he professes is what, in the last analysis , appears as the genuinely situative element in that system considered in itself. This mode of presence is usually concealed beneath the tissue of didactic demonstrations and impersonal developments. Yet it is this mode of presence that must be disclosed, for it determines... the personal genuineness of his motivations; it is this that finally account for the 'motifs' that the philosopher adopted or rejected...*" Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., pp.3,4.

presença interior que me faz reconhecê-la no exterior. Mais tarde fiquei absorvido, e ainda estou, pela metafísica da imaginação ativa (a "Imaginação agente") e por aquilo a que meus filósofos iranianos me levaram a designar, para diferenciá-lo do imaginário, de mundo imaginal, mundo das Formas imaginais (...). No entanto, faltava-me constatar o seguinte: tudo o que o psicólogo enuncia sobre a Imago adquire, para o metafísico, um sentido metafísico. Tudo o que este enuncia é interpretado pelo psicólogo em termos de psicologia. Dai todos os mal-entendidos possíveis. Eis por que disse a pouco que depois de que um se informa do outro, é necessário, no momento em que seja necessário, aceitar a inevitável separação.[285]

O conceito de *Imago Mundi* permite a Corbin um vislumbre precioso sobre o seu funcionamento no sentido metafísico e que lhe desvelará um tipo de conscientização inusitada na área da filosofia:

Não é muito frequente que o filósofo obtenha tal consciência de seu esforço de que as construções racionais nas quais seu pensamento foi projetado finalmente mostram a ele sua conexão com seu si-mesmo mais íntimo, de forma que as motivações secretas das quais ele mesmo ainda não era consciente quando ele projetou seu sistema são reveladas. Esta revelação marca uma ruptura de plano no curso de sua vida interior e de suas meditações. As doutrinas que ele elaborou cientificamente provam ser o cenário para sua aventura mais pessoal. As sublimes construções de pensamento consciente tornam-se turvas diante dos raios não de um crepúsculo mas de uma aurora, na qual figuras desde sempre pressentidas, aguardadas e amadas despontam aos olhos.[286]

O que faz um sistema filosófico e o universo que ele expõe vir à vida é o fato de ele ser em última instância o lugar de "uma dramaturgia", de uma aventura da alma vivida pessoalmente. Esta dramaturgia mostra o universo de seus autores

não como uma magnitude abstrata e transcendida por nossas concepções modernas, mas como o repositório da Imagem… [que cada um deles] carrega em si, assim como cada um de nós carrega a sua. A Imagem em questão não é resultante de uma percepção externa prévia; é uma Imagem que precede toda percepção, um *a priori* que expressa o ser mais profundo da pessoa, aquilo que a psicologia profunda chama de "*Imago*". Cada um de nós carrega em si uma Imagem de seu próprio mundo, sua *Imago Mundi*, e a projeta em um universo mais ou menos consistente, que se torna o palco no qual seu destino é desempenhado. Ele pode não ser consciente dela, e por essa razão ele irá experimentar como imposto sobre si (...) este mundo que na verdade *ele* impôs sobre si (…). Esta é a situação também que permanece em vigor enquanto sistemas filosóficos se professam "objetivamente" estabelecidos. Ela cessa de vigorar à medida em que há

---

[285] "*(…) la* voie sur laquelle nous mettait Jung était celle de la découverte de l'*Imago* intérieure. *Reconnaître sur un visage les traits et l'éclat de cette* Imago, *c'est alors non plus s'agiter en une vaine quête extérieure de l'inaccessible, mais comprendre que* cette *Imago* est d'abord présente en moi-même, et que c'est cette présence intérieure qui me la fait reconnaître à l'extérieur. *Plus tard je devais être absorbé, et je le suis encore, par la métaphysique de l'Imagination active (l' « Imagination agente ») et de ce que mes philosophes iraniens m'ont conduit à dénommer, pour bien le différencier du pur imaginaire, monde* imaginal*, monde des Formes imaginales (…). Mais il me fallait bien constater ceci.* Tout ce que le psychologue énonce sur l'*Imago* prend, pour le métaphysicien, un sens métaphysique. *Tout ce que celui-ci énonce, est interprété par le psychologue en termes de psychologie. D'où les malentendus possibles. C'est pourquoi je disais ci-dessus qu'après s'être informés l'un l'autre, il faut accepter la séparation inévitable au moment où il le faut*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.49.

[286] Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, op.cit., p.4.

> uma aquisição de consciência que permite à alma ultrapassar triunfante os círculos que a mantêm prisioneira.[287]

Esse pode ser um dos trechos mais contundentes de toda a obra de Corbin, e é seguramente uma pedra de toque para esta pesquisa Tornando-se consciente desta Imagem da alma, o sujeito dá um passo "para além do sistema do cosmos" que o pensamento racional edificou. A revelação é a de que este cosmos provinha da própria alma, era o seu próprio cosmos e agora ele se torna conscientemente integrado a ela. Para Cheetham, é revolucionária essa inversão da mística que faz a filosofia, pensamento racional e as construções mentais em geral alcançarem seu auge em uma

> ruptura de plano, um evento profundo na alma no qual a imagem da realidade tão sensatamente e cuidadosamente estabelecida é vista finalmente como sendo um produto da alma – a própria projeção da alma de sua realidade mais íntima. O mundo é nossa projeção e tornar-se consciente disso e perceber a natureza simbólica e "pessoal" da realidade, permitem-nos escapar das algemas que as assim chamadas verdades objetivas podem impor.[288]

Em suas interpretações dos relatos místicos (*hikayat*) de Sohravardi e Avicenna, Corbin explica que, como relatos, são testemunhos de um "êxodo deste mundo".

> O Evento leva-nos ao limite máximo do mundo; neste limite, o cosmos se rende diante da alma, ele já não pode mais deixar de ser interiorizado pela alma, ser *integrado* nela[289].

É aí que começa o verdadeiro *tawuil*, no momento em que o mundo é interiorizado, no momento que o mundo nasce dentro da alma, como um parto ao contrário. Cheetham escreve: "Este nascimento espiritual liberta a alma de seu aprisionamento e de sua subordinação a um mundo externo e alheio. Representa a fuga do mundo do conhecimento impessoal, da Ausência onde somente objetos podem surgir." É nesse momento que se dá a saída do exílio no espaço e o retorno ao espaço da alma. Qualquer objeto que aí apareça, virá coberto do "líquido amniótico" da alma, por assim dizer. Já não será um objeto, mas uma presença. Somente presenças podem se apresentar à alma desperta. Para Corbin e para os místicos e filósofos cuja causa Corbin toma como sua, essas presenças são também designadas como "pessoas". Qualquer objeto ou ideia é para eles uma pessoa, um anjo.

---

[287]Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., pp.7-8

[288] Tom Cheetham, *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*, op.cit., pag. 173.

[289]Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., p.32.

> ... Toda realidade mental ou irreal, todo conceito (*ma'na*) no mundo do universal possui sua contraparte no mundo do individual: uma pessoa concreta..., fora do qual esta realidade ideal ou mental permanece uma virtualidade e uma abstração pura, Tudo ocorre como se a questão "quem é? fosse substituída pela questão o que é?" – como se nomear a pessoa fosse definir sua essência; e é a essa pessoa e não o conceito abstrato, universal, que a hermeneutica remete. Obtemos esta impressão ao justapor proposições tais como: "o paraíso é uma pessoa (ou um ser humano)." "Todo pensamento, toda palavra, toda ação é uma pessoa." E finalmente: "todo pensamento verdadeira, toda palavra verdadeira, toda boa ação possui um Anjo."[290]

O parto ao contrário, isto é, a interiorização e integração do mundo na alma, é necessário para o parto da alma, para a maiêutica espiritual, para a "elevação do indivíduo à categoria de Pessoa"[291]. Quando os objetos intencionais são reconhecidos como presenças, como "pessoas"[292] eles também, o macrocosmo é integrado.

***

Graus menos intensos de ser representam lugares onde o ser se rarefaz, onde a realidade é mais fraca. Atingir graus de ser mais intensos, nos quais a realidade é mais forte, é o propósito do processo alquímico. Através da destilação, da fixação, da coagulação e da trituração – na matéria e/ou na alma – a qualidade vai sendo obtida a partir da quantidade e o material alquímico vai sendo purificado de toda irrealidade e vai se transformando em ouro: vai realizando a individuação até a plena identificação com a essência espiritual ou ser essencial. O *tawuil* é um processo alquímico por excelência, mesmo quando não opera através de substâncias e da química.[293] Vai do denso ao sutil, o que equivaleria a ir da realidade fraca à realidade forte, ou, como diria Sadra, dos graus menos intensos de ser aos mais intensos, até a individuação plena.

---

[290] Henry Corbin, *Temps Cyclique et Gnose Ismaélienne*, op.cit., pp.50-51. Aqui Corbin está citando Khwajir Nasir al-Din Tusi, nascido em Tus em Khorasan em 1201 morreu em Bagda em 1274. Ele era um filósofo xiita, místico, astrônomo, matemático, e conselheiro político de Hulaghu Khan após a invasão mongol e um importante personagem do pensamento xiita.

[291] "*promeut au rang d'une personne*"

[292] É célebre o relato da linda mulher que se apresenta a Ibn Arabi quando este se encontra muito doente e, quando este lhe pergunta quem é, ela lhe revela que é a primeira Surah do Corão, Al-fatiha. Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.110.

[293] V. Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam* , Lagrasse, Verdier, Collection " Islam spirituel ", 1989; e Titus Burckhardt, *Alchemy*, Louisville, Fons Vitae, 2006.

A realidade do campo imaginal é, portanto, mais intensa, mais forte, para nossos filósofos orientais. O objeto intencional que se faz através da percepção imaginal quando o encontro em *Malakut*, é, para Corbin e seus autores, muito mais real que os objetos que participam do espaço público, e são caracterizados como objetivos. Dentro de meu campo imaginal ele pode encontrar um parto depois do outro e nascer várias vezes em distintos níveis de realidade, cada vez mais fortes, segundo a intensidade ontológica crescente que encontra pela frente, ou, digamos, ser adentro. O mundo vai ficando cada vez mais real em mim à medida que me realizo. Assim parece ser que funciona o processo "alquímico" da individuação espiritual. É como se o mundo tivesse sido feito para ser criado pelo homem – seria este o significado do episódio bíblico em que Deus chama Adão para dar o nome às coisas criadas. Interiorizar, imaginalizar, é "escolher um nome", segundo o arbítrio de minha própria intuição, para cada coisa que vejo ao invés de aceitar o nome pronto que já vem com ela.

A objetividade asséptica e seca vai sendo revestida das "secreções" da interioridade, por assim dizer, para que esta a possa integrar, para que o real possa penetrá-la e nela nascer. O termo em alemão para "ver, perceber, contemplar", *betrachten*, também quer dizer "engravidar"[294]. A inversão aqui é: enquanto, para os racionalistas, coisas como as ideias platônicas ou as visões dos místicos são irreais, para o hermeneuta espiritual, aquele que realiza o *tawuil*, o que é irreal são os objetos que ainda não nasceram em mim, que ainda não foram percebidos enquanto presenças. Os objetos não-percebidos – ou percebidos apenas passivamente –, pré-existentes e transcendentes é que são mitos[295]. A objetividade lá fora é o que há de imaginário e fantasmagórico, ela é que é, para o místico, irreal e os cientistas, os idealistas. A alma é aqui, não menos que para Jung, uma "fábrica de transcendência".

O imaginal não é só a matéria de que são feitos os sonhos. É a matéria de que é feito todo o real. A ilusão de uma objetividade é também o resultado da imaginalização. "A psique cria realidade o tempo todo" é a célebre frase de Jung. O mundo que não foi ainda interiorizado por um sujeito individuado, que não é reconhecido em sua vida pulsante pelo ser de um testemunho vivo, só será visto como

---

[294] Roberts Avens, *The New Gnosis: Heidegger, Hillman and Angels*, Connecticut, Spring Publications, 2006, p.98.

295. Reza o conto zen, que uma árvore que caia no meio de uma floresta deserta não faz barulho.

"mundo objetivo" a partir das contruções mentais de seu observador – esse "cosmos concebido enquanto exterior à alma, o cosmos das 'construções racionais' "[296] – que não deixa de ser uma projeção como qualquer outra.

> A ousadia de Avicena e viver dentro da visão de mundo do Islam que tudo inclui, foi uma ousadia de tornar-se consciente, de dar um passo para o limite do cosmos a fim de libertar-se do exílio daquele cosmos concebido como exterior à alma, o cosmos das "construções racionais".[297]

***

A saída do exílio, a saída do mundo exterior projetado, não deixa de ser uma morte, uma morte para o mundo e um nascimento para o espírito. Não é uma morte subjetiva ou metafórica, é de fato uma morte para um modo de ser. O espaço exterior é abandonado para que o lugar onde está o espaço possa ser penetrado e habitado:

> Para todos nossos esotéricos, o mundo interior designa a realidade espiritual do universo suprassensível que, enquanto realidade espiritual, é aquilo que circunda e abarca a realidade do mundo externo… "Deixar" aquilo a que normalmente chamamos de mundo exterior, é uma experiência nada "subjetiva", mas tão "objetiva" quanto possível. No entanto, é difícil transmitir isso a um espírito que quer ser moderno.[298]

O nascimento para um nível de realidade sempre implica na morte para outro. O profeta disse: "Morra antes de morrer!" Cheetham coloca que a morte para o mundo da Ausência é o nascimento para a presença do mundo e se dá através de uma inversão: um processo de "virar do avesso"[299]."Neste florescimento, neste triunfo do esotérico, a alma descobre que ela era um estrangeiro no mundo no qual ela havia vivido e que agora voltou para casa". É o que diz Corbin:

> É uma questão de entrar, de passar para o interior, e, ao fazê-lo, encontrar-se paradoxalmente do lado de fora (...) A relação de que se trata é essencialmente a do externo, o visível, o exotérico (...) com o interno, o invisível, o esotérico ou o mundo natural com o espiritual. Partir do onde é abandonar as aparências externas e naturais que abarcam as realidades

---

[296] Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, op.cit., p.62.

[297] Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, op.cit. 148.

[298] Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1971-1973, v.1, p. 82.

[299] Ou antes, de "desvirar do avesso", pois Corbin contrapõe-se a Hegel, que disse que a filosofia consiste em virar o mundo do avesso, dizendo: "Digamos que este mundo esteja aqui e agora do lado avesso. O *ta'wil* (hermenêutica espiritual) e a filosofia profética consistem em colocá-lo de volta no direito." Henry Corbin, *Corps Spirituel et Terre Céleste*, de l'Iran Mazdeen a l'Iran Shi'ite, Paris, Buchet-Chastel, 2005.

> ocultas (...) Este passo é feito para que o Estrangeiro, o gnóstico, voltem para casa – ou ao menos direcionar para esse retorno.
>
> Mas algo estranho ocorre: uma vez que esta transição se realiza, esta realidade, anteriormente interna e oculta, acaba revelando-se abarcante, envolvente e contendo o que antes era exterior e visível, uma vez que por meio de interiorização partiu-se daquela realidade exterior. Portanto, é a realidade espiritual que contem a realidade chamada material. [300]

É necessária a travessia do mundo da alma para se chegar ao lugar de onde vem o mundo das coisas. O Macrocosmo será sempre uma prisão, será sempre o lugar do exílio, se o microcosmo, a interioridade, não for penetrado e atravessado.

> Só nos encontramos "fora" da cripta cósmica por uma "interiorização" que consiste a voltar-se para o microcosmo e atravessá-lo. [301]

Como afirma Cheetham, os autores de Corbin possuem a ousadia de se tornarem conscientes, e assim "darem um passo além da fronteira do cosmos para se libertarem do exílio neste cosmos concebido enquanto exterior à alma, o cosmos das 'construções racionais.'" E chegam à beira do cosmos não com espaçonaves nem atravessando os buracos negros e os universos paralelos. Chegam aí através de um mergulho dentro de si, através da interiorização do *tawuil*, através de uma viagem ao espaço interior e espiritual.

Crucial aqui reproduzir a interpretação que Corbin faz dos versos 9 e 10 do relato místico (*hikayat*) de Sohravardi "O farfalhar das asas de Gabriel"[302]:

> Uma vez que o dia profano nasceu, a porta que dá para a cidade está novamente aberta e fechada a que dá para o exterior, ou seja, para o outro mundo, o mundo espiritual, *Na-koja-abad*: o mundo "interior" que é exterior a este mundo aqui, e (...)ao qual não se pode indicar o caminho. É o paradoxo constante desta experiência: entrar no mundo *interior*, é se encontrar no *exterior* do mundo físico dos Elementos e dos céus astronômicos.[303]

Pois não nos ocorre que o que encontraríamos para além do universo infinito da astronáutica, para além das galáxias do universo, seria a própria Alma, a Alma como lugar do espaço-sideral e também como sua criadora: a Alma que se regozija em criar símbolos sensíveis para sua própria infinitude e grandiosidade. Essa Alma, mais que

---

[300] Corbin, "Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal", in *Swedenborg and esoteric Islam*, trans. Leonard Fox (West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 1995), p.6.

[301] Henry Corbin, *Temple et Contemplation: Essais sur l'Islam iranien*, op.cit., p.369.

[302] "Le Bruissement des Ailes de Gabriel" in Sohravardi, *L'Archange Empourpré*, traduit par Henry Corbin, Paris, Fayard, 1976.

[303] "Le Bruissement des Ailes de Gabriel" in Sohravardi, *L'Archange Empourpré*, traduit par Henry Corbin, op.cit., pp.255-256.

humana, muito mais que humana, é *Anima Mundi*, a Alma do Mundo. Uma vez que o exilado penetra no *Mundus Imaginalis* e ali encontra a Alma, tudo o que parecia interior e oculto passa a consistir a paisagem no qual ele se encontra. Seu horizonte é seu próprio mundo interior, que passa então a lhe ser exterior. O paradoxo desta inversão é nesta tese algo de essencial. Ele é simbolizado aqui pela proposição "ao" do título da primeira parte: "Do Exílio no Espaço *ao* Espaço da Alma". Ele é o "*turning point*" do processo de retorno, do processo libertador da individuação. Dada sua importância neste trabalho, reproduzo aqui uma parte importante da introdução que Bamford[304] faz à obra de Corbin "O mensageiro e a viagem", incluindo também as citações de Swedenborg, de Corbin e de Aristóteles que cita, já que me parece abordar de forma bastante reveladora a questão.

> Devemos perceber que é da natureza da hermenêutica espiritual (*tawuil*), já que ela é o mundo imaginal, que, distanciando-se dos sentidos (e do mundo percebido pelos sentidos), como se ele estivesse do lado de dentro, o, peregrino chega, por uma topologia mágica do ser, ao *lado de fora*, que está ao redor do mundo que ele deixou. O que era interior, oculto, invisível, de repente se torna desvelado, ambiental, circundante, fenomenal. Portanto, é dito que Hurqalya, "o mundo das imagens autônomas", começa na "superfície convexa da esfera suprema", ou seja, no ponto onde as relações interior e exterior se invertem. Corpos espirituais (formas) não estão mais num mundo da maneira que corpos físicos estão, seu mundo está *neles*. Este o sentido da tão comentada frase na *Teologia de Aristóteles*[305], que se refere ao fato de que, no Céu acima do Céu, cada entidade espiritual é "inteira na esfera inteira de seu céu e mesmo assim possui um lugar particular, diferente daquele de seu companheiro, de forma distinta das coisas corpóreas nos céus corpóreos, pois [as entidades espirituais] não são corpos, nem é este Céu um corpo."
>
> Claramente, as relações no espaço espiritual são diferentes daquelas no espaço objetivado. Como Swedenborg escreve em *Céu e Inferno*: "Embora, tudo no céu pareça estar num lugar e no espaço exatamente como as coisas no mundo, os anjos não possuem um conceito ou ideia de lugar ou espaço."[306] Cada forma espiritual existe independentemente de, mas simultaneamente com, seus companheiros, de forma tal que cada um está dentro do outro. Corbin explica-o assim: "Não-ser-um-corpo não significa de forma alguma uma não-distinção de essências; existe multiplicidade, mas as relações do espaço espiritual diferem das do espaço compreendido pelo Céu de Estrelas."
>
> No mundo espiritual ou celeste, o que parece na terra ser o microcosmos, é revelado como sendo o macrocosmo. Cada um de nós, enquanto ser angélico, contém o todo; e eis por que "atrás deste mundo há um céu, uma terra, um mar, animais, plantas e homens, todos celestiais." Ou seja, atrás, por dentro, por fora, ao redor deste mundo existe outro mundo...

"Corpos espirituais (formas) não estão mais num mundo da maneira que corpos físicos estão, seu mundo está *neles*." Esta frase, dita

---

[304] Christopher BAMFORD, "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, op.cit., pp xxii e xxiii

[305] Os livros IV-VI das *Eneadas* de Plotino formaram a substância do tratado que circulou entre os árabes com o nome de "Teologia de Aristóteles". Cf. Plotino, Tratados das Enéadas, São Paulo, Polar, 2000.

[306] Emmanuel Swedenborg, *Céu e Inferno*, Brasil, Edições Nova Jerusalem, 2005.

de forma mais direta e mais aplicada, tornou-se a frase que a segue: "Cada um de nós, enquanto ser angélico, contém o todo" O texto de Bamford, com suas consequentes citações, consegue transmitir a ideia monádica da "alma que contém tudo" sem fazê-la parecer idealista ou psicótica. Cada um de nós contém o todo, sem com isso eliminar ou excluir a alteridade. Cada eu presente preenche o horizonte sem com isso excluir a existência de outros eus, de outras essências. "Cada um está dentro do outro". O mundo inteiro está em mim, mas ao mesmo tempo não posso dizer que tudo sou eu. A alteridade existe mesmo que eu contenha tudo em mim à maneira de mônada. Este é o paradoxo. O mundo oferece resistência, ainda que ele esteja em mim à maneira de microcosmo, pois o macrocosmo se faz presente em mim enquanto microcosmo.

"Cada um está dentro do outro" parece algo tão difícil de compreender para uma mente analítica, lógica e formal. Temos pouca coisa parecida com isso em nossa tradição ocidental, exceto a filosofia de Leibniz e seu conceito de mônada. Mas no mundo da mística semítica, é algo bastante conhecido e familiar. Basta citar, já que não é o caso aqui de nisso nos determos, o esquema das *Sefirot* – onde cada *Sefirah* é todas as outras mas a sua maneira – ou o esquema dos 99 Nomes de Deus no islamismo – onde cada Nome é Allah[307] a sua maneira e contém todos os outros atributos mas a partir de sua própria coloração, de seu matiz. A identidade no mundo da mística é algo bem distinto do que é no mundo da lógica.

Corbin chega a designar explicitamente a alma de mônada, quando afirma que se pode

> ... valorizar uma pluralidade de universos espirituais e, sem abrigar-se em nenhum deles, dar abrigo a todos eles dentro de si... Além disso, é necessário compreender o modo de percepção inerente a cada um deles, o *modus intelligendi* que é a cada vez a expressão direta de um modo de ser, de um *modus essendi*. Esta tarefa exige toda uma formação espiritual e seus resultados são por sua vez integrados à totalidade de tal formação. Eis por que a formação que uma alma outorga a si mesma é o seu segredo assim como o segredo de suas metamorfoses. *Quanto mais percepções e representações do universo cada mônada integra, mais ela desenvolve sua própria perfeição e mais ela difere de todas as outras*.[308]

Diferir de todas as outras é o resultado dessa individuação que possui, como vemos, muita afinidade com a ideia de mônada. Também

---

[307] Com relação à grafia da palavra *Allah*, v. nota 161.
[308] Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, op.cit., p.9 (grifo meu).

Sohravardi, como logo veremos, fala de mônada de forma semelhante a Leibniz.

***

Quando se fala aqui de saída do exílio, não se está falando em saída do mundo. A saída do exílio representa muito pelo contrário o retorno ao mundo, o ser-no-mundo autêntico, como se pela primeira vez a alma se encontrasse de fato no mundo e diante da Alma do Mundo pulsante. Sair do exílio e "voltar para casa" não é um abandonar o mundo em direção ao céu, pois não há aqui uma negação do mundo nem uma fuga para o Além. A libertação se dá *nesse* mundo e através da espiritualização deste mundo e não através de sua rejeição. Este retorno ao mundo após o retorno a si mesmo é bem caracterizado por David Abram, que, novamente, pensa de forma bastante similar a Corbin, ou seja, está em contato a tradições que possuem a mesma experiência que a das tradições que Corbin está em contato, que parece ser universal:

> Na medida em que nos tornamos conscientes das dimensões profundas e invisíveis que nos envolvem, a interioridade que passamos a associar com a psique pessoal, começa a ser encontrada no mundo em geral: nos sentimos abarcados, imersos, envolvidos dentro do mundo sensório. Esta paisagem pulsante já não é mais um pano de fundo passivo diante do qual a história humana se desenvolve, mas um campo de inteligência potencializado do qual nossas ações tomam parte. À medida que o regime de autorreferência começa a desmoronar, à medida que vamos despertando para o ar e para os múltiplos Outros que estão implicados em nós, com suas profundidades geradoras, as formas ao nosso redor parecem despertar e vir à vida...[309]

É bastante importante frisar que Corbin não está falando de um "sair da existência" para o mundo da Imaginação. Muito pelo contrário, está falando de um imaginalizar, de uma interiorização do que é testemunhado no exterior com vistas a justamente vir a estar de fato no mundo. Ser sujeito em um mundo de objetos, ser *res cogitans* em um mundo de *res extensa*, não pode ser considerado como estar-em, como estar no mundo de fato, muito pelo contrário. Como coloca Heidegger, a partir desta dicotomização cartesiana, "salta-se por cima (*überspringen*) do fenômeno do mundo", fazendo com que o mundo

[309] David Abram, *The Spell of the Sensuos*, NY, Vintage, 1996, P.260.

seja "desmundanizado"[310]. O mundo não se resume, ao menos não para Heidegger nem para Corbin, ao mundo da extensão, como declarou Descartes. Mundo implica conjuntura (*Zusammenhang*), depende de contexto e de relação – implica no ser-com e no ser-junto-a. Corbin parte de Heidegger e da compreensão heideggeriana de que o Dasein já é espacial em si ao afirmar que para estar no mundo é necessário "espacializar um mundo" ao redor de si percebendo os significados e as relações deste. Quando Corbin fala em "sair da existência", está falando da existência como exílio, da existência separada, disjunta, a existência como um "interior" lançado a um "exterior", está falando do mundo dos constructos mentais. O mundo-do-além (***akhira***) – em árabe "**além**"[311] possui a mesma raiz que "**outro**" – não é, como vimos, necessariamente um diferente deste onde os outros estão; ele é apenas "outro" com relação àquele de onde se partiu, do mundo literal exclusivamente interior, o mundo impessoal. Nasir Tusi, místico[312] estudado por Corbin, coloca isto de maneira quase que assustadora, onde parece dizer que os vivos-mortos de hoje serão os mortos-vivos de amanha[313]:

> Vir a este mundo... não pode ter nenhum significado além de converter sua realidade metafórica a sua realidade verdadeira... [Nasir Tusi] esclarece que pode haver seres que, embora tenham aparentemente vindo a este mundo, uma vez que estão *aqui,* nunca na verdade vieram a ele de fato. Inversamente – e aqui a análise se torna estarrecedora – há homens que podemos visualmente reconhecer como tendo abandonado este mundo. "Estão mortos, já não estão aqui. Dizemos: 'Eles partiram.' Não, na verdade nunca deixaram este mundo e nunca o deixarão. Pois para deixar este mundo, não é suficiente morrer. Pode-se morrer e permanecer nele para sempre." É preciso estar-se vivendo para deixá-lo. Ou antes, estar vivendo é justamente isso.

"Somente os vivos podem morrer", diz Corbin na entrevista que deu a Phillip Nemo sobre sua relação com Heidegger. Embora não o cite, Corbin está falando da declaração de Tusi ao dizer:

> As pessoas se tranquilizam repetindo: "a morte faz parte da vida". Não é verdade a menos que se entenda a vida no sentido biológico. Mas a vida biológica deriva ela mesma de uma outra vida que é sua fonte e que dela independe, e que é a Vida essencial. Enquanto a decisão-resoluta permanece simplesmente "livre para a morte", a morte se apresenta como um fechamento e não como uma saída, um êxodo. Então jamais se sairá deste mundo. Ser livre para além da morte, é pressenti-la e fazê-la advir como

---

[310] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.113.

[311] ESCREVER EM CARACTERES ARABES entre parênteses AKHIR as 3 palavras em negrito

[312] Khwajir Nasir al-Din Tusi, nascido em Tus em Khorasan em 1201 morreu em Bagda em 1274. Ele era um filósofo xiita, místico, astrônomo, matemático, e conselheiro político de Hulaghu Khan após a invasão mongol e um importante personagem do pensamento xiita.

[313] Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London, Kegan Paul, 1983, pp.57-58

saída, uma saída deste mundo para outros mundos. No entanto, são os vivos, e não os mortos, que saem deste mundo.[314]

Ser-no-mundo pressupõe o ser-com e o ser-junto-a, sem os quais há apenas uma justaposição, uma disjunção, a disjunção de sujeitos diante de objetos. O mundo do sujeito cartesiano não é o mundo-da-vida, é o mundo dos objetos, um mundo morto. Afinal, o modo de ser morto determinou o mundo que esse sujeito espacializou e projetou enquanto "seu mundo", a projeção de seu cadáver interno. É por isso que a mística descrita em *Temple et Contemplation* designa esse mundo como "cripta cósmica". O místico, no entanto, assim como o sujeito cartesiano, também imaginaliza seu mundo. É por isso que pode viver no paraíso, sem nem precisar morrer para isso. Basta que seu modo de ser *seja* Paraíso.

> Estar no Paraíso, ou vir a este mundo designam acima de tudo modos de ser e compreender diferentes. Significa ou existir na Realidade verdadeira, ou, pelo contrário, "vir a este mundo" – ou seja, passar ao plano de uma existência que, em relação àquela outra, é apenas uma existência metafórica... Assim, vir a este mundo possui significado somente ao visar levar de volta o que é metafórico para o verdadeiro ser, e o externo de volta ao interno através de uma exegese "*tawuil*" que é também um *exodus* da existência... Mesmo enquanto se está materialmente presente neste mundo, existe um modo de ser no paraíso; é evidente no entanto que este *modo de ser*, Paraíso, pode ser realizado, pode "existir no verdadeiro sentido", somente numa pessoa que precisamente é este Paraíso.[315]

---

[314] "*Les gens se tranquillisent en répétant : « la mort fait partie de la vie ». Ce n'est pas vrai, à moins de n'entendre la vie qu'au sens biologique. Mais la vie biologique dérive elle-même d'une autre vie qui en est la source et en est indépendante, et qui est la Vie essentielle. Tant que la décision-résolue reste simplement « libre-pour-la-mort », la mort se présente comme une clôture, non pas comme un exitus. Alors on ne sortira jamais de ce monde. Etre libre pour au-delà de la mort, c'est la pressentir et la faire advenir comme un exitus, une sortie de ce monde vers d'autres mondes. Mais ce sont les vivants, non pas les morts, qui sortent de ce monde*." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.32.

[315] Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London, Kegan Paul, 1983, p.51-52.

PARTE 2

DA HIEROGAMIA AO ESQUECIMENTO DO SER

Capítulo 4

A BIDIMENSIONALIDADE DOS SERES

A DUALITUDE

Nessa rua, nessa rua tem um bosque
Que se chama, que se chama solidão.
Dentro dele, dentro dele mora um anjo,
Que roubou, que roubou meu coração.

"Se eu roubei, se eu roubei teu coração,
Tu roubaste, tu roubaste o meu também.
Se eu roubei, se eu roubei teu coração,
É porque, só porque te quero bem"

(Cantiga brasileira de domínio popular)

Em relação ao exílio da alma no espaço exterior, examinamos e esclarecemos bastante com relação a "espaço" – tanto ao espaço no qual a alma se encontra exilada como àquele ao qual a alma retorna – mas talvez não o suficiente com relação à "alma" propriamente dita. Na verdade, ainda não nos detivemos no conceito de "alma" em Corbin, que está por sua vez intimamente ligado ao conceito de espaço. Antes de verificar esta ligação, no entanto, é necessário certificarmo-nos de que já esteja suficientemente claro que o trajeto da alma desde seu exílio no espaço exterior em direção ao espaço da alma não equivale de modo algum ao trajeto do mundo objetivo ao mundo subjetivo. "Mundo exterior" em Corbin não equivale ao mundo circundante, mas a uma construção mental fruto de uma disjunção criada por diversos agentes e fatores como vimos no primeiro capítulo deste trabalho ("A Etiologia do Exílio"). O espaço no qual a alma se encontra exilada, e que chamamos aqui de espaço "exterior", encontra-se em oposição ao espaço da alma, ao que chamamos de "interioridade", não de forma análoga a uma contraposição de "exterior" e "interior" desde o ponto de vista epistemológico ou psicológico. Fora e dentro aqui não correspondem a regiões epistêmicas nem psicológicas. Não é uma contraposição de objetivo e subjetivo, já que o objetivo mostrou-se uma projeção como qualquer outra a partir do conceito de *Imago Mundi*, que Corbin toma de Jung e aplica a seu campo, e que o interior e o exterior aqui no caso aplicam-se a uma construção mental e a uma disjunção artificial criada por uma

mentalidade recente na historia da civilização ocidental. Também a ideia de "interioridade" não está aqui relacionada ao nível psicológico pura e simplesmente mas a um nível ontológico, ou seja, existencial e espiritual. Segundo trecho de Corbin já citado, a ideia de interioridade "despertaria em muitas pessoas somente a ideia do psicologismo ou subjetivismo – que está completamente fora de questão para nossos pensadores islâmicos. Para eles, os mundos interiores são mundos espirituais, e exigem com completo rigor ontológico uma objetividade sui generis, uma objetividade certamente diferente daquilo que entendemos sob este termo."[316]

O "espaço da alma" para o qual a alma volta, não é um espaço interior, mesmo que corresponda ao que chamamos de "interioridade". Se é interior ao místico, é também automaticamente interior ao mundo que este apreende e que o circunda. Nesta medida, interioridade equivale também ao interior da alma do mundo, *Anima Mundi*. Quando o *tawuil* se realiza, e os objetos são "interiorizados", não há mais distinção entre eles e a alma, pois eles passam a existir na alma. Existir na alma não é "aqui dentro". Como vimos, "existir na alma" é também passar a existir lá fora, pois é aí que o místico se vê como ser-no-mundo como que por primeira vez. É aí que o mundo passa a existir de fato, não mais como cripta cósmica, mas como um organismo vivo, como Anima Mundi, a Alma do Mundo. O que se realiza entre o místico e o mundo não é um ato de cognição, mas um encontro. Um encontro entre ele e a montanha, entre ele e a árvore, entre ele e um versículo do Corão. Não é um mundo de objetos que ele encontra, mas um mundo de presenças, de "pessoas". Ele encontra com a árvore "em pessoa", com a montanha "em pessoa", com o texto sagrado "em pessoa". E quando místico e mundo se encontram já não há conhecedor e conhecido, sujeito e objeto, há apenas consciência, uma consciência pura que já não é mais intencional, não é mais consciência-de. É "luz sobre luz".

Se o encontro não se realiza, é porque o místico não se colocou como místico, como Pessoa, mas como sujeito diante de um objeto. Neste momento ele se torna mais um objeto ele mesmo, um ente, alienado do Ser. Já não é mais a consciência pura, a consciência de Ser, que está ali, testemunhando o encontro entre dois elementos co-substanciais, feitos e nascidos da mesma *Anima Mundi*, mas uma

---

[316] Christopher BAMFORD, in "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, Berkeley, North Atlantic Books, 1998, p. xvi.

consciência-de algo. Aquele que assim conhece, esse sujeito, que se torna também ele um objeto, é o que chamamos de ego ou de alma terrestre, humana, imanente (*nafs*).

***

Certamente, quando falamos em "exílio da alma" e em "espaço da alma", estamos falando da mesma alma. A que se exila e a que retorna. A alma que se exila é a mesma alma que retorna. A alma que sai e retorna ao seu espaço é uma e a mesma, e, no entanto, há uma outra dimensão da alma que nunca se exilou, que nunca se perdeu nem se perderá. Na concepção sufi, há uma alma que sempre esteve ali, esperando que sua parte terrestre retornasse a ela:

> A alma descobre-se sendo a contraparte terrestre de outro ser, com o qual ela forma uma totalidade que é estruturalmente dual. Os dois elementos desta dualidade podem ser chamados de ego e Si-mesmo, ou o Si-mesmo celestial transcendente e o Si-mesmo terrestre, ou ainda por outros nomes.[317]

Para Corbin e seus autores – embora certamente haja distinções entre eles –, a alma possui duas dimensões. E é isso justamente o que determina o conceito de alma aí. Um ser humano, dotado de alma, só pode ser um ser humano, porque possui uma alma humana e uma alma mais que humana, uma alma divina. "A identidade repousa sobre esta totalidade dual."[318] A alma humana e a alma divina (o Ego e o Self) constituem ambas a Alma integral. Uma constitui-se do eu empírico, do eu da consciência ordinária, submerso no mundo da percepção sensível e da vida cotidiana – que "a orienta e a determina". A outra é o "eu interior a mim mesmo" – que Heidegger, como vimos e veremos, chamou de Subjetividade do Sujeito. É o Si mesmo, o eu que está além das máscaras e dos condicionamentos sociais, além das qualificações contingentes e adquiridas. É o eu "autêntico e essencial, substancial e permanente", como coloca Corbin. Na injunção "Eu me conheço", relativa ao "Conhece-te a ti mesmo", o processo de autoconhecimento e de individuação espiritual de que se trata aqui levam em conta as duas dimensões:

---

[317]Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.20-22.
[318]Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.233

> A análise da simples proposição: "eu me conheço", tal como se apresenta nos contextos gnósticos, conduz a uma distinção fundamental entre o "eu", que é o sujeito cognoscente, e o "me", que é o objeto conhecido ou reconhecido. O primeiro sou "eu" tal como sou no decorrer da experiência cotidiana imediata, no seio do mundo da percepção sensível, o eu que passa pelas convocações deste mundo do "fenômeno" que em grande parte me orienta e me determina. O segundo, sou "eu" tal como sou para além dos fenômenos e das aparências, das contingências da *genesis*. É o eu real, autêntico e essencial, substancial e permanente. Sem dúvida é percebido pelo conhecimento interior como estando no interior de mim mesmo. No entanto, simultaneamente, ele não é percebido como um fantasma, mas como provido de uma existência objetiva, como "um ser que é e permanece em si" (melhor falar-se de "si" que de "mim"); é nosso arquétipo eterno, "nós mesmos em nossa eternidade". Sua existência é tão objetiva que é experimentada como sendo a do "anjo pessoal", a do "homem de luz", a do "guia pessoal", ou então simbolizada por uma vestimenta de origem celeste ou por uma imagem, um ícone (*eikôn*), o Duplo ou o "Gêmeo celeste".[319]

Pois bem. A segunda dimensão, o Si-mesmo, é o que nossos místicos islâmicos chamam de "anjo". Quando falam de alma, estão levando em conta uma bi-unidade: o homem e seu anjo. Corbin explica:

> As duas dimensões referem-se sim a um mesmo ser, mas somente à totalidade deste ser; elas se adicionam (ou se multiplicam uma pela outra), elas não saberiam anular-se mutuamente, nem confundir-se, nem substituir uma à outra.[320]

O conceito de alma em Corbin, portanto, depende do conceito de anjo. Conseguimos até aqui, nessa tese, ficar sem falar de "anjo", temendo que esta parte da filosofia de Corbin fosse mal entendida e tomada por um núcleo pouco sofisticado de sua obra ou, como também temeu Cheetham, "impregnado de uma espiritualidade New Age"[321]. Entretanto, para se captar o que Corbin e toda a espiritualidade iraniana querem dizer quando se referem a "alma", é

---

[319] Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1971-1973, p.260. "*L'analyse de la simple proposition : "je me connais moi-même", telle qu'elle se présente dans les contextes gnostiques, conduit à une idstinction fondamentale entre le "je" qui est le sujet connaissant, et le "moi" qui est l'objet connu ou reconnu. Le premier, c'est "moi" tel que je suis au cours de l'expérience quotidienne dans l'immédiat, au sein du monde de la perception sensible, "moi" subissant les sommations de ce monde du "phénomène" qui en grande partie m'oriente et me détermine. Le second, c'est "moi" tel que je suis au-delà des phénomènes et des apparences, des contingences de la genesis. C'est le moi réel, authentique et essentiel, substantiel et permanent. Sans doute est-il perçu par la connaissance intérieure comme à l'intérieur de moi-même. Mais simultanément il est perçu non pas comme un phantasme, mais comme ayant une existence objective, comme "un être qui est et demeure en soi" (mieux vaudrait parler de "soi" que de "moi") ; il est notre archétype éternel, "nous-mêmes dans notre éternité". Son existence est si bien objective qu'elle est éprouvée comme celle de l'"ange personnel", de l'"homme de lumière", du "Guide personnel", ou bien typifiée à la façon d'un vêtement d'origine céleste, ou d'une image, une icône (eikôn), Double ou 'Jumeau céleste'.*"

[320] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.162

[321] Tom Cheetham, *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*, op.cit., p.26.

necessário falar-se de "anjo", já que a angelologia[322] é central na obra de Corbin:

> Através de meu encontro com Sohravardi, meu destino espiritual nessa passagem por este mundo estava selado. O platonismo, expresso em termos da angelologia zoroastriana da antiga Pérsia, iluminou o caminho que eu estava buscando.[323]

Mas o anjo no contexto xiita de Corbin é algo totalmente peculiar, que difere bastante da ideia que normalmente se tem de anjo. Corbin diz que é uma

> ideia de Anjo realmente insólita para a Escolástica ortodoxa. No entanto, nem as situações vividas nem as representações nem o léxico se correspondem. Não se trata mais do simples mensageiro que transmite ordens, nem da ideia corrente de "anjo da guarda", nem do anjo tal como se discute no sunismo para se decidir se o ser humano lhe é superior.[324]

O anjo, nos autores de Corbin, é o princípio transcendente de cada individualidade. Pelo que Corbin coloca, o anjo é o que há de mais autêntico em mim – e aqui usamos a primeira pessoa como ele o fez. É como dizer que, em algum nível ontológico, existe alguém que é muito mais eu que eu mesmo. Ele é meu eu real, sendo que eu nem sempre consigo ser eu mesma, ou, ao contrário, raramente. É o que os sufis chamam de "Ser essencial" e que veem como um mestre interior, como uma Presença tácita e constante, com a qual podemos nos conectar ou não. Quando não, não sou real, sou apenas um arremedo de mim mesmo, um arremedo sociocultural, sou a paródia do que me circunda e a paródia de meu próprio anjo, ou seja, de meu próprio ser essencial, do meu ser-si-mesmo mais autêntico. O eu empírico é apenas um simulacro do eu verdadeiro. Um dos autores que eram mais caros para Corbin, Vladimir Soloviev[325], inspirador do personalismo, a que Corbin aderia, descreve quase da mesma forma que Corbin ao longo de suas obras essas duas dimensões do eu e o faz com uma clareza que aqui nos vem auxiliar:

> Toda pessoa humana é antes de tudo um fenômeno natural submetido a circunstâncias exteriores, e determinado por elas em seus atos e

---

[322] Grande parte da obra de Corbin está consagrada à angelologia, Ver relação de obras na nota 17.

[323] "*Car par ma renconte avec Sohravardî, mon destin spirituel pour la traversée de ce monde était scellé. Ce platonisme s'exprimait dans les termes de l'angélologie zoroastrienne de l'ancienne Perse, illuminant la voie que je cherchais.*" Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.41.

[324] "(...) *idee de l'ange tout a fait insolite pour la Scolastique orthodoxe, mais en fait ni les situations vecués ni les represéntations ni le lexique ne se correspondaient. Il ne s'agit plus du simple messager transmettant des ordres, ni de l'idée courant de l' "Ange gardien", ni de l'Ange tel que l'on en discute en sunnisme pour décider si l'être humain lui est supérieur*" Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.55.

[325] V. Vladimir Soloviev, *Leçons sur la Divino-humanité*, Paris, CERF, 1991; e Fakhoury Hadi Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, Institute for Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2013.

em suas percepções. Na medida em que as manifestações desta pessoa são determinadas pelas circunstâncias exteriores, na medida em que elas estão submetidas às leis da causalidade externa ou mecânica, as propriedades dos atos ou manifestações desta pessoa – propriedades que constituem aquilo que chamamos de caráter empírico desta pessoa -são apenas propriedades naturais condicionadas .

No entanto, ao mesmo tempo, cada pessoa humana possui em si algo de particular, algo de indefinível desde o exterior, que resiste a qualquer formulação e no entanto deixa uma marca individual determinada sobre todos os atos e sobre todas as percepções desta pessoa. Esta particularidade não é apenas indefinível mas também imutável: ela não depende de modo algum àquilo que tende a vontade e a ação dessa pessoa, e permanece o mesmo em todas as circunstâncias e em todas as condições onde quer que esta última possa estar. Em todas as circunstâncias e condições, a pessoa manifestara este particularidade indefinível e inapreensível e este caráter individual, ela colocará sua marca em cada um dos atos e das percepções.

Assim, portanto, este caráter individual interior da pessoa aparece como algo de absoluto, e é ele que constitui a essência própria, o conteúdo pessoal particular ou a ideia pessoal específica de um dado ser, ideia essa que determina a significação essencial deste ser em todas as coisas, assim como o papel que ele desempenha e desempenhará eternamente no drama universal.[326]

O que Soloviev coloca como o "caráter individual interior da Pessoa", que constitui "uma essência própria e absoluta", "indefinível e imutável", a "ideia pessoal específica de um ser dado" e que o distingue de todos os outros seres e coisas "eternamente", é o que os místicos de Corbin chamam de "*'ayn Thabita*"[327] e que Corbin traduz ora como "hecceidade eterna" ora como "individualidade arquetípica":

Parece que esta bi-dimensionalidade, esta estrutura de um único ser com duas dimensões, depende da noção de uma hecceidade eterna (*'ayn thabita*) que é o arquétipo de cada ser individual do mundo sensível, sua individuação latente no mundo do Mistério, que Ibn 'Arabi designa igualmente como Espírito, quer dizer, o "Anjo" deste ser. (...) Conhecer sua hecceidade eterna, sua própria essência arquetípica, é para um ser terrestre conhecer seu "Anjo", ou seja, sua individualidade eterna que é o resultado da revelação do Ser Divino ao se revelar para Si mesmo.[328]

O termo "hecceidade" foi a tradução mais direta que Corbin pode encontrar para a expressão "*'ayn Thabita*", que possui uma conotação bastante complexa na obra de Ibn 'Arabi. Corbin extraiu-o do léxico técnico de Duns Scot, sem querer com isso, no entanto, estabelecer necessariamente uma afinidade ou correlação entre o seu uso e o de Duns Scottus.

Finalmente, como já pudemos observar e por razões que não cabe expor aqui, o termo hecceidade eterna nos parece como a tradução mais direta para o termo '*Ayn thâbita*, que possui uma conotação tão complexa no léxico de Ibn 'Arabi. Sabemos que, por outro lado, o termo hecceidade é

---

[326] Vladimir Soloviev, *Leçons sur la Divino-humanité*, Paris, CERF, 1991, p.64.
[327]Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., pag.20-22
[328]Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.162

um dos termos característicos do léxico técnico de Duns Scottus. Seu emprego aqui não implica o julgamento apressado de que haja uma afinidade ou uma homologia, o que poderia ser averiguado apenas após um estudo aprofundado dos avicenianos tardios no Irã, eles mesmos impregnados da teosofia de Ibn 'Arabi.[329]

"Hecceidade" (do latim medieval *haecceitas*) na filosofia de Duns Scottus (sobre o qual Heidegger escreveu sua tese de doutorado), designa o caráter particular, individual, único de um ente, que o distingue de todos os outros. Este conceito de hecceidade eterna ou de individualidade arquetípica é essencial neste trabalho para uma delimitação da ideia de uma individuação espiritual. À medida que o eu empírico vai se aproximando de sua individualidade arquetípica, mais individuado vai se tornando. À medida que desperta para o seu Si mesmo, mais possível se torna a individuação.

Na verdade, o eu empírico é o próprio Si mesmo em um estado adormecido, em um estado de consciência ordinária, em um estado de esquecimento. A alma humana, enquanto alma terrestre, provém deste Si-mesmo enquanto alma celeste:

É deste Si-mesmo transcendente que a alma se origina no passado da metahistória; este Si-mesmo tornou-se estranho a ela, enquanto a alma adormecia no mundo da consciência ordinária.[330]

O ego, que equivale à dimensão terrestre da alma integral, emerge do Si-mesmo. A alma integral não é o ego, não é o puramente humano. O ego estaria na alma integral como um peixe no oceano. Este oceano, o Si-mesmo, é determinado pela hecceidade eterna, determinado por essa instância interior e superior, ao passo que o peixe, o ego humano, é determinado por fatores externos e mundais, pois é normalmente um constructo impessoal e alienado, uma bricolagem sociocultural.

A forma do Anjo (...) é este Si, sua transconsciência, sua contraparte divina ou celeste, da qual seu "eu consciente" é apenas uma parte emergente no mundo sensível.[331]

---

[329] "*Finalement, comme on aura déjà pu l'observer et pour des raisons qu'il n'y a pas la place d'exposer ici, le terme d'heccéité éternelle nous apparaît comme la traduction la plus directe pour ce terme de A'yan thâbita d'une connotation si complexe dans le lexique d'Ibn 'Arabî. On sait que en d'autre part le terme d'heccéité est un des termes caractéristiques du lexique technique de Duns Scott. Son emploi ici n'entend pas préjuger d'une affinité ou d'une homologie dont le problème ne pourra être posé qu'à l'occasion d'une étude approfondie des Avicenniens tardifs em Iran, eux-mêmes pénetrés de la théosophie d'Ibn 'Arabî.*" Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p. 271.

[330] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.20-22.

[331] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.234. Cabe lembrar da conhecida frase de Karl Barth: "*cogitor ergo sum*" (eu sou pensado). Hic et Nunc 1, novembro, 1932, pp 1-2.

Corbin diz que a alma adormece "no mundo da consciência ordinária". E é neste adormecimento que consiste o exílio, pois a alma se exila a si mesma, através deste sono, deste esquecimento "letal" (de *léthos,* velamento, esquecimento). A alma se exila a si mesmo de si mesmo. E a partir daí passa a haver dois si-mesmos, o que parte em exílio (Ulisses) e o que espera o retorno (Penélope)[332]. A individuação é o processo que re-une as duas metades, os dois eus. Segundo Mula Sadra, "o grau de individuação daquela alma é que determinará o quão próxima ela está do encontro com seu Anjo"[333].

> [É deste Si Mesmo transcendente que a alma se originou, no passado da Metahistória; este Si mesmo tornou-se estranho a ela, enquanto a alma cochilou no mundo da consciência ordinária;] mas deixa de ser estranha a ela no momento em que a alma, por sua vez, sente-se ela própria uma estranha neste mundo. Eis por que a alma requer uma expressão absolutamente individual de seu Si mesmo, que só poderia ser amalgamada pelo reservatório comum da alegoria se a diferenciação individual conquistada a duras penas, fosse reprimida, nivelada e abolida pela consciência ordinária.

Corbin desenvolve a ideia de que a re-união das duas metades se realizaria através de uma individuação, que leva a uma realização da singularidade cada vez mais estranha à razão pública ocidental. Em Corbin, individuar-se é, portanto, ir ao encontro de seu anjo. E é tornar-se Pessoa, "elevar-se à categoria de Pessoa"[334]. "O face a face da alma e do anjo é o que funda a individualidade do sujeito"[335], coloca Jambet. É aí que ocorre o parto ao contrário, onde, não só o mundo re-nasce dentro da alma do místico, mas onde o próprio místico re-nasce para dentro: "nasce para, por e em seu Anjo."[336] É no bosque que se chama "solidão", como reza a cantiga brasileira, que o místico encontrará seu anjo, para unir-se a ele em "dualitude", termo cunhado por Corbin e que expressa a ideia dessa solidão a dois, ou "solitude" a dois. A obra de Corbin *L'Imagination Creatice dans le Soufisme de Ibn Arabi* (*A Imaginação Criadora no Sufismo de Ibn Arabi*), recebeu por essa razão o belo título "*Alone with the Alone*"[337] na sua edição americana, prefaciada por Harold Bloom, que seria precariamente traduzido ao português como "A sós com o Só"[338]. O Anjo é o princípio transcendente de cada individualidade[339]. Corbin, ao falar na

---

[332] Cf. "Le Retour d'Ulisses" in Titus Burckhardt, *Symboles*, Paris, Milano, Archè, 1980, p.39 ss.
[333] Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op. cit., pag.163.
[334] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, op.cit., p. 250. ("*promeut au rang d'une personne*")
[335] Christian Jambet, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op.cit., p. 236.
[336] Idem.
[337] Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, op.cit.
[338] Lembrando que "estar a sós" não é o mesmo que "estar só".
[339] Christian Jambet coloca que o anjo, no *Mundus Imaginalis*, é simultaneamente singular e universal. Mas não como seria o "universal concreto" da tradição hegeliana. Não se trata da unidade do universal e do singular *no universal*, mas *no singular*. Jambet entende o conceito de anjo da lógica oriental a partir de

Conferência de Eranos[340], sugere que se substitua a expressão "O Homem e sua Alma", usada na psicologia profunda, por: "O Homem e seu Anjo", para deixar clara a riqueza ontológica da dualidade da alma humana e do "mistério ontológico do Dois, que permanece dois em um único."

> O encontro com o Anjo-Si. (...) mas sob qualquer forma que o Anjo queira se manifestar, sua função pedagógica é a mesma: despertar a alma enquanto estrangeira neste mundo e suscitar a conjunção da bi-unidade da alma com seu alterego celeste. É assim que o duplo aspecto desta conjunção cria a individuação e leva à eclosão da dimensão polar do ser graças à qual a contrapartida celeste da alma se manifesta para o místico *in singularibus*.[341]

***

Corbin usa diversos termos da psicologia profunda, depois que conheceu o trabalho de Jung e o encontrou em Eranos. Eranos foi o nome dado a um encontro de pensadores dedicados aos estudos da espiritualidade que ocorreu regularmente próximo a Ascona, na Suíça, a partir de 1933. Por mais de setenta anos, as reuniões serviram como ponto de contato entre intelectuais de diferentes orientações de pensamento. Foram convivas de Eranos especialistas de áreas diversas, desde pensadores das "psicologias profundas" (psicanálise, psicologia analítica, psicologia arquetípica), aos estudos em religiões comparadas, história, crítica literária, folclore e epistemologia das ciências naturais, etc.[342]. Foi nesses encontros que Corbin conheceu Jung, figura dominante em Eranos desde o princípio até sua morte. A primeira Conferência de Eranos da qual Corbin participou foi em 1949. A obra *Avicenne et le Récit Visionnaire* foi publicado em 1954. A prevalência dos termos da psicologia analítica neste livro revela o conhecimento de Corbin das ideias de Jung e o fato de que tenha constatado pontos em

---

Corbin como uma "mônada em uma multiplicidade de mônadas angélicas". Cf. Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op. cit., p.116.

[340] Henry Corbin, *L'Homme et son Ange*, Librairie Fayard, Paris, 1983.

[341] Idem.

[342] A intenção original desses encontros era prover um local para a livre troca de idéias a respeito de religiao e mito, ciencia e espiritualidade, com uma enfase especial nas relações entre Oriente e *Ocidente*. As conferências tinham duração de oito dias. Durante esse período, os participantes realizavam suas atividades em conjunto, vivendo de forma comunal e exercendo abertamente o diálogo e o debate. Houve aí uma intensa troca e a partilha de questões em comum, como a hermenêutica dos símbolos e os fundamentos da possibilidade do conhecimento científico. Alguns dos nomes relevantes que participaram do Círculo de Eranos: Rudolf Otto, Paul Tillich, Carl Gustav Jung, James Hillman, Richard Wilhelm, D. T. Suzuki, Karl Kerényi, Mircea Eliade, Erich Neumann, Gershom Scholem, Henry Corbin, Joseph Campbell, Schrödinger, Pauli, Bohr, Knoll.

comum entre suas obras. Jung chegou a dizer, em carta que escreveu a Corbin, que achava que ele era um dos únicos que haveria compreendido realmente suas ideias. Muito embora os termos que tratamos aqui sejam "individuação", "Si-mesmo", "Self" e individualidade "arquetípica", e muito embora saibamos que Corbin usou termos[343] da psicologia profunda em suas obras e que a prezava, Corbin sempre foi cuidadoso em dissociar-se do "psicologismo". Segundo Corbin, o *Mundus Imaginalis*, embora seja um mundo inteiramente psíquico, nada tem a ver com o domínio da psicologia. Corbin dava grande valor à psicologia de Jung, e ao "rigor com o qual falava de alma e da realidade da alma e a sua insurreição contra a dissolução da alma"[344] a que conduzia o agnosticismo[345]. Porém, não acreditava que a psicologia profunda fosse suficiente para vencê-lo no combate pela alma do mundo: "A psicologia junguiana pode oportunamente preparar o terreno do combate, mas a vitória depende de outras armas que as da psicologia".[346]

Corbin não quer, portanto, que conceitos como "individuação", "arquétipo" e "Self" (o Si-mesmo) sejam compreendidos psicologicamente e não cansa de admoestar contra isso:

> Esta é justamente a relação que frisamos acima na ideia do Anjo composta com a ideia de que toda a teofania possui necessariamente a forma de uma angelofania. Isto deveria evitar qualquer confusão quando viermos a falar sobre o "SELF" e o "conhecimento do Self". *O "SELF" é o termo característico pelo qual uma espiritualidade mística enfatiza sua dissociação de todos os propósitos e implicações de dogmatismos denominativos.* No entanto ele permite que esses dogmatismos argumentem em retorno que este SELF, experimentado como puro ato de existir é apenas um fenômeno natural e consequentemente não possui nada em comum com o encontro sobrenatural com o Deus revelado, obtível apenas dentro da realidade da igreja. O termo "SELF", como aqui iremos empregar não implica nem uma coisa nem outra. Ele não se refere nem ao Self impessoal, o puro ato de existir atingível através de esforços comparáveis às técnicas da ioga, nem ao seu dos psicólogos. A palavra será empregada aqui apenas no sentido dado por Ibn 'Arabi e outros numerosos teósofos sufis quando eles repetiram a famosa sentença: "Aquele que conhece a si mesmo, conhece seu senhor." Conhecer o próprio seu é conhecer o próprio Deus; conhecer o próprio Deus é conhecer o próprio Self. Este senhor não é o Self impessoal nem o Deus das definições

---

[343] Cheetham trata bastante da questão da influencia de jung sobre a obra de Corbin em sua quarta obra sobre Corbin (Tom Cheetham, *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*, North Atlantic Books, Berkeley, 2012, p.132). Aí diz: "Não há dúvidas de que Corbin sentiu-se em casa com algumas das idéias de Jung, e de fat ele adotou algo da terminologia de Jung. No entanto, alguns termos, que parecem ser emprestados de Jung, , são termos que Corbin havia usado desde muitos anos antes de conhecer a obra de Jung."

[344] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., pag. 31.

[345] Achava também que Jung era muito melhor porta-voz da alma do que Freud, que a mecanizava.

[346] "Post scriptum a un entretiens philosophique", in Henry Corbin, *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39, op. cit., p.48; e Daryush Shayegan, *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel*, Ed. Albin Michel, Paris, 2011, p.44, nota sobre Jung.

> dogmáticas, que subsiste por si mesmo (Self) sem qualquer relação comigo mesmo, sem ser experimentado por mim. Ele é aquele que conhece a si mesmo através de mim mesmo, ou seja, no conhecimento que tenho Dele, porque é o conhecimento que ele tem de mim; eu sozinho com ele sozinho nesta unidade sizígica, é o que torna possível dizer *tu*. E tal é a reciprocidade na qual floresce a prece criativa que Ibn' Arabi nos ensina a experienciar simultaneamente enquanto prece de Deus e prece de homem. [347]

Lemos aqui que a importância do emprego da palavra "Self" advém da ênfase que coloca na dissociação por parte da espiritualidade mística "de todos os propósitos e implicações de dogmatismos denominativos". Isso significa que quando se opta pelo uso do termo "Self" é para deixar claro que o místico não se relaciona com "o Deus das definições dogmáticas, que subsiste por si mesmo sem qualquer relação comigo mesmo, sem ser experimentado por mim". O Deus com o qual o místico se relaciona aparece como seu próprio anjo, que é seu Self, seu Si-mesmo mais profundo. Seu senhor é seu anjo; ele serve a seu Si-mesmo vivido como transcendente e imanente ao mesmo tempo. O místico conhece Deus através do anjo, através do deus pessoal (*rabb*), através de seu eu celeste, seu Si-mesmo. É aí onde ele e Deus são o mesmo na dualitude, na realidade do *unus-ambo*, da bi-unidade. O deus do místico não é o deus público, geral, impessoal, que é o mesmo para todos. A instância religiosa dogmática e a antropologia comum – ao contrário da antropologia mística – reduzem a individualidade "à unidimensionalidade de seu eu, como equidistante de um Deus universal que possui uma relação uniforme com todos". É por isso que, segundo Corbin,

> ... é conveniente dar grande importância às páginas onde Ibn 'Arabi faz a distinção entre *Allah* como Deus em geral, e o *rabb* como o senhor particular, personalizado em uma relação individuada e indivisa com seu vassalo de amor. Sobre esta relação individuada de ambos os lados, se edifica a ética mística e cavalheiresca do "fiel de amor" (*fedele d'amore*), a serviço do Senhor pessoal cuja divindade depende da adoração de seu fiel e que, nesta co-dependência, intercambia com ele o papel de Senhor, pois ele é o Primeiro e o Último.[348]

Aqui Corbin introduz uma outra designação para as duas dimensões da identidade: *rabb* e '*abd* – senhor e servo –, sendo que uma depende da outra, uma não poderia existir sem a outra. *Rabb*, o senhor, é o anjo adorado pelo servo. No islamismo, Deus (*Allah*) possui 99 nomes. Cada nome é um anjo, um ângulo (*Angelus, Angulus*) sob o qual Allah pode ser visto. São 99 anjos, assim como 99 senhores (*Arbab*) – cada um correspondendo a um Nome Divino.

---

[347] Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, op.cit., p.94-95. (Grifo meu)

[348] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.80.

Aqui se institui o que Corbin chama de "o paradoxo do monoteísmo" e que deu nome a uma de suas obras[349]. Allah é um, mas os senhores são muitos. Este pluralismo salva o monoteísmo de transformar-se em monismo, em idolatria metafísica, servindo à abstração de um Deus irrepresentável.

> O fato de que o monoteísmo abstrato e que a religião literalista não sejam suficientes a permitir um encontro divino efetivo, constitui uma insuficiência a qual o xiismo faz face, e, com ele, toda espiritualidade que lhe seja aparentada.[350]

O místico só pode conhecer Deus através de seu senhor. Corbin, através de Ibn 'Arabi e outros místicos, - ou vice-versa – fala de um Deus pessoal, um *rabb*. Para Ibn 'Arabi, cada criatura tem seu *rabb* e, portanto, cada criatura tem seu deus. Um deus para cada criatura não faz do islamismo uma religião politeísta ou panteísta pelo simples fato de que o deus de cada criatura, seu *rabb*, seja apenas a forma através da qual Allah – o Deus para além de qualquer forma, a essência incognoscível de Deus – manifesta-se para ele. Corbin afirma:

> Não oramos para a divina Essência em seu ocultamento; cada fiel ('*abd*) ora para seu senhor (rabb), o senhor que adquire a forma de sua fé.

Isto é também o que afirma quando aponta:

> (...) este senhor não é evidentemente – fazemos questão de relembrar – a divindade em sua essência, menos ainda em sua supraessência, mas o Deus manifestado propriamente em "sua alma" (em seu Si), pois que cada ser concreto se origina do Nome divino particular que manifesta nele o vestígio e que é seu senhor próprio. É esta origem e este senhor que ele atinge e conhece através do conhecimento de si – ou de que inversamente está privado, por ignorância e por inconsciência de si.[351]

E ainda:

> Além disso, a face do anjo, já que ela é a face de Deus, do Deus revelado é simultaneamente, imediatamente, a manifestação da presença e revelação nostálgica, *amorosa* da ausência. Assim, a multiplicação das figuras angélicas no mundo da alma não é idolatria. [352]

"Um deus-anjo para cada um" remete-nos à monadologia, aos anjos como mônadas. São versões individuais de deus adaptadas ao aparato de cada um. Este aparato e esta versão possuirão, portanto, a mesma coloração, a mesma qualidade. A maneira que o '*abd* e seu

---

[349] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, op.cit.
[350] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p. 75.
[351] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.128.
[352] Idem, pag.136.

aparato percebem o mundo será também determinada por esta mesma qualidade.

O paradoxo do monoteísmo reside no fato de que o Deus Supremo e Único só pode aparecer através de uma multiplicidade de formas teofânicas. Embora Ele seja Um (*mono*), suas manifestações são muitas (*poli*) e nenhuma delas é mais verdadeira que outra. Para Corbin, o "imperialismo religioso", que busca impor uma forma de Deus em detrimento de outra, é fruto da confusão entre o Deus Único e a pluralidade de suas Formas, a confusão entre a Unicidade do Ser (*wahdat al-wujud*) e a multiplicidade dos entes (*maujud*).

> A catástrofe se produz no momento em que espíritos fracos ou inexperientes em filosofia confundem está unidade do ser (*wujud, esse, das Sein*) com uma dita unidade do ente (*maujud, ens, das Seiende*). Orientalistas chegaram ao ponto de caírem na armadilha e terem falado de "monismo existencial", ou seja, de um monismo que estaria ao nível do ente ou do existente, o nível mesmo do múltiplo, o nível ao qual o teomonismo funda ele mesmo o pluralismo dos seres (dos entes).[353]

Os místicos do sufismo iraniano sempre professaram que "a afirmação do Um é ao nível do Ser (*wujud*) e que a afirmação do múltiplo é ao nível do ente (*maujud*)".[354] A confusão entre Ser e ente no domínio espiritual e filosófico foi também o objeto da principal preocupação do primeiro Heidegger. A distinção entre Ser e ente foi justamente o que Heidegger designou como "diferença ontológica", a que dedicou sua obra *Ser e Tempo*. Corbin também, e incansavelmente, busca esta diferenciação:

> O teomonismo professa, portanto, não que o ser divino seja o único ente, mas o ser-Um, e precisamente essa "unitude" do ser funda e torna possível a multitude de suas epifanias que são os entes; o existir por si faz existir os existentes múltiplos, pois, fora do ser há apenas o nada. Dito de outra maneira o ser-Um é a fonte da multiplicidade das teofanias. O perigo imanente já no primeiro momento do paradoxo do monoteísmo é fazer de Deus não o Ato puro de Ser-Um, mas um *Ens*, um ente (*maujud*), ainda que infinitamente acima dos outros entes. Uma vez que ele é tomado assim como ente, a distância que se tenta instituir entre *Ens supremum* e os *Entia creata* apenas agrava sua condição de Ente supremo como condição de ente.[355]

Deus, equivalendo aqui ao Ser (*wujud*), só pode manifestar-se (des-velar-se) ocultando-se (velando-se), ou seja, mostrando apenas um de seus aspectos, um de seus Nomes, em detrimento de outros. Nunca posso ver Deus em sua absolutidade, apenas através da forma que Ele se revela a mim. Que a teofania sempre adquira a forma equivalente

---

[353] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.15.
[354] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.15.
[355] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.16.

àquele que a testemunha é seu traço essencial. Corbin vê no relato de Pedro, num evangelho apócrifo (Atos de Pedro)[356], uma ilustração perfeita da visão teofânica:

> Em Atos de Pedro, um livro que pertence às chamadas coleções "apócrifas", que eram particularmente estimadas enquanto objeto de meditação nos círculos gnósticos e maniqueístas, encontramos uma narrativa que provê uma ilustração exemplar da visão teofânica. Antes de uma reunião de pessoas, o apóstolo Pedro refere-se à cena da Transfiguração que testemunhou no Monte Tabor. E, em essência, tudo o que pode dizer é: T*alem eum vidi qualem capere potui* ("Eu o vi sob a forma que eu era capaz de apreender"). Então, nessa reunião, havia diversas viúvas, afetadas subitamente por cegueira em seus olhos e por incredulidade em seus corações. O apóstolo fala a elas em tom de urgência: "Percebai em vossas mentes aquilo que não vedes com vossos olhos". A comunidade começa a orar e logo em seguida o saguão é preenchido com uma luz resplandecente; não se parece com a luz do dia, mas é uma luz tão inefável e invisível que homem algum seria capaz de descrever. "Esta luz invisível" brilha para os olhos dessas mulheres, que estão em meio à assembléia prostrada. Mais tarde, quando lhes perguntaram o que haviam visto, algumas viram um homem velho, outras um jovem, outras ainda uma pequena criança que lhes tocou os olhos suavemente e fê-los abrirem-se. Cada uma viu-o em uma forma diferente, apropriada à capacidade de seu ser; cada uma poderia dizer: "*Talem eum vidi qualem capere potui*".

Este exemplo fala-nos do paradoxo do monoteísmo ao qual a angelologia de Corbin remete. Deus é Único: justamente por isso é que se manifesta sempre de forma única, jamais repetida:

> É ele que faz de cada ente, de cada um de nós, um ente, um único que é respectivamente o Único. É o que o místico Hallaj formulou ao dizer: "O bom no Único é que o Único faz únicos e torna tudo único.[357]

Já que Deus reserva uma forma para cada um, um ângulo (*angulus*), um anjo (*angelus*), a visão de Deus se dará desde múltiplos aspectos, variados ângulos, distintos anjos. Eis por que a angelologia não só não concorre com o monoteísmo e não faz dele um politeísmo total, como também é a condição para que haja monoteísmo. Não nos podemos esquecer que o termo "deuses" sempre esteve presente no antigo testamento: "O Senhor vosso Deus é o Deus dos deuses, o Senhor dos senhores" (DEUTERONOMIO: 10/17) Corbin continua:

> É preciso insistir-se sobre a angelologia dos essênios e o conjunto dos livros de Enoque, sobre o anjo de YHWH, sobre o Querubim no Trono, o anjo Metatron, o anjo da Face, as Sefirot, a cabala antiga e a tardia, etc. Apenas nossos confrades cabalistas judeus podem fazer face à complexidade desta angelologia e desta cosmologia. Nós iremos nos recordar como Fabre d'Olivet

---

[356] Cf. Acts of Peter xx-xxi; tr. M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1950), pp.321-22; e Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London, Kegan Paul, 1983, p.59.

[357] "*C'est lui qui fait de chaque étant, de chacun de nous, un étant, un unique dont il. est respectivement l'Unique. C'est ce que le mystique Hallâj formulait en disant: "Le bon compte de l'Unique est que l'Unique le fasse unique*" Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.35.

traduziu o nome Elohim, no princípio do Gênesis: "ele-os-deuses, o Ser-dos-seres". Mas teríamos de lembrar também dos vastos sistemas da Gnose, desde a Gnose primitiva até os cabalistas cristãos, sem esquecer, aliás, da opinião de certos padres gregos da igreja para os quais o cristianismo trinitário possuiria uma igual distância tanto do monoteísmo quanto do politeísmo.[358]

***

Se é verdade que o místico conhece Allah, o Deus único, através de seu deus pessoal, através de seu anjo, de seu ângulo, e se é verdade também que seu anjo, por sua vez, é seu Eu mais verdadeiro, seu Ser Essencial, então, neste ponto, Criador e criatura são uma coisa só. Essa co-substancialidade de '*abd* e *rabb* é que permite que haja experiência mística, já que a *Unio Mystica* seria aqui o próprio reconhecimento dessa co-substancialidade. A experiência mística só é efetiva e efetivada porque Deus e homem são em última instância uma só realidade e constituem uma dualitude – um dois que é um. Aí a criatura se reconhece como Deus, e Deus se reconhece como criatura – um se reconhece através do outro. É o reconhecimento do Um por trás desse Dois que constitui a *Unio Mystica*, a dissolução na Unidade (*fana'*). No entanto, a Unidade não deixa de ser Dois, pois senão não seria Una e sim Uma. O reconhecimento do Dois por trás do Um constitui a perpétua história de amor entre '*abd* e *rabb*, constitui o fenômeno místico da subsistência (*baqqa'*) da individualidade arquetípica, da hecceidade eterna.

O que chamamos "amor divino" (*hibbilahi*) possui um duplo aspecto: sob um *aspecto*, é o Desejo (*shawq*) de Deus pela criatura, o suspiro apaixonado (*hanin*) da divindade em sua essência (o "Tesouro Oculto") aspirando a se manifestar nos seres, a fim de ser revelado para eles e por eles; - sob *um outro aspecto*, é o Desejo da criatura por Deus, e é de fato o suspiro de Deus ele mesmo epifanizado nos seres, e aspirando a retornar a si mesmo. Na realidade o ser que suspira de nostalgia (*al-moshtaq*) é *ao mesmo tempo o ser pelo qual sua nostalgia suspira* (*al-moshtaq illayhi*), embora seja distinto dele quanto à determinação concreta (*ta'ayyon*) não são dois seres diferentes heterogêneos, mas um ser se reencontrando consigo mesmo (ao mesmo tempo *um* e *dois*, uma bi-unidade, o que sempre tendemos a esquecer). É o mesmo Desejo ardente que é a causa da Manifestação (*zohur*) e é a causa do Retorno ('*awda*). Se o Desejo de Deus é mais intenso, é que Deus prova este Desejo sob seus dois aspectos, enquanto que a criatura o prova apenas sob seu segundo aspecto. Pois é Deus ele mesmo que determinado na forma do fiel, suspira por si mesmo, já que ele é a fonte e a origem que aspira justamente a esta forma determinada, a sua própria antropomorfose. Assim o amor existe eternamente como um intercâmbio, uma permutação entre Deus e a criatura: ardente Desejo, nostalgia

[358] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.13.

> compassionada e reencontro, existindo eternamente e delimitando o círculo do ser. Cada um de nós o compreende segundo o seu próprio grau de ser e sua aptidão espiritual. Este reencontro, alguns, como Ibn 'Arabi, os desfrutaram visualmente durante um tempo prolongado. Para todos aqueles que o desfrutaram e o compreenderam, é uma aspiração à visão da Beleza divina que é trazida a cada instante sob uma nova forma (...) e é o Desejo infinito ao qual faz alusão Abu Yazid Bastami: "Eu bebi a bebida do amor taça a taça. Ela não se esgotou e eu não fui saciado".[359]

"Não são dois seres distintos e heterogêneos mas um ser que se reencontra consigo mesmo (ao mesmo tempo um e dois, uma bi-unidade...)". Este reencontro consigo se dá na forma de uma história de amor entre "minha versão imperfeita" e a "minha natureza perfeita" (*al-tiba' al-tamm*), como se esta última, que é meu Self, fosse um outro, um alterego espiritual. A questão se este si-mesmo é um outro que eu ou não deve permanecer irrespondida para que o caráter bi-unitário do ser seja preservado, para que o paradoxo da Dualitude não seja desfeito. Na pergunta se o anjo é um outro ou eu mesmo está a chave do conceito de individualidade eterna, de hecceidade espiritual (*'ayn thabita*). A impossibilidade de respondê-la constitui o cerne do conceito de alma em Corbin e em seus místicos. Pois o Anjo é outro e não é outro – ao mesmo tempo sou eu e não sou eu. Ficar apenas com a distinção ou com a identidade entre estas duas dimensões é incorrer em alguma falácia ou ser infectado por alguma das enfermidades existentes inoculadas pela exclusão de um dos dois lados desta antinomia, de uma das duas partes desta *Unio Sympathetica*. Se existe apenas a identidade, e não a distinção entre elas, eu sou Deus – e não há diferença entre eu e Deus, entre Criador e criatura. Serei assim recebida como o Messias, a encarnação de Jesus ou levada à forca por blasfêmia ou internada em uma clínica psiquiátrica. Se existe somente a distinção e não a identidade, se sou apenas o servo e não o Senhor, estarei adorando um senhor exterior puramente transcendente. Esse é o sentido da idolatria metafísica de que falam os místicos. Adorar um Deus exterior é idolatria, e para Corbin, esse é o Deus das religiões, do dogmatismo religioso, o Deus geral e impessoal, o Deus exterior e exclusivamente transcendente que Corbin abomina e que para ele leva ao dogmatismo e ao "imperialismo religioso".

> Que fique claro que esta reciprocidade se torna incompreensível se se isola o *ens creatum* no exterior do *ens increatum*. Também neste caso, a Prece toma um sentido que não somente Ibn 'Arabi abomina, mas o sufismo em geral. [360]

---

[359] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.118.
[360] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.191.

O místico não está errado quando ele diz que é Deus, porque em alguma dimensão tem de sê-lo para poder ter a experiência mística, que só poderá se dar a partir da identidade entre Senhor de amor (*rabb*) e servo de amor (*marbub*). Em algum momento, o místico dirá, como Rumi, "eu sou Tu" e "Tu és eu". Hallaj foi esquartejado ao proclamar "Eu sou a Verdade" (*anna al-haqq*) durante uma experiência mística – sua última – de absorção na divindade (*fana'*). Hallaj não estava, no entanto, identificando seu ente (maujud) com Deus, não estava elevando sua dimensão criatural ('*abd*) ao status de divindade (*rabb*). Estava sim vivendo seu aspecto divino. No instante seguinte, viveria *baqqa'* – a subsistência que segue à aniquilação – se tivesse ao menos podido sobreviver ao rigor e às limitações do dogmatismo da religião exterior.

> O estado de *fana'*, como abolição da distinção, é a prova inicial, pois que a distinção autêntica só pode vir depois de uma longa pedagogia espiritual. De fato, quando o fiel discrimina entre divindade e humanidade sem ter experimentado este *fana'*(como fazem todas as crenças dogmáticas colocando a divindade como objeto, pois não a podem pensar de outra forma), é por inconsciência de sua unidade essencial com o Ser Divino, ou seja, da conjunção sem fenda entre *lahut* e *nassut*. Mas quando ele o discrimina posteriormente à sua experiência de *fana'*, é por consciência verdadeira do que é seu *Haqq* e *Khalq*, o senhor e seu vassalo, *lahut* e *nasut*. Embora haja entre os dois uma unidade essencial, a criatura se distingue do Criador como a forma se distingue da substância da qual ela é a forma. Se ser um Corão corresponde ao estado de *fana'*, *furqan* corresponde ao estado de *baqqa'* (subsistência) – distinção após unificação. Eis o aspecto talvez o mais característico que conotam em Ibn 'Arabi os termos *fana'* e *baqqa'*: voltar a si após um desfalecimento, persistência após anulação.[361]

Baqqa', a subsistência ou discriminação, a diferença entre eu e meu Anjo, entre servo e senhor, é a garantia de que a historia de amor entre estes dois elementos continuará para sempre, sem que nunca haja a total absorção na divindade, sem que a bebida jamais se esgote, como diz Bayazid Bistami, e sem que eu jamais me sacie. O amor não morre e não deve morrer. Por isso o Dois deve permanecer – a distinção. Todas as tradicionais histórias de amor estariam simbolizando esta relação – Majnun e Layla, Yussuf e Zuleika, Romeu e Julieta, Tristão e Isolda, etc. Para Ibn 'Arabi, qualquer história de amor, na verdade, qualquer caso de amor físico, estaria simbolizando e remetendo a essa relação primordial e originária.

Como foi visto no capítulo 3, a dissolução na divindade existe e se dá em um certo nível, embora em outro ela não se dê. *Fana'* e *baqqa'* devem ser entendidos tanto como dois momentos distintos e sucessivos

---

[361]Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.163.

da experiência mística, quanto como eventos que se dão simultaneamente ("*dans ce même moment*"[362]), em uma sequência lógica ou ontológica, mas não cronológica. A distinção (*furqan*) está sempre presente, pois a determinação arquetípica ('*ayn thabita*) é eterna, é a hecceidade *eterna*. Afinal, os anjos são imortais. Aqui, a gota permanecerá quem é, mesmo depois de cair no oceano.

A dissolução da individualidade no Absoluto, tão presente nas tradições extremo-orientais, é sempre um tema muito delicado e controverso. Corbin afirma que tanto no sufismo como também no budismo a aniquilação nunca é absoluta, mas sempre relativa: "(...) Para Ibn Arabi, jamais se trata de um *fana'* enquanto aniquilação absoluta (tantos mal entendidos ocorreram quanto a isso tanto no sufismo quanto no budismo). *Fana'* e *baqqa'* são sempre relativos."[363] Na tradição abrahâmica isso é mais inequívoco. Na tradição judaica, por exemplo, não existe também a completa dissolução na divindade. O termo hebraico para a união mística é *devekut*, que provém do verbo *davak*[364], que significa "colar", "aderir". O místico judeu adere-se a Deus num abraço cósmico – onde abraça e é abraçado –, mas jamais se torna absolutamente Um com ele, jamais perde por completo sua individualidade espiritual. O místico semítico não vê como possível, além de não querer, a completa e definitiva absorção. O processo de individuação espiritual busca não apenas evitar a absorção do eu pelas forças impessoais dos condicionamentos sociais, mas também a absorção no espiritual, no universal. Isso é belamente simbolizado pela luta entre Jacó e o anjo, que seria uma outra versão[365] para o abraço cósmico[366].

Para Ibn 'Arabi, no entanto, o fenômeno de amor mais sutil que já houve foi o caso de Majnun, que não precisava estar próximo da amada Laila para senti-la junto a ele. Corbin coloca que tal sutileza pressupõe que

> ... o *fedele d'amour* [o amante vassalo] tenha tomado consciência que esta Imagem não lhe é exterior, mas sim interior a seu ser; melhor dizendo, ela é seu próprio ser, a forma do Nome divino que ele leva consigo mesmo ao

---

[362] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.163.

[363] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.176.

[364] Desta mesma raiz provém a palavra Dibbuk, o espírito de um morto que possui alguém, que nele adere.

[365] Ambas versões encontram-se reunidas na conhecida imagem extremo-oriental do Yin e Yang.

[366] No capítulo seguinte, veremos como esses símbolos também poderiam representar o Evento apropriador (*Ereignis*) de Heidegger, o abraço de União e Resistencia ao mesmo tempo entre Ser e Ente, *wujud* e *maujud*. Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, op.cit., p.91.

nascer para o ser. E o círculo da dialética de amor se fecha nesta experiência fundamental: "O Amado está mais próximo do Amante que sua veia jugular". Proximidade tão excessiva, que passa a ser como um véu. Eis por que o noviço, que ainda não tem experiência espiritual, dominado pela imagem que ocupa todo seu ser interior, vai procurá-la no entanto fora de si mesmo, numa busca desesperada indo de forma em forma no mundo sensível, até retornar ao santuário de sua alma – se apercebe de que o Amado real é tão interior a seu ser que ele busca o Amado através do Amado. Tanto nessa Busca assim como nesse Retorno, o sujeito nele ativo é sempre esta Imagem interior da Beleza irreal, vestígio da contrapartida transcendente ou celeste de seu ser; **é ela que o faz reconhecer toda figura concreta como lhe sendo semelhante, pois é ela que de antemão, antes mesmo que ele seja consciente disso, investiu-o de sua função teofânica [verificar tradução].** Eis por que Ibn Arabi diz que é simultaneamente verdadeiro dizer que o Amado está nele e não está nele; que seu coração está no ser amado, ou que este está em seu coração.[367]

[367] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.125.

O VÍRUS DE AVERROES E DO CONCÍLIO DE 869 D.C.

Grande é a diferença entre as visões que partem, uma da identidade entre Amado e Amante e outra de sua distinção e separação. Na mística, a história de amor entre Criador e criatura só é possível porque existe ao mesmo tempo distinção e identidade. O exoterismo, ou seja, a visão religiosa dessa relação se fundamenta apenas na diferença e não na identidade. A mística, que é fundada pela *Unio Mystica*, pressupõe – além da diferença – a identidade entre senhor e vassalo de amor: "São duas dimensões de um mesmo ser". No Ocidente, segundo Corbin, esta identidade é recusada. Aqui, o homem é homem e Deus é Deus. Não há uma co-substancialidade entre os dois como há na mística. Esta recusa, cujas consequências eliminarão o mundo intermediário das almas celestes, das almas-anjos, o *Mundus Imaginalis*, remonta, segundo Corbin, da recusa de Averroes, no século XII, à visão de Avicena, cuja cosmologia neoplatônica vinha de encontro ao peripatetismo aristotélico de Averroes. O universo de Averroes não possui a conexão pessoal entre a alma individual e seu arquétipo e está baseada na conexão abstrata entre céu e terra, que nega o papel cósmico da Presença, da individualidade, do conhecimento pessoal e revelatório. Corbin coloca que Averroes

> admite, certamente, uma inteligência humana independente do organismo (...), mas esta inteligência não é o indivíduo. Longe disso. Tudo o que é individual se identifica ao perecível; o que há de eternizável no ser humano pertence totalmente à Inteligência Agente separada e única. (...) Podemos enfatizar desde já a que ponto estamos aqui distantes do sentimento de individualidade imperecível que o filósofo ou o espiritualista aviceniano adquire pelo fato mesmo de sua conjunção com a Inteligência agente – mais longe ainda talvez da ideia da hecceidade eterna, do indivíduo absoluto, em Ibn 'Arabi. Além disso, não menos grave: a cosmologia de Averroes, em razão do peripatetismo ao qual se quer estritamente fiel, exclui toda a segunda hierarquia angélica, a dos anjos-almas celestes, cujo mundo é o da Imaginação ativa, da Imaginação de desejo, o lugar dos eventos visionários das visões simbólicas, o mundo onde são contempladas as pessoas-arquétipos aos quais o sentido esotérico das revelações se referem. Façamos então uma ideia da perda que representa esta recusa, ao refletir que este mundo mediador é o mundo onde se resolve o conflito que dilacerou o Ocidente, o da teologia e da filosofia, da lei e do saber, do símbolo e da história. É precisamente este conflito que irá aumentar com a evolução do averroismo e a ambiguidade que pesa sobre ele.[368]

---

[368] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.18.

Para Corbin, as ambiguidades que pesam sobre Averroes derivam de interpretações polarizadas e contraditórias, que fazem de Averroes um pensador e teólogo nem sempre compatível com o averroismo surgido a partir dele. Por causa do caráter ambíguo de sua obra, sua filosofia serviu para alimentar "tanto as correntes da escolástica tardia, até o século XVII, quanto a 'impiedade' dos filósofos hostis à Escolástica e à Igreja"[369]. Sendo assim, a fratura da realidade em todas estas dicotomias – fé e razão, matéria e espírito, natureza e cultura, saber e ser, etc. – é situada por Corbin no mesmo momento do triunfo do aristotelismo do averroismo sobre a cosmologia hierárquica do neoplatonismo de Avicena. Em Corbin, a história de uma civilização parece depender do sentido que se dê ao chamado Intelecto Ativo (*nous poietikos*), que é – junto com o Intelecto passivo (*nous pathetikos*) – uma das duas faculdades da alma. A natureza e função deste são vistas de forma diferente pelas duas correntes distintas, representadas por Averroes e por Avicena. Para Averroes, assim como para Aristóteles, participamos de alguma forma desta mente universal e eterna, o *Nous Poietikos*, mas isso nada teria a ver com nossa unicidade particular e acidental. Para Aristóteles, o *nous* eterno nada tem do individual. Ele é um tipo de intelecto cósmico, do qual participamos, mas que é uma luz que brilha igualmente para todos. O grande problema foi que, no averroismo, o princípio da individuação é a matéria, e não o espírito. Averroes explicado por Corbin: "A alma humana receberia sua individualidade somente através de sua união com o corpo, e esta individuação seria o 'serviço' que o corpo prestaria à alma".[370] Ele explica como vê a questão:

> O princípio de individuação é a matéria ou é a forma? Se é a matéria, a individualidade espiritual, a forma, a ideia de um ser, só pode ser ilusória. Se é a forma, esta é a própria individualidade espiritual, imperecível, inalienável. Ela pode se chamar Fravarti (em persa, *foruhar*) no Avesta, Neshama na cabala judaica, *'ayn thabita* (hecceidade eterna) em Ibn Arabi, Natureza Perfeita (*al-tiba' al-tamm*) em Sohravardi, e na tradição hermética da teosofia islâmica, etc.[371]

As angelologias neoplatônicas de Avicena e de Sohravardi, se opõem inteiramente a essa visão averroista. Elas proveem assim "uma fundação segura para a autonomia radical do individual"[372]. A doutrina do Intelecto Ativo foi também adotada pelos neoplatônicos em diversas formas. Em seus esquemas emanacionistas existe uma hierarquia de

---

[369]Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.16.
[370] Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, op.cit., p. 82.
[371] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.224.
[372] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.18.

inteligências intermediárias que descendem de Deus, enquanto Motor Imóvel, e que desembocam no Intelecto ativo. A maneira como este se manifesta para cada um é que será a causa da individuação, e não o corpo, como para o aristotelismo de Averroes. Na cosmologia de Avicena, o Intelecto agente personifica-se e individualiza-se em uma Pessoa Celeste, um Anjo, que é diferente e único para cada um. O encontro de cada um com seu Anjo constitui o Evento, que se dá "no limite do Cosmos", "além da montanha psico-cósmica do *Qaf*"[373]. Num caso, *Nous Poietikos*, isto é, o Intelecto agente, é um princípio abstrato, no outro, é uma Pessoa: o Anjo da revelação, "o Gabriel de teu ser", o Arcanjo Gabriel enquanto Espírito Santo, que a cada um se manifesta de uma maneira distinta e adaptada. O Corão mesmo é que identifica Gabriel, o anjo da Anunciação, com o Espírito Santo. Este é aqui o próprio Intelecto agente enquanto Pessoa, enquanto realidade viva e vivenciável.

> (...) a figura que domina a noética [do sistema aviceniano] é a da "Inteligência Ativa" ou "agente", o "Anjo da Humanidade", como o chamará Sohravardi, cuja importância é determinante para a antropologia, para a concepção mesma de indivíduo humano. O avicenianismo identifica [a Inteligência Ativa e o Anjo da Humanidade] com o Espírito Santo, ou seja, com o Anjo Gabriel, como Anjo da Revelação e do Conhecimento. Bem longe de haver aí (...) uma racionalização, uma redução do Espírito ao intelecto, temos aqui, muito pelo contrário, a base mesma desta filosofia profética que possui um lugar tão grande entre os avicenianos, e que não se dissocia da experiência espiritual (...)[374]

As expressões "seu próprio Espírito Santo", "o Espírito Santo de cada um", "o Gabriel de teu ser", "*um* Anjo Gabriel", são constantes nas obras de Corbin e de seus autores[375]: "(...) O visionário reencontrará seu Espírito Santo pessoal, que (...) se anuncia a ele como seu companheiro e guia celeste, (...) seu Alterego celeste (...)"[376] Esta visão, no entanto, "provocou o alarme entre os doutores da escolástica medieval ortodoxa e torna o avicenianismo inassimilável para estes"[377]. Na verdade, essa ideia de anjo não corresponde às representações escolásticas. Corbin trata disso em um trecho em que nos oferece o conceito de anjo[378] em suas obras e nas obras de seus místicos:

> O temor suscitado pelo avicenianismo latino nos ortodoxos, no ocidente, poderia talvez definir-se como o temor de ter de reconhecer o

---

[373]SHAYEGAN, Daryush, em Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel, Ed. Albin Michel, Paris, 2011, p. 71.

[374] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.16

[375] Como por exemplo em Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., pp. 16, 46, 48, 54,55, etc.

[376] Idem.

[377] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.16

[378] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.55. Grande parte da obra de Corbin está consagrada à angelologia, Ver relação de obras na nota 17.

> ministério individual de Khidr. A noética e a antropologia avicenianas conduzem a uma exaltação da ideia de Anjo realmente insólitas para a escolástica ortodoxa. No entanto, nem as situações vividas nem as representações nem o léxico se correspondem. Não se trata mais do simples mensageiro que transmite ordens, nem da ideia corrente de "anjo da guarda", nem do anjo tal como se discute no sunismo para se decidir se o ser humano lhe é superior. Trata-se do seguinte: a forma sob a qual cada um dos místicos conhece Deus é também a forma sob a qual Deus o conhece, pois ela é a forma sob a qual Deus se revela a si mesmo nele. Para Ibn 'Arabi esta é a correlação essencial entre a forma da teofania e a forma daquele a quem esta teofania se mostra. É a "parte que cabe" a cada místico, sua individualidade absoluta, o Nome divino nele investido. É o teofanismo essencial, de tal forma que cada teofania possui a forma de uma angelofania, pois toda teofania se realiza segundo esta correlação determinada; e esta determinação essencial, sem a qual o Ser divino permaneceria incógnito e incognoscível, é o sentido do Anjo.[379]

O temor que os doutores da escolástica tinham do anjo, e que foi, segundo Corbin, a grande causa da derrota da cosmologia aviceniana no mundo ocidental e da vitória da cosmologia ambígua de Averroes não é provocado somente pelo estranhamento quanto ao conceito de anjo em Avicena, mas também, logicamente, pela perda de poder que ele representaria para estes. Afinal, a partir dele, "o indivíduo humano é religado diretamente ao Pleroma celeste, sem ter necessidade da mediação de um magistério ou de uma realidade eclesial"[380]. Para Corbin, "o fenômeno 'Igreja', tal como é constituída no Ocidente, seu Magistério, seus dogmas e seus Concílios, é incompatível com o reconhecimento das confrarias iniciáticas"[381].

A coincidência, ou seja, a identidade entre uma instância pessoal e divina e transcendente ao mesmo tempo, só foi possível no mundo islâmico, graças à filosofia de Avicena e ao fato de esta ter triunfado no Irã em detrimento de Averroes, que no Ocidente foi o vencedor e determinou uma separação entre as instâncias pessoais e as divinas e transcendentes.

---

[379] "*La crainte que suscitait l'avicennisme latin chez les orthodoxes, en Occident, pourrait peut-etre se definir comme la crainte d'avoir a reconnaitre le ministére individuel de Khezr. La noétique et l'anthropologie avicenniennes conduisaient à une exaltation de l'idée de l'Ange tout à fait insolite pour la Scolastique orthodoxe, mais en fait ni les situations vecués ni les represéntations ni le lexique ne se correspondaient. Il ne s'agit plus du simple messager transmettant des ordres, ni de l'idée courant de l' "Ange gardien", ni de l'Ange tel que l'on en discute en sunnisme pour décider si l'être humain lui est supérieur. Il s'agit de Ceci: que la Forme sous laquelle chacun des Spirituels connaît Dieu est aussi la forme sous laquelle Dieu Le connaît, parce qu'elle est la forme sous laquelle Dieu se revele à soi-même en lui. C'est pour Ibn 'Arabî la corrélation essentielle entre la forme de la théophanie et la forme de celui à qui se montre cette théophanie. C'est la "part allotie" à chaque Spirituel, son individualité absolue, Le Nom divin investie en lui. C'est Le théophanisme essentiel, tel que chaque théophanie a la forme d'une angélophanie, parce que toute théophanie s'accomplit selon cette corrélation determiné; et cette determination essentielle, sans laquelle l'Etre divin resterait l'Inconnu* et l'Inconaissable, c'est cela le sens de l'Ange." Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit.,p.206.

[380] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.17.

[381] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.20.

No entanto, a derrota de Avicena e a enorme importância de Averroes ocorreram apenas no Ocidente. No Oriente, Avicena triunfa. No Oriente, mal se sabe quem foi Averroes. No Ocidente, Averroes foi o último filósofo árabe. No Oriente, a filosofia islâmica floresce até hoje.

> Ao combinar estes dois termos, "filosofia profética" e "metafísica do ser", procuro caracterizar da melhor forma o sentido da meditação filosófica no Islam xiita. Mais precisamente, queremos com este termo expressar o sentido da situação espiritual do Irã onde o xiismo, desde suas origens, fincou raízes, e floresceu profusamente durante cinco séculos desde a renascença safávida.
>
> Por muito tempo considerou-se nas historias ocidentais da filosofia que a filosofia islâmica tivesse morrido no século XII juntamente com Averroes (ob.1198) – ao menos no Islam ocidental. O pensamento filosófico do Islam xiita minoritário permaneceu uma espécie de *terra incognita*. No entanto, qualquer orientalista que seja também um filósofo deverá ficar admirado com a vitalidade e perpetuação desta tradição filosófica, representada por toda uma linhagem de pensadores iranianos, que dura até nossos dias.[382]

A acusação que Corbin faz ao averroismo é bastante grave: "A cosmologia de Averroes desencadeia o desaparecimento do mundo da Alma como mediador entre o mundo das Inteligências puras e o mundo sensível"[383]. Isso faz de Averroes o grande culpado pelo estranhamento e exílio da alma num mundo dicotomizado entre matéria e Intelecto. Em um artigo dedicado a esse tema, *La Tradicion Avicenienne Iranienne Comparée a l'Averroisme*, Corbin termina por responsabilizar Averroes por todas as degenerescências que designa como "catástrofes metafísicas" (agnosticismo, secularização e coletivização) e que, para ele, levaram o Ocidente à decadência ("*un clivage decisif*").

> Em suma, as vicissitudes que se desenvolveram em torno do averroismo, como mostramos, com a doutrina da dupla verdade, a eclosão do agnosticismo. Em seguida, elas nos mostraram a eclosão do processo de coletivização. Acabamos de ver, em suas origens, a eclosão do processo de secularização. Bem, para finalizar nossa entrevista, tentemos compreender qual poderia ser a mensagem da philosophia perennis iraniana, na medida em que ela permaneceu uma "filosofia profética", preservada deste averroismo, o qual, acabamos de ver, marca uma decadência decisiva, eu não diria para uma historia inofensiva das ideias mas para o destino mesmo da filosofia e portanto para nosso próprio destino.[384]

Não nos caberá aqui verificar se essas acusações procedem e se Averroes teria sido mesmo o grande culpado pela nossa decadência espiritual. O que nos cabe é apenas deixar clara a etiologia levantada por Corbin e seu diagnóstico com relação às enfermidades inoculadas

---

[382] Henry Corbin, *L'Iran et la Philosophie,* Paris: Fayard, 1990, p.219; e Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, op.cit., p.205.

[383] Idem.

[384] Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Teheran, Academie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1977, reed. Paris: Buchet/Chastel, 1985, p.131.

pelo "vírus" de Averroes. O *tawuil* será aí o único antídoto capaz de trazer a alma de volta de seu exílio.

O mesmo vale para outro "vírus" que, segundo Corbin, foi o outro grande responsável pelo desaparecimento do mundo da Alma no Ocidente: O Concílio de Constantinopla de 869 d.C.. Para Corbin, esse Concílio foi o grande precursor do "vírus" de Galileu e de Descartes. Procedendo à genealogia do conhecimento da ciência moderna dualista, Corbin indica diversos momentos da disjunção entre matéria e mente. René Descartes não teria separado irremediavelmente o *cogito* da *res extensa*, o pensamento da extensão, se o Concílio de 869 d.C. não tivesse decidido abolir a tríplice e clássica divisão da natureza humana, "corpo, alma e espírito", em favor da simples dualidade "corpo e alma" ou "corpo e espírito"[385]. Esse teria sido um dos motivos da cisão da Igreja Ortodoxa, que continuou a encarar o ser humano como trimembrado.

> A partir daquele momento, estava aberto o caminho que levaria ao dualismo cartesiano de pensamento x extensão. Pois, a partir desse momento, tornou-se impossível conceber-se Formas Espirituais no sentido plástico do termo, ou Substâncias verdadeiras, que são inteiramente reais e possuem "extensão" embora separadas e distintas da matéria densa e opaca deste mundo.[386]

O dogma estabelecido por este concílio reduz o homem a corpo e mente, e retira dele o elemento anímico que lhe confere uma identidade pessoal e espiritual ao mesmo tempo. James Hillman, o fundador da psicologia arquetípica e que explicitamente atribui sua fundação a dois pais imediatos, Jung e Corbin, adota essa etiologia de Corbin e a radicaliza ainda mais, fazendo dela, a principal responsável pelo exílio da alma no universo impessoal da modernidade. Em uma preleção, intitulada "A Busca da Alma", Hillman coloca:

> Há muito tempo atrás, muito longe da Califórnia e de seu raio de ação, suas preocupações, seus compromissos, teve lugar em Bizâncio, na cidade de Constantinopla, no ano de 869 d.C., um Concílio dos Principais da Sagrada Igreja Católica, e é por causa desta reunião e de outra reunião semelhante 100 anos antes (Nicéia 787 d.C.) que estamos reunidos esta noite neste quarto.
>
> Porque neste Concílio, em Constantinopla que a alma perdeu seu domínio. Nossa antropologia, nossa idéia da natureza humana, se transferiu de um cosmos tripartido de espírito alma e corpo (ou matéria) a um dualismo de espírito (ou mente) e corpo (ou matéria). E isso porque naquele outro Concílio,

---

[385] No ano de 869, o Concílio de Constantinopla estabeleceu o dogma de que o ser humano é formado apenas de 'corpo' e 'alma', tendo-se eliminado o 'espírito' de sua constituição. Estabeleceu-se ainda que a alma tinha algumas 'características espirituais'.

[386] Christopher BAMFORD, "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, op.cit., p.21.

o de Nicéia em 767 d.C., as imagens foram destituídas de sua inerente autenticidade.

Estamos esta tarde neste quarto porque somos homens modernos em busca de uma alma, como uma vez o expressou Jung. Ainda estamos em busca de reconstituir este terceiro lugar, este reino intermediário da psique - que é também o reino das imagens e o poder da imaginação - do qual fomos exilados por homens teológicos e espirituais há mais de mil anos: muito antes de Descartes e das dicotomias a ele atribuídas, muito antes do iluminismo e do positivismo e cientificismo modernos. Estes acontecimentos históricos antigos são responsáveis das raízes desnutridas da nossa cultura ocidental e da cultura de cada uma de nossas almas.

(...)

Porque nossa tradição voltou-se sistematicamente contra a alma, cada um de nós é inconsciente das distinções entre alma e espírito - confundindo por isso psicoterapia com disciplinas espirituais, confundindo onde coincidem e onde diferem. Esta negação tradicional da alma continua dentro das atitudes de cada um de nós, sejamos cristãos ou não, já que estamos inconscientemente afetados pela tradição de nossa cultura, o aspecto inconsciente de nossa vida coletiva. Desde que Tertuliano declarou que a alma (anima) é naturalmente cristã tem havido um cristandade latente, uma espiritualidade anti-alma, em nossa alma ocidental. Isto conduziu eventualmente a uma desorientação psicológica, e temos tido que nos voltar para o oriente. Localizamos, deslocamos ou projetamos no oriente nossa desorientação ocidental. Minha tarefa nesta aula é fazer o que eu possa pela alma. Parte dessa tarefa, já que é ritualmente apropriado, é destacar o papel de C.G. Jung em conseguir com esforço afrouxar os dedos mortos deste dignatário na antiga Turquia, em parte restabelecendo a alma como experiência primária e campo de trabalho e nos mostrando modos – particularmente através das imagens – de perceber esta alma.[387]

Corbin apreciava bastante o trabalho de Hillman, embora tivesse também muitas restrições[388]. Corbin colocava-se do lado de Hillman quando dizia:

Uma experiência simultaneamente "objetiva" do sistema aviceniano de orbes celestiais e do espaço faustiano de nosso universo de extensão ilimitada é algo difícil de conceber. O universo no qual a alma vivera se estilhaça, deixando-a desamparada e desorientada, condenada às mais formidáveis psicoses. Pois é então que a alma, entregue indefesa e inconsciente ao mundo das coisas, atira-se em todas as compensações que lhe são oferecidas e aliena o seu ser nelas... Nós, no Ocidente, estamos neste exato momento tentando, por meio de diversas abordagens (fenomenologia, psicologia profunda, e assim por diante), reconquistar a alma que (…) foi aprisionada na rede do determinismo e do positivismo.[389]

No entanto, o âmbito do trabalho de Corbin não é a psicologia, assim como Hillman exclui do seu o Espírito e as práticas puramente espirituais. O que une esses dois homens é, como consta na citação acima, sua "batalha pela alma do mundo", cada um a sua maneira; e quando o buscador passa a se conhecer verdadeiramente, diz Jambet, "conhece-se como Alma do Mundo, não mais como Alma no Mundo.[390]

---

[387] Em "Picos e Vales", artigo de Hillman traduzido por Gustavo Barcelos para www.rubedo.com.br.

[388] Tom Cheetham, *The imaginal love: The Meanings of Imagination in Corbin and Hillman*, Thompson, Spring, 2015.

[389] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., pp. 15, 16

[390] Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op. cit., p.152.

Mas não importa qual seja a etiologia, não importa qual seja a origem desse universo impessoal no qual nos vemos hoje inseridos, ambos o denunciaram com clareza e insistência. O tratamento proposto para essa enfermidade e o medicamento prescrito para a alma agonizante é em ambos, tanto em Corbin como em Hillman, o *tawuil*, a hermenêutica – embora cada um o entenda a sua maneira. Não nos cabe aqui, porém, examinar a compreensão que a psicologia arquetípica de Hillman tem de *tawuil*. A de Corbin é nosso tema.

Os diversos "vírus" inoculados pelos concílios, por Averroes, por Galileu, por Newton e por Descartes terminaram por estabelecer um fosso entre a alma e seu mundo, um fosso entre a alma e seu Deus e um fosso entre ser e saber e entre fé e razão. Esses fossos perpetuam o exílio da alma. Para Corbin, essas disjunções só poderiam ser desfeitas e sanadas pela ação reintegradora do *tawuil*, a hermenêutica espiritual, que acontece no *Mundus Imaginalis*: O *Mundus Imaginalis* "é preeminentemente o universo do *tawuil*, o 'lugar' de nossos relatos visionários"[391].

O fosso estabelecido entre o homem e Deus – segundo Corbin advindo da vitória do averroismo, que fez desaparecer o mundo dos anjos, onde Deus e homem encontravam-se em União a partir de sua co-substancialidade – era, como vimos, bastante conveniente para a religião institucionalizada, para o exoterismo. Aceitar que haja um deus pessoal para cada crente, e que ele seja apenas uma das dimensões de um único ser, seria inconcebível a quem deseja manter e deter, enquanto poder espiritual institucionalizado, a exclusividade do acesso direto ao Divino. O *tawuil*, que efetua a integração do texto sagrado e dos ritos, é para o exoterismo, para a religião dogmática, para os "doutores da lei", algo de subversivo.

> O método hermenêutico do *tawuil* não é apenas um método do Saber. Para a alma, trata-se antes de tudo, de responder à injunção: Conhece-te a ti mesmo, retorna a tua verdadeira natureza. Esse retorno, que se apresenta como uma interpretação liberta do limite ou do interdito, é especialmente subversivo para o legalismo e o literalismo. A linha de divisão aqui é anterior ao fato religioso: ela opõe menos às três religiões do Livro entre si que as gnoses das três religiões aos literalismos ou às teologias dominantes.[392]

Se, para o místico, Deus não pode ser conhecido como algo objetivo e público, tampouco o poderá ser o texto sagrado ou qualquer outro elemento da religião, assim como o mundo que o circunda. Deus,

---

[391] Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, op.cit., p.35.
[392] Idem, pag.105.

texto sagrado, mundo – todos eles são "para todos, segundo cada um". É isso o que faz Jambet dizer que "a percepção e a hermenêuticas gnósticas são monadologias, elas são para todos mas segundo cada um"[393]:

> A verdade singulariza-se, corporifica, participa do universo criatural sob o olhar que o interpreta. O Corão porta nele todos os mundos divinos, e isso é sua verdade universal. Mas o Corão revelado é sempre o livro de um olhar, ele existe pela e para intenção exegética que é própria de *uma alma*. Isso é sua verdade singular. Temos um Corão oculto, um Corão revelado, e a manifestação do Corão para um crente é universal-singular. Trata-se, para retomar o vocabulário de Sohravardi, que coincide com o de Leibniz, (nota 115) de um *Corão monádico*. Eis por que a cada um seu anjo, a cada um seu Corão. Apenas aquele que se fechou irremediavelmente à verdade secreta de seu anjo, à sua interioridade *oriental*, pode crer ainda que o Corão seja um *objeto*, celeste ou terrestre, portador de uma vontade *objetiva* diante da qual o sujeito devesse se esquecer, abandonar-se numa supersticiosa obediência.[394]

Mas a visão de um Corão monádico, que não deve ser tomado ao pé da letra, mas sim simbolicamente e de forma relativa, vai ficando cada vez mais distante. O fundamentalismo religioso, não só no Islam, vai fazendo do texto sagrado algo cada vez mais literal e "objetivo". Sohravardi dizia: "A ti incumbe a tarefa de ler o Corão como se ele tivesse sido revelado apenas para ti, para teu caso"[395] Também no judaísmo existe esta perspectiva monadológica do texto sagrado. Corbin cita Scholem:

> Isaac Luria ensina que havia 600.000 faces da Torá, tantas quantas havia almas em Israel no tempo da revelação. Isso significa que, em princípio, toda pessoa em Israel tem sua própria maneira de ler e interpretar a Torá, segundo a "raiz da sua alma" ou suas próprias luzes.[396]

Sem o *Mundus Imaginalis*, no entanto, apenas resta o literal e o objetivo, o unívoco, a razão pública e mecânica. Depois que o mundo do Espírito separa-se do mundo da Alma e das formas, depois que o imaginal é tido como imaginário e o mundo já não pode ser simbólico,

> ... estava assim aberto o caminho para uma visão de mundo que, não mais regulado pela *Imago Templi*, terminou por reduzir o cosmos a um sistema de leis mecânicas.[397]

O mundo como Presença e o mundo da Presença é devastado:

> "(...) devastação necessária para que a norma da dessacralização do mundo possa se impor, a norma do 'desencanto' do mundo (…)"[398]

---

[393] Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op. cit., p.108.
[394] Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op. cit., p.118.
[395] LIVRO DO VERBO DO SUFISMO cap. 25. P. 112 Henry Corbin, *L'Archange Empourpré*, op.cit., p.172.
[396] Gershon Scholem, *As gdes correntes da mist judaica*, op.cit., PP.226 e 339.
[397] Henry Corbin, *Temple et Contemplation: Essais sur l'Islam iranien*, op.cit., p.341
[398] Henry Corbin, *Temple et Contemplation: Essais sur l'Islam iranien*, op.cit., p.341, 342.

EREIGNIS E HIEROGAMIA

A história de amor que, dentro da filosofia espiritual islâmica estudada por Corbin, desenrola-se entre a alma terrestre e a alma celeste, entre o homem e seu anjo, entre o ego e o Si-mesmo, e que é expressa e simbolizada de tantas formas dentro da cultura mística do Islam, é caracterizada por Corbin como uma hierogamia – um casamento com o sagrado e uma sacralização através de uma união. Vimos no último capítulo, como tal união – a união entre as duas dimensões de um mesmo ser – consiste na meta, assim como no resultado, da individuação espiritual. É no encontro com o anjo que a alma se individua, que é promovida à categoria de "Pessoa". Também foi abordado aqui o quanto a dimensão superior da alma – a alma celeste, o Si mesmo, o deus pessoal, o anjo – após ter sido recusada e negada, foi sendo esquecida, e o "hierodivórcio", por assim dizer, não pôde mais ser percebido pela contraparte terrestre e puramente humana – o ego, o "pequeno eu".

Também Heidegger fala de uma hierogamia e de uma relação de co-pertença entre dimensões de um mesmo ser, ainda que não a chame de matrimônio explicitamente, mas de *Ereignis*, o Evento Co-apropriativo; e fala também de uma recusa e um esquecimento, de um "hierodivórcio". Quando, no capítulo 1, penetrou-se na argumentação de Heidegger onde este coloca em xeque o conceito tradicional de sujeito, desvencilhando-o da armadilha cartesiana – que o substanciou e o confinou em uma cápsula e o levou a seu estado de exílio – pode-se ver que, também para Heidegger, o homem possui duas dimensões, uma humana e uma mais que humana. Vimos que, para ele, o homem é mais que homem, pois o homem é, acima de tudo, o lugar onde o Ser acontece – e o Ser não é o homem. O homem, que é *Dasein*, ser-aí, é um ente que se transcende, se ultrapassa, que é ex-cêntrico, que ao chegar a seu centro, a sua essência, depara-se com o que é muito mais do que ele: depara-se com um vazio que abriga o Ser mesmo. Esse vazio, é seu "*da*", seu aí. Esse vazio é ele mesmo enquanto *da*, enquanto aí, enquanto o onde e o quando do Ser. O *Dasein* é onde o Ser se desvela, onde o Ser "acontece". Crucial aqui a declaração de Heidegger: "o homem ocorre essencialmente de tal forma que ele é o 'aí' (*das Da*) do Ser-aí (do *Da-sein*), ou seja, é a clareira do Ser"[399].

---

[399] Martin Heidegger, *Letter on Humanism*, op.cit., p 50.

Examinemos então elementos básicos da analítica de Heidegger que nos levam a estabelecer a correlação entre *Ereignis* e Hierogamia, ou seja, que nos levam a levantar a hipótese de que entre *Dasein* e Ser existe uma relação equivalente à que há entre o homem e seu deus pessoal, ou seja, entre alma terrestre e alma celeste:

> 1. *Dasein*, o ente que cada ser humano é, "Ser-aí", constitui-se de duas partes: *da* + *Sein*, ou ser + aí, sendo que *Sein*, "Ser", é o Ser muito além do humano, é o Ser de tudo o que é, e *Da*, o "aí", é o propriamente humano do ente que cada ser humano é, sua abertura (*Offenheit*). *Da*, em alemão, o "aí", pode ser tanto espacial quanto temporal, pode ser "aí nesse lugar" ou "aí nessa hora, nesse momento". *Da*, enquanto "aqui e agora" – ou, antes, enquanto abertura que possibilita a existência de um aqui-agora –, designa, portanto, a facticidade humana. *Sein*, enquanto Ser, designa o que faz com que tudo seja, o originário, e, sendo assim, designa o que transcende "homem". No cerne do homem há algo não-humano, supra-humano, e que, como tal, o funda. Para ser homem, o homem deve ser também, e principalmente, além-de-homem. Para ser homem, o homem não pode ser apenas homem, sob o risco de não poder ser chamado de homem. Para Heidegger, ser homem é justamente ser aquele que pode ser ou não ser ("Eis a questão!", já dizia Shakespeare): "A Presença (o *Dasein*) é um ente em que, sendo, está em jogo seu próprio ser."[400] A autenticidade do *Dasein* dependerá de sua relação com o Ser. ("A essência de um homem depende de sua relação com o Ser"[401]) É na relação que o *Dasein* estabelece com o Ser que residirá o grau de autenticidade do *Dasein*, ou seja, o quanto ele chega a ser si-mesmo. Para nós, é aí onde se encontra a questão da individuação espiritual em Heidegger.
>
> 2. O *Da* que constitui a parte propriamente humana do *Dasein*, é um lugar. É o "onde" se dá o Ser, é o "para quem" e o "onde" o Ser se faz presente. E é por isso que se têm traduzido *Dasein*, e Corbin foi o primeiro a fazê-lo, por "Presença" (port.), "*Présence*" (fr.), "*Presence*" (ing.), "*Presencia*" (esp.), "*Presenza*" (it.), etc. O *Da* oferece um onde para o Ser se fazer presente. O *Dasein* é o lugar do Ser. O homem é o *situs* do desvelamento. O homem é o *locus* da revelação do Ser e de tudo o que é. Como lugar, *situs* e *locus*, entende-se também um lugar no tempo, um agora.

---

[400] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2009, p.247
[401] REFER BIBLIO

3. Se o "ser" de *Dasein* for entendido enquanto verbo de ligação, ou seja, da mesma forma que na proposição "O céu *é* azul", o "*da*", o aí será então o predicativo. Dessa maneira entenderemos o ser humano como aquele que é "*da*", aquele que é "aí", "aquele que é um lugar, o lugar onde tudo se revela, o lugar para e por quem tudo se desvela. Sendo assim, se pergunto "Quem sou eu?", respondo "Sou aí". Ser um aí é a essência do homem, ser o cruzamento das coordenadas tempo e espaço que oferece um aí. Quem sou? Sou o aí do Ser. É aqui em mim que o Ser se instaura ao me instaurar. É essa a co-pertença hierogâmica de Heidegger.

O que nos importa agora é discernir as duas dimensões que, em Heidegger, realizam a hierogamia, os elementos que se unem, sem fundirem-se, em matrimônio, por assim dizer. O primeiro elemento é o humano – o *Dasein* enquanto *Da* –, e o segundo elemento é o supra-humano – o *Sein* propriamente. Assim sendo, *Da* casa-se com *Sein* e tal acontecimento Heidegger chama de *Ereignis*, o Evento, o Acontecimento apropriativo, o Evento da Co-pertença. É este acontecimento que permite que haja *Dasein*. É o acontecimento do desvelamento do Ser na clareira do Aí que permite que haja homem, que haja *Dasein*. E é por haver um Aí que o Ser pode se manifestar ou se instaurar. Esta co-dependência entre o homem e o Ser caracteriza o Evento[402].

Em outras palavras, o *Dasein* sendo um e apenas um ente, constitui-se de dois elementos não substancializáveis (*da* e *Sein*) que estabelecem uma relação entre si. Esta relação que *da* e *Sein* estabelecem entre si, Heidegger chama de *Ereignis*, o acontecimento apropriativo. Se o *Dasein* é o guardião, o pastor do Ser, é porque algo há no *Dasein* que o ultrapassa e que ele "guarda" (*hüten*) e pastoreia. Entre *Dasein* e o Ser que o ultrapassa, algo ocorre, e o que ocorre é um evento: o evento da mútua apropriação, onde o Ser quer se instaurar no *Da* e onde o *Da* quer transcender no *Sein*. É através da mútua integração que buscam atingir sua meta, meta essa que nunca termina de se instaurar e existe enquanto Evento apropriativo. Nele, um elemento é intrínseco ao outro, um se transforma no outro sem cessar e sem deixar de ser. O *Dasein*, o homem, só pode ser *Dasein*, porque, em

[402] INCLUIR CITAÇÕES DE HEIDEGGER SOBRE EREIGNIS NO CORPO DO TEXTO

seu *Da*, o Ser se manifesta a cada instante, melhor dizendo, no próprio instante em que o *Da* oferece o seu aí.

Esse Evento aparece-nos aqui de forma equivalente à hierogamia na obra de Corbin, à relação que existe entre a alma e seu anjo, seu fundamento celeste, onde é o anjo que origina a alma humana mas ao mesmo tempo é por ela alimentado e possui com ela uma relação de co-dependência ('*abd* e *rabb*, senhor e servo de amor). A co-apropriação entre a alma e seu anjo se apresenta como na canção, onde o anjo diz para a alma: Se eu roubei teu coração, tu roubaste o meu também." No entanto, esta equivalência será o tema do próximo subcapítulo. Neste, limitamo-nos a esclarecer alguns aspectos do *Ereignis* no pensamento de Heidegger.

Esse não é o primeiro trabalho a estabelecer uma equivalência entre *Ereignis* e hierogamia, ou pelo menos, a união entre a alma e seu Deus, e também não há de ser o último. É evidente que, embora Heidegger não queira fazer equivaler o Ser a Deus, já que Deus é considerado um Ente, ainda que Absoluto, atribui-lhe certamente o caráter de sagrado. O conceito e o termo "sagrado" não foram eliminados pela linguagem heideggeriana, ainda que tenha sido muito mais usado no segundo Heidegger. O termo "hierogamia" não seria, portanto, tão disparatado dentro de sua filosofia, embora, na terminologia heideggeriana, falar de uma união "da alma com Deus" e equivalê-la a *Ereignis*, não pudesse ser terminologicamente admitido. No entanto, se levássemos em conta o tanto que Meister Eckhart influiu na filosofia de Heidegger, talvez não nos espantássemos tanto com esta equiparação. Michelazzo, em um artigo comparativo entre Heidegger e Nishitani, da Escola de Kyoto – que tem suas bases no Zen-Budismo e no Taoísmo tanto quanto na filosofia ocidental – escreve:

> Na primeira etapa de seu itinerário de pensamento, a noção de Heidegger de que a existência humana é abertura (*Da*), por meio da qual o ser das coisas aparece e ganha presença, é profundamente influenciada pela mística de Mestre Eckhart. Essa noção faz com que Heidegger interprete o pensamento não mais como uma faculdade do homem, mas como uma comunicação, uma co-pertinência com o ser. Por meio de Eckhart, Heidegger aprende que a realidade transcendente volta a fazer parte do homem. Tal realidade, no entanto, não é interpretada de maneira antropológica – como constituída de objetos disponíveis para a representação de um sujeito cognoscente –, mas ontologicamente, e isso significa que a maneira como ele participa dessa realidade não é a de estar em uma simples relação com ela, mas a de ser o lugar de seu acontecer. Os dois pólos desse acontecer – alma e Deus (em Eckhart), homem e ser (em Heidegger) –, apesar de não

pertencerem ao mesmo âmbito, estabelecem, contudo, entre si um vínculo de co-pertença que conserva elementos de semelhança e de distinção.(...)[403]

No subcapítulo anterior, vimos Corbin propor que o ego está para o Si mesmo (ou Self) assim como a alma está para seu anjo. Aqui fomos mais adiante, propondo que a alma está para seu anjo, assim como o Aí do homem está para o Ser. A relação entre o homem e o Ser é bastante similar àquela entre as duas dimensões do ser na mística semítica. Sobretudo no que se refere ao aspecto da co-pertença. Importante aqui esclarecer a formação da palavra "*Ereignis*", que Heidegger elege para expressar o que ocorre entre *da* e *Sein*. A palavra *Ereignis* é formada a partir do verbo *sich ereignen*, acontecer, que remete ao verbo *sich eignen* e *aneignen*, que significam apropriar-se, possuir. Sendo assim, ela exprime, junto com a ideia de "acontecimento", também a ideia de "vir a possuir". É um acontecimento que faz possuir, um acontecimento que faz algo apropriar-se de algo ou ser apropriado por algo, um acontecimento integrador. Sendo assim, *Ereignis* vem sendo traduzido como "Acontecimento apropriativo", "Evento apropriador", "Co-pertença", "Co-pertinência", "Evento co-apropriativo", e assim por diante. *Dasein* apropria-se do *Sein* ao mesmo tempo em que o *Sein* apropria-se do *Dasein*. Este apropriar-se, menos que ligado à ideia de "posse", refere-se a uma transformação, uma integração, um intercurso, uma relação. É o mútuo instaurar-se, onde o Ser precisa do *Da* para se instaurar e o *Da* precisa do Ser para existir enquanto abertura, enquanto local do Evento: é aqui em mim que o Ser se instaura ao me instaurar. A luz não se propaga no vácuo; o *Da* é a clareira (*Lichtung*) que o homem oferece para que a claridade, a luz (*Licht*) se faça. "Apenas enquanto *Dasein* é, há Ser."

***

Mas algo mais é dito através da formação da palavra "*Er-eignis*", pois "*eigen*" significa "próprio". Em *Die Frage nach der Wahrheit*, Heidegger afirma: "O *Dasein* é sempre meu, o que não quer dizer que

[403] Artigo de Michelazzo "Ser e Sunyata: Os Caminhos Ocidental e Oriental para a Ultrapassagem do caráter objetificante do pensamento", in Zeljko Loparic (org.), *A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica*, São Paulo, DWW, 2009, p.96.

seja necessariamente próprio (*eigen*). Sendo meu, posso perdê-lo. O *Dasein* "possui a si mesmo tanto ou tão pouco como exclusivamente seu, compreendendo a si mesmo e apoderando-se de si tanto ou tão pouco como exclusivamente seu (*als eigenes*). Ou alternativamente, deficientemente: ele ainda não se apoderou de si mesmo, ou perdeu-se a si mesmo. De início e em geral, *Dasein* ainda não ganhou a si mesmo como exclusivamente seu, ainda não encontrou seu caminho para si mesmo..."[404]. Aqui se torna autoevidente que *Ereignis* é o Evento Apropriativo no sentido de fazer com que o *Dasein* apodere-se de si, ou seja, torne-se Si-mesmo no sentido de "ser o seu si mesmo mais próprio (*eigen*)" e não o impessoal, o eu que "não encontrou o caminho para si mesmo".

"O acontecimento apropriador (*Ereignis*) destina o homem para a *Eigentum* [apropriação] do Ser.[405]" O *Dasein* deve, portanto, apropriar-se do Ser. Aí está o *Ereignis*, o evento apropriador. É indo nesta direção que ele pode se tornar si mesmo no sentido próprio, que ele pode se tornar "autêntico" (*eigentlich*). Ele deve tomar posse do Ser que é. A palavra "autenticidade" (*Eigentlichkeit*) também possui o mesmo radical de *Ereignis*: "*eigen*". A partir dela Heidegger forja "*Uneigentlichkeit*", a Inautenticidade. ""*Dasein* é essencialmente o que pode ser autêntico (*eigentliches*), isto é, algo de próprio, de exclusivamente seu (*zueigen*)"[406] Nada mais no mundo pode ser autêntico ou inautêntico, apenas o *Dasein*. O *Dasein* pode "escolher a si como si mesmo" ou "abandonar esta escolha".[407] *Dasein* é autêntico segundo sua relação com o Ser e inautêntico quando não se relaciona com o Ser, quando o esquece, quando não decide por Ele – quando o *Ereignis* não ocorre: "*Dasein* é autêntico se pertence à verdade do Ser de tal modo que a prioridade sobre os entes é concedida ao Ser."[408] Nesta frase lemos que *Dasein* deve "pertencer à verdade do Ser" para ser autêntico. Aqui vemos claramente o fenômeno da co-pertença: não só o *Dasein*, o homem, deve *tomar posse* do Ser, mas também deve *pertencer* a Ele.

---

[404] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, *Logik. die Frage nach der Wahrheit,* Vol 21, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1976,p.229; cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p.42ss.

[405] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* vol. 65, op.cit., 1989, p.263.

[406] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p.42.

[407] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, vol.26, op.cit., 1990, p.24.

[408] Martin Heidegger, Gesamtausgabe, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus (Schelling)*, vol.49, op.cit., 1991, p.66.

Importante aqui é se dar conta de que esta individuação em Heidegger, este tornar-se Si-mesmo e apropriar-se de Si não é um processo individual e puramente interior e subjetivo, mas que envolve claramente duas dimensões nos seres, uma imanente e outra transcendente, uma humana e outra para-além-de-humana:

> "O conceito 'existenciário' de existência [o de Kierkegaard e o de Jaspers] significa o si mesmo individual do homem à medida que está interessado em si mesmo como este ente particular. O conceito 'existencial' [o de Heidegger] de existência significa o ser si mesmo do homem à medida que está relacionado não com o si mesmo individual mas com o ser e a relação com o ser."[409]

A individuação em Heidegger, o tornar-se si-mesmo em sentido próprio, que se dá através da relação do *Dasein* com o Ser, ocorre de forma correlata à individuação em Corbin, que só ocorre através da relação da alma com seu anjo, já que é a presença do anjo que concede as possibilidades da experiência da Pessoa. O anjo é, no contexto de Corbin, a garantia de nossa individualidade e singularidade. Sem a orientação provida por esta Pessoa transcendente, que seria a outra metade de nosso ser, sem a qual somos menos que homens, e não merecemos o título de Pessoa, o processo da individuação não pode ocorrer. De forma análoga, em Heidegger, é a referência ao Ser – e não ao ente particular – que leva ao ser-si-mesmo mais próprio.

É notório, e tantos estudiosos de Corbin o reconhecem[410], que a obra inteira de Corbin parece mover-se em torno da questão da prioridade ontológica do individual, do sujeito, do singular; é em torno da Pessoa que gira sua filosofia; é o que faz com que ela seja tão única. O mesmo ocorre com a obra de Heidegger. Não seria demais dizer[411] também que alguns dos principais cernes da filosofia de *Ser e Tempo* e talvez de toda a filosofia de Heidegger consistam (a) no conceito de Autenticidade, Ser-si-mesmo, (b) assim como no conceito que se lhe opõe, a Inautenticidade, a força do Impessoal (das Man), e (c) a Decisão (*Entscheidung*) entre essas duas possibilidades ("Ser ou não ser – no sentido próprio, *eigen* – eis a questão"). Caso não seja, com certeza o é aqui nesta tese: Aqui, (a), (b) e (c) são os pontos mais

---

[409] Martin Heidegger, Gesamtausgabe, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus (Schelling)*, vol.49, op.cit., 1991, p.39.

[410] Com, por exemplo, Cheetham, *the World turned inside out,* op.cit., p.09 e 162; e Jambet, *A Lógica dos Orientaisl*, op.cit., p.324.

[411] Georg Steiner – e muitos outros estudiosos de Heidegger também o afirmam – acredita que a ditinção entre autenticidade, além da força do *das Man*, seja "uma das mais decisivas no pensamento de Heidegger". George Steiner, *Martin Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, pag.78.

importantes para compreendermos como se dá o processo de individuação em Heidegger – embora aí possa não ter esse nome – e o quanto ele tem afinidades com o de Corbin e de seus filósofos místicos.

Todo *Dasein* possui uma voz interna chamando-o para a autenticidade, para o cumprimento-de-si-mesmo. Talvez seja a voz de seu Anjo, de seu Ser como seu Anjo. Heidegger afirma que

> "ouvir constitui a abertura primária e autêntica de *Dasein* para seu próprio poder-ser: ouvir a voz do amigo que todo *Dasein* traz consigo."[412]

[412] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.163.

CAPÍTULO 5

O PERSONALISMO DE CORBIN E A INDIVIDUAÇÃO EM HEIDEGGER

A DITADURA DO IMPESSOAL (*DAS MAN*)

O capítulo "O Ser Si-mesmo Cotidiano e o Impessoal (*das Man*)", de *Ser e Tempo*, é considerado uma das mais penetrantes denúncias, um dos mais precisos diagnósticos do grande mal (estar) da modernidade, a que a obra de Corbin – além da de Heidegger – pretende se opor. É bastante comentado e reconhecido o impacto que esta denúncia de Heidegger teve na modernidade. Em poucas páginas, Heidegger flagra e descreve o principal elemento que aprisiona o homem e o leva a estar exilado no mundo, ou, como coloca Heidegger, "expatriado": a Impessoalidade. Heidegger olha Ahriman[413] nos olhos ao descrever tão bem a força que move o homem em seu dia-a-dia e que o afasta de seu Si-mesmo mais próprio. É esta mesma força que Corbin também denuncia em sua obra, embora mais que tudo, procure indicar um caminho que se lhe oponha: "Se nos abandonarmos nesse mundo por desesperança, abandonarmo-nos àquelas forças impessoais que nos levam cegamente ao nosso fim, ao fazê-lo, nós desapareceremos. Já não haverá mais *pessoas*."[414]

Cheetham também considera bastante próximas as maneiras de ambos tratarem a questão:

> Por toda a obra de Corbin, a ênfase constante nas realidades secretas e ocultas da alma e a convicção de que é aí para onde temos que nos voltar para escapar ao secular, ao superficial, ao material, ao público e ao meramente literal. É somente através das realidades sutis da alma que a objetividade pode ser encontrada. Sem sombra de dúvida, Corbin viu no

---

413 Ahriman é o princípio de nadificação da persia antiga a que Corbin exorta a olhar no olhos no trecho: "... quilo que chamamos de "a aventura ocidental" é esta aplicação da inteligência à investigação científica de uma natureza dessacralizada que precisa violentar para encontrar suas leis e subjugar suas forças à vontade do homem. Levou-nos aonde estamos: um prodigioso desenvolvimento técnico que transforma as condições de vida, não se pode negar; o mundo todo se beneficia. Mas ao mesmo tempo nos leva a uma situação que chamaríamos de antidemiúrgica, no sentido de que é a negação da obra criadora, pois que coloca a humanidade na posição de destruir, de aniquilar seu habitat, esta terra de onde tira seu nome e sua subsistência. É uma obra de morte e de nadificação, que precisa ser olhada face-a-face para poder ser denunciada, da mesma forma como os sábios da antiga pérsia foram os primeiros, se não os únicos, a olhar nos olhos do atroz Ahriman." Henry Corbin, Corps Spirituel et Terre Celeste, op.cit., pag.413.

414 Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.240.

programa de Heidegger um intento em parte comparável ao dos gnósticos xiitas, cuja batalha era a de proteger e guardar as realidades da Custódia Divina oculta que é a verdadeira realidade da Criação. O combate espiritual do Xiismo é contra todas as tendências literalizantes de todas as épocas. Embora a própria estratégia de Heidegger inclua uma ruptura com a teologia dogmática, ela é claramente dirigida contra o materialismo estreito ou qualquer lugar-comum de interpretações corriqueiras do mundo e da vida humana. Seu desdém pelas opiniões do "*das Man*" não é, pelo que parece, apenas uma atitude ontológica, mas também moral, sendo que, assim, seu programa não parece estar tão longe do de Corbin, embora lhe falte a capacidade de mover-se para os mundos nos quais Corbin iria viver.[415]

É bastante importante agora analisarmos de perto o conceito de "*das Man*" em Heidegger (que em português precisou ser traduzido como "o Impessoal") e isso principalmente pelo fato de ser ele a força contra a qual a individuação – seja a psicológica ou a espiritual, se é que é possível haver uma sem a outra, seja em Heidegger, em Jung, em Corbin ou na mística islâmica – irá operar e à qual deverá oferecer resistência. Corbin não se ocupou em descrevê-la, mas, por toda sua obra, a força do Impessoal aparece como um mal a ser superado. Concordo com o parecer de Cheetham da citação acima de que o desdém de Heidegger pelo *das Man* aproxime bastante a obra dele da de Corbin. Por essa razão, exponho neste capítulo a análise fenomenológica que Heidegger faz em *Ser e Tempo* da atuação do Impessoal sobre o *Dasein*. Esta análise está certamente na base da crítica corbiniana da força da impessoalidade.

Das Man é a substantivação da partícula "*man*", que equivale a "*on*" em francês, a "*one*" em inglês, a "*uno*" em espanhol, etc. Respectivamente: "*Wenn es regnet, bleibt man lieber zu Hause*"; "*Quand il pleut, on prefère rester chez soi*"; "*When it is raining, one prefers to stay home*"; "*Cuando llueve, uno prefiere quedarse a casa*". Em português, não possuímos uma partícula equivalente que pudesse ser substantivada, como no alemão. *Man* em português equivale à partícula de indeterminação do sujeito "se": "Quando chove, prefere-se ficar em casa." O sujeito da frase "prefere-se ficar em casa" não é um sujeito inexistente como o de "quando chove", que é explicitado pelo

---

415 Tom CHEETHAM , The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism, op. cit., p. 09. "*Throughout the entire range of Corbin's work, the emphasis everywhere upon the secret hidden realities of the soul and the conviction that it is here that one must turn to escape the secular, the superficial, the material, the public and the merely literal. It is only by means of the subtle realities of the soul that objectivity can be found. Without doubt Corbin saw in Heidegger's program an intentcomparable in part to that of the Shi'îte gnostics whose struggle was to protect and guard the realities of the hidden Divine Trust that is the true reality of Creation. The spiritual combat of Shi'ism is against all the literalizing, secularizing tendencies of any age415. While Heidegger's own strategy includes breaking away from dogmatic theology, it is clearly directed against narrow materialism or any commonplace everyday interpretation of the world and human life. His disdain for the opinions of das Man is, it seems clear, not merely an ontological attitude, but a moral one as well, and so his program seems in this sense not so far from that of Corbin, though he lacked the capacity to move into the worlds in which Corbin was to live*."

"es" em alemão e pelo "*it*" em inglês: é um *sujeito indeterminado*. Esta indeterminação é o que confere a força ao *das Man*, que lhe garante seu "poder teimoso", seu "poder recalcitrante"[416], que faz com que "eu não seja eu mesmo mas os outros"[417], as pessoas, as pessoas que não são estas ou aquelas, nem todas juntas: são o "*man*", o "se". Na impossibilidade de substantivar-se o "se", traduziu-se "*das Man*" por "o Impessoal". Heidegger explica o conceito:

> [...] a presença [o *Dasein*] enquanto convivência cotidiana (está) sob a tutela dos outros. Não é ela própria que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença. Mas os outros não estão determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representá-lo. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a presença [o *Dasein*], enquanto ser-com, disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. "Os outros", assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, de início e na maior parte das vezes, são "co-presentes" na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o próprio impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O "quem" é o neutro, o impessoal. [418]

A força uniformizante, despersonalizadora e nadificante desta indeterminação vai ficando mais evidente no decorrer do capítulo, assim como a sua capacidade de passar despercebida:

> "... cada um é como o outro. Esse conviver dissolve inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos 'outros' e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão [...] O impessoal desenvolve sua própria ditadura nessa falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das grandes multidões como impessoalmente se retira; achamos revoltante como impessoalmente se considera revoltante. O impessoal, que não é nada de determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.[419]

À medida que lemos o capítulo, percebemos o poder das palavras de Heidegger em, como se diz no zen-budismo, "iluminar aquilo que está sob nossos pés". Damo-nos conta do que normalmente não nos damos conta, percebemos o que no dia-a-dia não se percebe: o "eu sou" na sua cotidianidade no seu "não ser seu", mas ser o "homem médio" (*Normalmensch*), ser aquele que "se" é, que todos são. É o que Heidegger designa como *medianidade*. Sua ditadura se instaura na medida em que passa despercebida, que é considerada normal e trivial, que não causa surpresa alguma, e "quanto mais este

---

[416] "as possibilidades do meu *Dasein* encontram-se sobre o controle teimoso do impessoal" (CT 8s, cf LXIII, 17etc.)

[417] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p. 127 Michael Inwood, *Dicionário Heidegger*, op. cit., p.96.

[418] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.183.

[419] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.184.

modo de ser não causar surpresa para o próprio *Dasein* cotidiano, mais persistente e originária será sua ação e influência" [420]. O homem médio (que não é ninguém) é o herói, é o paradigma, é a baliza. Ele determina o que é "conveniente, o que tem valor ou não, o que concede ou nega sucesso". É bastante assustador ler que

> ... essa medianidade, designando previamente o que se pode ou deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que se venha impor. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta, torna-se banal. Todo segredo perde sua força. O cuidado da medianidade desvela também uma tendência essencial da presença [do *Dasein*], que chamaremos de *nivelamento* de todas as possibilidades de ser. [421]

Esse nivelamento (*Einebnung*) é chamado hoje também de "homogenização". Ocorre não somente para com as pessoas mas também para com as culturas e diferenças entre os povos. A alteridade deixa de ser diversa originariamente para ser "mais do mesmo", para ser algo absolutamente conhecido e previsível. O óbvio e o banal tomam conta de tudo. Esse domínio é para Heidegger – assim como para Corbin, opondo-se ao domínio da Pessoa – o domínio do "publico" e da "publicidade", que tudo abrange em sua superfície e em sua superficialidade:

> Como modos de ser do impessoal, afastamento, medianidade, nivelamento constituem o que conhecemos como o 'público'. Este rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação do *Dasein* [da presença] e do mundo, guardando em tudo o seu direito. E isso não por ter constituído um relacionamento especial e originário com o ser das 'coisas', nem por dispor de uma transparência expressa e apropriada da presença (*Dasein*), mas por não penetrar 'nas coisas', visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade. O público obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível.

Mas o pior talvez esteja ainda por vir. E é justamente a característica do Impessoal de excluir de seu domínio aquilo que possa ser chama de "decisão" e de "escolha consciente":

> O impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulido quando o *Dasein* exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada *Dasein*. O impessoal pode, por assim dizer, permitir que se apóie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. O impessoal sempre 'foi' quem (...) e, no entanto, pode-se dizer que não foi 'ninguém'. Na cotidianidade do *Dasein*, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém. O impessoal tira o encargo de cada *Dasein* em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desencargo, o impessoal

---

[420] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p.182
[421] Idem, p. 184.

vem ao encontro do *Dasein* na tendência de superficialidade e facilitação. Uma vez que sempre vem ao encontro de cada *Dasein*, dispensando-a de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio teimoso.[422]

Difícil aqui não se remeter ao comportamento da massa e de cada um dentro dela sob um regime totalitário, já que o sujeito alienado é desencarregado de sua autonomia moral e desconhece qualquer culpa ética. É difícil não se lembrar aqui de Hannah Arendt e da banalidade do mal. A terrível constatação a que Heidegger chega a seguir, e que pode ser a sintética conclusão de toda esta fenomenologia do quem do eu em sua cotidianidade, é a seguinte:

> Todo mundo é outro e ninguém é si mesmo. O Impessoal, que responde à pergunta "quem" da presença cotidiana, é *ninguém*, a quem o *Dasein* já se entregou na convivência de um-com-o-outro."[423]

O poder nadificante da impessoalidade, ou o poder despersonalizante do nada, termina por ser desmascarado por Heidegger aqui. No mundo "público", todo mundo é "os outros" e ninguém é si mesmo! Para alguém tornar-se si mesmo, terá de tomar a "decisão" que o leve a tal individuação. Como vimos a pouco, "*Dasein* é essencialmente o que pode ser autêntico (*eigentliches*)"[424] ao "escolher a si como si mesmo" ou inautêntico, ao "abandonar esta escolha"[425]. Nada mais no mundo pode ser autêntico ou inautêntico, apenas o *Dasein*. É por isso que Heidegger define o *Dasein* a partir do aparente paradoxo: "A essência do *Dasein* é sua existência"[426], pois "o *Dasein* é um ente em que, sendo, está em jogo seu próprio ser"[427]:

> *Dasein* não localiza a essência do homem em alguma faculdade especifica tal como a razão: um dos aspectos centrais de *Dasein*, junto com o ser-lançado e a decadência, é a existência, e isto significa que ele tem de *decidir* como ser. Isso significa que *Dasein* não é essencialmente e inevitavelmente racional. Já que *Dasein* existe e não é um ser-simplesmente-dado, não cabe perguntar "o que" ele é; deveríamos perguntar "quem" ele é, e a resposta dependerá de, e até mesmo consistirá na, *decisão* de *Dasein*: pode ser "eu mesmo" ou pode ser "o ninguém a quem todo *Dasein* já se rendeu ao ser em meio aos outros."[428]

Aquilo que, para Heidegger, define o homem, diferencia-o de qualquer outro ente na terra, é o fato de ele poder escolher entre ser si-mesmo ou ser um ser-simplesmente-dado, entre ser um quem ou um

---

[422] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
[423] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p.185.
[424] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p. 4
[425] Martin Heidegger, Da Essencia da Verdade, op.cit., p.24.
[426] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.42
[427] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p. 258
[428] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p.128.

"ninguém", ser um "quem" ou um o quê. Ele escolhe entre o Ser ou o "*das Man*". Ou antes, ele escolhe o Ser, ou abre mão de fazer a escolha, pois ser o impessoal não implica escolha alguma, já que o mundo do impessoal já é dado de antemão. O mundo que nos é dado primeiramente, quando somos adultos, é o mundo impessoal:

> "o mundo é sempre já dado primeiramente como o mundo comum [*gemeinsam*]. Nós não começamos como sujeitos individuais, cada um com seu mundo particular, que então deve juntar seus diferentes mundos por um tipo de acordo e arranjo para o mundo comum. Assim é como os filósofos representam os problemas quando perguntam pela constituição do mundo intersubjetivo. Dizemos: a primeira coisa dada é este mundo comum do impessoal, i.e., o mundo no qual o *Dasein* submerge, de tal modo que ainda não veio a si mesmo e pode constantemente ser nesse mundo sem ter de vir a si mesmo."[429]

Scheler perguntou-se certa vez como que Heidegger podia saber "que ele e eu estamos no mesmo mundo". Mas o "mundo comum" para Heidegger é o mundo do Impessoal. O mundo das coisas, dos seres-simplesmente-dados e dos outros *Dasein*s vistos apenas como seres-simplesmente-dados, abstraindo-se seu si-mesmo em sentido próprio, não é o mundo real! Sendo assim é uma ilusão que estejamos no mesmo mundo, eu e Scheler, ou eu e Heidegger. Talvez até seja o mesmo mundo, falta-nos apenas ter um sujeito real, um si-mesmo próprio para co-habitá-lo. Heidegger coloca que o impessoal nos faz "saltar por sobre o mundo" (*die Welt überspringen*), nos faz perdê-lo como quem perde um trem (*verpassen*):

> ... uma vez que nesse concentrar-se no mundo salta-se por cima do próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente dado dentro do mundo: as coisas. O ser dos entes em sua co-presença é então compreendido como ser-simplesmente-dado.[430]

É justamente deste "pular" o mundo e desconsiderá-lo como tal, representando-o como um mundo de coisas (e não presenças nem conjunturas) e passando a não ser-no-mundo em sentido real, que se trata aqui. É aí que se constitui em Heidegger o que em Corbin é o Exílio da Alma, o leitmotiv da mística semítica. Ela se sente exilada (*unzuhause*) no mundo de coisas, de seres-simplesmente-dados, no qual imagina viver. Está lançada neste mundo impessoal objetificado. E o perceberá como seu exílio. Nele não se sentirá em casa, pois não é "seu mundo"[431]. Não há lugar para ele ou morada neste mundo de seres-

---

[429] Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, op.cit., p.339.
[430] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.187.
[431] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p.188

simplesmente-dados que o impessoal construiu para ele. A falta de morada é nossa condição primária e nos impele a procurar um lar:

> A fuga decadente para o sentir-se em casa da publicidade foge do não sentir-se em casa (*vor dem Unzuhause*), isto é, da estranheza, (*Unheimlichkeit*), inerente a *Dasein* enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser"[432]

A estranheza (*Unheimlichkeit*) que o ser-no-mundo lhe provoca traz ao *Dasein* a angústia (*Angst*): "A angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado"[433] e quando a familiaridade é rompida, "o ser-em assume o modo existencial do 'não-estar-em-casa'(*unzuhause*)"[434]. Mas "na cotidianidade dominada pelo impessoal, *Dasein* sente-se em casa"[435]:

> "A pretensão do impessoal de nutrir e dirigir toda 'vida' autêntica tranquiliza o *Dasein*, assegurando que tudo 'está em ordem' e que todas as partes estão abertas. O ser-no-mundo de de-cadência é, em si mesmo, tanto tentador como tranquilizante"[436]

O *Dasein* caiu de si mesmo (*abgefallen*) e decaiu no mundo (*verfallen*). Heidegger chama de "decadência" (*Verfallen*) "a fuga do *Dasein* de si-mesmo como poder-ser-si-mesmo autêntico", levado pela angústia para o mundo das coisas, para a cotidianidade junto ao impessoal.[437] Chama, por sua vez, de "fuga" de si mesmo, "o decair do *Dasein''* no impessoal e no 'mundo das ocupações' "[438] a fim de evitar a angústia, entendida como sentimento de estranheza (*Unheimlichkeit*) diante do estar-lançado e da "falta de morada". Na decadência aparece

> um fugir da estranheza que, na maior parte das vezes, permanece encoberta juntamente com a angústia latente, uma vez que a publicidade do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade. [439]

A angústia da falta de morada (*Heimatlosigkeit*), o sentimento de estranheza e de não familiaridade (*Unvertrautheit*) são reprimidos e recalcados pelo Impessoal. Esta falta de morada conduz o homem para a "conquista do planeta Terra e para a aventura no espaço cósmico"[440]. Dessa forma, o homem vai se voltando cada vez mais para o mundo objetivado e vai se dedicando ao domínio da técnica e da

---

[432] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.189 115
[433] Idem p.258
[434]Idem p.188
[435]Idem p.188
[436]Idem p.243
[437] Idem p.184.
[438] Idem p.256.
[439] Idem p.259 Tradução modificada
[440] Idem p.89

terra como grande reservatório para o uso e à disposição do homem em fuga. No entanto, à medida que o homem consegue fugir de seu ser mais próprio e se aliena de si mesmo no mundo da publicidade, ele se torna, além de um expatriado (un*heim*lich), um prisioneiro: "A alienação da decadência, tentadora e tranquilizante, em sua mobilidade própria, faz com que o *Dasein* se aprisione em si mesmo."[441]

Heidegger considera a angústia, enquanto disposição fundamental (*Grundbefindlichkeit*), uma abertura privilegiada do *Dasein*. Se o homem não fugir dela para o mundo das ocupações e do impessoal, ele terá a oportunidade de deparar-se com essa abertura onde a possibilidade de escolha se apresenta: o poder-ser-si próprio em sentido autêntico ou continuar sendo o "ninguém" que "os outros" são. Heidegger coloca: "É na angústia que a liberdade de ser para o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade, se mostra numa concreção originária e elementar."[442] A liberdade para possuir-se ou não, para tomar posse do próprio Ser ou deixá-lo no esquecimento e mergulhar na alienação, é sentida, para Heidegger, primeiramente como uma "angústia". Mas é através dela que o *Dasein* pode escolher a si mesmo e individuar-se, tornar-se o que é:

> No *Dasein* a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesmo. A angústia arrasta o *Dasein* para o ser-livre para... (*propensio in*...) para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é.[443]

A angústia, enquanto "disposição privilegiada", tira o *Dasein* de seu convívio alienante, de seu ser-com em meio ao impessoal, e o lança de volta a si, de volta a seu estado solitário e irremissível, mas autêntico, de estar lançado em seu próprio *Da*. A angústia arranca o *Dasein* da familiaridade de seu "domicílio" em pleno exílio, e leva-o a um retorno ao lar, a uma volta a sua pátria originária (*Ur-heimat*[444]), ao oferecer-lhe "o mundo como seu mundo":

> A angústia singulariza e abre o ser-aí como "solus ipse". Esse "solipsismo existencial", porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere ao

---

[441] Idem p.242.
[442] Idem, pag. 250.
[443] Idem p.254)
[444] Importante notar que a palavra "pátria" em alemão possui a mesma raiz que "lar", *heim*. A "volta ao lar" é um tema bastante recorrente no segundo Heidegger e em seus últimos escritos. Cf. Robert Mugerauer, , *Heidegger and Homecoming: The Leitmotiv in the later Writings*, Toronto, University of Toronto Press, 2008; e também O'Donoghue, Brendan *A Poetics of Homecoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2011.

ser-aí justamente um sentido extremo em que ele é trazido ao mundo como o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo[445].

Sem *Geworfenheit* (estar-lançado) e sem *Unheimlichkeit* (estranheza), não há *Eigentlichkeit* (autenticidade) possível, não há *Selbstwerden*(ser-si-mesmo). Nesta citação sentimos a força da "volta ao lar" (*Heimisch-werden*) de Heidegger, que em seus últimos escritos se fará um leitmotiv[446]. Voltar a sentir-se em casa no mundo, transformar a estranheza (*Unheimmlichkeit*) em "sentir-se em casa" sem que seja através da fuga ao mundo dos entes e da alienação, é algo que só a autenticidade pode fazer. Para Heidegger o acesso à autenticidade só pode se dar através dos princípios de individuação representados pela "angústia" e pela "morte" (algo que, como vimos no capítulo 3, foi fortemente criticado por Corbin).

> A possibilidade mais própria é irremissível. A antecipação permite ao ser-aí compreender que o poder-ser, onde o que está em jogo é o seu próprio ser, só pode ser assumido por ele mesmo. A morte não apenas 'pertence' de forma não indiferente ao próprio ser-aí, como reivindica o ser-aí enquanto singularidade. A irremissibilidade da morte, compreendida na antecipação, singulariza o ser-aí em si mesmo. Essa singularização é um modo de se abrir o 'aí' para a existência. Ela revela que todo ser-junto a uma ocupação e todo ser-com os outros falha quando se trata de seu poder-ser mais próprio. Assim, o ser-aí só pode ser propriamente ele mesmo quando ele mesmo dá a si essa possibilidade. (...) A antecipação da possibilidade irremissível obriga o ente que assim antecipa à possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo. [447]

O retorno do exílio em Heidegger não se dá nem através da fuga em direção à familiaridade do mundo dos seres-simplesmente-dados nem através de um retiro interiorizante em direção à solidão ascética "desprovida de mundo". O retorno exige uma singularização, que por sua vez, exige um retorno a si. Este movimento circular ocorre sim através de uma interrupção no ser-com e no ser-em cotidiano que leva ou é levado pela solidão. Mas é uma solidão autêntica que levará a um real e autêntico ser-com e ser-em (e sobretudo a um "ser-um-com-o-outro-junto-a) depois que o *Dasein* voltar para si no sentido próprio. No mundo comum, que é o mundo da impessoalidade, ninguém está de fato com ninguém, ninguém está acompanhado, pois ninguém é si-mesmo. "Ninguém se achou porque ninguém ainda se perdeu." O "solipsismo existencial" a que se refere Heidegger é solidão na medida em que esta leva o homem até si mesmo, leva-o a estar "a sós com o

---

[445] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p.188.

[446] Cf. Robert Mugerauer, , *Heidegger and Homecoming: The Leitmotiv in the later Writings*, Toronto, University of Toronto Press, 2008; e também O'Donoghue, Brendan *A Poetics of Homecoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2011.

[447] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.340.

só", como diria e disse Corbin, leva à solitude que é na verdade dualitude, pois une o homem com o Ser no *Ereignis*, no Evento hierogâmico primordial e final. A angústia que o "*solus ipse*" provoca pareceria ao final ser um preço pequeno a pagar pelo júbilo de poder voltar ao "mundo como meu mundo" e poder estar-no-mundo "para mim mesmo" e finalmente como eu-mesmo. Após a individuação, o *Dasein* volta ao acolhimento que o *Da* oferece a seu *Sein* no Evento. Dessa forma, sacia-se a ânsia nostálgica, a saudade (*Heimweh*) de casa, que, segundo Novalis – citado por Heidegger –, caracteriza os filósofos e os poetas, e podemos então aproximarmo-nos do "estar em casa por toda parte" (*überall Zuhausesein*).[448]

[448] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Vol 39, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1989, p.7.

A PESSOA NA OBRA DE CORBIN E OS ECOS DA INDIVIDUAÇÃO HEIDEGGERIANA

A prioridade ontológica do sujeito entendido como *Dasein*, através de cuja Presença tudo o mais se pode a-presentar, se des-velar, sendo a base da filosofia de Heidegger, é também o solo sobre o qual se ergue a obra de Corbin. De início, embora Corbin não empregue o termo de Heidegger *Dasein*, Ser-aí – que ele mesmo traduziu pela primeira vez para o francês como "Presença" –, usa bastante o termo "presença", e "sujeito", e "indivíduo", para expor seu pensamento. Esses termos vão sendo cada vez mais substituídos pelo termo "Pessoa", que parece ser o *Dasein* heideggeriano enriquecido pelo conceito de "Pessoa" de Berdiaev e de Individualidade Eterna" (ou hecceidade espiritual, '*ayn thabita*) dos místicos persas.

Antes de adotar o uso do termo "Pessoa" para referir-se à prioridade ontológica do sujeito, Corbin escreveu um texto, um prefácio para um *Cahier de Eranos*[449] que continha artigos de Jung, entre outros expositores de Eranos, onde sua ontologia do individual aparece com toda sua força e clareza, mostrando toda a sua fidelidade ao verdadeiro espírito da fenomenologia de Husserl e da hermenêutica de Heidegger. A ele queremos nos voltar agora. Ele começa de forma bastante irônica, imaginando o fenômeno de Eranos sendo, num futuro próximo, objeto de análise nas mãos de historiadores, que estariam procurando explicá-lo e demonstrar que e por que Eranos é um fenômeno de seu tempo. Mas Eranos, diz Corbin, "nunca se preocupou em ser '*de* seu próprio tempo', mas em 'ser o seu próprio tempo'", já que, na fenomenologia de Corbin, "*nous sommes notre temps*": nós não *estamos* no tempo, mas *somos* o tempo.

Corbin faz então a distinção entre os eventos e as pessoas, ou entre fatos e homens: "Para nós, o fato primeiro e último, o evento inicial e último, é precisamente essas pessoas, sem as quais jamais sucederia algo chamado 'evento'." Citamos aqui um parágrafo exemplar de tal prefácio, colocando em negrito as palavras "sujeito" e "indivíduo" e "presença", para demonstrar a grande freqüência com que se repetem, e em itálico os trechos mais importantes:

---

[449] Henry Corbin, "The Time of Eranos." In *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*, translated by Ralph Manheim, edited by Joseph Campbell, xiii-xx. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1957.

"Explicar" ainda não quer dizer necessariamente "compreender", é antes implicar. Não se explica o fato inicial do qual falamos, porque ele é **individual** e singular, e o **individual** não pode ser deduzido nem explicado; o **individuum** é inefável. *Pelo contrário, é o **individual** que nos explica, ele mesmo, uma grande quantidade de coisas, a saber, todas as coisas que ele implica e que não teriam existido sem ele, se ele não tivesse começado a existir.* Por que ele as explica para nós é necessário compreendê-lo, compreender é perceber o sentido da coisa mesma, ou seja como sua **presença** determina uma certa constelação de coisas que teriam sido bem diferentes se primeiramente não tivesse havido essa **presença**. Isto é algo bem diverso de deduzir a coisa a partir de relações causais pré-concebidas, ou seja, *de reportá-la a algo diverso dela mesma*. E é isso o que acusará o contraste com nossos hábitos de pensamento em vigor **.** E é aí sem dúvida que se acusará de bom grado o contraste com nossos hábitos de pensamento em vigor**,** aqueles que representam todas as tentativas da filosofia da história ou de socialização da consciência: *o anonimato, a despersonalização, a abdicação da vontade humana* diante da rede dialética que ela própria começou a tecer para cair em sua própria armadilha. *Aquilo que concretamente existe, são as vontades e as relações de vontade:* vontade que fracassa, vontade imperiosa ou imperialista, vontade cega, vontade serena e consciente dela mesma. *No entanto, estas vontades não são energias abstratas. Elas não são e não designam nada além dos **sujeitos** voluntários eles mesmos,* aqueles cuja existência real postula que se reconheça o **indivíduo** e o **individual** como a primeira e única realidade concreta. Eu admitiria de bom grado estar aqui em afinidade com um aspecto do pensamento estóico, pois precisamente um dos sintomas característicos na história da filosofia no ocidente não é afinal a remoção das premissas estóicas diante da dialética derivada do peripatetismo? O pensamento estóico é hermenêutico; ele resistiu a todas as construções dialéticas que pesam sobre nossas representações as mais correntes: em história, em filosofia, em política. Ele não cedeu à ficção das "grandes correntes," do "sentido de história", das "vontades coletivas", das quais ninguém pode ao certo dizer qual é o modo de ser. É que fora da primeira e última realidade que é o **indivíduo**, existe apenas maneiras de ser, com relação ao **indivíduo** ele mesmo ou com relação ao seu redor, ao seu ambiente, e este se refere a atributos que não possuem qualquer realidade substancial em si mesmos, se os retiramos do **indivíduo** ou dos **indivíduos** que são seus agentes. O que chamamos de "eventos" são também os atributos de **sujeitos** agentes; não são seres mas maneiras de ser. Como ações de um **sujeito**, são expressas em um verbo; ora, um verbo só adquire sentido e realidade através do **sujeito** agente que o conjuga. *Os eventos psíquicos ou físicos só adquirem existência, só tomam corpo, pela realidade que os realiza e da qual derivam, e esta realidade são os **sujeitos individuais** agentes, que os conjuga "em seu tempo", conferindo-lhes seu tempo, que é sempre e por essência o tempo presente.* Sendo assim, retirados do **sujeito** real que os realiza, os fatos, os eventos são apenas irrealidades. Tal é a ordem que precisou inverter para alienar o **sujeito** real, para dar em revanche toda realidade aos fatos, *para falar da lei, da lição, da materialidade dos fatos, em suma, para nos prender na rede de irrealidades construídas por nós mesmos e cujo peso cai sobre nós em forma de História, como única "objetividade" científica que podemos conceber, como a fonte de um determinismo causal cuja idéia jamais poderia ocorrer a uma humanidade que tivesse conservado o sentimento do **sujeito** real.*[450]

---

[450] Henry Corbin, "The Time of Eranos." In *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*, translated by Ralph Manheim, edited by Joseph Campbell, xiii-xx. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1957.: "*Or • expliquer », cela ne veut pas encore dire forcément • comprendre », Comprendre, c'est plutôt « impliquer •. On n'explique pas le fait initial dont nous parlons, car il est **individuel** et singulier, et **l'individuel** ne peut être déduit ni expliqué; **individuum** est inef!abile. En revanche, c'est **l'individuel** qui nous explique, lui, quantité de choses, à savoir toutes les choses qu'il implique et qui n'auraient pas été sans lui, s'il n'avait commencé à être. Pour qu'il nous les explique il faut le comprendre, et comprendre c'est percevoir le sens de la chose même, c'est-à-dire comment sa **présence** détermine une certaine constellation des choses, qui dès*

O sujeito real: eis o que interessava a esses sujeitos, Corbin e Heidegger. Tal "sujeito", que é real, é a Subjetividade do Sujeito, por não ser um ente, por ser "inefável", insubstanciável, é a base da superação da metafísica ansiada tanto por Heidegger quanto por Corbin: "A perspectiva metafísica que dá prioridade a fatos é cega a pessoas", disse Corbin. Bastante significativa é a anotação feita por Corbin à margem de uma página do seu exemplar de *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*), no qual pude me deter por várias tardes na Biblioteca da École Pratique de Hautes Études (EPHE), na Sorbonne, Paris, onde Corbin, assim como Louis Massignon e Etiénne Gilson, antes dele, lecionava. Corbin sublinhou a frase "*eine Subjektivität, die vielleicht das Realste der 'Realität' der Welt entdeckt, die mit subjektiver Willkür und subjektivistischer Auffassung eines 'an sich' anders Seienden nichts zu tun hat*."[451] ("Trata-se, porém, de uma subjetividade que talvez descubra o mais real da realidade do mundo, a qual nada tem a ver com uma arbitrariedade subjetiva nem com apreensões subjetivistas de um ente em si diverso."[452]) Ao lado escreveu em árabe: *haqq al-haqiqah*, que significa "A Verdade da Realidade" e que representa um conceito chave dentro do sufismo, sobretudo em Sohravardi, que designa a

---

*lors eût été tout autre si d'abord il n'y avait eu cette **présence**. C'est là tout autre affaire que de déduire la chose de relations causales présupposées, c'est-à-dire de la ramener à autre chose qu'elle-même. Et c'est là sans doute que l'on accusera le plus volontiers le contraste avec nos habitudes de pensée en vigueur, celles que représentent toutes les tentatives de philosophie de l'histoire ou de socialisation des consciences: l'anonymat, la dépersonnalisation, l'abdication de la volonté humaine devant le réseau dialectique qu'elle a commencé par tisser elle ·même, pour tomber dans son propre piège. e qui concrètement existe, ce sont des volontés et des rapports de volonté : volonté qui défaille, volonté impérieuse ou impérialiste, volonté aveugle, volonté sereine et consciente d'elle-même. Mais ces volontés ne sont pas des énergies abstraites. Ou plutôt elles ne sont et ne désignent rien d'autre que les **sujets** volontaires eux-mêmes, ceux dont l'existence réelle postule que l'on reconnaisse **l'individu** et **l'individuel** comme la première et seule réalité concrète. J'admettrai volontiers être ici en affinité avec un aspect de la pensée stoïcienne, car précisément un des symptômes caractéristiques dans l'histoire de la philosophie en Occident, n'est-il pas l'effacement des prémises stoïciennes z devant la dialectique issue du péripatétisme? La pensée stoïcienne est herméneutique; elle eût résisté à toutes les constructions dialectiques qui pèsent sur nos représentations les plus courantes : en histoire, en philosophie, en politique. Elle n'eût pas cédé à la fiction des « grands courants •, du « sens de l'histoire •, des «volontés collectives •, dont aussi bien personne ne peut dire au juste quel est le mode d'être. C'est qu'en dehors de la première et ultime réalité qui est **l'individuel**, il n'existe que des manières d'être, par rapport à **l'individu** lui-même ou par rapport à ce qui l'entoure, et cela veut dire des attributs n'ayant aucune réalité substantielle en eux-mêmes, si on les détache de **l'individu** ou des **individus** qui en sont les agents. Ce que nous appelons les « événements •, ce sont également les attributs de **sujets** agissants; ils ne sont pas de l'être, mais des manières d'être. Comme actions d'un **sujet**, ils sont exprimés dans un verbe; or un verbe ne prend de sens et de réalité que par le **sujet** agissant qui le conjugue. Les événements, psychiques ou physiques, ne prennent d'existence, ne • prennent corps • que par la réalité qui les réalise et dont ils dérivent, et cette réalité ce sont les **sujetsindividuels** agissants, lesquels les conjuguent « à leur temps •, leur donnent leur propre temps, qui est toujours par essence le temps présent. insi donc, détachés du **sujet** réel qui les réalise, les faits, les événements ne sont que de l'irréel. Tel est l'ordre qu'il a fallu renverser pour aliéner le **sujet** réel, pour donner en revanche toute la réalité aux faits, pour parler de la loi, de la leçon, de la matérialité des faits, bref nous laisser prendre au réseau d'irréels construit par nous-mêmes et dont le poids retombe sur nous sous forme de l'Histoire, comme la seule • objectivité » scientifique que nous puissions concevoir, comme la source d'un déterminisme causal dont l'idée ne serait jamais venue à une humanité qui eût conservé le sentiment du **sujet** réel.*

[451] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p.106.

[452] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.160.

essência e o fundamento do real, sendo que *haqq* é o equivalente em árabe para *aletheia*, "verdade", "desvelamento".

Sente-se nestas marcações, em árabe, em francês e em persa, nas margens e nos trechos sublinhados do exemplar de 1930 em gótico de *Sein und Zeit* todo o entusiasmo do jovem Corbin ao descobrir as equivalências entre os conceitos heideggerianos que se deparava aí com os que havia conhecido na obra de Sohravardi. A ideia do "*das Man*" como força impessoalizante certamente o impressionou bastante. Também em Corbin fica claro que essa força é o vetor oposto ao da individuação. Lembremo-nos da citação no início da tese: "Se nos abandonarmos nesse mundo por desesperança, abandonarmo-nos àquelas forças impessoais que nos levam cegamente ao nosso fim, e ao fazê-lo, nós desapareceremos. Já não haverá mais *pessoas*."[453] Nas palavras de Cheetham:

> Toda filosofia de Corbin parece voltada para a preservação da singularidade da alma, da Pessoa, e para a abertura de uma passagem ao espaço da alma, onde as forças impessoais da quantidade perdem o seu poder.

***

Em Corbin, é patente que o Impessoal está diretamente ligado ao coletivo, com relação ao qual a desconfiança e a desaprovação de Corbin é palpável. No entanto, além de relacionado ao coletivo, o impessoal, para Corbin, está ligado também ao secular, já que para ele a ideia de sujeito, indivíduo e pessoa implica na ligação deste com a sua essência supra-humana, com seu fundamento divino. Para Corbin, o coletivo é quase sinônimo de secular, já que deus fala apenas para indivíduos em sua individualidade:

> O Deus Pessoal, enquanto determinação suprema do absoluto, pode apenas aparecer se for como e para uma Pessoa. "A Pessoa, como pressuposto da experiência mística, torna problemática esta categoria de experiência num mundo governado pela força do impessoal."[454]

---

[453] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.240.
[454] Idem, pag.,242.

Em Corbin, "coletivo e secular" vivem de mãos dadas, assim como "o individual e a sacralização". O primeiro par é horizontal e é resultado de um esquecimento, enquanto o segundo, é vertical e responsável tanto pelo indivíduo como pela coletividade. Ao dar sua opinião sobre o conceito de "inconsciente coletivo", Corbin deixa claro o quanto é avesso a toda ideia de coletivização:

> Esta noção de uma psique coletiva, que envolve a desorientação de símbolos, é novamente apenas o resultado do esquecimento e da consequente perda da dimensão vertical, a qual é substituída por uma extensão evolucionária e horizontal. A dimensão vertical é a individuação e a sacralização, a outra é coletivização e secularização. A primeira é uma liberação da sombra tanto individual quanto coletiva. [455]

Vê-se aí que Corbin se preocupa sim com o grupo, com a comunidade, com a alteridade e não defende um solipsismo e um individualismo. No entanto, não acredita numa atuação com "vínculo social":

> Pois o que existe, na verdade, concretamente e substancialmente, não é uma coletividade, mas almas individuais, ou seja, pessoas que podem, cada uma, ajudar a outra a encontrar seu próprio caminho para fora do poço.[456]

O pressuposto da experiência mística é a Pessoa, lemos na citação. A essas alturas, o termo "Pessoa", quase sempre em maiúscula, já é, em Corbin, o mais utilizado. No prefácio do *Cahier de Eranos*, o termo "Pessoa", no entanto, é usado, embora apenas uma vez, em um trecho importantíssimo onde Corbin define Hermenêutica (não o *tawuil*): "A Hermenêutica, enquanto ciência do indivíduo está em oposição à dialética histórica enquanto alienação da pessoa."[457] O termo e o conceito "alienação", também tão presentes em Heidegger, será em Corbin objeto de grandes preocupações e visto como uma grande ameaça: "já não haverá mais Pessoas…"

Para Corbin, não só a dialética histórica, mas "qualquer uma das várias cosmologias seculares do mundo moderno é incompatível com a existência de pessoas." O "secular", aquilo que descarta a experiência e o fenômeno do "sagrado", é para Corbin o berço do processo de despersonalização e de alienação da Pessoa, já que para ele o que define a Pessoa é seu cerne supra-humano, sua alma divina, assim

---

[455] Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, New Lebanon, Omega, 1994, p.51.
[456] Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, op.cit., p.51.
[457] Hensy Corbin, "The Time of Eranos" in *Man and time: papers from the Eranos Yearbooks*, ed. Joseph Campbell (NY Pantheon Books, 1957), pp. xiv-xv, xvii.

como em Heidegger o que funda o *Dasein* e é sua essência é a sua ek-sistência, sua ek-stasis, seu ser transcendido e ultrapassado pelo seu centro, que não é seu, é o Ser mesmo, a Subjetividade do Sujeito. Cheetham explica Corbin:

> (...) A pessoa, o indivíduo humano, não deve ser redutível à história ou sociologia, genética ou fisiologia, ou qualquer aspecto subsidiário da realidade. O indivíduo só pode ser amplificado, não reduzido, e o *locus* desta ampliação em direção ao qual a pessoa deve ser elevada é a contraparte celeste, eterna, o parceiro no céu, o arquétipo de cada um de nós que garante a possibilidade nossa individualidade eterna – o *locus*, o *telos* deste movimento espiritual é o de Anjo. [458]

Em Corbin, o grau de "Pessoa" é atingido mediante a aproximação ao Anjo, o qual, este sim, e por definição, merece o título de "Pessoa". É graças ao anjo que podemos tomar emprestada a pessoalidade e em seguida nos apropriarmos dela. A plenitude de sua pessoalidade é o modelo para a nossa existência. São os "anjos" que garantem nossa individualidade e singularidade. Corbin apresenta-nos a realidade de toda a tradição profética como sendo fundamentalmente pessoal justamente por isso.

Este contexto, que conjumina espiritualidade e pessoalidade, atinge seu ápice quando Deus mesmo é apresentado como Pessoa. Corbin cita Koyré, quando este recorda Boehme:

> O que Boehme acredita, antes de qualquer doutrina, o que ele busca, o que toda sua doutrina está destinada a demonstrar, é que Deus é um Ser pessoal, mais que isso, que ele é uma pessoa, um ser vivo, autoconsciente, uma pessoa ativa, uma pessoa perfeita[459].

No espaço da mística semítica, Deus é necessariamente Pessoa e o homem eventualmente. No homem, tornar-se Pessoa é apenas uma possibilidade. Mas quando o é, não o é de forma extrínseca à pessoalidade de Deus. Como vimos no capítulo 4, não se trata de duas pessoas, uma diante da outra, mas de uma Dualitude, onde o outro é o mesmo e o mesmo é outro. A Pessoa de Deus não diminui nem anula em nada a pessoalidade e singularidade do homem como na religião dogmática. Ao contrário, a garante. Garante-a, no entanto, sob a condição de ser garantida, e guardada, e velada e des-velada. Assim como o *Dasein* apenas se realiza e se individua, quando se volta ao *Sein* de *Dasein*, ao Ser, também o homem em Corbin só se torna Pessoa quando se volta para o anjo, para seu deus pessoal, para seu Si-mesmo mais profundo e verdadeiro, seu Self. O Si-mesmo é uma designação

---

[458] Tom Cheetham, *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*, op.cit., p.27.
[459] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., pag.243.

em comum entre nossos dois pensadores. Pois diremos então que em ambos o Si mesmo tem de ser uma escolha do homem, em ambos deve haver uma escolha consciente pelo ser si mesmo, uma decisão. Corbin refere-se a esta também como uma "decisão existencial crucial" por ter ou não um "guia interior", que

> "prefigura e condiciona toda uma cadeia de desenvolvimentos espirituais com consequências de grande alcance. Pois anuncia se aquele ser humano está orientado por uma busca pelo seu guia pessoal invisível, ou se ele se entrega ao coletivo ou a uma autoridade magisterial enquanto intermediário entre ele e a revelação.[460]

***

Se quisemos aqui ousar uma comparação da relação homem-anjo com a relação *Dasein-Sein*, foi também para, através dessa comparação, afastar um pouco a primeira do contexto religioso e a segunda do contexto laico, e, ao relativizar seu cunho, poder abrir-lhes novas perspectivas de abordagem.

Através do capítulo 4, procurou-se explicitar e frisar o quanto em Corbin e nos místicos dos quais ele pretende ser porta-voz, a relação homem-Deus é mais ontológica do que religiosa, mais existencial que moralizante, que edificante e doutrinária, mais mística que dogmática.

> (...) as verdades percebidas como constitutivas desta relação cada vez única entre o Deus que se manifesta como uma pessoa (biblicamente: o Anjo da Face) e a pessoa que ele promove à categoria de pessoa ao se revelar a ela, esta relação é fundamentalmente uma relação existencial, de forma alguma dogmática.[461]

Deus não está fora e não é uma entidade, uma substância. Entender Deus como um ente, ainda que supremo, difere bastante de entendê-lo como Pessoa. A Pessoa não é um ente. Se é, é um ente completamente diverso de todos os outros, pois possui em si um lado que não se submete a qualquer condição, um lado indeterminado, irredutível a qualquer categoria, que Corbin chama de seu lado

---

[460] Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, op.cit., p.33.

[461] "(…)*les vérités perçues comme constitutives de cette relation chaque fois unique entre le Dieu se manifestant comme une personne (bibliquement : l'Ange de la Face) et la personne qu'il promeut au rang d'une personne en se révélant à elle, cette relation est fondamentalement une relation existentielle, non point dogmatique.*" Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.250

"celeste", "divino", que faz deste ente apenas uma crosta formal a cobrir um cerne de luz – que não tem forma ou limite e que remete ao Nada Absoluto (*'ayn* na cabala judaica, *Sunyata* no *Zen*, *Nichts* em Mestre Eckhart, etc.) que o funda e que seria a essência (*Göttheit*) de Deus (*Gott*).

As palavras "celeste" e "divino" não são usadas por Heidegger. "Céu" sim, "deuses sim", "sagrado" sim. A palavra "Deus", para Heidegger, não pode mais querer dizer algo que preste já que foi sendo das palavras a que mais se deteriorou ao longo dos séculos e em nome da qual tantos morreram. Como disse Saramago em seu artigo "O Fator Deus", Deus passou a ser muito mais um fator do que uma origem, de natureza diversa daquilo que foi por ela criado. Os esforços de Heidegger vão em direção à destruição de todo lugar-comum, de toda ideia pronta advinda da tradição – no sentido de condicionamento e de contaminação – a ponto de criar uma nova linguagem, com novos termos, para expressar as coisas diretamente como se mostram. Sendo assim, a palavra mais contaminada de todas, "Deus", não poderá jamais fazer parte do vocabulário de Heidegger, exceto em seu sentido cristalizado quando foco de crítica e desconstrução – como quando, por exemplo, chama o Deus judaico-cristão de "o falso produto (*Gemächte*) do homem".

Mas Heidegger não é um ateu. Aliás, para Heidegger, até o ateísmo, como uma forma de teísmo, morreu com o deus de Nietzsche:

> O último deus possui sua singularidade mais singular e encontra-se fora da determinação calculadora visada pelos termos "mono-teísmo", "pan-teísmo" e "a-teísmo". Só houve "monoteísmo" e todos os tipos de "teísmos" desde a "apologética" judaico-cristã, que possui a "metafísica" como seu pressuposto intelectual. Com a morte deste deus, todos os teísmos colapsam.[462]

Heidegger não é um ateu, mas faz questão de parecer um, justamente para precaver-se de assunções contaminadas. O que parece ser ateísmo é na verdade o oposto. Heidegger quer parecer ateu para afastar-se do domínio da "fé" e da teologia:

> ... melhor engolir a acusação barata de ateísmo que, tomada em sentido ôntico, é, em todo caso, inteiramente justificada. Mas não será a suposta fé ôntica em Deus, no fundo, uma completa falta de Deus?[463]

---

462 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* vol. 65, op.cit., 1989, p.411.

463 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, vol.26, op.cit., 1990, p.211 n3.

Com relação ao Deus cristão, o que morreu, Heidegger é sim a-teu, pois não é este seu deus. Este deus é para ele um dos principais responsáveis pela metafísica e pela tecnologia que ameaçam a humanidade. Heidegger é extremamente cuidadoso com a questão de Deus em sua obra. Nunca afirma sua existência ou não existência. Parece que o importante é o fato de sempre estar instigando um questionamento a respeito de Deus. O que sim Heidegger deixa claro é que o Ser não é Deus. O segundo Heidegger, na obra que muitos consideram a mais importante dessa segunda fase de Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), explicita isso, o que para nós aqui é bastante importante:

> "Deus (*der Gott*) não é nem existente (*seiend*) nem inexistente (*unseiend*) nem deve ser igualado ao ser; ser se essencializa (*west*) temporal-espacialmente como este entre (*zwischen*), que nunca pode fundar-se em deus, nem no homem como ser e vivente-simplesmente-dado, e sim no *Da-sein*"[464]

Heidegger diz que o Deus precisa do Ser mas que não é idêntico a ele, pois Ser está entre os deuses e os entes, como "lareira no centro da morada dos deuses".[465] Nesta mesma obra, Heidegger afirma que, para sobreviver ao perigo da técnica precisaremos, como em todas as eras que nos precederam, de um novo deus ou deuses: "o último deus, muito diferente dos deuses do passado, especialmente do deus cristão".[466] Diz então claramente: O último deus é "a verdade de ser", não o próprio ser. [467]

Na perspectiva de Corbin, o Ser de Heidegger seria apenas o anjo, o deus pessoal, a hecceidade eterna, que só existe à medida que o homem existe, assim como o Ser só existe enquanto há *Dasein*, enquanto há tempo e espaço. Ser não é *Allah*, é *rabb*, é o senhor daquela alma, que só existe porque ela existe. Corbin coloca:

> Existe uma correlação entre o nascimento divino e o nascimento da alma através da qual se produz este nascimento divino. Esta correlação nutre portanto entre os dois termos uma interdependência, uma solidariedade recíproca, de tal forma que um não pode existir sem o outro.[468]

---

[464] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* vol. 65, op.cit., 1989, p.263.
[465] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* vol. 65, op.cit., 1989, p.486;
[466] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* vol. 65, op.cit., 1989, p.403.
[467] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* vol. 65, op.cit., 1989, p.35.
[468] *"Il y a corrélation entre la naissance divine et la naissance de l'âme pour laquelle se produit cette naissance divine. Cette corrélation noue donc entre les deux termes une interdépendance, une solidarité réciproque, telle que l'un ne peut continuer d'exister sans l'autre"* Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.249

Ibn 'Arabi expressa essa co-dependência entre a alma e seu deus: "Se ele nos deu vida e a existência através de seu ser, também lhe dou a vida eu, ao conhecê-lo em meu coração"[469] Não é só Heidegger que afirma que sem o *Dasein* não há Ser, embora o Ser não seja o *Dasein*. Também Angelus Silesius, citado por Corbin afirmou: "Deus não vive sem mim; eu sei que sem mim, Deus não pode viver nem por um piscar de olhos."[470] Há uma imagem muito dileta a Corbin que é a Philoxenia de Abraham[471], na qual este oferece a refeição mística para os anjos. Corbin comenta a esse respeito que o serviço divino do místico consiste em nutrir de seu próprio ser seu senhor de amor. Em Corbin, Deus precisa ser criado na alma. Não basta o que Heidegger chama de "fé ôntica" em um deus. Na co-pertença imaginal é preciso criar ontologicamente o deus que te criou: "Enquanto você não criar o Deus que te criou, o Deus que te criou não terá jamais te criado."[472]

Vimos que para Heidegger o Ser não se funda em Deus, mas no *Dasein*: é o místico que pode criar e nutrir seu deus; de nada lhe vale um Deus impessoal, transcendente e o mesmo para todos que exista lá fora e no qual ele tenha de crer. Em Corbin, o Deus transcendente só pode ser acessado através do Deus pessoal, e não vice-versa. A relação entre o Ser e o *Dasein*, onde o Ser é revelado e desvelado pelo *Da*, que ao mesmo tempo o oculta e o revela e ao ocultá-lo (*verbergen*), abriga-o (*bergen*), parece equivaler bastante à relação entre o homem e seu Anjo, o místico e seu deus pessoal. O *Dasein* guarda o Ser, abriga-o e pastoreia-o. *Dasein* e *Sein* são distintos e o mesmo, um funda o outro, um instaura o outro ao ser por este instaurado. Este movimento lembra bastante a simultaneidade entre *fana'* e *baqqa'*, a extinção e a subsistência. A hierogamia em Corbin, como vimos, estabelece-se numa simultânea diferenciação e identificação. Ego e Si-mesmo são co-substanciais, são o mesmo, mas são também distintos e diferenciados. Por isso *fana*, aniquilação, e *baqqa*, subsistência e diferenciação, coexistem. É neste movimento de igualar-se e diferenciar-se que consiste a relação amorosa entre alma terrestre e alma celeste, bem simbolizada pela luta de Jacó com ou pelo anjo, ou pelos encontros e desencontros entre amada e amante no Cântico dos Cânticos e em tantos outros relatos simbólicos. É

---

[469] (Ibn Arabi, p. 190 – 198 IC) Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p. 190-198.

[470] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.190-198 e nota 257.

[471] Quanto à grafia de "Abraham", ver nota 161.

[472] Prefácio de Ricardo Rizek de Mário Ferreira dos Santos, *Pitágoras e o Tema do Número*, São Paulo, Ibrasa, 2000.

certamente um movimento de co-apropriação aquele que constitui a dualitude como evento ontológico.

O grande poeta americano Charles Olson, que lia Corbin intensamente, relatou com suas palavras, em 1963, um episódio mítico descrito por Corbin em uma de suas obras, o encontro com o Anjo na Ponte Cinvat:

> Há aquela linda ideia dos muçulmanos de que você está caminhando em direção àquele anjo – a encontro propriamente, no texto, se dá na Ponte Cinvat. Há este anjo que está vindo em sua direção enquanto você está indo em direção a ele. E há o momento em que você passa pelo seu anjo e se torna a criatura, não a partir das duas, mas a partir do fato de que você está envolvido irreversivelmente com um outro personagem que é você, que está vindo até você no tempo, enquanto você avança no tempo. E no momento em que você passa por ela, você é então algo que aquele anjo era, e você já não é mais aquilo que você era.[473]

473 "*There is that beautiful idea of the Muslims that you're walking towards that angel – the actual occurrence is on the Cinvat Bridge in the text. There is this angel who's coming towards you as you are coming towards him. And there's moment when you pass through your angel and become the creature, not of the two, but of the fact that you are without any chance involved with another figure who is you, who is coming towards you in time as you proceed forward in time. And at the moment that you pass, you then are something that that angel was, and you're no longer that thing you were*". Charles Olson, "On History" in *Muthologos: The Collected lectures and Interviews*, Vol. I, Edited by George Butterick, Bolinas, CA: Four Seasons Foundation, 1978, pp.15-16.

CORBIN E O PERSONALISMO DE BERDIAEV

Embora o caráter personalista da filosofia de Corbin fosse desde há muito evidente, o termo "personalismo" foi adotado e assumido por Corbin somente em um de seus últimos artigos, "O Paradoxo do Monoteísmo". Mas dizer que sua filosofia é personalista dependerá do que se entender por este termo. O personalismo de Corbin não teria, em todo caso, nada que ver com o personalismo de Emmanuel Mounier. Estaria muito próximo do personalismo russo, já que, nas palavras de Jambet, "conheceu e amou profundamente Nicolai Berdiaev", um dos fundadores do personalismo russo. Mas, como já pudemos ver, o conceito de Pessoa de Corbin, embora muito similar ao de Berdiaev, foi enriquecido pela angelologia gnóstica e sufi, pelo protestantismo de Lutero e Hamann e por Jacob Boehme. Jambet comenta:

> (...) ainda que a *pessoa* seja para Henry Corbin a realidade ética incontornável (o que constitui sua moral e seu horror a todos os tipos de totalitarismos), ele a decifra, antes de tudo, na gnose, no *alterego* do anjo, tal como os gnósticos o apresentam. A pessoa autêntica é aquela que a percepção visionária traz ao dia. E, inversamente, não há visão imagética autêntica que não funda, existente, a pessoa irredutível, singular, o verdadeiro si do sujeito. Aqui se cruzam a liberdade luterana (...) e a verdade da angelologia. Henry Corbin, em um de seus últimos textos, defende vigorosamente essa *pessoa,* em páginas consagradas à teologia apofática.[474]

Seria importante agora, para ampliar nossa compreensão do personalismo de Corbin, darmos dois pequenos passos: (a) Fazer uma incursão no conceito de Berdiaev de Pessoa e no tipo de relação que o pensador Corbin e seu pensamento estabeleceram com Berdiaev e seu personalismo. (b) Examinar mais de perto este texto referido por Jambet, onde Corbin defende a "Pessoa" e proclama seu personalismo como antídoto contra o nihilismo,

Para resumir o personalismo de Berdiaev, apresentamos algumas de suas sentenças que caracterizam a Pessoa, retiradas do primeiro capítulo de uma de suas obras mais significativas, *Liberdade e Escravidão do Homem*[475]. A Pessoa em Berdiaev é uma categoria que se opõe à categoria de indivíduo, que não seria para ele mais do que um subproduto sociológico e naturalista. Mas a pessoa não é natureza, é liberdade. O Indivíduo é parte da espécie e da sociedade. A pessoa

---

474 Cf. Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, op.cit., pp. 221ss. Christian JAMBET, *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, op. cit., p.324.

475 Da qual venho, junto a uma equipe, preparando uma tradução ao português.

não constitui parte de nenhum todo. Opõe-se a todas as falsas totalidades que conformam o mundo natural, a sociedade, o estado, a nação, a igreja, etc. São essas falsas totalidades que constituem as maiores fontes de "objetivação" que alienam a liberdade do homem em produções que o homem mesmo acaba idolatrando quando se submete a sua tirania.

> A pessoalidade não é uma parte e nem pode ser uma parte com relação a qualquer tipo de todo nem mesmo de um todo imenso ou do mundo inteiro. Este é um princípio essencial da pessoalidade e seu mistério. Na medida em que o homem entra enquanto parte para dentro de qualquer tipo de todo natural ou social não é enquanto pessoalidade que o faz, e sua pessoalidade é deixada de fora desta subordinação da parte à totalidade. (...) a pessoalidade entra no infinito, e admite que o infinito entre em si; em sua autorrevelação ela é dirigida em direção a um conteúdo infinito. [476]

Para se libertar de todas estas formas de objetivações alienantes, Berdiaev preconiza o redescobrimento do ato criador fundamentado sobre um trabalho de eliminação das pressões, mediante conhecimento e amor, forças liberadoras que lutam e se rebelam contra as estruturas ossificadas, frias e inumanas.

Regressando a um messianismo cristológico e escrevendo na época da ascensão dos totalitarismos, Berdiaev ergueu-se contra todas as formas de opressão social, política, religiosa, que são despersonalizadoras e desumanizantes. Como oposição, Berdiaev sublinha as verdadeiras necessidades e o verdadeiro destino do homem, que é a liberdade sobrenatural, surgida do mistério divino que é seu fundamento.

Pouco precisa ser dito para percebermos a semelhança de pensamento entre Corbin e Berdiaev. A questão é que a filosofia de Berdiaev foi uma das que mais influenciaram Corbin, além da filosofia mística oriental e a de Heidegger. Esta influência é minimizada e pouco tem sido dito sobre ela pela questão de Berdiaev e os outros pensadores russos que marcaram Corbin (Bulgakov, Khomiakov, Dostoievsky, Leontiev, Rozanov, Soloviev, Kojève, Koyré, Fedorov, etc.) não serem muito citados em sua obra. Heidegger e Jung também não são. A influência de Berdiaev e Heidegger é muito mais formativa do que informativa, como no caso dos orientais, que foram, estes sim, muito citados por Corbin, já que ele queria colaborar para que fossem

---

[476] Nicolas Berdiaev, *Slavery and Freedom*, San Rafael, Semantron Press, 2009.

reconhecidos como filósofos e que a filosofia islâmica fosse retirada do gueto do "orientalismo".

A influência de Berdiaev foi imensa em Corbin, principalmente pelo fato de que se encontravam assiduamente e por muitos anos, na década de 30. Esses encontros poderiam ter a natureza de trocas, mas com certeza, o cunho deles não deixava de ser magisterial, pois Berdiaev, com quase 30 anos a mais que Corbin, certamente ensinava-lhe muita coisa e lhe apresentava pensamentos e autores com os quais Corbin não estava familiarizado, especialmente, juntamente com Gabriel Marcel, o "existencialismo religioso":

> Nicolas Berdiaev e Gabriel Marcel são dois nomes que a geração de homens que completaram 30 anos entre as duas Guerras Mundiais gostam reunir, pelo menos aqueles cuja vocação filosófica estava engajada no tipo de problemas que a menção de ambos os nomes é suficiente para evocar. Os momentos eram privilegiados e inesquecíveis toda vez que encontrávamos Nicolas Berdiaev e Gabriel Marcel reunidos em uma discussão carregada de ensinamentos para os jovens que éramos.[477]

Por ocasião do *Berdiaev Colloquium* na Sorbonne em 1975, Corbin declarou de fato que "era enormemente graças a Berdiaev que ele era capaz de encarar os problemas filosóficos que lhe vinham ao encontro enquanto filósofo livre"[478]. Berdiaev foi para Corbin uma ponte entre o Ocidente e o Oriente.

Hadi Fakhoury, em sua obra, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*[479], desenvolveu excelente pesquisa demonstrando as influências dos russos na obra de Corbin, especialmente Berdiaev. Na década de 30, conta ele,

> Corbin encontrou-se e colaborou com pensadores da emigração russa que se sentiam em casa no entreguerras em Paris. Nascidos e escolarizado na Rússia, estes imigrantes intelectuais russos representaram uma cultura filosófica que funcionava como uma genuína alternativa para a geração de intelectuais franceses "desfranconizados" que procuravam romper com o racionalismo, o positivismo e o otimismo filosóficos que caracterizavam grande parte do establishment filosófico da terceira república.

---

[477] Nicolas Berdyaev and Gabriel Marcel are two names that the generation of the men who turned thirty between the two World Wars are keen not to separate, at least those whose philosophical vocation was engaged in the sort of problems which the mention of those two names suffice to evoke. The moments were privileged and unforgettable whenever we found Nicolas Berdyaev and Gabriel Marcel gathered as partners in a discussion charged with teachings for the young men that we were." Hadi Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, Institute for Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2013.

[478] Hadi Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, Institute for Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2013, p.30.

[479] Hadi Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, op.cit.

Fakhoury cita então Ethan Kleinberg, que revela a importância que os intelectuais russos tiveram para a intelligentsia francesa:

> "A chegada de personagens que fugiam da Rússia em 1017 através da Alemanha infundiu a vida intelectual francesa com eruditos formados pela literatura russa, expostos à doutrina marxista e especializados na moderna filosofia alemã... Estes intelectuais "estrangeiros", que trabalhavam à margem do sistema da Universidade alemã e que publicavam em francês, proviam respostas concretas às questões que a geração de 1933 sentia que sua própria tradição filosófica era incapaz de responder.

O pensamento alemão também foi introduzido na França basicamente através desses intelectuais russos, como nos conta Berdiaev, através de Fakhoury:

> Imigrantes intelectuais russos introduziram assim a Intelligentsia francesa simultaneamente para o pensamento russo e para o pensamento alemão. "É curioso observar que é um russo quem está iniciando os franceses na filosofia alemã,", notou Berdiaev em sua resenha sobre a obra de Georges Gurvitch, *As Tendências atuais da Filosofia Alemã* (1930), um livro que foi largamente responsável pela familiarização da intelligentsia francesa com as tendências recentes da fenomenologia alemã (Husserl, Scheler e Heidegger).

E é através de um desses russos, Koyré, que Corbin conhece Heidegger:

> A descoberta de Corbin do pensamento alemão esteve intimamente ligada com o meio intelectual provido pelos imigrantes intelectuais russos. Nos anos trinta, ele estava bastante ativo junto aos pensadores russos, principalmente, Alexandre Koyré (cujo nome russo era Koyrenikov, 1892-1964) e Alexandre Kojève (Kojevnikov, 1902-1968), na importação da filosofia e da fenomenologia alemã para a França. O Jornal *Recherches Philosophiques* (Pesquisas Filosóficas), fundado por Koyré em 1931, ajudou a popularizar ovas correntes de pensamento, principalmente a fenomenologia e o existencialismo alemão.[480]

---

[480] "*Corbin met and collaborated with thinkers of the Russian emigration who made themselves at home in interwar Paris. Born and schooled in Russia, these émigré Russian intellectuals represented a philosophical culture that functioned as a genuine alternative to a generation of disenfranchised French intellectuals seeking to break with the philosophical rationalism, positivism, and optimism that characterised much of the philosophical establishment of the Third Republic.108 As Ethan Kleinberg writes:*

The arrival of figures fleeing Russia in 1917 via Germany infused French intellectual life with scholars raised on Russian literature, exposed to Marxist doctrine, and schooled in modern German philosophy…. These "foreign" intellectuals working on the periphery of the French university system and publishing in French provided concrete answers to the questions the generation of 1933 felt their own philosophical tradition was unable to answer.109

Émigré Russian intellectuals thus introduced the French intelligentsia to Russian and German thought simultaneously. "It is curious to observe that it is a Russian who is initiating the French into German philosophy," noted Berdyaev in his review of Georges Gurvitch's Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande (1930), a book that was largely responsible for familiarising the French intelligentsia with recent trends of German phenomenology (Husserl, Scheler and Heidegger).110

Corbin's discovery of modern German thought was intimately tied with the intellectual milieu provided by the Russian émigré thinkers. In the 1930s, he was active alongside Russian thinkers, notably Alexandre Koyré (born Koyrenikov, 1892-1964) and Alexandre Kojève (born Kojevnikov, 1902-1968), in the importation of German philosophy and phenomenology to France.111 The journal Recherches Philosophiques, founded by Koyré in 1931, helped popularise new currents of thought, notably German phenomenology and existentialism" Hadi Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, op.cit., pag.10.

Interessante notar o tema das teses desenvolvidas por Koyré e Kojève, respectivamente: Jacob Boehme, pivô na obra de Corbin, e Vladimir Soloviev, cuja obra *Leçons sur la Divino-humanité*[481] ressoa por toda obra corbiniana. Koyré e Kojève representam o meio de fluida interpenetração entre a cultura e o pensamento alemão e o russo nos quais Corbin estava imerso nos anos 30. Enquanto esses pensadores "não religiosos" da emigração russa foram importantes ao ajudarem Corbin a se familiarizar com as modernas tendências filosóficas alemãs e russas, sua perspectiva permaneceu agnóstica, e, como tal, poderia apenas indiretamente referir-se à preocupação de Corbin com a verdade religiosa. Foram os "existencialistas religiosos" – representados por Unamuno, Shestov, Buber, Barth, Gabriel Marcel, etc., inspirados por Kierkegaard, Dostoievsky, Schelling, Feuerbach, Nietzsche – que realmente atraíram a atenção do jovem Corbin, dos quais Berdiaev, no entreguerras, representava a versão russa. Fakhoury coloca que eles "rejeitavam a crença otimista no progresso histórico que subjaz às políticas e ao capitalismo, enquanto ao mesmo tempo expressam suas preocupações com a 'integridade da pessoa humana'".

Todas as sextas-feiras, em torno do ano 1935, Corbin e Berdiaev compareciam à casa de Gabriel Marcel para discutir e ler temas variados, mas principalmente fenomenologia e outras obras em alemão, como Jaspers e Barth. Embora Barth e Berdiaev compartilhassem seu envolvimento com uma resistência espiritual cristã às filosofias seculares de sua época e também sua ligação com a linhagem existencialista de Kierkegaard e Dostoievsky, havia importantes divergências entre eles. Berdiaev escreve um importante artigo criticando Barth. Este fato nos é importante aqui porque essa crítica de Berdiaev a Barth, irá prefigurar não somente a crítica corbiniana de Barth, mas também sua própria ontoteologia.

Corbin aproximou-se bastante do pensamento de Barth no início dos anos 1930, a ponto de fazer a primeira tradução de Barth ao francês da importante obra *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos*[482]. No entanto, depois de haver conhecido Berdiaev, começou a decepcionar-se com o pensamento de Barth. Veremos como a crítica de Berdiaev se assemelha e prefigura o pensamento do Corbin maduro. Fakhoury explica:

---

[481] Vladimir Soloviev, *Leçons sur la Divino-humanité*, Paris, CERF, 1991.
[482] Karl Barth, *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos,* op.cit.

> Numa primeira instância, Berdiaev reconhece no barthianismo "o fenômeno mais importante e sério no protestantismo, que reflete seus choques e crises internas". Ele elogia Barth e seus seguidores por romper com o idealismo cultural característico do pensamento protestante liberal do século XIX e por desejar um retorno às origens da revelação divina. Em sua crítica à religião enquanto fenômeno, o pensamento barthiano converge com o pensamento religioso russo, nota Berdiaev. Sob a influência de Kierkegaard, a corrente barthiana encara a fé como algo que resiste a qualquer incorporação da razão – como uma loucura ou um paradoxo. No entanto, uma consequência desta posição, segundo Berdiaev, é uma depreciação da cultura, da história e da vida humana, de forma que "somente Deus permanece; a pessoa humana, no entanto, e o comportamento humano, devem desaparecer." Em seu comentário à Epístola de Paulo para os Romanos, Barth argumenta que Deus é "o completamente outro", completamente distinto da espécie humana – que existe uma diferença qualitativa infinita entre Deus e o homem. Dessa forma, Barth separa o homem de Deus. Berdiaev critica consequentemente Barth por estar privado de uma compreensão da essência da mística cristã, que, ele assegura, está baseada na deificação (*theosis* grega) da pessoa humana na luz divina: "Na [genuína mística cristã], há uma unificação da pessoa humana com Deus sem que as duas naturezas se misturem, sem que a pessoa humana desapareça."[483]

Esta "unificação da pessoa humana com Deus sem que as duas naturezas se misturem e sem que a pessoa humana desapareça" soa certamente como algo bastante conhecido e central na obra de Corbin. Toda a aversão de Corbin com relação ao abismo entre Deus e o homem que a religião doutrinária estabelece parece remeter a esta crítica. Corbin declarou mais tarde que havia sido Berdiaev quem lhe revelou a ideia de que "o mistério divino e o mistério humano são um e o mesmo mistério".[484]

Também a crítica de Berdiaev a Heidegger prefigurou a de Corbin, que já vimos em grande parte nos capítulos precedentes. Berdiaev coloca que, na visão de Heidegger, "A preocupação tornou-se mais significante do que o homem que se preocupa. O homem é feito de preocupações, assim como a existência humana é construída pela morte."[485] Ele comenta o conceito de Heidegger "ser-para-a-

---

483 "*In the first instance, Berdyaev recognises in Barthianism 'the most important and serious phenomenon in Protestantism, reflecting its inner shock and crisis." He praises Barth and his followers for breaking with the cultural idealism characterising 19th-century Protestant liberal thought, and for desiring a return to the sources of divine revelation. In its critique of religion as a cultural phenomenon Barthian thought converges with Russian religious thought, Berdyaev notes. Under Kierkegaard's influence, the Barthian current regards faith as something resistant to any incorporation by reason—as a dementia or a paradox. Yet, one consequence of this position, according to Berdyaev, is a depreciation of culture, history, and human life, such that, "only God remains; the human person, however, and human behaviour must disappear." In his commentary on Paul's Epistle to the Romans, Barth argued that God is "wholly other," totally unlike humankind—that there is an "infinite qualitative difference" between God and man. Barth thereby separates man and God. Berdyaev consequently criticises Barth for lacking an understanding of the essence of Christian mysticism, which, he asserts, is based on the deification (Greek theosis) of the human person in the divine light: "In [genuine Christian mysticism]," according to Berdyaev, "there is a unification of the human person with God without the two natures becoming mixed, without the disappearance of the human person*" Hadi Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, op.cit., pag.17

484 Henry Corbin, "Allocution d'Ouverture." In Colloque Berdiaev. Sorbonne, 12 Avril 1975, edited by Jean-Claude Marcadé, 47-50. Paris, Institut d'Études Slaves, 1978.

485 Hadi Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, op.cit., p.28 nota 159.

morte" (*zum-Tode-sein*): "Não posso reconciliar-me com a morte e com a trágica finalidade da existência humana; e todo meu ser resiste à noção, naturalizada por Heidegger, da morte como última realidade."[486]

A principal crítica de Corbin a Heidegger, assim como a de Berdiaev, mira a sua visão da morte como realidade final do ser humano. Lembremo-nos agora do que Corbin disse na entrevista a Philip Nemo a respeito da relação de seu pensamento com o de Heidegger: "Enquanto a decisão-resoluta [*Entschlossenheit*] permanece simplesmente 'livre para a morte', a morte se apresenta como um fechamento e não como uma saída, um êxodo. Então jamais se sairá deste mundo. Ser livre para além da morte, é pressenti-la e fazê-la advir como saída, uma saída deste mundo para outros mundos."[487]

No cerne da rejeição de Corbin à necessidade e finalidade da morte está a crença na vitória escatológica sobre a morte preconizada por Berdiaev e que Corbin encontrou também na filosofia mística do Irã. Agora, no entanto, o que nos interessa é saber mais sobre o conceito de Pessoa em Berdiaev, a Pessoa que está na base do personalismo russo. Valho-me para isso das prometidas frases extraídas de *Escravidão e Liberdade*[488] do Homem, que poderão nos aproximar bastante do que Corbin quer dizer quando fala em "Pessoa", e que também esclarecerão como e por que a Pessoa de Corbin tem tanto a ver com o *Dasein,* principalmente em sua transcendência e em seu aspecto indeterminado e insubstanciável:

- O homem é um enigma no mundo, e talvez o maior de todos. O homem é um enigma não porque ele é um animal, não porque ele é um ser social nem enquanto parte da natureza e sociedade. É enquanto pessoa que ele é um enigma – somente isso; é porque ele possui pessoalidade. O mundo inteiro não é nada em comparação com a pessoalidade humana, com a pessoa única de um homem, com seu destino único.

- (…) É precisamente a consciência da pessoalidade no homem que fala de sua natureza e de sua vocação mais sublime. Se o homem não fosse uma pessoa (...) então ele seria como as outras coisas no mundo e não haveria nada de incomum sobre ele. Mas a pessoalidade no homem é a evidência de que o mundo não é autossuficiente, que ele pode ser transcendido e ultrapassado. A pessoalidade não se parece a nada

---

[486] Hadi Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, op.cit., p.28 nota 160.

[487] "*Tant que la décision-résolue reste simplement « libre-pour-la-mort », la mort se présente comme une clôture, non pas comme un exitus. Alors on ne sortira jamais de ce monde. Etre libre pour au-delà de la mort, c'est la pressentir et la faire advenir comme un exitus, une sortie de ce monde vers d'autres mondes.*" Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo," op.cit., p.32.

[488] N. Berdiaev, *Slavery and Freedom*, San Rafael, Semantron Press, 2009, p.21-29.

nesse mundo, não há nada com o qual possa ser comparada, nada com o qual possa ser equiparada

- (...) a pessoalidade não encontra lugar no processo complexo e contínuo da vida do mundo (...). A existência da pessoalidade pressupõe interrupção. (p. 21)

- (…) Mas a pessoalidade, o homem enquanto pessoa não é filho do mundo, ela possui uma outra origem. E é isso que faz do homem um mistério. (p. 21)

- (…) A pessoalidade é um microcosmo, um universo completo. É a pessoalidade somente que pode juntar um conteúdo universal e ser um universo potencial em uma forma individual. (...)

- A pessoalidade não é uma parte e nem pode ser uma parte com relação a qualquer tipo de todo nem mesmo de um todo imenso ou do mundo inteiro. Este é um princípio essencial da pessoalidade e seu mistério. Na medida em que o homem entra enquanto parte para dentro de qualquer tipo de todo natural ou social não é enquanto pessoalidade que o faz, e sua pessoalidade é deixada de fora desta subordinação da parte à totalidade. (...) a pessoalidade entra no infinito, e admite que o infinito entre em si; em sua autorrevelação ela é dirigida em direção a um conteúdo infinito.

- (...) Ao mesmo tempo a pessoalidade pressupõe forma e limite; ela não se mistura com seu meio ambiente nem se dissolve no mundo ao seu entorno. A pessoalidade é o universal em uma forma individualmente irrepetível. É a união do infinito universal com o particular individual. É nesta contradição aparente que a pessoalidade existe. O pessoal no homem é aquilo nele que não tem nada em comum com os outros, mas naquilo que não é compartilhado com os outros está incluída a potencialidade o universal. A compreensão da pessoalidade humana enquanto micro cosmos está em antítese a interpretação orgânico-hierárquica dele, que transforma o homem numa parte subordinada de uma totalidade em um universal.

- Mas a pessoalidade não é uma parte do universo, o universo é uma parte da pessoalidade, é sua qualidade. Eis o paradoxo do personalismo. Não se deve pensar na pessoalidade enquanto substância, isto seria uma ideia naturalística de pessoalidade. A pessoalidade não pode ser reconhecida enquanto um objeto, enquanto um entre os objetos alinhados com outros objetos no mundo, enquanto uma parte do mundo. Esta é a maneira através da qual a ciências antropológicas, a biologia, a psicologia, ou a sociologia encaram o homem. Dessa forma o homem é visto parcialmente: mas neste caso não há qualquer mistério no homem, enquanto pessoalidade, enquanto centro existencial do mundo. A pessoalidade é reconhecida apenas enquanto um sujeito, em subjetividade infinita, na qual está oculto o segredo da existência. (p.22)

- A pessoalidade não é de forma alguma algo pronto e acabado, ela é o colocar de uma questão, é o ideal de um homem. A unidade e a completude perfeitamente realizadas da pessoalidade são o ideal do homem. A pessoalidade é autoconstrutiva. Homem algum pode dizer de si mesmo que é uma pessoa completamente. A pessoalidade é uma categoria axiológica, uma categoria de valor. Aqui, deparamo-nos com o paradoxo fundamental da existência da pessoalidade. A pessoalidade precisa construir-se a si mesma, enriquecer-se a si mesma, preencher-se com o conteúdo universal, alcançar unidade na completude ao longo de toda sua extensão de vida. Porém, para tanto, já precisa existir. É preciso que o sujeito que é conclamado a construir-se já exista originalmente. A pessoalidade é no princípio do

caminho e só é ao final do caminho. A pessoalidade não é feita de partes, não é um agregado, não é um composto, é um todo primário. O crescer da pessoalidade, a realização da pessoalidade, certamente não significa a formação de um todo a partir de suas partes. Significa sim os atos criativos da pessoalidade como algo completo, que não surge a partir de algo e não é construído a partir de algo. A forma da pessoalidade é integral, está presente enquanto todo em todos seus aspectos; a pessoalidade tem uma forma única, irrepetível, uma *Gestalt*. O que se conhece como psicologia Gestalt, que vê a forma como o valor qualitativo primário, é mais aceitável ao personalismo que outras formas de psicologia. (p. 23)

- É preciso que a pessoalidade seja uma exceção; nenhuma lei se aplica a ela. Tudo que é genérico e hereditário é apenas o material para a atividade criativa da pessoalidade. Todo o fardo que a natureza e a sociedade, a história e as exigências por parte da cultura impõem ao homem confrontam-nos na forma de dificuldades que demandam resistência, e uma transformação criativa para o pessoal, unicamente o pessoal. Os membros típicos de um grupo, uma classe ou uma profissão podem ser individualidades evidentes, sem ser pessoalidades evidentes. A pessoalidade no homem é o triunfo sobre a determinação do grupo social. A pessoalidade não é uma substância, mas sim um ato, um ato criativo. Todo ato é uma ato criativo: um ato não criativo é passividade. Pessoalidade é atividade, oposição, vitória sobre o coibitivo fardo do mundo, o triunfo da liberdade sobre a escravidão do mundo. O medo de exercer-se é prejudicial à realização da pessoalidade. Pessoalidade é esforço e conflito, a conquista de si e do mundo, vitória sobre a escravidão: é emancipação. (p. 24)

- A visão grega do homem como ser racional não se põe de acordo com a filosofia personalista. (p. 25)

- É necessário que se distinga, no homem, o ego profundo do superficial. (p. 25)

- O homem totalmente civilizado e socializado pode ser inteiramente impessoal; pode ser um escravo sem percebê-lo. (p. 26)

- A pessoalidade é um sujeito, não um objeto entre outros objetos, e tem sua origem no esquema interior da existência, que se encontra no mundo espiritual, o mundo da liberdade. A sociedade, por outro lado, é um objeto. Do ponto de vista existencial, a sociedade é uma parte da pessoalidade, é seu lado social, assim como o cosmos é uma parte da pessoalidade, seu lado cósmico. (p. 26)

- Ela [*a pessoalidade*] faz oposição a toda determinação exterior; ela é determinação interior. E além de interior, essa determinação é uma autodeterminação que nem mesmo Deus pode determinar. (p. 26)

- ... Nada que se baseia no poder do mundo dos objetos é pessoal: é sim o impessoal no homem. Tudo que se determina no [*âmbito do*] ego humano já é passado e tornou-se impessoal. (p. 27)

- Objetivação é impessoalidade, o lançamento do homem para o mundo do determinismo. A existência da pessoalidade pressupõe liberdade. O mistério da liberdade é o mistério da pessoalidade. (p. 27)

- Nada no mundo dos objetos é um centro existencial autêntico. (p. 27)

- A pessoalidade como centro existencial pressupõe a capacidade de sentir sofrimento e alegria. Nada no mundo dos objetos – a nação, o estado ou a sociedade, a instituição social ou a igreja – possui essa capacidade. Fala-se dos sofrimentos das massas populares em um

sentido alegórico. Nenhuma comunidade que se encontra no mundo dos objetos pode ser considerada uma pessoalidade. As realidades coletivas são valores reais, porém não pessoalidades reais; sua existencialidade *refere-se* às realidades de pessoalidades. É aceitável a noção da existência de almas coletivas, porém não a de pessoalidades coletivas. O conceito de pessoalidade coletiva ou 'sinfônica' é um conceito controverso. (p. 27)

- A pessoalidade não é apenas capaz de experimentar sofrimento, porém, de certo modo, pessoalidade é sofrimento. A luta para se alcançar a pessoalidade e sua consolidação é um processo doloroso. A autorrealização da pessoalidade pressupõe resistência, exige um embate com o poder escravizante do mundo, uma recusa a se conformar com o mundo. Recusar a pessoalidade, consentir a se dissolver no mundo à volta pode até diminuir o sofrimento, e o homem muito facilmente toma esse rumo. Consentir a escravidão diminui o sofrimento, recusá-la o aumenta. A dor no mundo humano é o nascer da pessoalidade, é sua luta pela sua própria natureza. Já no mundo animal, a individualidade sofre. A liberdade ocasiona o sofrimento. (p. 27-28)

- A capacidade de experimentar dor é inerente a todos os seres vivos... mas não a realidades coletivas ou valores ideais. Esse é um ponto da mais alta importância, e é a partir dele que se define a ética do personalismo. (p. 28)

- É necessário que a filosofia personalista reconheça que o espírito não generaliza, porém individualiza... O triunfo do princípio espiritual não significa a subordinação do homem ao universo, porém a revelação do universo na pessoalidade. (pp. 28-29)

- O homem é um ser que supera e transcende a si mesmo. A realização da pessoalidade é transcender continuamente a si mesmo. (p. 29)

PERSONALISMO X NIHILISMO

O artigo que gostaríamos aqui de comentar é um dos últimos escritos por Corbin, "A Teologia Apofática como Antídoto para o Nihilismo"[489], e onde este se focaliza na questão da Pessoa e da individuação ao tratar da ameaça que reconhece no nihilismo. Seu ensejo é a crítica de um artigo escrito por um colega, "*Le tragique e l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique*"[490], onde este enaltece a espiritualidade extremo-oriental fazendo com que a "individuação"[491] ocidental e a exaltação do ego ilusório aí seja culpabilizada pela trágica situação do Ocidente. Corbin indigna-se com tal artigo e o utiliza para introduzir a questão da dissolução da Pessoa como causa da situação "trágica" ocidental, que se expandiu para todo o planeta: "Acredito que o mal-entendido seja aí total. Pois, muito pelo contrário, vemos no 'impessoalismo', na derrota, na anulação ou alienação da Pessoa, a causa e o resultado ao mesmo tempo do nihilismo."[492] Nega que o ego seja o culpado, mas sim sua mutilação, ou seja, a decadência da pessoa para o estado de "ego": "a culpa não está na existência do ego, mas na sua queda, que o mutila e o paralisa"[493], "o trai e o caricaturiza". Enquanto seu colega prega a extinção do ego e sua reabsorção na Divindade Transpessoal, Corbin considera qualquer tipo de extinção e dissolução, seja na impessoalidade, seja na coletividade, seja na divindade, no cosmos ou no Tao, uma brecha para a instalação das forças aniquiladoras do nihilismo:

> Não é se anulando por fusão na divindade, ou na coletividade - que é sua laicização ilusória -, não é pelo abandono daquilo que o define como pessoa e o coloca no ser, mas sim, pelo contrário, realizando aquilo que ele possui de mais pessoal e de mais profundo que o homem realiza sua função essencial.[494]

---

[489] Consta da obra Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., pag.230.
[490] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.256
[491] Também a existência do gênero "tragédia" no ocidente é explicada por esse filósofo a partir da noção de individuação no ocidente. Importante frisar aqui que o termo "individuação" tanto nesse artigo de Vallin como no de Corbin, não está sendo usado da mesma maneira que aqui nesse trabalho e que em outros textos de Corbin, que possui um cunho mais junguiano, mais alquímico, no sentido de uma realização do Self. Corbin e Vallin usam-no aqui no referido artigo com o sentido de "individualização".
[492] Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.218 .
[493] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.229.
[494] "*Ce n'est donc pas en s'anéantissant par fusion dans la divinité, ou dans la collectivité qui en est la laïcisationillusoire, ce n'est pas par l'abandon de ce qui le définit comme une personne et le pose dans l'être, mais c'est au contraire en réalisant ce qu'ila de plus personnel et de plus profond que l'homme remplit sa fonction essentielle*." Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.239

O que se faz sim necessário, ao ver de Corbin, é a restauração do "ego" para devolvê-lo ao status de Pessoa, para libertá-lo de sua condição de escravo e torná-lo livre para a individuação.

> E se fosse o inverso? E se o sofrimento tivesse por origem a mutilação da individualidade espiritual, e se fosse somente essa mutilação aquilo que fizesse com que consideremos o ego como uma ilusão? Se a grande tarefa fosse, portanto, a restauração do ego em sua plenitude originária?
>
> (...)
>
> Não é o ego que é a tragédia, mas sua mutilação compensada por uma inflação doentia, ou seja, sua "descida" a esse mundo. É isto que exprime o sentimento do exílio (tão vivo na teosofia judaica e na teosofia islâmica): a "desmedida" é entre aquilo que a alma, o ego, é presentemente e aquilo ao que a alma, o ego, se sente convocado em virtude de uma origem pré-existencial que ela pressente. (...) (Pois não existe medida comum entre seu estado atual e aquilo ao que ela é convocada a ser).[495]

Aqui, Corbin remete o ego à queda da alma, à "decadência" (*Verfallen*). Mas enquanto em Heidegger a decadência é tanto ontológica quanto cronológica, em Corbin ela é sobretudo pré-existencial, categoria que em Heidegger seria inadmissível. Esta queda está na raiz do sentimento de Exílio[496] do homem e remonta a toda mitologia abrahâmica. Seu estado atual, decaído, inflado, deformado, pode ou não ser restaurado. Se não for, a alma será presa da coletivização e do nihilismo:

> (...) para que o homem seja coletivizado é necessário, pelo contrário, que desmorone em todos os níveis o baluarte da pessoa da mônada individual. É precisamente no momento em que o ego é denunciado como uma ilusão, que nós já não vemos mais como ele pode resistir à coletivização mesmo que se defina esta ilusão com relação a um Si suprapessoal! [497]

A coletivização é em Corbin uma das faces do nihilismo, igualmente sua causa e seu resultado. Corbin esclarece nihilismo: "Trata-se em essência do nihilismo metafísico, que procede do agnosticismo radical, da recusa em 'reconhecer' alguma realidade que transceda o

---

[495] "Et si c'était l'inverse ? Si la souffrance avait pour origine la mutilation de l'individualité spirituelle, et si c'était cette mutilation qui justifiait seule que l'on considérât l'ego comme une illusion ? Si donc la grande affaire ne serait pas la restauration de l'ego en sa plénitude originaire?

(...)

"Ce n'est pas l'ego qui est la tragédie, mais sa mutilation compensée par une inflation maladive, bref sa « descente » en ce monde-ci. C'est ce qu'exprime le sentiment de l'exil (si vif en théosophie juive et en théosophie islamique) : la « démesure » est entre ce que l'âme, l'ego, est présentement, etce à quoil'âme, l'ego, se sent appelée en vertu d'une origine préexistentielle qu'elle pressent. 227 (...)(Car il n'y a pas de commune mesure entre son état actuel et ce qu'elle est appelée à être)." Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.227.

[496] Cf Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.227.

[497] "(...) *pour que l'homme soit collectivisé, il faut au contraire que s'écroule à tous les niveaux le rempart de la personne de la* monade individuelle. *C'est précisément lorsque l'ego comme tel est dénoncé comme une illusion, que nous ne voyons plus très bien comment il peut résister à la collectivisation,même si l'on nous définit cette illusion par rapport à un Soi suprapersonnel!*" Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p. 232.

horizonte empírico e as certezas racionais."[498] Corbin considera que a questão não é *Ocidente* versus *Oriente*, que o contraste *Oriente–Ocidente* no sentido geopolítico e étnico está a essas alturas ultrapassado, e que só existe a nível metafísico. Coloca que a oposição real está entre *sacralização* versus *secularização*[499], sendo que entende esta segunda como uma sacralização às avessas, uma sacralização das instituições sociais e políticas: "O social toma o lugar do *theos*"[500] (...), "ao fenômeno Igreja sucede o Estado Totalitário":

> Isto porque a sacralização e a secularização são fenômenos que possuem seu lugar não primariamente no mundo das formas exteriores, mas de antemão no mundo interior das almas humanas. São as modalidades de seu ser interior que o homem projeta para fora para constituir o fenômeno do mundo, os fenômenos de seu mundo, no qual ele decide pela sua liberdade ou pela sua servidão. O nihilismo advém no momento em que o homem perde consciência de sua responsabilidade por este lugar e proclama, com desespero ou com cinismo, que estão fechadas as portas que ele mesmo fechou.[501]

Corbin atribui aqui a responsabilidade pela prisão representada pelo nihilismo ao próprio homem e novamente faz menção da decisão e da escolha existencial, "sua servidão ou sua liberdade". O que aprisiona o homem, o que constitui seu cativeiro e seu exílio, são "os limites de seu eu mutilado nesta e por esta existência neste mundo"[502] e "não os limites que determinam eternamente o seu ser", sua hecceidade eterna, que Corbin designa aqui, mais de uma vez, como "a unidade de sua mônada". Coloca que "liberar o ser individual é restaurar sua individualidade, sua monadicidade, plena e autêntica. É restaurar-lhe a verdade, e não denunciá-la como ilusória."[503]. Já vimos que a concepção de Corbin do homem é monadológica, embora seja muito mais no sentido gnóstico que leibniziano; ele vê cada mônada humana como um *mundus concentratus*[504], o que nos lembra Berdiaev quando restringe o sentido de mônada: "A Pessoalidade é um

---

[498] "Il s'agit par essence du nihilisme métaphysique, procédant de l'agnosticisme radical, du refus de 'reconnaître' quelque réalité transcendant l'horizon empirique et les certitudes rationnelles." Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.215.

[499] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.216.

[500] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.217.

[501] "*Et cela, parce que sacralisation et sécularisation sont des phénomènes qui ont lieu et leur lieu non pas primairement dans le monde des formes extérieures, mais d'abord dans le monde intérieur des âmes humaines. Ce sont les modalités de son être intérieur que l'homme projette au dehors pour constituer le phénomène du monde, les phénomènes de son monde, dans lequel il décide de sa liberté ou de sa servitude. Le nihilisme advient lorsque l'homme perd conscience de sa responsabilité de ce lien et proclame, avec désespoir ou avec cynisme, que sont closes les portes qu'il a lui-même fermées*." Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.217

[502] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.229.

[503] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.229: "*libérer l'être individuel, c'est restaurer son individualité, sa monadicité, plénière et authentique. C'est en restaurer la vérité, non point la dénoncer comme illusoire*"

[504] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.245.

microcosmo, um universo completo. É apenas a Pessoalidade que pode unir um conteúdo universal e ser um universo potencial em uma forma individual"[505].

Corbin não considera o ego o vilão da história mas sim seu herói, desde que seja na condição de "ego integral, e não o ego que nossos maus hábitos consideram normal"[506]. Este "ego normal" precisa sim dissolver-se de uma forma ou de outra, mas apenas para que haja uma transformação. Corbin cita Roszak quando este coloca que

> A integridade ou a verdadeira saúde mental "implica de uma maneira ou de outra a dissolução do ego normal, deste falso eu sabiamente adaptado a nossa realidade social alienada; a emergência de arquétipos 'interiores' mediadores da potência divina, a condução desta morte a um renascimento e à recriação de uma nova função do ego, onde o eu não traia mais o divino mas o sirva." [507]

Corbin enfatiza a importância desta citação:

> Reflitamos bem sobre cada termo destas linhas tão densas. Seu propósito é ser uma instrução iniciática, que nos convida primeiramente a morrer para um ego mutilado por uma realidade social alienada, que depois nos conduz ao novo nascimento de um eu regenerado, investido de uma função divina que ele, de agora em diante possui a força de sustentar e de realizar.[508]

Sabemos que para Corbin a restauração do ego se dá a partir do pólo celeste de tal alma, a partir de seu "anjo", "sem o qual o pólo terrestre de sua dimensão humana se se torna completamente despolarizado, em errância e em perdição"[509]. O que não sabíamos é que "esta aventura, esta tragédia da alma, da qual o mundo da Alma é o lugar, seria inconcebível se não fosse também uma aventura divina, ou antes, intradivina, a qual tem lugar e seu lugar na divindade mesmo"[510]. Corbin não está mais falando do sujeito, nem da alma, mas de sua contraparte e mais além: daquilo que fundamenta sua contraparte. Pois "a pessoa divina a forma pessoal do Deus pessoal, não ela mesma o absoluto originário; ela é o eterno resultado de um

---

[505] N. Berdiaev, *Slavery and Freedom*, San Rafael, Semantron Press, 2009, p.

[506] Henry Corbin, *Le Paradox Du Monoteism,* op.cit., p.241.

[507] Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, op.cit., p.242 "*l'intégrité ou vraie santé mentale « implique d'une manière ou d'autre autre la dissolution de l'ego normal, de ce faux moi savamment adapté à notre réalité sociale aliénée ; l'émergence d'archétypes « intérieurs » médiateurs de la puissance divine, l'aboutissement de cette mort à une renaissance et la recréation d'une nouvelle fonction de l'ego, où le moi ne trahisse plus le divin mais le serve*."

[508] "*Pesons bien chaque terme de ces lignes très denses. Elles ont la portée d'une instruction initiatique, nous invitant d'abord à mourir à un ego mutilé par une réalité sociale aliénée, puis nous conduisant à la nouvelle naissance d'un moi régénéré, investi d'une fonction divine qu'il a désormais la force de supporter et de remplir*." Idem.

[509] Idem, p.244.

[510] Idem, p.227.

processo eterno na divindade. No entanto, por resultar eternamente de um processo eterno, ela é ao mesmo tempo derivada e originária."[511]

O que Corbin está dizendo aqui é que Deus, em sua pessoalidade, em sua primeira determinação, o Deus pessoal e seus anjos, não é apenas a origem, mas é também originado. No sufismo, ninguém se choca quando, a nível esotérico, se diz que Allah é um anjo. E que para além de Allah está o Inominável, como YHVH, cujo nome é impronunciável. Na cabala também, que é o esoterismo judaico, ninguém se espanta com o fato de que para além de Deus infinito (o *Ein Sof*, o Ser – *EHYE ASHER EHYE*, "Sou aquele que Sou" –, a primeira *Sefirah*, o Deus da Face) existe '*Ayn*, o Nada Absoluto, o Não-ser, o Imanifesto. Também dentro do esoterismo cristão, Mestre Eckhart funda sua mística no que não tem fundamento, o *Abgrund*, o Divino Abismo, a essência de Deus por trás de Deus, *Göttheit*, ou, como diria Heidegger, a verdade do Ser por trás do Ser. Na Grécia antiga, mais velhos que os deuses são os titãs, e, após a morte de Deus, quem sobrevive para Nietzsche é o "Caos" (o que constitui, segundo Heidegger, a teologia negativa de Nietzsche). O elo entre este Nada Supradivino e Deus é o evento intradivino a que Corbin se refere, é uma relação misteriosa, pois, segundo Koyré, "este princípio é ao mesmo tempo 'tudo' e nada'. É a partir daí que se constituem as duas teologias: a negativa (apofática) e a afirmativa (catafática)", no Islam *tanzih* e *tasbih*.

Todas as teologias apofáticas baseiam-se no Nada Absoluto, que, em todo caso, não tem nada que ver com o Nada, o *nihil*, do nihilismo, que é um nada relativo, um nada vazio e nadificante, do qual nada pode provir, inferior ao Ser, e não o Nada do Absoluto Divino, superior ao Ser, o Nada repleto "a partir do qual tudo provém"[512]. Corbin coloca: "É de se temer que quando se fala de Nihilismo, perde-se de vista, muito frequentemente, a diferença entre os dois nadas."[513]

A primazia da Teologia Apofática é em Corbin essencial para que possa haver um Deus Pessoal e para que possa haver Pessoa, tanto a de Deus como a do Homem, que, em última instância, são a mesma Pessoa, o *Dasein* e o *Sein*, a Dualitude: "A prioridade da via apofática é

---

[511] "la personne divine, la forme personnelle du Dieu personnel, n'est pas elle-même l'absolu originaire ; elle est le résultat éternel d'un processus éternel dans la divinité. Mais comme résultant éternellement d'un processus éternel, elle est à la fois dérivée et originaire". Idem, p.228.

[512] Ibidem 234

[513] Ibidem P.234 "*Il est à craindre que, lorsque l'on parle de nihilisme, on perdre trop souvent de vue la différence entre les deux nihil*."

a de subordinar a via afirmativa, a via catafática, porque o Ser se encontra ele mesmo subordinado ao Absoluto."[514]

Sem a Teologia Negativa, a via apofática, que nos "preserva de toda confusão entre o Absoluto e o Deus Pessoal, entre a indeterminação daquele e a necessidade deste"[515], não há Deus pessoal e não há anjo. Sendo assim, a teologia apofática é a garantia da Pessoa contra o nihilismo – tanto da pessoa divina, como da pessoa humana. Sem ela, fica-se à mercê da afirmação dogmática da Pessoa divina enquanto Ente Supremo:

> Qual diferença há portanto entre a epifania da pessoa que nasce eternamente do *Urgrund,* e a afirmação dogmática da pessoa divina, afirmação que não se submeteu à prova apofática? [516]

Dessa forma, sem a Teologia Negativa, não há Deus Pessoal; sem Deus Pessoal, não há Anjo – ou *Fravarti*, como se diz na Teosofia Mazda –; sem Deus Pessoal e sem anjo, não há Pessoa; e sem Pessoa, o ego dissolve-se na coletividade e abre-se caminho para o nihilismo. Corbin coloca, portanto, o Apofatismo como o antídoto para o nihilismo. O que vemos, no entanto, é que a força que realmente lhe fará frente é o personalismo:

> Portanto, desta forma dispomos da estratégia necessária para fazer face ao *nihil a quo nihil fit,* ou seja, ao nihilismo pura e simplesmente, o qual se apresenta em nossos dias sob a forma laicizada do agnosticismo ou do coletivismo totalitário. O personalismo não é somente a vocação do ocidente; não somente o mundo grego, é também o mundo iraniano e é todo o universo espiritual das "religiões do Livro". É o baluarte contra todas as forças negativas e nadificantes.[517]

A teologia apofática é o antídoto apenas porque "autentica o nascimento eterno da Pessoa"[518]. O que realmente fará face ao nihilismo é, para Corbin, a Pessoa. Corbin recorda que "se um dos aspectos destrutivos do nihilismo nos aparece no 'desencantamento' (*Entzauberung*) de um mundo reduzido a uma positividade utilitária, sem

---

[514] Ibidem p. 235 "*La priorité de la voie apophatique, à lui subordonner la voie affirmative, kataphatique, parce que l'Être se trouve lui-même subordonné à l'Absolu.*"

[515] Ibidem, p. 230

[516] Ibidem, p.233. "*Quelle différence y a-t-il dès lors entre l'épiphanie de la personne naissant éternellement de l'*Urgrund*, et l'affirmation dogmatique de la personne divine, affirmation qui n'a pas subi l'épreuve apophatique*?"

[517] Ibidem p.239.

"*Dès lors aussi nous disposons de la stratégie nécessaire pour faire face au nihil a quo nihil fit, c'est-à-dire au nihilisme tout court, lequel se présente de nos jours sous la forme laïcisée de l'agnosticisme ou du collectivisme totalitaire. Le personnalisme n'est pas seulement la vocation de l'Occident ; ce n'est pas seulement le monde grec, c'est aussi le monde iranien, et c'est tout l'univers spirituel des « religions du Livre ». Il est le rempart contre toutes les forces négatives et néantissantes*."

[518] Ibidem, p.237.

qualquer finalidade para além disso, podemos entrever até onde nos poderá elevar o baluarte contra o nihilismo…"[519] Mas e se a batalha não é vencida? E se o baluarte não for alto o suficiente? Algo aí se romperá, a relação entre homem e Deus se modificará, não serão mais co-dependentes, não serão mais aliados contra um inimigo comum – como professa a mitologia zoroastriana[520] –, o pacto será rompido, a dualitude transformar-se-á em uma relação exterior, uma relação senhor-escravo[521]. Corbin evoca Dostoievski para então configurar o fim da pessoa humana:

> Assim o Grande Inquisidor se encarrega disso em seus lugares, com a condição de que eles renunciem a ser eles mesmos. Com este fim, se estará recusando à própria individualidade humana de portar nela mesma algo de inato. Tudo o que ela é terá recebido e adquirido do seu meio ambiente, da pedagogia toda poderosa que dela toma conta. Como ser si mesmo se o si mesmo foi aniquilado? Vemos que a nihilitude se insere em um mundo dessacralizado. Como o homem, na ausência de sua própria pessoa agora aniquilada, poderia ainda encontrar um Deus que se personaliza para ele? Só lhe resta rezar para que esse Deus *exista*.
>
> Todas as formas do agnosticismo imperioso e do imperativo agnóstico irão marcar então o triunfo do nihilismo: é a realidade do ser limitada ao único mundo empírico, a verdade do conhecimento limitado à percepção sensível e às leis abstratas do entendimento, em síntese, tudo o que rege a concepção de mundo dita científica e objetiva, e portanto a realidade do evento limitada aos eventos da história empírica, de tal forma que não exista mais escapatória ao dilema "mito ou história", porque não se é mais capaz de pressentir que exista "eventos no Céu".[522]

---

[519] Ibidem, p.253

520 *C'est un trait significatif de la pensée du vieil Iran zoroastrien : le Dieu de Lumière a besoin de l'aide de tous les siens, tant la menace est terrifiante. Dès lors se noue un pacte de solidarité chevaleresque entre le Seigneur Sagesse (Mazda) et toute sa chevalerie céleste. Ils sont partenaires d'un même combat. L'idée de ce pacte chevaleresque se retrouve dans la solidarité mystique du Rabb et du marbûb, du seigneur et de son vassal, chez Ibn 'Arabî, et partout où apparaît l'idée de la fotovvat, en persan* javânmardî *(chevalerie spirituelle). Ibidem* p.246.

[521] *Ibidem* p.246.

[522] *Ibidem* p.246. "*Alors le Grand Inquisiteur s'en charge à leur place, à condition qu'ils renoncent à être eux-mêmes. A cette fin, on refusera même à l'individualité humaine de porter en elle quelque chose d'inné. Tout ce qu'elle est, elle l'aura reçu et acquis de son environnement, de la pédagogie toute puissante qui la prend en charge[32]. Comment être soi-même, alors que le soi-même est annihilé[33] ? Voici donc que la nihilitude s'engouffre dans un monde désacralisé. Comment l'homme, en l'absence de sa propre personne désormais annihilée, pourrait-il encore rencontrer un Dieu se personnalisant pour lui ? Il ne lui reste plus qu'à prier ce Dieu d'exister.*

"Toutes les formes de l'agnosticisme impérieux et de l'impératif agnostique vont marquer alors le triomphe du nihilisme : c'est la réalité de l'être limitée à l'unique monde empirique, la vérité de la connaissance limitée aux perceptions sensibles et aux lois abstraites de l'entendement, bref tout ce qui régit la conception du monde dite scientifique et objective, et partant la réalité de l'événement limitée aux événements de l'Histoire empirique, de telle sorte qu'il n'y a plus d'échappée au dilemme « mythe ouhistoire », parce qu'on n'est plus capable de pressentir qu'il y a des « événements dans le Ciel'."

Capítulo 6

CRISE E SUPERAÇÃO

O ESQUECIMENTO DO SER E O MUNDO SEM ALMA

> "No crepúsculo, tudo, isto é, o ente na totalidade da verdade da metafísica, encaminha-se para o fim. (...)
> O animal trabalhador abandona-se à vertigem de seus poderes e feitos a fim de se descarnar e aniquilar-se no nada aniquilador"[523] (Heidegger)

Se comparamos a riqueza do universo ainda encantado de outras culturas e tempos, como os que Corbin nos apresenta, com o nosso mundo feito de matéria no espaço no tempo homogêneo, feito apenas do sensível ou do abstrato, podemos vislumbrar o quão claustrofóbica e asfixiante é nossa situação e o quão restrita é nossa realidade. Outras culturas talvez não pudessem sobreviver ao tédio em um universo mecanicista como aquele no qual vivemos, ou antes, achamos que vivemos. Entenderiam perfeitamente a necessidade de tanta mídia, de tanta internet, televisão, telefonia, inundação de imagens e informação, para se aguentar um tamanho empobrecimento da realidade, para se suportar estar inserido em uma realidade que foi transformada em algo tão sem mistério[524]. A razão como pura abstração transformou o mundo numa jaula – ou, como disse Corbin, numa "cripta"[525]. As leis da causalidade fazem-nos pensar que nos encontramos dentro de um cinema obrigados a assistir sempre ao mesmo filme, a um filme que já vimos centenas de vezes, sem ter mais surpresa alguma. O materialismo enclausurou-nos num mundo feito exclusivamente de matéria disposta no espaço e o que escapa a isso

---

[523] "A Superação da Metafísica" in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.63.

[524] Cf. Marilena Chauí, *Do Mistério do Mundo ao Mundo sem Mistérios*, REFER BIBLIO.

[525] "Essa interpretação inicial é o que torna possível e orienta todas essas percepções, pois ela começa por situar o intérprete num mundo, no mundo que ele interpreta a si mesmo; é a interpretação que determina inicialmente sua experiência do espaço cósmico. Aqui, a estrutura do espaço revela à análise fenomenológica uma apreensão particular do cosmos, que experimenta o mundo como uma cripta." Henry Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne.* Paris, Berg International, 1982. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, par Ralph Manheim et James W. Morris. Londres, Kegan Paul, 1983, p.25.

vai sendo empurrado para o mundo dos loucos, das crianças e dos artistas[526].

> "Uma experiência 'objetiva' e simultânea tanto do sistema de Avicena de orbes celestiais como do espaço faustiano de nosso universo de extensão ilimitada é certamente uma experiência difícil de ser concebida. O universo no qual a alma vivera se desfragmenta, deixando-a desamparada e desorientada, condenada às mais formidáveis psicoses. Pois é então que a alma, entregue indefesa e inconsciente ao mundo das coisas, atira-se em todas as compensações que lhe são oferecidas e aliena o seu ser nelas... Nós, no Ocidente, estamos neste exato momento tentando, por meio de diversas abordagens (fenomenologia, psicologia profunda, e assim por diante) ... reconquistar a alma que – assim como na Narração dos Pássaros de Avicena – foi aprisionada na rede do determinismo e do positivismo".[527]

A era da técnica e do conhecimento quantitativo, no desejo prometéico de descoberta do mundo exterior, irrompe violentamente em detrimento do mundo da alma, que anteriormente se estendia por todo o real e nele se reconhecia. A alma passa a ser vista apenas como um anexo do corpo, sujeita às mesmas regras e métodos da mesma ciência cauterizante, e se recolhe agora para algum recanto sombrio do cérebro. A alma, esquecida pelos sujeitos elípticos, absolutamente separada, solitária e desconfortável num mundo de objetos, num mundo de máquinas, mercado e informação, só pode agora se manifestar num divã, num blog ou numa arma. Logicamente, vê-se então justificada também a ânsia por vida em outros planetas: em algum deve haver, já que aqui não há. Cheetham coloca de forma crua:

> (...) a insuportável constrição do Real que acompanha a perda do cosmos hierárquico e os reinos da Imaginação é impossível de ser subestimada. O mundo ocidental tem lutado em vão para escapar ao terror de tal claustrofobia desde então. Isso torna bem mais fácil explicar nosso impulso em direção ao Futuro ou ao Novo Mundo, seja ele a América ou a lua, ou as realidades virtuais da Internet. Nunca poderemos ter espaço suficiente depois de tal perda.
>
> Em nosso impulso de recobrar espaços da Imaginação, buscamos refúgio na Imagem. Televisão, cinema, telas de vídeo em cada sala de aula, revistas, outdoors – o mundo está cheio de imagens, todas vindas desde fora, seguindo a pauta de outrem. Elas são inimaginavelmente poderosas. O Mercado Livre sabe disso desde há muito tempo. Isso, no entanto, é precisamente o oposto daquela Interiorização do mundo que é o objetivo da gnose. É, na verdade, um dos últimos passos, se não o último, na exteriorização e na total objetivação da alma.
>
> Somos impelidos a ela por uma necessidade perversa: quanto mais necessitamos de espaço para a alma, mais buscamos imagens para preencher os espaços que já não criamos para nós mesmos. E, no entanto,

---

526 Cf. Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, Princeton, New Jersey: Bollingen Series XCI:2, Princeton University Press, 1989,p. ii. "O fato é que entre as percepções sensíveis e as intuições ou categorias do intelecto permaneceu um vazio. Aquilo que deveria haver ocupado seu lugar entre os dois, e que em outros tempos e lugares sempre havia sido a Imaginação Ativa, foi aqui deixado para os poetas."

527 Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., pp. 15, 16

cada vez menos de nós sabe qual é a fonte deste pânico ou como reagir a ele.[528]

Neste sentido, Corbin e seus autores tratam do exílio da alma no mundo, no qual foi arremessada depois que passou a crer na matéria e a prostrar-se diante dela, depois que o mundo foi posto "do avesso" e deixou de vestir a interioridade, vestir o espírito, revelar a alma do mundo, para ser visto em si mesmo, em sua literalidade sem sentido, em sua tessitura pura, do lado avesso, a mostrar suas costuras, pregas e arremates. Assim diz Corbin:

> Hegel disse que a filosofia consiste em virar o mundo do avesso. Digamos que este mundo esteja aqui e agora do lado avesso. O *tawuil* (hermenêutica) e a filosofia profética consistem em colocá-lo de volta no direito. [529]

A imagem de James Hillman é também tão eloquente quanto a de Corbin. Hillman fala que a ciência moderna é "a autópsia do mundo", de um mundo morto sobre o qual a mente ocidental setentrional governa desde Galileu e Descartes[530]. De fato, a categoria "pessoa" não existe na ciência moderna. O fosso entre sua visão de mundo necrofílica e a visão de mundo "almada" (*ensouled*) de todas as culturas tradicionais, que estão todas permeadas pela *Anima Mundi* – chamando-a de Shehiná, ou Pachamama, Grande Deusa, ou Afrodite[531], Anjo da Terra, Virgem Maria, Grande Mãe, ou seja lá como for[532] –, é tão grande, que deixa lugar a uma nostalgia quase insuportável nos que conseguem vislumbrar o contraste. A alma do mundo teve, como disse Husserl, que "migrar para a psique"[533]. E aí se fez prisioneira. Num mundo sem alma, num mundo desabitado pela Alma do Mundo, a alma está necessariamente no Exílio: exilou-se na

---

528 Tom CHEETHAM , *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Connecticut, Spring Journal, 2003, p.81,82. "*The unbearable constriction of the Real that accompanies the loss of the hierarchical cosmos and the realms of the Imagination is impossiple to underestimate. The western world has been vainly struggling to escape the terror of that claustrophobia ever since. This goes a long way towards explaining our drive towards the Future and towards the New World, whether that is America, The Moon, or the virtual realities of the Internet. We can never after such a loss have enough space./ In our drive to recover spaces of the Imagination we have taken refuge in the Image. Television, movies, video screens in every classroom, magazines, billboards – the world is full of images, all coming for us from Outside, according to someone else's agenda. They are immeasurably powerful. The Free Market has known that for a long time. But, this is precisely the opposite of that Interiorization of the world that is the goal of gnosis. It is in fact the latest, perhaps the last, step in the exteriorization and total objectification of the soul./ We are driven to it by a kind of perverse neccessity: the more we need space for the things of the soul, the more we seek images to fill the spaces we no longer create for ourselves. And yet fewer and fewer of us know the source of this panic or where to turn in response*."

529 Henry Corbin, *Corps Spirituel et Terre Céleste*, de l'Iran Mazdeen a l'Iran Shi'ite, op.cit..

530 Cf James Hillman, *Anima Mundi e o Pensamento do Coração*, *O Pensamento do Coração*, Campinas, Verus editora, 2010, p.107.

531 É como Ficino traduz Plotino. James Hillman, *Anima Mundi e o Pensamento do Coração*, op.cit., p.95.

532 James Hillman, *Anima Mundi e o Pensamento do Coração*, op.cit., p.109.

533 "Os elementos subjetivos, relativos, e mutáveis do real tiveram de migrar para a psique." Edmund HUSSERL , *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Felix Meiner, 1995.

psique, tornou-se o sujeito cartesiano ou o ego da psicologia. Mas, como disse Jung, "a psique cria mundo a todo instante". O mundo sem alma também é uma criação da alma e é ela que tem de despertar e reabitá-lo. Quando tornar a perceber que tudo é psique, que a alma permeia tudo, quando voltar a habitar o mundo, já não se sentirá no exílio.

No relato místico de Sohravardi, ele apenas consegue sair do poço profundo no qual foi lançado[534], porque o preenche com sua presença. E parece ser disso que se trata: preencher o exílio com a nossa presença, "almá-lo", habitá-lo. Isso é *tawuil*. E a alma assim vista não pode mais ser apenas um anexo do corpo e estará bem distante da visão fisicalista de uma mente produto do corpo e do mundo físico, de uma psique resultante de conexões sinápticas e movida a proteína, de um determinismo materialista e um evolucionismo, bem como de todo o desenvolvimento contemporâneo das neurociências que procuram assim explicar o humano. A ideia da anterioridade da matéria com relação à consciência e ao espírito é uma das ideias mais absurdas para o tipo de pensamento que aqui investigamos e incompatível com uma mentalidade que pretenda dar alguma dignidade à consciência e à alma humana. "Todas as formas de compreensão convergem para uma única visão da realidade. História, sociologia, psicologia, biologia, medicina, física, engenharia – todas as ciências humanas e as naturais – são diferentes versões de um único programa reducionista. Todos eles estão calcados em leis de causalidade histórica num mundo composto inteiramente de matéria no espaço"[535] quantitativo; "um mundo incompatível com a existência de pessoas"[536], no sentido pleno desta palavra.

Henry Corbin, a quem Bamford chamou de "o Cavaleiro do Invisível"[537], vem anunciar-nos o mundo do ser e da subjetividade "no bom sentido" (e não no "mal sentido", como alertou Heidegger). Para a alma que se encontra exilada neste mundo de leis físicas, Corbin apresenta uma perspectiva que, se por um lado liberta da hipnose racionalista e materialista, por outro denuncia com cruel nitidez as degenerescências por ela criadas.

---

[534]Henry Corbin, *L'Archange Empourpré*, op.cit.
[535] Id., p. 1.
[536] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, 1981. Op.cit., p. 240
[537] Assim o chama Bamford. Cf. Christopher BAMFORD, "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger, Iran and Philosophy*, op.cit.

> Aquilo que chamamos de "a aventura ocidental" é esta aplicação da inteligência à investigação científica de uma natureza *dessacralizada* que precisa *violentar* para encontrar suas leis e *subjugar* suas forças à vontade do homem. Levou-nos aonde estamos: um prodigioso desenvolvimento técnico que transforma as condições de vida, não se pode negar; o mundo todo se beneficia. Mas ao mesmo tempo nos leva a uma situação que chamaríamos de antidemiúrgica, no sentido de que é a negação da obra criadora, pois que coloca a humanidade na posição de destruir, de aniquilar seu habitat, esta terra de onde tira seu nome e sua subsistência. É uma obra de morte e de nadificação, que precisa ser olhada face-a-face para poder ser denunciada, da mesma forma como os sábios da antiga pérsia foram os primeiros, se não os únicos, a olhar nos olhos do atroz Ahriman.[538]

Neste trabalho procurou-se propiciar um vislumbre de Ahriman, por assim dizer e oferecer uma ideia de como Corbin vê o espírito do mal na doutrina dualista zoroastriana, Ahriman, atuar na modernidade e como imagina que ele possa ser vencido a partir dessa e de outras tradições. Corbin incita-nos a uma tomada de consciência. Acredita ser impossível deter esse golem[539], se não o fizermos "descer" ao nível de nossa percepção, para que nos tornemos dele consciente. Acredita ser impossível deter esse Ahriman, se não olharmos fundo em seus olhos, se não o encararmos frente a frente, desidentificando-nos daquele que nos devora, saindo da simbiose com o espírito de "nadificação" que nos governa. Corbin fala de "denúncia", da necessidade de *denunciar* a "obra de morte e de nadificação". Chama os responsáveis pelos seus nomes em vários momentos – racionalismo, materialismo, nihilismo, cientificismo, etc –, mas, no entanto, não se ocupa diretamente em escrever obras ou artigos que façam essa crítica e denúncia. Suas obras não são críticas explícitas a nossa visão de mundo nem obras de denúncia das causas de nossa situação desastrosa pura e simplesmente. Corbin, embora fale desse desastre constantemente, ao invés de ser apenas crítico, faz a exposição total e completa de dezenas de exemplos de visão de mundo que nada têm a ver com o nosso atual vigente. Ocupa-se em apresentar de forma séria e profunda a maneira como a realidade pode ser vista por culturas que não

---

[538] Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, op.cit., p. 47. (grifos meus)

[539] A lenda do Golem: "Depois de recitar certas preces e observar certos dias de jejum, fazem eles de barro a figura de um homem, e depois de pronunciarem sobre ela o schem hameforasch [nome de Deus], a figura adquire vida. E embora a imagem em si não saiba falar, ela entende e obedece; entre os judeus poloneses ela executa toda espécie de serviços caseiros, mas não lhe é permitido deixar a casa. Sobre a testa da imagem, escrevem: úîà (emet), isto é, verdade. Mas uma imagem desse tipo cresce dia a dia; conquanto muito pequena no começo, acaba ficando maior do que todas as outras pessoas da casa. A fim de tirar-lhe a força, que por fim se torna uma ameaça para todos dentro da casa, eles apagam rapidamente a letra à (alef) da palavra úîà (emet) sobre a testa, ficando apenas a palavra úî (met), que significa morto. Feito isto, o golem desmorona e dissolve-se no barro ou lodo que fora antes... Dizem que um baal schem, na Polônia, chamado Rabi Elias, fez um golem que ficou tão alto que o rabi não conseguia mais alcançar a testa dele para apagar a letra à (e). Pensou então num ardil, isto é, que o golem, sendo seu criado, devia tirar-lhe as botas, supondo que, tão logo o golem se abaixasse, apagaria rapidamente a letra. E assim aconteceu, mas quando o golem se desfez em barro, todo seu peso caiu em cima do rabi, que estava sentado num banco, e o esmagou". (Gershom Scholem, *A Cabala e seu Simbolismo*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1978, p. 236)

tenham sido impregnadas pela visão mecanicista, e nadificadora, da realidade. Empenha-se em mostrar o quão plausível pode ser ver o mundo de uma forma que não seja objetificadora como a nossa, mas que seja, desde uma perspectiva internalizante, hermenêutica, que faça o mundo viver *na* percepção, ao invés de matá-lo a cada análise, cristalizá-lo a cada racionalização – como um rei Midas que transforma em pedra-ouro tudo aquilo que toca, que mata, "dessacraliza" ao usar a terra como um grande arsenal a sua disposição, que "violenta" ao "subjugar suas forças".

A crise espiritual do homem que Corbin denuncia vem acompanhada da sugestão de um remédio para ela que é dada através da exposição e revelação de outros modos de ser e portanto de outros mundos, que tanto se distinguem do mundo único que Hillman apontou como o "cadáver" sobre o qual a visão "ocidental" vem se debruçando. Essas visões de mundo, melhor dito, visões de "mundos", podem ser vistas como tradições do passado, visões ultrapassadas, fósseis suscetíveis apenas a análises históricas. Mas este passado pode, a qualquer instante, surgir à consciência como sendo seu futuro.

Segundo Shayegan, velho amigo e estudioso da obra de Corbin, o combate de Corbin se dá em duas frontes:

> (...) mostrar que a tradição só está morta para aqueles que interpretam sua mensagem como letra morta; e revelar ao mesmo tempo em que esta tradição (que é a cada vez renascimento para quem quer que seja que dela assuma o encargo) é irredutível ao movimento negador do nihilismo, para o qual as grandes estruturas do espírito são apenas epifenômenos da natureza e da história.[540]

Vale a pena reproduzir na íntegra os parágrafos que se seguem a esse, para, através da clareza e conhecimento de Shayegan, reiterar o que é dito aqui:

> Esses dois combates são complementares em Corbin: a revalorização do espírito é acompanhada de uma critica dos valores redutores de nosso tempo. Visto nesse contexto, Corbin junta-se ao cortejo dos destrutores de nossa época: o recalque do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) colocada em evidência pela crise da consciência europeia (Husserl), a destruição ontológica de Heidegger, o eclipse da razão demonstrada pela escola de Frankfurt, a retirada das projeções do espírito que revela a psicologia das profundezas (Jung). Todos estes pensadores denunciam a sua maneira o empobrecimento do espírito e redescobrem uma praia da verdade. Não é menos significativo que os pensadores mais audaciosos, provenientes de campos tão opostos como podem ser os de um Horkheimer a um Heidegger, emitam um julgamento tão severo sobre o destino espiritual da humanidade. Fala-se de secularização, de desmitização, de dessacralização, de

[540] Daryush Shayegan, *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel*, Ed. Albin Michel, Paris, 2011, p.368.

nivelamento do homem reduzido à unidimensionalidade de um pensamento instrumentalizado, etc: termos negativos que revelam as subtrações feitas a outras faculdades importantes do espírito humano. Mas enquanto que a maior parte destes pensadores que denunciam os sintomas deste mal se comprazem na tarefa crítica sem fazerem qualquer opção, Corbin ao denunciá-los, também revela os recursos que, se empregados, colocariam fim a este "exílio ocidental". Que o caminho que ele nos mostra seja um consolo suficiente para uns ou um desejo ilusório para outros, não nos concerne aqui; o que conta aqui é que ele teve a coragem de escolher e de reorientar um pensamento que está fora do eixo porque desprovido justamente de sua dimensão polar. O catastrofismo que caracteriza a maior parte de nossos pensadores demonstra uma anomalia com relação a um estado de fato anterior: a razão se instrumentaliza porque ela perde todo o contato ontológico com sua sede original: o *logos*; os símbolos se atrofiam porque os valores, que os cristalizaram nos cânones culturais, colapsam uns após os outros; o domínio da técnica se torna um desafio e uma "provação", pois o Ser se oculta sob seus retiros sucessivos, etc. Em suma, a catástrofe está aí, mas ninguém sabe como sair dela. Se o presente se deprecia em vista de um passado que se mostra cada vez mais rico e até mesmo nostálgico, o presente, ele agora se reduz à ausência, e o futuro se exclui do horizonte da espera. Toda a história do pensamento é, no fim das contas, a história do nihilismo.

(...)

O que distingue (...) a crítica de Corbin com relação aos outros grandes destruidores de nosso tempo é que seu olhar não é somente o olhar de um testemunho indiferente mas o de um visionário que vê o mundo através dos óculos do espírito mesmo: sua presença no mundo é uma presença "engajada", mas engajada aqui e agora, para além e além da morte. É do interior mesmo desta visão que ele revaloriza e desvaloriza, segundo o caso, os sintomas de nossa civilização.[541]

Corbin vê o mundo através dos óculos do espírito, e a partir do espírito faz seu juízo de valor e determina se sua atitude será desvalorizadora ou revalorizadora. Isto é o que mais o distingue de outros pensadores críticos do Ocidente que criticam com precisão mas nada propõem. Heidegger, assim como Corbin, também pretende ter o mesmo olhar. Pretende ver o ente a partir do olhar do Ser e não mais ver o Ser a partir do olhar do ente, que, segundo Heidegger é o que caracteriza o pensamento metafísico do Ocidente desde Platão até Nietzsche. Para Heidegger, sempre olhamos para os entes e nos esquecemos do Ser. Assim como para Corbin, o esquecimento da Pessoa, sua mutilação e redução ao "ego" é o que leva ao nihilismo, para Heidegger o que leva a ele e ao domínio da técnica e à destruição é o esquecimento do Ser e sua redução ao ente. Nessas bases, Ser está para ente assim como Pessoa está para ego. A diferença entre Ser e ente é afinal a pedra de toque de toda obra de Heidegger: a chamada "diferença ontológica".

Heidegger aponta para o fato de que nossa tradição desistiu de prestar atenção no Ser enquanto tal e voltou a atenção somente para

---

[541] Daryush Shayegan, *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel*, Ed. Albin Michel, Paris, 2011, pag 94.

os entes, deixando de filosofar sobre o Ser mesmo. Atribui a isso o fato de que o Ser foi considerado como um universal e por ser algo extremamente difícil de ser conceituado, já que tudo é, já que ser faz parte de absolutamente tudo o que experimentamos. Dessa forma, considerou-se "ser" algo evidente por si mesmo e indefinível.

> As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente "homem", a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como 'evidência', no sentido de ser-simplesmente-dado junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência (*Bewusstsein*), o conjunto das vivências. [542]

Muito embora muitos tivessem se preocupado com o conceito de Ser, todos o tomaram como mais um ente, ainda que um Ente Supremo, como fizeram os medievais, ou como o fundamento do conhecimento ou dos outros entes, como fizeram os gregos, ao considerá-lo "uma substância" dotada de atributos (eterno, imutável, etc), ou os modernos, ao considerá-lo o sujeito pensante, mas sempre substantivado. Por não indagar o Ser enquanto tal (*als solche*), acabamos compreendendo-o a partir do ente. Heidegger frisa a necessidade de se compreender o Ser não a partir do ente mas o Ser enquanto tal, para depois compreender o ente a partir do Ser, e não o revés. O Ser não é um ente. Para Heidegger, ver o Ser como um ente é esquecer o Ser.

Quando o Ser é considerado um ente, ele é tratado como algo que podemos manipular e controlar, já que, como ente, é objetivável. Isso é o que caracteriza o pensamento "metafísico", que essencializa tudo o que há, que objetiva e substancia tudo absolutamente. Vemos, portanto, que o termo "metafísica" para Heidegger possui um sentido completamente distinto – quase oposto – do que para Corbin. Assim, tomado como ente, o Ser é considerado algo previsível e acessível ao cálculo, como tudo o que é. Essa atitude nos conduziu à técnica, ao reducionismo da ciência e à era atômica. Foi o que acabamos de ler em Corbin: "(...) esse prodigioso desenvolvimento técnico que transforma as condições de vida, não se pode negar; o mundo todo se beneficia. Mas ao mesmo tempo leva-nos a uma situação que chamaríamos de antidemiúrgica, no sentido de que é a negação da obra criadora, pois que coloca a humanidade na posição de destruir,

---

[542] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.94.

de aniquilar seu habitat, esta terra de onde tira seu nome e sua subsistência. É uma obra de morte e de nadificação (...)" Vattimo[543], ao tratar de Heidegger, fala exatamente o mesmo com outras palavras. Para ele, o esquecimento do Ser, por meio da sua objetivação, conduz à absolutização dessas dimensões e induz a problemas éticos e políticos à medida que predispõe à violência: tudo passa a ser justificado em nome da técnica e da ciência e, por elas, somos absorvidos sem que o nosso modo de ser, que não se reduz ao cálculo, seja compreendido e respeitado. Para Heidegger, se passarmos a compreender o ente a partir do Ser, talvez alcancemos uma nova possibilidade pela admissão de uma realidade que se nos escapa e que não se submete a cálculo. Não se poderia nunca esquecer, que existe uma dimensão dos entes, o Ser, que não pode ser objetivada nem tampouco controlada. Ter isso em consideração seria para Heidegger a *Superação da Metafísica*.

Mas o homem tem se afastado de uma compreensão mais originária do Ser. Heidegger coloca também o Ser como aquilo que se oculta e se retrai na medida em que se desvela no ente e o faz surgir. Este é o movimento duplo do ser, onde a dimensão que se retrai é abandonada pelo ente. Michelazzo[544], numa obra que compara Heidegger com o Zen e o Taoísmo, a partir da Escola de Kyoto, coloca:

> Assim, desde a antiguidade clássica, (...) o pensamento ocidental foi erigido sob o horizonte do afastamento progressivo da compreensão mais originária desse duplo movimento do ser, interpretando apenas a sua dimensão desvelada, fazendo-a coincidir com o ser-simplesmente-dado que o pensamento volta para representar na forma moderna de previsão e cálculo.
>
> Como consequência, quanto maior o esquecimento do Ser, maior também é o grau de domínio e conquista com que o pensamento investe sobre o ente em sua totalidade. Nossa época tecnológica seria, então, aquela em que, no entender de Heidegger, a correlação "esquecimento-dominação" teria atingido seu grau supremo, tal como podemos testemunhar por meio de sua *hybris* de poder e conquista, de controle e segurança – e que após a segunda metade do século 20 passa a ser estendida por todo o planeta.

Para Corbin, reduzir a alma à alma terrestre, ao ego, e esquecer o Si-mesmo é igualmente esquecer a alma, esquecer o Si-mesmo, esquecer a autenticidade e alienar-se. Cada um a sua maneira, Heidegger e Corbin estão tocando no mesmo ponto nevrálgico, que, seja chamado de Esquecimento do Ser ou de Perda da Alma, ou de Desaparição da Pessoa ou de Alienação no Exílio, está falando da mesma ausência fundamental, de cujos resultados nossa civilização

---

[543] Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, Lisboa: Edições 70, 1989.
[544] Loparic, Zeljko, (org.) *A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica*, São Paulo, DWW, 2009, pag.102.

padece agora. Mas será ela consciente deste padecimento? Para Heidegger, ele não é consciente de forma alguma de sua situação, a que Heidegger chamou de "depauperamento ontológico". O homem moderno até registra o mal-estar relacionado a ela, mas o interpreta como próprio da vida moderna e como o preço que tem de pagar pela perfeição do mundo técnico. Como coloca Michelazzo, "na verdade o mal-estar é muito pequeno comparado ao modo como ele interpreta esse seu estilo de vida, admitindo que a vida humana em nossa época atual nunca foi tão livre, tão cheia de oportunidades, tão 'recheada' de conforto e bem-estar." Continua perguntando:

> Por que deveria ele relacionar o mundo da racionalidade tecnológica com a metafísica? Por que deveria ele entender que seu modo de viver – que é comandado por forças gigantescas e anônimas tais como: a compulsória organização planificada e burocrática, a internacionalização uniformizada dos estilos de vida, a linguagem instrumental e informatizada, o esvaziamento espiritual e religioso, etc – pertenceria à última etapa da metafísica, que coincide com a época do supremo esquecimento do Ser? Tal relação é para ele inexistente. No lugar fica apenas a evidência, sem nenhuma problematização, de que a nossa época poderia ser denominada de o reino da razão e da eficiência tecnológicas.
>
> Esse quadro de indigência da nossa época de racionalidade técnica, aliado à própria insensibilidade do homem com a indigência de sua condição, é o que representa para Heidegger o grande perigo. E esse perigo é o resultado de dois fenômenos que já estavam potencialmente presentes desde o início da tradição do pensamento metafísico, mas que vieram a se manifestar apenas na época de seu acabamento, em que se dá o supremo esquecimento do Ser. Esses fenômenos são o nihilismo e a técnica moderna.[545]

Assim como para Corbin, também para Heidegger o grande oponente é o nihilismo e a técnica. Em Corbin, o responsável é o esquecimento do *Mundus Imaginalis*, que leva ao abandono do Anjo e da individualidade celeste e à negligência da alma, da psique pela modernidade. Avens afirma: "O 'esquecimento do Ser' de Heidegger está intimamente relacionado com a negligência da psique enquanto lugar do Ser (*esse in anima*) e com a desconfiança da imaginação inerente ao pensamento ocidental"[546]. Para Heidegger o esquecimento do Ser, que é também no sistema de referências da filosofia de Heidegger, o equivalente ao anjo, ao Si-mesmo, tendo também essa última designação em Heidegger: Si-mesmo (*Selbstsein*). Corbin também adverte quanto à necessidade de denúncia do poder nadificador dessas forças por saber que poucos, muito poucos, são delas conscientes, que poucos as olham "nos olhos". A atitude de ambos pode ser considerada "pessimista" ou "alarmista", mas

[545] Zeljko Loparic (org.), *A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica*, op.cit., p.104.
[546] Roberts Avens, *The New Gnosis: Heidegger, Hillman and Angels*, op.cit., p.27.

Heidegger coloca que estas palavras, diante de tudo o que presenciamos em nossa época, diante da total falta de sentido, são "categorias pueris que há muito se tornaram ridículas".

Ambos os autores apontam para um fim, em ambos a situação é sim terrível e final. E o que está em jogo não é somente o "fim do mundo", mas sim o fim do homem, o fim da Pessoa, a morte da Alma enquanto tal, o fim da história do Ser. Nesse aspecto, o mundo já acabou ou está em seus estertores. Como dito por Berdiaev, o apocalipse já está há muito aqui e agora sem que a maioria se dê conta. Para Heidegger estamos vivendo a última etapa da História do Ser, enquanto Corbin, desconfia que o mundo já tenha perdido sua alma:

> Nossa filosofia ocidental tem sido o teatro daquilo que chamamos "a batalha pela Alma do Mundo". (...) Será o caso de uma batalha que finalmente foi perdida e o mundo perdeu sua alma? Uma derrota cujas consequências pesam sobre nossas visões do mundo irremediavelmente? Se houve uma derrota, ainda assim, uma derrota não é uma negação.[547]

Se o *Sein* é esquecido, o destino do *Dasein* estará em perigo; se o Deus Pessoal – nascido da Indeterminação Absoluta, do Além-de-Deus, o Abissal (*Abgrund*) – é esquecido, o homem estará em perigo. Corbin afirma: "(...) um dos dois termos desaparece e o outro se torna presa do nihil. Há uma correlação entre a morte de Deus e a morte do homem."[548] Assim como para Heidegger o destino do homem que esquece o ser é a "errância" e o exílio (*Heimatlosigkeit*), também para Corbin, sem o pólo celeste, "o pólo terrestre de sua dimensão humana se torna completamente despolarizado, em errância e perdição"[549].

***

Com certeza, e já foi bastante frisado aqui, são muitos os que sim reconhecem a gravidade da situação. Embora aqui joguemos os

---

[547] Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, Princeton, op.cit., p. iv.

[548] "(...) *l'un des deux termes disparaisse, et l'autre devient la proie du nihil. Il y a corrélation entre la 'mort de Dieu' et la mort de l'homme*." Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, op.cit., pag.245.

[549] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, op.cit., p.249 "*le pôle terrestre de sa dimension humaine est complètement dépolarisé, en vagabondage et en perdition*."

holofotes em Corbin e Heidegger, uma vez que estes sim apontam mais ou menos claramente a um antídoto para a crise, é impossível não lembrar aqui de Pasolini – não só o cineasta, mas o poeta e o escritor, sobretudo o pensador –, que, mesmo sem saber como escapar da crise, mas diagnosticando-a com precisão e aturdimento, disse em sua última entrevista[550]: "Estamos todos em perigo." Fala na entrevista que as pessoas parecem não perceber o perigo que corremos e convida-as a dar-se conta: "Tudo que eu quero é que você olhe em volta e note a tragédia." E: "Não é uma mudança de época que vivemos, mas uma tragédia"[551].

É justamente por não ser nenhum místico nem filósofo que Pasolini foi aqui escolhido para falar de seu diagnóstico da situação atual da humanidade. Muitos outros personagens da cultura ocidental poderiam aqui servir de exemplo e demonstrar que muitos sim se dão conta da conjuntura atual. No entanto, a lucidez de Pasolini e a semelhança de seu diagnóstico com os de Corbin e Heidegger fazem dele um bom porta-voz para o sentimento de que algo se perdeu e de que algo mais pode se perder irreversivelmente. O poder de sua denúncia parece caber aqui para reforçar às de Corbin e Heidegger, embora a voz pudesse ser dada aqui também a tantos outros. Essa entrevista dada por Pasolini serviu no entanto de emblema para este trabalho já pelo seu título: "Estamos todos em perigo". Consta da obra *Os Jovens Infelizes*, onde Pasolini fala da juventude impessoal, robotizada; dos olhares vazios, da falta de subjetividade, da falta de interioridade, da falta de vida interior. Atribui isso a uma força tão indeterminada quanto o "*das Man*" de Heidegger e "a força nadificadora e impessoal" de Corbin (e o que seria Ahriman senão o próprio Nada) e a chama simplesmente de "o Poder". O Poder teria começado uma "obra de padronização destruidora de qualquer autenticidade e concretude"[552]. É importante nos permitirmos reproduzir aqui sua explicação e denúncia:

> Escrevo "Poder" com maiúscula só porque sinceramente não sei em que consiste esse novo Poder e quem o representa. Sei simplesmente que existe. Não o reconheço mais nem no Vaticano, nem nos Poderosos democratas-cristãos, nem nas forças Armadas. Não o reconheço mais nem mesmo na grande indústria, porque ela não é mais formada por um certo número limitado de grandes industriais: a mim, pelo menos, ela aparece antes como um *todo* (industrialização total), e, além do mais, como um todo não italiano (transnacional).

---

[550] Pasolini, Pier Paolo, *Os Jovens Infelizes*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1990, p.237.
[551] Pier Paolo Pasolini, *Os Jovens Infelizes*, op.cit., p.54.
[552] Pier Paolo Pasolini, *Os Jovens Infelizes*, op.cit., p.58.

> Conheço também – porque as vejo e as vivo – algumas características desse novo Poder ainda sem rosto: por exemplo, sua recusa do velho reacionarismo e do velho clericalismo, sua decisão de abandonar a Igreja, sua determinação (coroada de sucesso) de transformar camponeses e subproletários em pequenos burgueses, e sobretudo sua ânsia, por assim dizer cósmica, de ir até o fundo do "desenvolvimento": produzir e consumir.
>
> O retrato falado desse rosto ainda em branco do novo Poder lhe atribui vagamente certos traços "modernos", devidos à tolerância e a uma ideologia hedonista perfeitamente autossuficiente, mas também certos traços ferozes, essencialmente repressivos: a tolerância é de fato falsa, porque na realidade nenhum homem jamais foi tão obrigado a ser tão normal e conformista quanto o consumidor; e quanto ao hedonismo, ele encobre evidentemente uma decisão de pré-ordenar tudo com uma crueldade sem precedentes na história. Portanto, esse novo Poder, não representado ainda por ninguém e resultante de uma "mutação" da classe dominante, é na realidade – se quisermos conservar a velha terminologia – uma forma "total" de fascismo. Mas esse Poder também "padronizou" culturalmente a Itália. Trata-se portanto de uma "padronização" repressiva, mesmo se obtida através da imposição do hedonismo e da *joie de vivre*.[553]

Pasolini usa o advérbio "ainda" para dizer que o Poder não tem rosto ainda. No entanto, não sabe ou não diz, que o que caracteriza este Poder é justamente a falta de rosto, a falta de Pessoalidade, é não ser pessoa alguma e sim o absolutamente Impessoal. A partir dessa impessoalidade e robotização, essa uniformização e padronização, Pasolini falará de uma "mutação antropológica", que consistiria justamente nesta despessoalização do ser humano. A mutação antropológica de que fala Pasolini, não seria nada mais que o fim da Pessoa anunciado por Corbin e a total alienação do *Dasein* no absoluto esquecimento do Ser e da autenticidade do Si-mesmo mais próprio, preconizado por Heidegger.

Pasolini finaliza a entrevista de forma contundente: "Talvez eu esteja errado, mas eu vou seguir dizendo que estamos todos em perigo." E cinco horas mais tarde é assassinado.

***

Como o anonimato do Poder, também o responsável pelo assassinato de Pasolini permaneceu incógnito. Um assassino sem rosto por trás do moleque que o abateu. Ele é uma grande metáfora dessa força exterminadora a qual Pasolini dedica suas denúncias e dirige sua

---

[553] Pier Paolo Pasolini, *Os Jovens Infelizes*, op.cit., p.87.

recusa. O Poder de que fala Pasolini é desconhecido e indeterminado como aquele que mandou que o matassem. Não é uma classe social, não é uma pessoa, não é uma ideologia específica, não é um povo ou uma cultura hegemônica. O crime da homogeneização, do nivelamento, da redução da qualidade ao reino da quantidade, só pode permanecer irresolvido; não há Poirot, Maigret ou Sherlock que o desvende, pois não há Pessoa qualquer por trás dele e é por isso mesmo que ele é totalizante e aterrador. E é à Pessoa que o crime visa, a Pessoa morta pelo Poder que consiste de não ser Pessoa alguma e ser "despessoalizante" por excelência. Inevitável aqui repetir mais uma vez talvez as palavras mais citadas de Corbin neste trabalho, que apontam para nossa extinção e para a vitória do *das Man*, o Impessoal.

> Se nos abandonarmos nesse mundo por desesperança, abandonarmo-nos àquelas forças impessoais que nos levam cegamente ao nosso fim, ao fazê-lo, nós desapareceremos. Já não haverá mais *pessoas*.[554]

Resta saber se *der Mann*, o homem (no alemão arcaico *der Mann* referia-se a ambos os gêneros) tem alguma chance de vencer o *das Man*, o Impessoal, o Inumano, lembrando que tal embate não é um jogo ou uma luta livre e não será assistido por ninguém, já que somos nós mesmos os combatentes e é a nossa existência – e não nossa mera "sub-existência" – que está em jogo aqui e em luta. Tantos já denunciaram e denunciam essa completa submissão a um golem, a um poder projetado pelo próprio homem que passa a adquirir vida própria e se torna um poder anônimo. Para Eudoro de Sousa, esse poder foi forjado pelo mito da modernidade "o Homem", que equivaleria ao que Agamben chama de "máquina antropológica", o Homem sem alma, o homem sem transcendência, homem absolutamente imanente e reificado. Se o homem todo-poderoso que agora domina a *physis* e a preside não possui autenticidade nem subjetividade real e rende-se a uma força abstrata, ocorre-nos indagar quem estaria ali no trono, quem é que reina sobre o planeta. Um homem com uma coroa mas sem alma, uma criatura apartada de seu ser ocupa agora o trono à espera de um novo Nietzsche que venha desmascará-lo gritando: "O Homem está morto!"

---

[554] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, op.cit., p.240.

SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA E O ÊXODO DO EXÍLIO

Embora a extinção de tantas espécies e a própria extinção do planeta preocupem tanto o homem moderno, não lhe ocorreria que a espécie "Pessoa" esteja já em extinção há tanto tempo e de forma cada vez mais acelerada juntamente com seu mundo, ou seu ex-mundo ("o mundo sem-mundo"[555] do homem atual). As propostas, os tratamentos, sugeridos tanto por Corbin como por Heidegger se parecem, ou, ao menos, indicam na mesma direção. Enquanto Heidegger vê como imprescindível a superação da metafísica, Corbin vê uma preservação do mundo como possível somente "sob a condição de ser assim reconquistado enquanto um mundo que vive na alma – e não mais um mundo ao qual a alma foi arremessada como prisioneira por não ter adquirido a consciência disso". O *Mundus Imaginalis*, o microcosmo, o mundo da alma, precisa ser despertado e seu modo de ser e grau de realidade reconhecidos. Um mundo novamente atrelado à alma não deixa de ser um mundo novamente atrelado ao Ser: desta forma, também Corbin estaria propondo a superação da "metafísica", sendo esta entendida no sentido heideggeriano de "esquecimento do Ser" e de "alienação no mundo dos entes". A Pessoa, como vimos há pouco, não é uma substância, é feita do infinito. Buscar ser promovido à "categoria de Pessoa" (*promeut au rang d'une personne*), assim como voltar-se para a pessoalidade enquanto valor, distanciando-se dessas "forças impessoais", às que, segundo Corbin, se nos entregarmos, desapareceremos, equivale à Superação metafísica. A essas perspectivas foi dedicada esta tese e gostaríamos agora de deixar mais evidente o quanto se relacionam a partir de novas homologias, que, desta vez, referem-se diretamente à superação da crise espiritual do homem na atualidade – referem-se à superação da Metafísica, à superação do caráter objetivante, abstrato e despersonalizante do pensamento.

---

[555]Cf. "A Superação da Metafísica" in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.85 "(...)a ausencia de mundo por se deixar o ser. A terra aparece como o sem-mundo da errância. Na dimensao da historia do ser, a terra é a estrela errante."

Antes de começarmos a tratar da sugestão de ambos os filósofos para a superação da crise, ou seja, do tratamento prescrito para a cura das enfermidades que se abateram sobre a humanidade e que são, segundo ambos, antes de tudo inerentes à condição humana – ao exílio do homem no mundo, ou à constituição do *Dasein* –, precisamos demonstrar como neles é primordial a conscientização da condição de exílio e errância. Tanto em Heidegger como em Corbin, não existe possibilidade de superação da crise, de êxodo do exílio e da condição de "desgarramento" (heideggerês para "perdição"), se não houver a vivência integral dessa condição enquanto tal:

> Pode por acaso haver um caminho de saída de uma aflição do tipo que constantemente se nega como aflição? Mas se nos tornamos conscientes de nossa aflição, a própria *Seinsverlassenheit* (o abandono do Ser) revela o Ser.[556]

I

Em Heidegger, o homem precisa primeiramente perceber a própria indigência, ter noção da pobreza espiritual em que está imerso, para que se possa direcionar para sua superação.

O homem reduzido a um "animal racional" tornou-se o animal que trabalha. O animal racional, produtor de objetividade, projetou um mundo de objetos a seu redor, o qual não mais habita, apenas domina, é o mundo do acabamento da metafísica, a extrema objetivação que culmina na técnica. A partir disso a terra passou a ser exaurida enquanto recurso para a armação (*Gestell*) humana e se tornou desolada.

> O crepúsculo se cumpre tanto pela derrocada do mundo cunhado pela metafísica como pela desolação da terra proveniente da metafísica.
>
> Derrocada e desolação encontram um acabamento adequado no fato de o homem da metafísica, o *animal rationale* im-por-se como animal trabalhador.
>
> Essa im-posição confirma a extrema cegueira com respeito ao esquecimento do Ser.[557]

---

[556] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* vol. 65, op.cit., 1989, p.119.
[557] P. 62 superação da metafisica ensaios e confer.

Heidegger fala de uma cegueira do homem com respeito ao esquecimento do Ser. Aquele que se esquece não sabe o que nem que esqueceu. Seu destino agora é a errância inconsciente.

> Como *animal rationale*, ou, hoje em dia, como o ser vivo trabalhador, o homem deve errar pelo deserto da desolação da terra."[558]

Ao objetivar os entes, o homem desviou-se do mistério, abandonou o Ser, e nisso se constitui a sua errância, que o levou ao desgarramento:

> Esse vaivém do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério, é o errar.[559]

O filósofo aponta para o fato de que a errância, levada a seu extremo, isto é, o desgarramento, pode conduzir novamente o *Dasein* para a lembrança do Ser, caso haja a consciência do desgarramento.

> A errância domina o homem enquanto leva o homem a se desgarrar. Mas pelo desgarramento a errância contribui também para fazer nascer esta possibilidade, que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento. O homem não sucumbe no desgarramento se é capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí.[560]

A nostalgia do Ser traz consigo a aflição que pode levar o homem a não sucumbir ao desgarramento, à derrocada final. Isso desde que a aflição não se negue como aflição e que a dor seja, como a dor de parto, suportada, ou seja, desde que o cego se saiba cego e aceite a possibilidade da visão,

> A dor que se deve sentir e suportar até o fim é a compenetração e o saber de que a falta de indigência constitui a indigência mais velada e mais extrema, a indigência que só incide a partir da distância mais distante.
>
> A falta de indigência consiste justamente em achar que se tem na garra o real e a realidade, e que se sabe o que é o verdadeiro. Sem que se necessite saber onde está presente (vigora) a essência da verdade.
>
> Na dimensão do ser, a essência do niilismo é deixar o ser (...)[561]

Heidegger, assim como Corbin, vê no nihilismo o ápice da metafísica em seu acabamento. Enquanto na metafísica o *Dasein* deixa o Ser de lado para ocupar-se exclusivamente do ente, no nihilismo ele nem mesmo se lembra de ter deixado algo de lado. E por isso, como o ser humano "despolarizado" de Corbin, vaga sobre a terra desolada

---

[558] P. 62 superação da metafisica ensaios e confer.

[559] Gesamtausgabe, *Logik. die Frage nach der Wahrheit*, Vol 21, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1976, pag.42.

[560] Idem p. 44.

[561] "A Superação da Metafísica" in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p. 79.

sem saber de onde veio nem para onde deve ir e atendo-se somente aos objetos que agora e ainda o circundam. Esses objetos e suas leis constituem para ele o real e a realidade que tem nas suas garras. O Ser, que seria o verdadeiro real da realidade, é ignorado e tido como desnecessário, sem que ele saiba que é esse seu abandono que o leva a ser desgarrado e "aniquilado pelo Nada aniquilador"[562] do sem-sentido e a aniquilar, através do abuso e do consumo, o mundo que outrora habitava e que é agora o "mundo que deixou de ser mundo":

> Essa circularidade entre o abuso e o consumo é o único processo que caracteriza o destino de um mundo que deixou de ser mundo.[563]

Estar na terra sem propriamente habitá-la é dominá-la e ser por ela dominado – forças que se equivalem – e ser levado a um desenraizamento ontológico que tira dos homens o seu mundo enquanto mundo, ou seja, habitado e habitável. No entanto, para Heidegger, este mesmo desenraizamento é o que pode levar o homem de volta a seu mundo desde que seja vivido enquanto tal, ou seja, desde que seja "pensado", o que, em Heidegger, equivale a dizer "ser conscientizado", "ser reconhecido". Desde que o desenraizamento se recorde da terra que "habitava" e se veja enquanto desenraizamento, ele pode restituir ao homem sua terra e seu "habitar".

> Tão logo, porém, o homem *pensa* o desenraizamento, este deixa de ser uma miséria. Rigorosamente pensado e bem resguardado, o desenraizamento é o único apelo que *convoca* os mortais para um habitar.[564]

Esta convocação do lado do apelo precisa então, do lado do *Dasein*, de uma decisão resoluta (*Entschlossenheit*):

> Então, a decisão enérgica pelo mistério se põe em marcha para a errância que reconheceu como tal.[565]

II

Assim como em Heidegger a "falta de indigência constitui a indigência mais velada e mais extrema", em Corbin o exílio mais fatal é

---

[562] "A Superação da Metafísica" in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.63.
[563] "A Superação da Metafísica" in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.83
[564] "Construir, habitar, pensar" in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.141.
[565] Gesamtausgabe, *Logik. die Frage nach der Wahrheit*, Vol 21, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1976, pag.45.

a falta de exílio, ou: "o exílio do Exílio"[566]. A tragédia da situação atual da humanidade é, para Corbin, ter sido expulsa do próprio exílio – representado pela cripta do templo, a cripta cósmica – por inconsciência da sua condição de exílio.

Corbin conta que os sábios antigos, os sábios pré-cristãos, não experimentavam este mundo como o exílio não porque se queriam alienar do exílio mas porque ainda viviam aí como Adam[567] antes da queda. A queda no tempo cósmico é, segundo Corbin, marcada pela destruição do Templo, da *Imago Templi* – a Imagem do Templo – da qual o Primeiro Templo de Salomão é um símbolo. A partir disso, podemos compreender inteiramente a colocação de Corbin:

> (...) Estamos localizados entre duas catástrofes: uma que é condição para uma salvação e outra que é talvez irremediável. A primeira é a da descida ao exílio, que poderá ser contornada pois ela determina a permanência da *Imago Templi*. A segunda é de certa forma cair no exílio do exílio mesmo; ela é o momento em que o mundo pára de ser vivido como sendo a cripta do Templo. Não é somente a destruição do Templo, mas a destruição da cripta do Templo, a cripta onde os exilados esperam pelo retorno ao Templo.[568]

A mística irano-islâmica considera este mundo a cripta cósmica. Esta situação de exílio não é, no entanto, a mais trágica, já que os exilados podem retornar ao Templo. A tragédia está quando a perspectiva do "Oriente" já não faz parte da vida dos exilados, que se encontram então "des-*orient*ados", sem saber onde estão, nem de onde vieram, ou aonde devem ir. Corbin afirma:

> "Se sente estrangeiro nesse mundo aquele que despertou para a consciência de que sua origem e sua finalidade são de "outro lugar". Sentir-se "em casa" neste mundo aqui é justamente a tragédia denunciada por todas as gnoses."[569]

Vemos assim a semelhança entre as posições entre Corbin e Heidegger quanto à segunda catástrofe, a de não se perceber a indigência e a condição de exílio. Aqui a semelhança se reitera já que Corbin designa a própria *Unheimlichkeit*, a estranheza, o não-sentir-se-em-casa que está na base do *Dasein* e de toda a obra *Ser e Tempo* de Heidegger. O que mais caracteriza a fuga do Ser e da autenticidade do si-mesmo em que está o *Dasein* é o seu desejo de e esforço em sentir-se em casa no mundo dos entes. Por isso dizemos que o homem está em

---

[566]Henry Corbin, *Temple et Contemplation*, op.cit., p.341.
[567] Com relação à grafia do nome Adam, ver nota 161.
[568] Henry Corbin, *Temple et Contemplation: Essais sur l'Islam iranien*, op.cit., p.341.
[569]Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1971-1973, p.259

fuga da fuga. Não se vê como prisioneiro da cela que ele próprio construiu para si e não sente necessidade de pôr-se a caminho de sua "morada originária". A ideia do Exílio é na verdade uma segurança para a alma. Quando essa ideia perde seu significado é que a alma se vê em apuros. Para Corbin, isso acontece quando o mundo imaginal desaparece e passa a ser identificado ao mundo imaginário, e que coincide com o que Heidegger estabelece como o momento quando apenas o mundo dos entes e do sensível é tido como real.

> Uma vez que o mundo das *Animae caelestes* era o portal do mundo imaginal, desaparece com isso o poder soberano da Imaginação ativa, da *Imaginatio vera*, isto é, o mundo inteiro da alma como mundo intermediário entre o *Jabarut* e o *Mulk*.
>
> Estava assim aberto o caminho para uma visão de mundo que, não mais regulado pela *Imago Templi*, terminou por reduzir o cosmos a um sistema de leis mecânicas. Sem o mundo da alma, não há *Imago*: e também o homem perde assim sua alma, como os céus haviam perdido a sua. (...) A ideia de exílio perde seu significado: há uma recusa de se sentir no exílio e de perceber o mundo como cripta do Templo, como uma preparação para a devastação da *Imago Templi*. Devastação necessária para que a norma da dessacralização do mundo possa se impor, a norma do "desencanto" do mundo (...) [570]

Também em Corbin, o homem se recusa a se sentir no exílio e, como diz Heidegger, foge da angústia frente à estranheza de existir para o mundo das coisas, foge da fuga do mundo reificado. O mundo já não é mais percebido como cripta cósmica e sim como o lugar onde o homem deve morar enquanto está vivo – dominando e sendo dominado por este lugar, que já não é mais o espaço "projetado" (*entworfen*) e "construído" (*gebaut*) e "habitado" (*gewohnt*) por ele[571]. É aí que dá início a errância desorientada e o desgarramento do homem na terra de-significada:

> "Uma vez destruída a Imago Templi, já não se sabe mais estar no fundo de uma cripta." O mundo fica "desorientado", privado de seu "Oriente". Se crê estar a céu aberto, onde já não há nem alto nem baixo. Para todos nossos teósofos místicos , no entanto, o mundo possui um "Oriente", é "orientado", possui um alto e um baixo, não necessariamente no sentido de um percurso geométrico, mas certamente no sentido de um percurso metafísico. A entrada neste mundo é percebida essencialmente enquanto uma vinda ao mundo do exílio, uma "descida" daquele Oriente que é o Templo, para o Ocidente, que é o mundo como cripta do Templo. Imago Templi se oferece então ao visionário para que este, retirando-se (...) no santuário de seu microcosmo, possa se recordar da sua origem.[572]

---

[570] Henry Corbin, *Temple et Contemplation: Essais sur l'Islam iranien*, op.cit., pag.335.
[571] Cf. Martin Heidegger, "Construir, habitar, pensar", in *Ensaios e Conferências*, op.cit.
[572] Henry Corbin, *Temple et Contemplation: Essais sur l'Islam iranien*, op.cit., p.343.

Compreendemos assim que a condição para a superação, tanto em Heidegger como em Corbin, é parar-se de fugir da fuga e permitir-se sentir a dor e a angústia de se estar no exílio e no despatriamento (*Heimatlosigkeit*). Dessa maneira, no fundo da dor – sentida desde o ser-si-mesmo mais próprio, desde a alma como microcosmo –, será possível ultrapassá-la, transcendê-la, deixar de senti-la e deixar de sucumbir ao desgarramento, realizando a travessia que precisa ser realizada "de volta à pátria (*Urheimat*)", a viagem rumo à individuação espiritual, rumo ao tornar-se si-mesmo e à apropriação do próprio ser.

III

Parece que se o homem não se põe a caminho de volta a "sua terra", ao seu "*Da*", ao lugar, o Templo, onde ele acolhe o *Sein*, o que lhe ocorre não será ficar no exílio e na errância, mas sim desaparecer, se extinguir enquanto Pessoa, e, portanto, jamais poder voltar. Colocar-se no caminho de volta é fazer ao revés o caminho feito pela metafísica no Ocidente, isto é, desviar dos entes e de sua determinação e novamente voltar a atenção para o Ser em sua total indeterminação, é partir do criado e ir ao incriado, que é a força criadora; partir dos entes em direção ao Ser. A metafísica precisa chegar a seu fundo, que é "o Evento (*Ereignis*) em que o próprio Ser se sustenta". Heidegger diz que o *Dasein* está agora à espera de um Evento (*Ereignis*) que o devolva para o Ser; um acontecimento que vai depender de um encontro entre duas forças: um favor do Ser, por um lado, e uma conversão do homem, por outro. Ele diz:

> "Somente os maiores *Geschehen*, os mais profundos *Ereignisse*, ainda podem nos salvar da perdição no alvoroço de meros *Begebenheiten* e maquinações. Deve acontecer algo que nos revele o Ser e nos devolva a ele..."[573]

Sabemos bem que o Evento em Heidegger não é algo que aconteça fora, no âmbito dos atos e fatos exteriores e históricos. O Evento em Heidegger é o que acontece entre o Ser e o ente, é a hierogamia ontológica, por assim dizer, ou a mútua instauração de dois elementos de ordens completamente distintas e que, no entanto, se co-

[573] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* vol. 65, op.cit., 1989,p.57.

pertencem e se podem co-apropriar mutuamente. O ente *Dasein* apropria-se do Ser quando retorna ao seu ser-si-mesmo mais próprio, para a autenticidade, e o Ser apropria-se do ente quando pode des-velar-se em seu seio, em seu *Da*.

Como vimos, em Heidegger, o *Dasein* só vai em direção ao seu si-mesmo e à autenticidade, se se voltar para o Ser, e não para os entes, os seres-simplesmente-dados, nem para os outros *Daseins*, ou seja: nem para o mundo das coisas, nem para o mundo dos homens. Não precisamos evidenciar o quanto a linguagem de Heidegger parece uma linguagem religiosa dissimulada por trás de termos intelectualmente sofisticados. Tratamos dos prováveis motivos pelos quais Heidegger fala em Ser e não Deus, e fala de *Dasein* e de *Da* e não de alma ou de Pessoa. Seus termos são próprios, neologísticos, mas relacionam-se sim aos "nossos". O esquecimento do Ser parece-se muito ao esquecimento de Deus – não de Deus entendido como Ente Supremo, mas entendido com a mesma indeterminação de Ser. O "favor do Ser por um lado" e "uma conversão do homem por outro", é quase Kierkegaard, ou Buber – parece-se sim com um existencialismo religioso sob disfarce ou enrustido. Já Corbin não tem problemas com o vocabulário religioso, espiritualizado, e talvez por isso sua filosofia, juntamente com a dos outros filósofos místicos do Oriente, é tachada de "irracionalismo" ou "misticismo". Corbin trata dessa questão nos termos: O homem esqueceu sua dimensão polar e foi reduzido ao terrestre, abandonando seu pólo celeste; abandonou o Oriente da alma e ficou assim "desorientado" – eis o Esquecimento do Ser em linguagem corbiniana. Os termos de Corbin são menos sofisticados que os de Heidegger mas são mais líricos; de qualquer forma não fala de forma religiosa pura e simplesmente, seja doutrinária ou pregativa, isso é bem evidente. Sua linguagem é também bastante sofisticada e erudita.

IV

O *Da*, o "aí", não é um espaço geográfico, mas uma abertura onde *acontece* o Ser. O Ser acontece aí, neste modo de ser, nesta abertura existencial, não é algo dado, mas evento – um acontecimento. Ao criar sua terminologia, uma das formas que Heidegger encontrou para assegurar a indeterminação do Ser foi

transformá-lo em verbo. Isso se dá no segundo Heidegger, na sua nova ontologia. O "Ser" passa da sua condição de "substantivo" – como sempre foi tratado pela tradição filosófica – para "verbo". O Ser se dá, a partir de então, como evento e não como fato passível de objetivação. Deixou de colocar o artigo "*das*" diante de "*Sein*", o artigo "o" antes de "Ser", embora o mantivesse com maiúscula, como todos os substantivos em alemão, que sempre são escritos com maiúscula. Ele fala, portanto, em "esquecimento *de* Ser" ao invés de "esquecimento *do* Ser". Afinal, ser não é um ente, e portanto não pode ser um substantivo. Ser não é um ente, Ser é um evento, um acontecimento, um verbo, ainda que um verbo substantivado. E o evento é originário com relação ao ente.

Em Corbin, temos algo análogo. Tudo o que é, na Criação, tudo o que existe, existe porque Deus o criou. E como cria Deus? Dizendo "Seja!" Através do comando (*amr* – que quer dizer ao mesmo tempo "comando" e "coisa"), uma coisa passa a existir, embora isso aconteça não necessariamente numa ordem lógica ou cronológica, mas sim numa sequência ontológica. Está escrito no Corão: "Allah, o Originador dos céus e da terra. Quando ele comanda uma coisa, ele apenas diz 'Seja!', e ela é. (*Kunfayakun* –كن! فيكون)" Corbin coloca:

> "O segredo do ato de ser, de existir, não deve ser buscado na forma substantiva do verbo (latim *ens*) nem na sua forma infinitiva (latim *esse*), mas na sua forma imperativa (árabe *kun*; latim *esto*, e não *fiat*)[574]

O "Fiat lux" é expresso no Corão como "K*un fayakun*", "Seja! E foi." A essência da coisa, da criatura, seu fundamento, é o "Seja!", em árabe "*Kun*!" (كن). No sufismo, se diz que o cerne de qualquer ente (*maujud*) é o seu "Seja!", em latim, *esto*. O cerne do ente – que em Heidegger é o Ser, enquanto verbo – é no sufismo também um verbo, o verbo "ser", mas no imperativo. A dimensão ôntica do que foi criado equivale ao *fayakun*, ao "e foi" ou "e é", sendo que o "e", em árabe "*fa*", é mais um "então", uma conjunção que indica consequência. Dessa forma o "Seja" tem a primazia, o Seja é originário com relação ao "e é", ou como às vezes é traduzido, "e foi". Essa dimensão ôntica é o Mundo das Criaturas (*aalam al-halq*), o mundo dos entes, enquanto a dimensão ontológica propriamente é designada como Mundo do Comando ou "mundo imperativo" (*aalam al-amr*), o mundo do Ser no imperativo:

> O significado deste imperativo de ser não é o de algum *opus* resultante de um *operari*, nem o de algum *factum* proveniente de uma

[574] Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger, Iran and Philosophy*, op.cit., p.206.

facere, mas a própria qualidade imperativa do ser. Esta qualidade imperativa constitui o '*alam al amr* (*mundus imperativus*), que é o pólo de uma totalidade cujo outro pólo é o '*alam al-halq*, ou mundo das criaturas. [575]

A positividade do mundo dos entes, do mundo das criaturas, é neutralizada pela negatividade do imperativo que as funda:

(...) O comando-para-que-seja (kun) permanece enquanto tal sempre para além do ser (*hyperousion*): não pode ser contido dentro do já-é. Só se pode falar dele pela *via negationis*.

Aquilo que já é, se mostra sendo, enquanto aquilo "que mandou que ele fosse permanece transcendente e oculto, como a fonte energética desta *energeia*. É semelhante ao fenômeno da incandescência, pois o fogo propriamente permanece oculto e não é percebido diretamente."[576]

A tradição islâmica não substancializa a realidade, não essencifica, ou seja, ela não é nada "metafísica", no sentido em que Heidegger toma esse termo, ela é ontológica. A começar pela própria estrutura da língua árabe, que é toda construída a partir dos verbos e não a partir dos nomes, como nas línguas latinas e outras. Em árabe, todas as palavras formam-se a partir de um verbo. Uma língua que tenha como origem de suas palavras o verbo é uma língua que concebe o mundo como ação (...) e pertencerá a um povo que concebe o mundo como ação. Ao ver uma montanha, *jabal*, o gênio árabe vê antes a ação *jábala*, que, como verbo, e, portanto, como origem do nome, quer dizer "moldar", "formar". Ao ver uma guerra, *harb*, vê primeiro *háriba*, o verbo "enfurecer-se". Ao ver uma árvore, *xajr*, vê nela *xájara*, a ação de "desenvolver-se", "crescer". Ao pensar no amor, *hubb*, concebe-o como *hábba*, o ato de "semear". Ao olhar uma flor, *zahra*, vê *záhara*, que é o verbo "brilhar". Não vê a realidade como algo estático, mas algo inteiramente dinâmico. Para o gênio árabe, o mundo não *existe*, ele *acontece*. Nada está pronto, tudo se está fazendo a cada instante, tudo é vivo e pulsante, o universo está sendo criado a cada instante: criação recorrente. A continuidade do mundo e a identidade dos entes não seria senão uma idealidade, como uma cachoeira que flui sem mudar de forma, mas cuja forma de ser é uma contínua renovação.

---

[575] Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger, Iran and Philosophy*, op.cit., p.210.
[576] Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger, Iran and Philosophy*, op.cit., pp.214.

V

Quando falamos da estrutura verbal da língua árabe estamos falando não de superação da metafísica, mas de um estágio anterior à reificação do real, à substantivação da *physis*. Na verdade, a metafísica que Heidegger quer destruir, é a que equivale ao esquecimento do Ser por meio de sua identificação com o ente, e não tem nada a ver com a metafísica entendida em seu sentido etimológico, a partir de seu sentido grego originário, (e que é o sentido que Corbin usa para o termo) ou seja, a investigação de algo que está além (*meta*) do ente (*ta physiká*), para compreendê-lo em sua totalidade. "O ente como tal em sua totalidade" é o que os pensadores gregos originários – os pré-socráticos – entendiam como "*physis*" e que nada tem a ver com o que hoje se entende por "mundo físico" ou por "natureza". Isso porque *physis*, em sua origem, quer dizer o "vigor dominante que brota e permanece"[577], como o desabrochar de uma rosa. A *physis* é o brotar da rosa, o brotar de si mesma, que se abre e se manifesta, e, nesse brotar que desabrocha, retém-se e permanece. Porém, a *physis* não se identifica com a rosa. Tudo é *physis*, mas ela não reflete a natureza ou os entes como "fenômenos naturais", mas, na verdade, fala do Ser. Heidegger coloca que "a *physis* é o Ser mesmo, em virtude do qual o ente se torna permanente e observável"[578]. A palavra grega "*physis*" nomeia o *brotar* e o *perdurar*, mas não *aquilo que* brota e perdura. Se quisermos apreender o vigor (o Ser) no desabrochar da rosa não o encontraremos em lugar nenhum. Sendo assim, *physis* refere-se antes ao Ser que ao ente e aos entes.

No entanto, quando a palavra *physis* é traduzida para o latim como "*natura*", seu sentido originário é distorcido e passa a apontar para a "natureza" como algo simplesmente dado, como ente. Essa foi a tradução que se tornou normativa para a idade média e moderna e paulatinamente *physis* passou a designar os fenômenos naturais enquanto fenômenos materiais e aquilo que é físico, culminando por fim na física moderna.

---

[577] Martin Heidegger, Introdução à metafísica; trad. E. C. Leão. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1987, p.44.

[578] Introdução à metafísica; trad. E. C. Leão. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1987, p.45.

Se, em árabe, o fato de todo substantivo, todo ente, ter como raiz, como fundamento, um verbo, em grego, por trás de todo fenômeno natural existe um vigor, e um brotar, um desabrochar, que não se identifica com esses fenômenos mas que está para além deles e é sua origem. Outra ideia dentro da tradição islâmica remete-nos a esse "ponto onde tudo se desfaz"[579] e de onde tudo provém: é a ideia de "criação recorrente", ou *halq al-jadid*. Este conceito é chave, por exemplo, no sufismo de Ibn Arabi e diz respeito à natureza mesma da criação, à natureza do ente (ar. *maujud*) e de tudo que é (al. *Seiende*). Corbin coloca, que para Ibn Arabi "a ideia de uma operação criadora que se dá de uma vez por todas e de forma acabada constitui uma absurdidade teórica e prática". A Criação é para ele "o movimento pré-eterno e contínuo pelo qual o Ser é manifestado a cada instante sob um novo revestimento". Ser (*Sein*) e ente (*Seiende*), em Ibn Arabi, são denominados respectivamente de "Ser Criador" e "Ser criado", mas são ambos o Ser, de forma semelhante à dos gregos, que não viam no ente muito mais que o Ser. Corbin explica:

> O Ser criador é a essência ou a substância pré-eterna e pós-eterna que se *manifesta* a cada instante nas inumeráveis formas dos seres; enquanto se oculta em uma, se epifaniza em outra. O Ser criado são essas formas *manifestadas*, diversificadas, sucessivas e evanescentes, possuindo sua subsistência não em sua autonomia fictícia, mas no ser que se manifesta nelas e através delas. A criação não significa portanto nada menos que a Manifestação (*zohur*) do Ser Divino oculto (*batin*) , na forma dos seres: em sua hecceidade eterna primeiramente, e em seguida em sua forma sensível, e isto por uma renovação, uma recorrência de instante a instante desde a pré-eternidade. É a essa "nova criação" que, para o teósofo, faz alusão o verso corânico: "Estaremos Nós cansados por causa da primeira criação para que estejam em dúvida quanto a uma nova criação?" (Corão 50:14)[580]

A primeira parte desta citação poderia, com poucas alterações, ter sido escrito por Heidegger. É por isso que os termos *Batin* (o velado) e *Zahir* (o desvelado) estão escritos pelas margens do exemplar de Corbin de *Ser e Tempo*. Corbin continua:

> No entanto, em instante algum deixamos de ver o que estamos vendo; não temos consciência de que a cada instante há existenciação e desaparecimento, pois, no instante mesmo do desaparecimento, vem a "existenciar-se" o semelhante do que acaba de desaparecer. Acreditamos que a existência, por exemplo, a nossa, é contínua no passado e no futuro, e, no entanto, a cada instante, o mundo se reveste de uma "criação nova", revestimento que lança um véu sobre nossa consciência, pois não nos apercebemos dessa renovação constante.[581]

---

[579] Nome do capitulo de um livro de Jambet que trata do mundos imaginalis. É este o ponto onde tudo se desfaz e de onde tudo provém.

[580] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.155.

[581] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.155.

Ibn Arabi, de forma a lembrar Heráclito, compara esse movimento com o de um rio, dizendo que a "Efusão do Ser" que vem do Divino (e que nos lembra bastante o "vigor da *physis* que faz brotar" desses pré-socráticos) propaga-se pelos seres como a água que corre num rio, renovando-se sem cessar[582]. Os entes não são, portanto, algo em si mesmo e qualquer essencialização, substancialização, é uma mera ilusão, um constructo mental:

> A recorrência da Criação consiste na recorrência de epifanias. Assim, a identidade de um ser não tem nada a ver com qualquer continuidade empírica de sua pessoa; ela provém inteiramente da dimensão desta atividade epifânica, de sua hecceidade eterna. Na dimensão do manifesto, há somente o semelhante, de instante a instante.[583]

Se Heidegger pouco nos fala de como se deve dar essa Superação da Metafísica, já Corbin nos dá bastante modelos a partir do Oriente. A ideia de Criação recorrente é um modelo importante, uma forma de superação da ilusão de identidade empírica que nos faz ver cada coisa como em si subsistente, sendo que nada subsiste em si. Essa fluidez da renovação constante contrapõe-se à visão reificada do mundo, onde tudo parece ser, onde tudo existe de maneira autônoma, cristalizada[584]. Uma criação que se dá de uma vez por todas constitui um mundo de golens, que assusta o ser humano com sua existência separada, independente e definitiva. Nessa perspectiva "fetichista", as coisas estão aí como efeitos cuja causa se perdeu de vista no tempo: "um mundo de escombros"[585], como diria Benjamin. Dentro da perspectiva de línguas como a árabe, o mundo não está morto, não foi desconectado da tomada. Aí, o mundo não é de uma causa o efeito, uma vez que não chegou a estar feito – nem nunca chegará: para o gênio árabe, o mundo nem existe propriamente, é só um sonho de Deus, é só Imaginação divina. Aí, o mundo não *é* propriamente, pois o mundo *acontece*. O mundo é *fazer,* é ação. Na visão islâmica, só Allah é. As formas manifestas têm sua substância não em sua autonomia fictícia, mas no ser que se manifesta nelas e por elas.[586]

---

[582] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., nota 190.

[583] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.156.

[584] M. . Cromberg, "Considerações sobre a Língua Árabe enquanto língua sagrada" in Faustino Teixeira (org.), *No Limiar do Mistério: Mística e Religião*, São Paulo, Paulinas, 2004, nota 5.

[585] BENJAMIN, Walter, *Sobre o Conceito de História*, São Paulo, Editora Iluminuras, 2002.

[586] M. U. Cromberg, "Considerações sobre a Língua Árabe enquanto língua sagrada" in Faustino Teixeira (org.), *No Limiar do Mistério: Mística e Religião*, op.cit., p.267

VI

Corbin, através de Ibn 'Arabi, associa a ideia de criação renovada com a ideia de *fana* e *baqqa*, de aniquilação e de subsistência, como dois processos interdependentes e concomitantes.

> Desde já entrevemos o sentido técnico que toma a palavra *fana'* (aniquilação) na teosofia de Ibn 'Arabi, com um uso tão corrente no sufismo. Ele não designará a destruição dos atributos que qualificam a pessoa do sufi, nem sua transferência para uma estação mística que abole sua individualidade para fundi-la com o assim chamado "universal" ou com a Essência pura inacessível. A palavra *fana* será a cifra (*ramz*) que simbolizará este desaparecimento das formas advindas de instante a instante, e sua subsistência (*baqqa'*) na substância única que se pluraliza nas epifanias. (...) A criação é um encadeamento de teofanias (*tajalliyat*) sem que haja causalidade de uma forma a outra, dessa forma, cada criação é o início da manifestação de uma forma e a ocultação de uma outra. Este ocultamento (*ikhtifa'*) é o *fana'* das formas dos seres no Ser Divino único; e, no mesmo instante, seu *baqqa'*, sua subsistência, é sua manifestação em outras formas teofânicas, na verdade, em mundos e em planos de existência não terrestres. (...) *Convém dizer aqui: este aqui é o outro mundo, ou melhor, o outro mundo já é este aqui. Estamos aqui evidentemente bem longe do sentido dado a "outro mundo", pois não se trata nem do fim nem do término do mundo: o outro mundo não cessa de advir a esse mundo e a partir deste mundo*.[587]

A ideia de *fana'* e *baqqa'* aponta diretamente à superação da metafísica, à superação da tendência de se ver cada ente como algo em si, algo finalizado e acabado e material e concreto, sendo o domínio da técnica e o mundo sem alma, o mundo de objetos, essa visão levada a suas últimas consequências. Esses objetos, entes e criaturas sem alma não existem, no entanto, por si mesmas. O Ser que as funda, sua identidade eterna, ou metahistórica, historial, sua identidade ontológica, e não ôntica, deverá ser redescoberto por trás de suas inúmeras manifestações, por trás dos seres que criou e por trás das geringonças e armações (*Gestelle*) que suas criaturas criaram. Uma frase aparentemente banal de um mestre sufi moderno diz: "Allah está presente em todas as coisas. Às vezes está oculto, de forma que você deve vê-las não com os olhos da cara, mas com os olhos do coração."[588] Mas Allah foi esquecido, o Ser foi esquecido, o olhos do coração foram também esquecidos e há muito estão cegos. Também seus ouvidos. "Que triste é que a natureza fale com o homem a cada instante mas não é ouvida por esta espécie.", disse Victor-Hugo, que não precisava ser místico para sabê-lo. O Coração, outrora o órgão de

---

[587] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.156, 157 (grifo meu)
[588] Sheik Seyyed Omar Ali Shah – tradição oral.

conhecimento, o órgão imaginal por excelência, foi substituído pelos 5 sentidos e pela mente, pelo cérebro[589].

Enquanto o mundo moderno, mecanicista e laicizado, ignora o "vigor" que há por trás dos fenômenos, ignora o Ser pulsando por trás dos entes – que é, ele sim, o que há de real, embora tanto se oculte ao manifestar-se nos entes –, o mundo da religião e do dogma recusa-se a aceitar a pluralidade de suas manifestações, que constitui o "paradoxo do monoteísmo", o lado politeísta representado pela angelologia. A religião dogmática insiste em ater-se a um monismo que acaba por levá-la à Idolatria Metafísica, à adoração a um deus abstrato. Pois cada uma das formas que o Ser se vale para revestir-se é e torna-se o Ser mesmo a cada instante. Cada ente é o Ser a sua maneira. Com referência à frase "Aquele que se conhece, conhece a seu Senhor", coloca Corbin:

> Então, aquele que se conhece a si mesmo através deste conhecimento, ou seja, que vem a saber que sua "alma" (*nafs*) é a realidade do Ser real se manifestando sob esta forma, este conhece a seu Senhor.

Corbin então prossegue, fazendo menção do par que constitui uma única realidade com duas dimensões, o Criador-criatura, *Haqq-halq:*

> Pois segundo esta sua forma, ou seja, segundo sua função epifânica, seu criador é sua própria criatura, já que ele se manifesta tal como exige a hecceidade eterna desta criatura, mas ao mesmo tempo, sem seu Criador-criatura, essa criatura não seria nada. [Corbin agora cita Ibn 'Arabi:] "E eis por que nenhum dentre os sábios, nenhum dentre os teóricos e pensadores racionais, antigos filósofos ou escolásticos do Islam (*Mutakallimun*) pressentiram o verdadeiro conhecimento nem a verdadeira realidade da alma; somente a souberam os teósofos (*Ilahiyun*) dentre os profetas e os mestres dentre os sufis."[590]

Por trás, tanto de Heidegger como de Corbin, temos a ideia de que há algo sem forma, uma "Efusão de Ser", um "vigor", uma luz, que se manifesta naquilo que tem forma. Esses dois elementos, manifestado e manifestante, fundem-se sem se confundir. Grande parte das culturas tradicionais de todo o mundo chamam a esse manifestado que não

---

[589] NOTA SOBRE LA DAME ET LE LICORNE no CLUNY
[590] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.160 e nota 201.

tem forma de "Espírito". Que seja chamado assim, ou como Ser, ou Deus, ou Alma, ou Luz, ou Vigor, ou Verdade, ou Energia, não nos importa aqui. Trata-se do mesmo elemento que em uma tradição ou em outra, em um pensador ou em outro, terá distintos nomes e distintas peculiaridades, mas todos se equivalem a grosso modo. Nos dois pensadores que aqui nos interessam, Corbin e Heidegger, os males da civilização advêm da absolutização das formas em detrimento do Espírito. A pobreza espiritual do homem moderno, segundo Corbin, e o depauperamento ontológico de que fala Heidegger são o mesmo mal com dois nomes distintos e para ambos os autores, a idolatria do mundo material, físico e visível já foi longe demais. Ambos chamam para uma conscientização e um retorno. E ambos apontam para um exílio do homem causado sobretudo pela disjunção entre ele e o mundo. Corbin, em uma das citações supra, acaba de deixar claro que, embora a ascensão da alma de volta a sua morada se dê de mundo em mundo, nenhum destes mundos é algo diferente do mundo que circunda o homem: "O 'outro mundo' não cessa de advir a esse mundo e a partir deste mundo". No entanto, são bem diferentes do mundo que o homem "acha" que o circunda, um mundo feito de objetos no espaço, um mundo de entes por si subsistente, um mundo reificado e desencantado. O mundo no qual o homem acha que está é, para Corbin e seus autores, um constructo mental, uma racionalização – que desencanta e que des-anima, destitui o mundo de sua alma. Também para Heidegger:

> Entretanto, uma vez que nesse concentrar-se no mundo salta-se por cima do próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente dado dentro do mundo: as coisas. O ser dos entes em sua co-presença é então compreendido como ser-simplesmente-dado.[591]

O mundo, para Heidegger, foi "pulado", não foi visto, não foi percebido, pelo homem que fez dele um produto de sua racionalização, ou o que chamamos anteriormente de "a projeção de seu cadáver interno". Tanto para Corbin quanto para Heidegger, sair do exílio, da "ex-patriação" (*Heimatlosigkeit*), equivale a "voltar para o mundo" e não "sair do mundo" rumo a outra estratosfera, a "outro mundo". O homem moderno é um homem "sem mundo", é uma vítima da disjunção homem-mundo da que falou Husserl e tantos outros e da que tratamos aqui. Corbin disse: "O outro mundo existe a partir deste mundo aqui; ele existe a cada instante com relação a cada ser."[592]

---

[591] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op,cit., p.187.
[592] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.160.

"Voltar para casa" não é voltar para o Céu, é voltar para a *physis* no seu sentido originário, é voltar para um mundo com alma, voltar para a Alma do mundo e para a própria alma. Para o místico, "o Céu é aqui". Corbin conta-nos:

> Gostaria aqui de mencionar uma conversa, [em Eranos], que muito me marcou, com D. T. Suzuki, o mestre de Zen budismo (...) quando lhe perguntamos quais as homologações, as semelhanças entre o Zen Budismo e Swedenborg, [que ele havia traduzido ao japonês] (...) Evidentemente não esperávamos uma resposta teórica, mas algo indicativo que atestasse o encontro na pessoa concreta de uma experiência comum ao budismo e à espiritualidade swedenborgiana. E eu ainda posso ver diante de mim Suzuki ondulando de repente a colher e dizendo com um sorriso: "Esta colher está *agora* no paraíso... Nós estamos *agora* no Céu." Foi uma maneira autenticamente zen de responder a pergunta colocada; ela teria encantado a Ibn 'Arabi.[593]

VII

Pois, se estamos já no paraíso e já somos, segundo o zen budismo, budas, o que nos impede de viver como tal? O véu de condicionamento acumulado durante séculos de metafísica, de séculos de racionalização, de cristalização, de progressivo desencantamento e des-animamento (*Entseelung*), séculos de esquecimento do Ser. Para Heidegger é muito importante o "pensar" para se poder desconstruir esses véus de ideias irrefletidas e assumidas sem consciência. No sufismo, a meditação e a prece se ocupam desta função desconstrutiva, pois a atenção se volta ao vazio e dissolve o que separa a alma da realidade. Qual o remédio prescrito por Heidegger? A conscientização da errância, do exílio, e a superação da metafísica através da lembrança do Ser, através do "pensar", no sentido que Heidegger dá a esse termo – e que lhe conferiu o apodo de "O Rei do Pensamento" (*Der König des Denkens*). Qual o remédio prescrito por Corbin? A conscientização do exílio e da prisão e o *tawuil*, ou seja, a

[593] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p. 275 nota 200.

interiorização do mundo, o retorno à condição de Pessoa e a Imaginação criadora, cuja atividade suprema é a Prece teofânica[594].

O "pensar" de Heidegger parece estar bem distante do *tawuil* e da prece de Corbin. Mas será que difere tanto assim? Para refletirmos a respeito destes remédios prescritos por Corbin e Heidegger e suas homologias, comecemos pelo tratamento de Corbin, o *tawuil*, o qual já abordamos em outros capítulos. Se quisermos retomar, lembremos que *tawuil* enquanto hermenêutica sempre implica um texto e um leitor, que compreenderá este texto a partir de si mesmo e de seu modo de ser. Corbin coloca que "um texto não é algo dado, um algo em-si, mas um para-nós"[595]. Nessa frase, expressa a essência da hermenêutica. Sabemos também que esta frase se aplica à leitura do próprio mundo, que para o místico é um texto sagrado. O que ocorre em sua alma quando lê o evento ou o texto, é um evento interior.

> A alma parte para o cumprimento do *tawuil* de seu ser verdadeiro, baseando-se num texto – um texto de um livro ou um texto cósmico – que será levado pelo seu esforço para uma transmutação, uma promoção à categoria de um Evento real, embora interior e psíquico.[596]

Aquilo que ocorre com o texto e com aquele que o lê recebe o nome de "Evento", e Corbin o escreve com letra maiúscula. Para Corbin, o símbolo é um Evento, e, assim como Heidegger, entende Evento não como algo que acontece no exterior e no mundo histórico mas como algo interior e que ocorre a nível ontológico. Realizar o *tawuil*, fazer a leitura do real a partir da hermenêutica espiritual, significa que um encontro pode se produzir quando se deseja perceber profundamente o que há ali diante de si, naquele texto, naquela realidade. Quando o encontro se produz, a presença ali reconhecida é denominada pelos sufis de anjo:

> (...) a espécie sensível não diverge do Anjo, mas leva ao "lugar" do encontro, desde que a alma busque o encontro. Pois há diversas formas de se voltar ao sensível. Há uma que, simultaneamente e enquanto tal, se volta em direção ao Anjo. O que se segue é a transmutação do sensível em símbolos...[597]

Dizer que o *tawuil*, a hermenêutica espiritual, é a conversão do sensível em símbolos pura e simplesmente pode dar margem a muitos

---

[594] A questão da prece teofanica não poderá ser tratada aqui pois exigiria um capitulo exclusivo, senão toda uma obra. Por outro lado, não poderia ser vista desde uma perspectiva heideggeriana, já que a filosofia de Heidegger não parece contemplar esse aspecto.

[595] Christopher BAMFORD, "Esotericism today: the example of Henry Corbin" – Introduction of Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger*, *Iran and Philosophy*, op.cit.

[596] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., p. 81.

[597] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op.cit., p. 116.

mal-entendidos. A palavra "símbolo" dá a impressão de que se quer remeter o sensível para algo que lhe seja extrínseco. Mas não é essa a maneira como nossos místicos entendem o símbolo. Corbin nunca diz que algo simboliza algo; ele diz: algo "simboliza com" algo. Ele colocou um "*avec*" para evitar que se compreenda o ato da simbolização como a remissão a algo que esteja para além do signo, do simbolizante e lhe seja extrínseco. Hillman tem uma expressão que pretendeu traduzir o que Corbin quer dizer com o Evento do "símbolo" que é a expressão "olhar através", *see "through*". Para evitarmos o mal entendido ao redor do símbolo, nunca podemos esquecer aquilo que explica Corbin, que o que é simbolizado por um determinado signo, jamais poderia sê-lo através de outro.

O *tawuil* transforma dados em símbolos. Em que consistirá exatamente esta transformação? Vimos também que o *tawuil* também é definido por Corbin como interiorização. Podemos nos valer disso para compreender o que significa tal transmutação. Sendo assim, adicionamos esse dado à ideia de símbolo e poderemos formular que a transformação de um dado em símbolo pressupõe uma interiorização, que é uma autoimplicação e um autoconhecimento. O *tawuil* nunca está separado da injunção "Conhece-te a ti mesmo". O que o místico vê no dado, no momento do *tawuil*, não é e não pode ser diferente nem do que o dado mostra e do que o dado é, e também não pode diferir do que o próprio místico é em sua essência. Ao ver o mundo, o místico testemunha algo que ele mesmo é, ou seja, aquilo que é o fundamento tanto do mundo como dele mesmo, ou seja, o Ser (*Wojud*), a Presença (*Muhadra*). Ao "ver através", o místico não vê algo que não está lá; muito pelo contrário. Apenas "vendo através" ele pode ver o que realmente está lá, a presença que não se reduz a nenhum atributo, a nenhuma característica do dado sensível, mas que, no entanto e definitivamente, está lá. Está lá de forma oculta e manifesta ao mesmo tempo, naquele fenômeno, que é, segundo Heidegger, o "anunciar-se de si mesmo através de algo que não se mostra, mas que se anuncia através de algo que se mostra". Os dados sensíveis são para o místico formas teofânicas, ou seja, formas que revelam Deus, ou, que revelam o Ser, seja ele chamado de (Ser) Divino ou não. Cada forma revela uma face, um anjo. A Presença é sempre a mesma, mas o anjo que a manifesta é sempre diverso – eis o paradoxo do monoteísmo.

A angelologia pressupõe assim uma espécie de panteísmo, de sacralização do mundo, de cultivo da imanência divina. Tudo expressa o sagrado e cada coisa o expressa de sua maneira, irrepetível e

singular. O Sagrado é entendido como a Presença. O mundo sensível, sem essa dimensão, é o mundo da literalidade, e, nos dizeres de Pasolini, o cadáver sobre o qual se debruça a ciência moderna. O *tawuil*, ao contrário desta autópsia, visa o testemunho do "vigor" da *physis*, o testemunho da presença, seu des-velar, seu flagrar no mundo visível. Ao flagrá-la nele, flagra-a em si mesmo e vice-versa. Essa dupla constatação, a do fundamento em comum, dissolve a disjunção alma-mundo e assim devolve a sua alma ao mundo.

No sufismo, o texto sagrado é o protótipo do mundo e o mundo é um texto sagrado: "O universo é o Grande Corão". Na hermenêutica sagrada, o *tawuil* do texto e o *tawuil* do mundo são o mesmo. Ambos consistem na leitura interiorizada, que pretende flagrar a Presença por trás dos signos. Nisso consistiria a Superação da Metafísica representada pelo *tawuil*. Não é o signo, o ente, que importa, mas o que ele tem a dizer, o que ele tem a revelar, a presença por trás da forma, o Ser por trás do ente. Ver o mundo como texto pressuporá um emissor e um receptor. O mundo é, nessa perspectiva, conjunto de signos que são dirigidos ao homem, mensagens que lhe são endereçadas. O receptor é o hermeneuta, aquele que pratica o *tawuil*, e o emissor é aquele que está por trás da mensagem, é o grande mistério, a onipresença anônima. Mas e a mensagem? Qual é a mensagem? No caso do *tawuil*, a mensagem coincide com o interlocutor. A mensagem é o próprio emissor da mensagem. Corbin disse que a mensagem dos anjos são eles próprios. A Anunciação só pode anunciar Presença, nada além disso, embora dito das mais distintas formas. A mensagem é sempre e apenas: Presença, Presença, Presença… A mensagem mística é sempre simples e é sempre o Uno; e por isso é sempre tão difícil de ser ouvida e desfrutada.

O *tawuil* estaria portanto operando com a função fática da linguagem – linguagem do mundo e linguagem das palavras. A função fática é aquela que visa apenas chamar a atenção do interlocutor. É apenas isso que visa o *tawuil*: despertar a atenção do sujeito para o interlocutor, chamado pelos sufis, à maneira de Buber, de Tu eterno. Mas se o Tu eterno é imanente, o Interlocutor, o emissor da mensagem, coincide também com o receptor, e é também dele que a mensagem se trata, também é ele o assunto. Emissor, receptor e mensagem sendo um e apenas um – que revolução isso produziria na linguística moderna!

VIII

Será afinal que essa abordagem e esse tipo de superação da metafísica diferem tanto assim da de Heidegger? Passemos agora ao Rei do Pensamento, que sugere a superação da metafísica através do "pensar". Para Heidegger, pensar é sempre, ao menos deveria ser, pensar o impensado. É por isso que julga que não pensamos, que o homem não pensa, embora seja considerado o animal racional. Na obra chamada "O que é pensar?"[598] Heidegger coloca que aquilo que deveria ser pensado, nunca o é e que o homem deve aprender a pensar. Diz que o fato de a filosofia estar tão em voga não quer dizer que o homem saiba pensar. A ciência, muito menos: "A ciência não pensa." Que o homem não pense, é, por exemplo, algo digno de ser pensado (*bedenklich*) e deveria sê-lo. Durante grande parte do artigo, Heidegger vai fazendo suspense a respeito do que é que precisa ser pensado. Descarta o que o homem vem fazendo como pensamento, porque é "pensamento calculador". Aquilo que a poesia faz, Heidegger considera sim como "pensar": "O modo próprio de ser da poesia se funda no pensar." E também: "O poetar funda-se no pensar da lembrança". Ele cita Hölderlin e destaca um determinado verso: "Quem o mais profundo *pensou*, *ama* o mais vivo." Comenta: "O amor se funda no fato de pensarmos o mais profundo."

"Mas então o que quer dizer pensar?", se pergunta Heidegger. Inquire, assim como o elemento onde nadamos é a água, qual seria o elemento onde pensamos. Se ainda não pensamos, é porque não encontramos o elemento do pensar. É então que entra com um dado fundamental e no qual se baseará: "A característica fundamental do pensamento até hoje vigente é o perceber (*das Vernehmen*). A faculdade de perceber denomina-se razão (*die Vernunft*). A palavra latina que traduz o latim *ratio* é "*Vernunft*". Trata-se de um substantivo derivado de *vernehmen*, aqui traduzido por "perceber", no sentido de "captar", "levar em conta", "tomar em atenção". Em alemão, o nexo entre razão e percepção está dado imediatamente na proximidade linguística dos termos *vernehmen* e *Vernunft*. Mas o que é que percebe a Razão? Heidegger responde esta pergunta através de Parmênides e do verbo grego para "perceber", que é *noein*, "captar algo presente" e "destacá-lo". Parmênides fala do perceber: "Não encontrarás o

[598] Martin Heidegger, *Was heiBt denken*, Stuttgart, Reklam, 1992.

perceber sem o ser do real no qual ele, o perceber, é enquanto e como dito."[599]

Aqui é respondida a questão: O que a Razão percebe é o "ser do real" e "o pensamento recebe do ser do real a sua essência própria". A questão então se transfere: "O que é o 'ser do real'?", a qual Heidegger responde: "O ser do real é a presença do presente", e considera, ele mesmo, esta resposta um "salto no escuro". "Enquanto perceber, o pensamento percebe o presente em sua presença." Heidegger é inequívoco e direto: "Ser diz presença (*Anwesen*)". Para o filósofo,

> "à medida que percebemos o real, à medida que, dito à maneira moderna, representamos o objeto em sua objetividade, nós já pensamos. Deste modo, de há muito já pensamos. Não obstante, ainda não pensamos realmente enquanto permanecer desconsiderado em que se funda o ser do real quando ele aparece (...) como presença.
>
> A proveniência essencial do ser do real está impensada. O que realmente cabe pensar mantém-se retraído. Isso ainda *não* se tornou para nós digno de ser pensado. Por isso, nosso pensamento ainda não ganhou propriamente seu elemento. Propriamente, ainda não pensamos. E, por isso, *perguntamos*: o que quer dizer pensar?

Assim termina Heidegger seu artigo "O que quer dizer pensar?". Se o pensamento percebe o real, ele está pensando através da "representação de um objeto em sua objetividade", e este é o sentido que se dá normalmente ao verbo "pensar". No entanto, o pensamento não costuma perceber o *ser* do real, a pura *presença* do real e, portanto, não se ocupa da questão do fundamento desta presença. Isso sim seria para Heidegger "pensar". É por isso que Heidegger dirá que o "pensar" é que efetua a superação da metafísica. E que, enquanto não aprendermos a "pensar", não poderemos superá-la e, portanto, estaremos ainda à mercê dos seres-simplesmente-dados e à mercê da técnica e de todo o perigo que ela representa. O pensar para Heidegger não é um verbo que requer um objeto: se o pensar tem um objeto, não é o pensar no sentido heideggeriano do termo. O pensamento não tem um objeto, tem um elemento. Pensar é uma atividade como o é nadar, diz Heidegger, e como tal exige, como a natação[600], um elemento. Esta relação é bem diferente da relação sujeito+verbo+objeto. Quando o *Dasein* pensa o Ser, ele é devolvido a seu elemento, a sua atmosfera, sendo que o Ser nunca se torna dele o objeto.

---

[599] Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências*, Petrópolis, Vozes, 2002, p.118.

[600] "Mas entao, o que quer dizer pensar? Jamais aprendemos, por exemplo, o que é nadar, através de um manual sobre natação. O que é nadar é dito saltando na correnteza. Somente assim conhecemos o elemento em que o nadar precisa se mover. Qual é, porém, o elemento em que se move o pensamento?" Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências*, Petrópolis, Vozes, 2002, p.120.

Se para Heidegger, pensar é perceber a Presença, perceber o Ser do real, então não há tanta diferença assim entre o "pensamento" de Heidegger e o *tawuil*. Se o pensar de Heidegger aponta também para a busca do fundamento do Ser, então ele e o *tawuil* estarão bastante próximos. Existem elementos que são menos presentes na filosofia de um e de outro e que distanciam o "pensar" do "*tawuil*", que distinguem bastante os tratamentos prescritos pelos dois filósofos, como, por exemplo, a questão do símbolo e a da prece imaginal, que não parece presente em Heidegger, e a questão do pensamento reflexivo, que está aparentemente menos presente em Corbin. No entanto, se dermos agora um rápido mergulho no que seria o pensamento reflexivo de Heidegger, veríamos que se identifica à Gnose e ao conhecimento místico, que também é chamado de "especulativo", no sentido de "*speculum*, espelho".

Parar de pensar é algo que é desejado e praticado por todas as tradições espirituais e caminhos de conhecimento interior. Não obstante, poderíamos dizer ao mesmo tempo, que o mal do homem contemporâneo, e é a isso que aponta Heidegger constantemente, é o fato do homem não pensar. Heidegger fala da distinção entre dois tipos de pensamento: o pensamento que calcula (*rechnendes Denken*) e o pensamento que medita, que reflete (*besinnliches Denken*). Afirma que este segundo está adormecido na modernidade, o homem já não mais o exerce, esqueceu-se como se pensa sem calcular, como se pensa para refletir sobre o sentido de tudo que existe. "Calcular" é aqui entendido não somente como "pensar em termos de números e medidas", mas também pensar visando algo, tendo uma expectativa[601]. O homem foge do verdadeiro pensar para ir na direção do pensamento que tem "utilidade". "A crescente ausência de pensar está em um processo que lhe corrói a medula ao homem atual", diz Heidegger. O homem está "em fuga do pensamento". A desculpa que se argumenta normalmente sustenta que "a pura reflexão perde o contato com o chão, não serve para os assuntos correntes, (...) é demasiado 'elevada' para o entendimento comum." Seguramente a pura reflexão exige "esforço, treinamento, cuidados ainda mais delicados que outro ofício qualquer". No entanto, para Heidegger, qualquer pessoa pode seguir, a sua maneira e dentro de seus limites, os caminhos da reflexão, já que o homem é "o ser que pensa":

---

[601] "Não se deve, porém, entender calculo no sentido restrito de se operar com numeros. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa (...), ter expectativas, esperar dela alguma coisa." Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências*, Petrópolis, Vozes, 2002, p.50.

> Não necessitamos de maneira alguma elevar-nos a 'regiões superiores' quando refletimos. Basta demorar-nos junto ao que está próximo e meditar sobre o que está mais perto de nós, aquilo que nos diz respeito a cada um de nós, aqui e agora: aqui neste pedaço de terra, agora, nesta hora universal.[602]

Dentro de um contexto espiritual, as expressões "reflexão pura" e "ausência de pensamento" teriam valores inversos aos dados por Heidegger, isto é, se para ele a "ausência de pensamento" é nociva enquanto que a pura reflexão, um ideal, uma meta, numa prática espiritual, a "reflexão pura" é que será nociva e a "ausência de pensamento" será um ideal, uma meta. Ser capaz de parar de pensar, de interromper o diálogo interno, é imprescindível ao longo de qualquer prática espiritual, de qualquer caminho místico. Portanto, a reflexão pura será entendida como o pensamento associativo ou como uma goma de mascar mental, intelectual. O pensamento enquanto movimento mental sem controle é o grande inimigo do exercício da Presença. Se assim se entender a expressão "reflexão pura", esta será também algo a ser evitado, já que será do tipo de reflexão que distancia o sujeito da situação existencial presente e concreta em direção a um mundo de idéias, de raciocínios, um mundo abstrato e puramente mental. Entretanto, este tipo de reflexão – a que se limita boa parte da filosofia e do pensamento contemporâneo – nada tem a ver com a "reflexão pura" de Heidegger (*besinnliches Denken*). Como ele explicou, ela, em sua acepção, conduz-nos ao "aqui e agora" e nos tira da anestesia, da narcotização das ideias preconcebidas, dos hábitos conceituais e mentais, dos preconceitos perceptivos a que é submetida nossa relação cotidiana com o mundo. A "reflexão pura" de Heidegger, o pensamento meditativo (be*sinn*lich), pensa o sentido (*Sinn*). Ele permite que o ordinário se torne extra-ordinário e converte o óbvio em mistério.

Por incrível que possa parecer a nossos hábitos mentais e a nossa linguagem viciada e constituída de clichês, para Heidegger a forma mais apurada de se exercer a *reflexão pura* é a poesia e a arte em geral. Pensar, sendo para Heidegger quase o mesmo que lembrar, é a fonte do poetar, pois este se funda na lembrança do que é digno de se pensar e que, sempre e desde sempre, coincide com o "anterior", o originário:

> Memória, o pensar concentrado da lembrança do que cabe pensar, é a fonte da poesia. Por isso, o modo próprio de ser da poesia se funda no

---

[602] Martin Heidegger, *Was heiBt denken*, Stuttgart, Reklam, 1992.

> pensar. Isso nos diz o mito, ou seja, a saga. Seu dizer evoca o mais antigo. O mais antigo não somente porque, segundo a ordem cronológica, é o mais anterior, mas porque, desde sempre e para sempre, e segundo seu próprio modo de ser, permanece o mais digno de se pensar. Enquanto representarmos o pensamento segundo o que sobre ele a lógica nos informa, enquanto não levarmos a sério o fato de a lógica ter se fixado num modo particular de pensamento – enquanto imperar este estado de coisas, jamais poderemos considerar com atenção que e em que medida o poetar funda-se no pensar da lembrança.[603]

Tanto a poesia quanto a arte são entendidas por Heidegger como *Dichtung*, como *poiesis*, o supremo fazer, a criação humana. Toda arte é em essência *Dichtung* em sentido amplo e não no sentido exclusivo de *Poesie*.

> Da essência inventiva (*dichtend*) da arte decorre que, em meio aos entes, a arte ilumina um espaço aberto em cuja abertura tudo fica diferente do que era antes.

Poesia e arte são aquilo que nos podem levar ao perceber, ao pensar o Ser. Elas nos desvelam o esplendor do real e nos fazem ouvir o apelo do Ser. Elas permitem que o brilho do real seja recebido como um presente dado pelo real ao homem:

> A arte é uma sagração e um refúgio, a saber, a sagração e o refúgio em que, cada vez de maneira nova, o real presenteia o homem com o esplendor, até então, encoberto de seu brilho a fim de que, nesta claridade, possa ver, com mais pureza, e escutar, com maior transparência, o apelo de sua essência.[604]

A partir dessa associação da reflexão pura com a poesia e a arte, pode-se então passar a ter certeza de que o pensar meditativo de Heidegger nada tem a ver com um pensamento analítico linear e exclusivamente racional. Pode-se então também perceber o quanto este pensar terá a ver com a filosofia mística de que trata Corbin. Não porque a ambas falte igualmente o "rigor" e a concatenação do racionalismo puro, mas por serem provenientes de um sujeito integral e não apenas de sua mente, capaz de todo grau de abstração e de dissociação entre o que ele *é* e o que ele *sabe*. Além disso, tanto o pensar em Heidegger quanto a filosofia mística de Corbin, o "pensamento do coração", superam o caráter objetivante da razão analítica, do pensamento meramente linear – ambos voltam-se para um tipo de conhecimento que "olha através" dos entes para perceber neles o vigor, a presença, o ser do real. Além do mais, O próprio Heidegger faz alusão ao pensamento do coração ao falar do pensamento meditativo:

---

[603] Martin Heidegger, Ensaios e Conferências, Petrópolis, Vozes, 2002, p.118.
[604] Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências*, op.cit., p.39.

> O "Gedanc" diz tanto quanto Gemüt, o muot, o coração. O Pensar no sentido inicial da palavra "Gedanc" é quase mais originário do que aquele Pensamento do Coração, que Pascal tentou restaurar, em séculos mais tardios, e em oposição ao pensar matemático.[605]

A palavra "meditar" possui duas acepções distintas e bem demarcadas. Pode querer dizer "pensar"; e pode querer dizer "parar de pensar". Este verbete é, portanto, algo irônico no dicionário. No entanto, essas duas acepções contraditórias convergem dentro do âmbito espiritual, no momento em que se entende "parar de pensar" como deter a mente condicionada e contemplar: O pensar, quando meditativo (*besinnlich*) pode também deter a mente condicionada e, através de sua reflexão, contemplar aquilo sobre o qual medita. A isso se propõe a fenomenologia. A *époche*, a suspensão do juízo e das idéias preconcebidas tão almejada por Husserl, pode ser alcançada tanto pela aproximação fenomenológica como pela meditação espiritual – que, aqui vemos, de alguma forma se correspondem. Diante de seu ícone, o místico deve ser capaz de estar inteiramente presente, sem deixar que sua mente, com todos os "vírus" de condicionamentos que costuma levar consigo – sociais, culturais, familiares, genéticos, atávicos, etc – se interponham entre ele e seu ícone. Nesse momento, a dupla acepção da palavra "meditar" leva-nos a um mesmo destino: a contemplação.

IX

A teoria, portanto, não interessa dentro de um contexto espiritual se estiver separada da prática, se for uma atividade exercida apenas com a mente e abstraída do sujeito integral, em todas as suas dimensões e faculdades. No entanto, a origem da palavra "teoria" é o termo grego *theorein*, que quer dizer justamente "contemplar", "ver". É nesta direção que vai a filosofia mística, a que Corbin chama de "teosofia" ou de "gnose". Um dia, em uma época distante (ou agora

---

[605] Martin Heidegger, *Was heiBt Denken II - Übergang*, Stuttgart, Reklam, 1992, pag.144. "*Der "Gedanc" sagt soviel wie das Gemüt, der muot, das Herz. Das Denken im Sinne des anfânglich sagenden Wortes "der Gedanc" ist fast noch ursprünglicher als jenes Denken des Herzens, das Pascal in späteren Jahrhunderten und bereits im Gegenzug gegen das mathematische Denken zurückzugewinnen versuchte*."

mesmo), em uma terra distante (ou aqui mesmo), o pensamento e a linguagem serviam (e podem ainda servir) à contemplação. Serviam à sorrateira aproximação ao espiritual, ao flerte com o Espírito. A contemplação era o olhar apaixonado do amante da Verdade, a qual, para não andar nua, se reveste de trajes icônicos. Os filó-sofos de então estavam ainda enamorados do mistério, utilizavam a filosofia para seduzir os deuses, seduzir a *Sophia*, a Sabedoria, para atrair o conhecimento para sua consciência e poder dele se aproximar. Eram amantes espreitadores da Presença. Estes pensadores utilizavam a filosofia para contemplar o mistério e não para lhe rasgar as vestes e os véus, não para violentá-lo como faz o pensamento racional analítico. Queriam ver mais do que tocar, acariciar mais do que agarrar, o mistério da existência. Queriam suspeitar sua presença, sentir seu aroma, sem ter que possuí-la. Um tênue contato, um poético resvalar era o que garantia um elo profundo, muito mais permanente e decisivo do que a conceituação instrumental, sempre disposta a apreender seus objetos, a possuí-los com suas garras (*greifen*) e conceitos (*Begriffe*).

A filosofia mística, ou "filosofia profética", como é chamada no Irã, ou a "metafísica do ato de ser", como denomina Corbin a filosofia de Sadra, é um método contemplativo, uma filosofia contemplativa. Isso destrói a ideia de que para haver contemplação é necessário deter o pensamento, parar de pensar. O que tem de ser detido é o pensamento associativo, involuntário, compulsivo, assim como o pensamento que calcula, que tem um propósito prático e uma utilidade, e que é o caso, em última instância, de todo pensamento "metafísico", no sentido que Heidegger dá a esse termo. Na verdade, o pensar são seria aquele que não é efetuado exclusivamente com a mente, com a razão, mas que envolve todo o ser e que, segundo nossos místicos, tem sua sede no coração, que é aí o órgão do conhecer por excelência. A questão do coração como sede do conhecimento místico e da imaginação criativa, assim como da prece teofânica, será entretanto um tema da conclusão. O que nos importa agora é entender que pode haver uma "filosofia mística".

Ao ouvir a expressão "filósofo místico", um intelectual ocidental estritamente acadêmico ou até mesmo um "homem médio" irá ouvir algo como um "círculo quadrado" ou um "fogo molhado". Afinal, "o camarada ou é um filósofo ou é um místico", diria ele. No entanto, *ad intra*, é evidente que existe uma filosofia mística e uma mística filosófica, e o Ocidente está pleno de exemplos disso. No entanto, depois do

iluminismo, o racionalismo passou a ser hegemônico e colonizou o termo "filosofia" e arrogou-se a exclusividade de seu uso e propriedade.

Como vimos, em Corbin e em Heidegger igualmente, o pensamento é sempre a expressão de um modo de ser, de um modo de presença. O pensamento não é extrínseco daquele que o pensa. A transformação do modo de ser depende de uma transformação do modo de compreender e vice-versa. Se o conhecimento não for transformativo, não envolver o ser integral daquele que conhece, não merecerá ser chamado de "conhecimento", de "*gnosis*". Harold Bloom, no prefácio que escreveu para a tradução para o inglês da obra mestra de Corbin, "A Imaginação Criadora no Sufismo de Ibn Arabi", sugere que a tradução para o termo gnose seja "*acquaintance*" (conhecimento íntimo, pessoal) ao invés de "*knowing*" (conhecimento objetivo). Ele diz:

> Intimidade com nosso próprio si-mesmo mais profundo não virá com frequência e nem facilmente, mas é inequívoco quando chega (se chega). Nem a vontade nem o intelecto provocam esta intimidade, mas ambos entram em jogo quando esta é alcançada. Travar um conhecimento íntimo com aquilo de melhor e mais antigo em você, é conhecer-se tal como você era, antes do mundo ser feito, antes que você emergisse no tempo.[606]

O modo de presença da gnose é transformador, mas o do conhecimento abstrato é inefetivo a uma transformação seja do mundo ou do sujeito cognoscente. Ele seria mais bem designado se fosse chamado de "modo de ausência" ao invés de "modo de presença", já que o conhecimento voltado ao mundo das coisas, o conhecimento assim chamado objetivo, está baseado na dissociação do conhecedor e do conhecido, baseado na distância entre eles oriunda da abstração e causadora do caráter impessoal deste tipo de conhecimento. Afinal, a característica definitória do a-gnosticismo é justamente o divórcio entre Pensar e Ser e o consequente domínio do conhecimento impessoal. No Ocidente, segundo Corbin, nossa civilização foi vítima desse divórcio desde a Idade Média. Heidegger remonta o esquecimento do Ser a Platão. No mundo islâmico, no entanto, não houve, segundo Corbin, esta dissociação. Lá, a tradição gnóstica do poder ontologicamente transformativo do intelecto vive até nossos dias. Para os autores orientais que Corbin estuda, não há sentido em uma filosofia que não seja também uma espiritualidade e que não leve a uma "visão" mística, seja ela propriamente visionária ou

---

[606] Harold Bloom, *Preface* to Princeton Mythos re-issue of *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, with the new title, *Alone with the Alone*, op.cit.

simplesmente intelectiva. A citação que Corbin faz de Sohravardi é sintética e reveladora:

> Não há filosofia verdadeira que não atinja sua realização numa metafísica do êxtase, nem experiência mística que não exija uma preparação filosófica séria.

Quando se diz que a hermenêutica, espiritual ou não, ao unir pensamento e ser[607], pressupõe e visa ao mesmo tempo o autoconhecimento através do conhecimento do mundo e do texto, não se está falando, obviamente, de um autoconhecimento psicológico. Estamos aqui numa dimensão ontológica e não psicológica ou simplesmente lógica. Repetimos Corbin: "O que compreendemos na verdade é (...) aquilo que padecemos em nosso próprio ser. A hermenêutica não consiste em deliberar sobre conceitos, ela é essencialmente desvelamento daquilo que se passa em nós." Também re-citamos:

> (...) aí começa uma iniciação progressiva no autoconhecimento enquanto conhecimento que não é nem o produto de abstrações nem uma representação do objeto através da intermediação de uma forma, de uma espécie; é um conhecimento que é idêntico à alma mesma, à subjetividade pessoal, existencial, e que portanto é essencialmente vida, luz, epifania, consciência de si. Em contraste com o conhecimento representativo que é conhecimento do universal abstrato ou lógico, o que está em questão é o conhecimento presencial, unitivo, intuitivo... uma iluminação presencial que a alma, enquanto ser de luz, faz brilhar sobre seu objeto. Fazendo-se presente para si, a alma também faz o objeto presente para si mesma. Sua própria epifania para si mesma é a Presença desta presença... A verdade de todo conhecimento objetivo é, assim, nada mais nem nada menos do que a consciência que o sujeito cognoscente tem de si mesmo.[608]

De forma semelhante discursa Heidegger quando diz que "não necessitamos de maneira alguma elevar-nos a 'regiões superiores' quando refletimos. Basta demorar-nos junto ao que está próximo e meditar sobre o que está mais perto de nós, aquilo que nos diz respeito a cada um de nós, aqui e agora".

X

607 Cf. Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, vol 1, pp. viii e xix.

608 Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (réédition de 1986-3). Paris, Gallimard, 1989. *A History of Islamic Philosophy*, Henry Corbin, Kegan Paul, London, 1993, p. 210.

Justapondo expressões, vindas de Corbin ou de Heidegger, tais como "aquilo que nos diz respeito a cada um de nós", "um conhecimento que é idêntico à alma mesma, à subjetividade pessoal, existencial", "aquilo que padecemos em nosso próprio ser" tomamos mais consciência do caráter autoimplicante e existencial da hermenêutica. Para ambos autores, a Presença do sujeito ilumina a presença do objeto – talvez por isso mesmo Corbin goste de traduzir *Dasein* por "presença". Esta presença se dá no presente e possui por isso, como já vimos, um caráter temporal: para ambos, esta presença é que instaura o presente e, portanto, é ela que instaura a temporalidade e é em relação a esta, originária e principial. Se a palavra "presença" liga-se diretamente ao caráter temporal do "presente", sabemos haver na coincidência da procedência verbal entre os termos "presença" e "presente" um elemento que aponta para tal principialidade, para tal instauração: a presença que funda o presente. Tanto a filosofia de Corbin quanto a de Heidegger procuram nos levar a essa autoimplicação, à constatação de que se não formos conscientes do caráter de Presença do ser humano e do ser que, enquanto humanos, somos, cada um de nós, a realidade será impessoal e vazia, será reificada e "sem sentido", como costuma afirmar Heidegger.

Contra este esvaziamento do real, contra este aprisionamento num mundo impessoal e sem sentido, um mundo de coisas no espaço homogêneo, Corbin e Heidegger fazem seu apelo e convidam a uma desconstrução, a um desfazer das coisas para nos pormos a caminho na direção de sua origem e fundamento, o Ser. Assim, se a presença se instaura efetivamente no presente, tudo o que se apresentar a ela estará efetivamente presente e se mostrará enquanto presença. Mas não só isso. A realidade que lhe vier ao encontro se mostrará também enquanto "um presente", como aquele que costumamos ganhar em nosso aniversário, ou no natal. Um presente neste sentido, no sentido em que nos fala Heidegger quando diz que "o real presenteia o homem com seu esplendor". Pois a presença do presente compartilhará daquilo que caracteriza um presente: é teu e é novo – é novo e é teu. Somente no momento em que ganho um presente, estas duas coisas se unem em um só ente. Pois se algo é novo e desconhecido, é porque não te pertence e é um "outro" de mim. Se algo é meu, então é conhecido e é o "mesmo" comigo. Apenas um presente é novo, desconhecido e meu ao mesmo tempo. É aqui que reside o segredo da interiorização apropriadora realizada pelo *tawuil*. A postura do hermeneuta deve ser

a de interiorizador, de integrador da realidade em seu ser. A realidade, tudo aquilo que ele vê, que conhece, que sente, que lê, deve dizer-lhe respeito, deve ser-lhe endereçado. Isso é o que lhe ocorre quando encara o presente e a presença do presente, o "ser do real" como sendo um presente, dado a ele, naquele momento. E é nisso que consistiria a transformação dos dados em símbolo a que se refere Corbin e seus autores orientais, ou seja, o *tawuil*. E seria também aqui que poderia haver uma possível superação da metafísica, pois o mundo deixaria de ser algo alheio e separado, conhecido, sem que me diga respeito, para ser o revés: algo que me diz respeito, que é íntimo e conjunto, mas que permanece desconhecido e cheio de mistério – um mundo não de entes mas de presenças.

No momento em que o mundo deixa de me ser alheio, deixa de ser algo estranho (*unheimlich*), algo impessoal, que não me diz respeito, é possível sentir-me em casa, pois o mundo da alma está sendo reconstituído, ou, melhor dizendo, a alma está sendo restituída a seu mundo e à Alma do Mundo. Somente através desse reconhecimento – o da luz que se oculta em si mesma ao fazer cada ente brilhar –, o reconhecimento de que ente e luz me dizem sim respeito e a mim são endereçados, o exílio pode ter fim. A interiorização do mundo fará com que a alma seja devolvida a sua essência, a seu Tu inato e saia do estado de exílio, "lançada" no mundo das coisas e do espaço exterior. É aqui que a alma nasce pra dentro, "nasce para, por e em seu Anjo". Segundo a etimologia de *tawuil*, a hermenêutica espiritual, enquanto desvelamento,

> *consiste em "trazer de volta, relembrar, retornar a sua origem, não só o texto de um livro como também o contexto cósmico no qual a alma está aprisionada. A alma precisa libertar este contexto, e libertar-se dele ela mesma, transmutando-o em símbolos.*[609]

A saída do Egito, a saída do Exílio, corresponde à saída do Macrocosmo, do mundo físico e exterior – que, para a Mística, é sempre um constructo mental, um modo de ser.

> Sob a ideia de exegese surge a do Guia (o exegeta), e sob a ideia de uma exegese vislumbramos a de um êxodo, de uma "saída do Egito" que é o êxodo da metáfora e da escravidão do literal, o êxodo do exílio e do Ocidente das aparências exotéricas para o Oriente da ideia originária e oculta.[610]

---

[609] Henry Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, op.cit., p. 28.

[610] Tom Cheetham, *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*, op.cit., p.80. "*Beneath the idea of exegesis appears that of the Guide (the exegete), and beneath the idea of an exegesis we glimpse that of an exodus, of a "departure from Egypt" which is an exodus from metaphor and*

O Macrocosmo é visto simbolicamente como a cripta cósmica, que circunda o templo e onde os místicos aguardam o retorno a este. No entanto, o único meio de se sair do macrocosmo é através do microcosmo – o Mundo da Alma. A travessia deste é necessária para que o místico retorne ao Templo, retorne a seu lar, retorne à sua verdadeira natureza, seu Si mesmo, como explica Corbin:

> Aqui o microcosmo é estendido à dimensão do mundo que é preciso atravessar para encontrar a saída para fora da cripta cósmica que é o macrocosmo e chegar ao Sinai ou ao castelo da Alma (o *malakut*, na terminologia tradicional). O microcosmo é assim a única via de acesso a este ultimo (o único meio de se passar para a "superfície convexa" da Esfera das Esferas, ou seja, o "outro lado" do cosmo físico). A interiorização não conduz aqui a qualquer solidão interior nem ao acosmismo. De forma alguma. Ela, e somente ela, possui a virtude de desembocar no mundo sacrossanto ilimitado, pátria original do exilado. A travessia do microcosmo [é] que transmuta o cosmo físico em cosmo imaginal (...) [611]

the slavery to the letter, from the exile and the Occident of exoteric appearance to the Orient of the original and hidden idea."

[611] *L'Archange Empourpré*, Paris, Fayard, 1976, p. 269.

O *TAWUIL* DE HEIDEGGER

Ao tratar da Individuação espiritual e da Hermenêutica Imaginal aqui neste trabalho apontamos às inúmeras semelhanças entre a filosofia de Corbin e a de Heidegger e nos valemos de Heidegger sempre que seu pensamento fosse útil para esclarecer a obra de Corbin. Gostaria agora de apresentar um texto de Heidegger que toca num dos pontos centrais da obra de Corbin, que é o Imaginal, ou, o *Tawuil*, enquanto conversão do sensível em símbolo. Seu título é inusitado, pois é o próprio verso de Hölderlin o qual Heidegger analisa no texto. Chama-se "...poeticamente o homem habita..."[612]. Trata-se do verso 31 de um longo poema de Hölderlin que começa assim: "No azul sereno floresce a torre da igreja com o teto de metal..."[613]

Heidegger inicia o artigo mostrando que a primeira impressão de quem lê a frase "...poeticamente habita o homem..." é a de que os elementos "habitar" e "poesia" nada podem ter a ver um com o outro. "Habitar" é entendido dentro de um contexto atual e restrito, em meio a crises habitacionais: "E mesmo que fosse diferente, o que hoje se entende por habitar está açulado pelo trabalho, revolvido pela caça de vantagens e sucesso, enfeitiçado pelo lazer e descanso organizados."[614] Por sua vez, "poesia" é entendido como uma produção literária: "A poesia ou bem é negada como coisa do passado, como suspiro nostálgico, como voo ao irreal e fuga para o idílico, ou então é considerada como uma parte da literatura." Assim entendidos, os dois termos "habitar" e "poesia" não podem mesmo ter nenhuma relação um com o outro e são realmente incompatíveis. No entanto, em nenhum momento o poeta nos fala que habitar seja possuir uma residência – justifica Heidegger –, e tampouco fala que a poesia seja "um jogo irreal de fantasias poéticas", ou meros "sonhos" ou "uma alienação da realidade" – pré-conceitos que constituem a "incompreensão usual corriqueira" em torno de "poesia".

A partir do verso "...*poeticamente* habita o homem *a terra*...", Heidegger alega que "habitar" é para o poeta o traço fundamental da

---

[612] Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* Petrópolis, Vozes, 2012. "... *Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*..."

[613] Stuttgart, 2. Ed., p.372; Hellingrath VI, p.24. "*In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm*"

[614] "... Poeticamente habita o homem..." in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.165.

presença humana e coincide com sua própria existência, enquanto que a poesia é o que permite esse "habitar" humano. "Mas como encontramos habitação? Mediante um construir. Entendida como deixar-habitar, poesia é um construir."[615] Em grego, *poiesis* significa "fazer". "O homem só consegue habitar, depois de ter construído."[616] E "É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar." O mistério do que seja "poesia" e "habitar" para o poeta e para Heidegger vai aumentando à medida que lemos o artigo. Heidegger consegue estabelecer e manter grande tensão (*Spannung*) e suspense em volta da questão. Reproduz mais versos do poema para localizar o verso analisado e interpretá-lo a partir de seu contexto:

> Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida,
> Levantar os olhos e dizer: assim
> Quero ser também? Sim, enquanto perdurar junto
> Ao coração a amizade, pura, o homem pode medir-se
> Sem infelicidade com o divino. É deus desconhecido?
> Ele aparece como o céu? Acredito mais
> Que seja assim. É a medida dos homens.
> Cheio de méritos, mas poeticamente
> O homem habita esta terra. Mais puro, porém,
> do que a sombra da noite com as estrelas
> se assim posso dizer, é
> o homem esse que se chama imagem do divino.
> Existe sobre a terra uma medida? Não há
> nenhuma.

O trecho do poema reproduzido por Heidegger trata da imitação que os homens procuram fazer dos deuses e do quão é desejável que procurem se medir com o divino. E é a partir dessa "medida" que Heidegger prosseguirá e fundamentará sua análise:

> "… concede-se ao homem levantar os olhos para os celestiais. Não obstante esse levantar os olhos percorra toda direção acima rumo ao céu, permanece no abaixo da terra. Esse levantar os olhos mede o entre céu e terra."

Ao medir a dimensão que há entre céu e terra, entre homem e deus, o homem se exerce. É no medir-se com os deuses, "que o homem é homem". Mesmo que o homem "obstrua, encurte ou deforme este medir-se, o homem nunca pode a ele furtar-se. Como homem, o homem sempre já se mediu com algo e nesse algo com o celestial." Heidegger desenvolve a ideia de que o habitar do homem sobre a terra consiste nesse levantar os olhos para medir, para "levantar a medida". Não se trata de medir a terra ou medir o céu. Heidegger e Hölderlin

---

[615] "... Poeticamente habita o homem..." in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.167 "poeticamente...

[616] "... Poeticamente habita o homem..." in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p. 169.

estão falando de outro "medir", como logo veremos. "O levantamento de medida mede o entre, que leva céu e terra um em direção ao outro." Não só isso; Heidegger coloca em seguida: "O levantamento de medida constitui o poético do habitar. Fazer poesia[617] é medir."

O próprio Heidegger confessa-se atônito diante do que encontra em Hölderlin, que fazer poesia é medir: "Surpreendemo-nos quando Hölderlin pensa a poesia como um medir." O suspense cresce quando Heidegger, ao final desta afirmação, retoricamente pergunta: "Mas o que é o medir?" Concentra-se então em responder a esta pergunta: O "ato fundamental realizado pelo medir"é a conquista "de uma medida com a qual se há de medir". Sendo assim, a poesia recebe e toma uma medida para que o homem possa medir "a vastidão de sua essência". E qual é essa medida que a poesia toma para medir? Heidegger faz-nos escutar o texto:

> (...) o homem pode medir-se
> Sem infelicidade com o divino. É deus desconhecido?
> Ele aparece como o céu? Acredito mais
> Que seja assim. É a medida dos homens.
> (...)
> Existe sobre a terra uma medida? Não há
> nenhuma.

O poema nos responde prontamente. Sobre a terra não há medida. A medida não está sobre a terra. "O homem pode medir-se (...) com o divino." É o divino a medida do homem. Aqui é onde levamos o grande susto, pois "representamos o que seja medir no modo que *nos* é costumeiro. Esse modo consiste em transcrever para o conhecido algo desconhecido, ou seja, escalas e números de modo a torná-lo conhecido." O que o poeta nos está dizendo, e Heidegger através dele, é que, enquanto a medição quantitativa se faz com uma medida conhecida aplicada ao desconhecido para se passar a conhecer o que era desconhecido, a medição poética, que o homem realiza de forma essencial enquanto homem que habita a terra, é o oposto, ou seja, recebe-se e toma-se uma medida desconhecida para ser aplicada ao conhecido e transformada em algo desconhecido (e enigmático e divino). O homem enquanto medida de todas as coisas aplica a medida humana para transformar tudo em humano, mas o homem enquanto poeta, o homem que poeticamente habita a terra, este aplica uma medida divina para transformar tudo em deus, para fazer sua "sagração", como diz Heidegger repetidamente. A medida

[617] A tradução "ditar poeticamente" para *dichten* não pode ser aqui aceita e foi alterada para "fazer poesia", sobretudo por usar "fazer" que é o significado de *poiesis* em grego, fazer.

terrestre reduz, limita, enquanto que a medida celeste amplia, "infinitiza".

Medir o conhecido com a régua do desconhecido, avaliar o finito com os olhos do infinito, usar o infinito para algo conhecer, tudo isso parece "uma medida estranha, perturbadora", com relação à "representação habitual dos mortais":

> Uma medida desconfortável para a facilidade do tudo compreender, que caracteriza o opinar cotidiano, esse que tanto quer se afirmar como a medida orientadora de todo pensamento e reflexão.
>
> Uma medida estranha para o modo de representação comum e, em particular, para a representação estritamente científica. Uma medida que, de qualquer maneira, não constitui um padrão ou uma régua[618] facilmente manipulável. É, no entanto, uma medida mais simples de se manejar, ao menos quando nossas mãos não querem manipular, mas apenas se deixar guiar por gestos que se correspondem à medida que aqui se deve tomar. Isso acontece num tomar que nunca extrai de si a medida, mas que a toma num levar em conta integrador, esse que permanece uma escuta.[619]

Mas não é simples e "tranquilo" dizer que o desconhecido possa ser uma medida, possa servir de medida. É por isso que o poeta se inquieta: "É deus desconhecido?" O que é completamente desconhecido e invisível não pode ser medida. E é por isso que em seguida ele remete a algo mais visível que deus, embora igualmente indeterminado, infinito e misterioso: o céu. "Ele aparece como o céu? Acredito mais que seja assim." É por isso que a medida é o divino e não deus. A medida deve ser o desconhecido que se des-vela através de algo mas que permanece desconhecido. Heidegger coloca:

> "É a medida dos homens". O que é a medida para o medir constitutivo do homem? Deus? Não! O céu? Não! O aparecer do céu? Não! A medida consiste no modo em que o deus que se mantém desconhecido aparece *como tal* através do céu.

Heidegger diz que é esse o enigma. Algo que se manifesta e, no entanto, permanece desconhecido. E é esse paradoxo a medida da poesia, a medida do homem enquanto homem. Ele explica:

> O aparecer de deus através do céu consiste num desocultamento que deixa ver o que se encobre. Deixa ver, mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre de seu encobrimento. Deixa ver no sentido de resguardar o que se encobre em seu encobrir-se. E assim é que o deus desconhecido aparece como o desconhecido através da revelação do céu. Esse aparecer é a medida com a qual o homem se mede.

Heidegger está falando aqui de deus da mesma maneira que costuma falar do Ser, ou de Ser. Coloca-o com minúscula, o que o torna

---

[618] Ao invés de bastão, traduzimos "*Stabe*" por "régua".
[619] "... Poeticamente habita o homem..." in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.174.

muito menos "teológico", o deixa mais próximo, mais pagão. Neste texto fica absolutamente evidente que os esforços de Heidegger em falar em Ser ao invés de Deus, podem ser traídos por ele mesmo a qualquer momento. O Ser que se des-vela ao se ocultar no ente e que se oculta ao se desvelar no ente é chamado aqui de "deus". Mas é só no âmbito da poesia que Heidegger se permite tal permuta. Só aqui o faz, já que interpreta o poeta, na boca do qual "deus" não se transforma em conceito nem em doutrina; não é um fator nem uma substância ou uma essência: nas palavras do poeta, deus está sempre vivo, como a palavra "deus" na boca de um místico.

"Deus, que se mantém desconhecido, aparece como tal através do céu". Em momentos como esse, a linguagem de Heidegger é bastante mais poética que a de Corbin. Heidegger não profere a palavra "símbolo" embora esta sua frase esteja justamente definindo o que é símbolo para Corbin e seus filósofos místicos. Embora dito aqui de forma mais bela, esta frase de Heidegger está se referindo precisamente ao que para eles é o *tawuil*: "a transmutação do sensível em símbolos". Ver o desconhecido no céu, ver o que se encobre por trás da forma do que se revela, ver o Ser por trás do ente, ver o vigor sem forma por trás de toda forma, de todo fenômeno, eis o que é símbolo, ou imagem, em ambos os contextos – de Corbin e de Heidegger. É no momento em que o cosmo físico se transforma em cosmo imaginal que o exilado se liberta, no momento em que o desconhecido volta a estar presente e reconhecido por trás de cada aparência, de cada imagem do cosmo físico. O *tawuil* é precisamente a aplicação desta "medida" a todo real. A medida do divino, do celeste é aplicada a cada ente sobre a terra, a cada evento, interior ou exterior, para que o Desconhecido se faça presente e permita que o homem novamente "habite" a terra. "Habitar" é ser homem no seio do desconhecido, é "construir" um mundo de imagens poéticas, um mundo imaginal no qual ele possa se sentir em casa a despeito da estranheza que o Desconhecido provoque. O paradoxo é sempre esse: num mundo conhecido, um mundo explicado e explicável, um mundo de objetos no espaço newtoniano, o homem está no exílio, o mundo deixa de ser mundo, o impessoal toma conta e a pessoa desaparece, ao passo que num mundo desconhecido, misterioso, encantado, povoado de forças e energias e um vigor insubstanciável, o homem é devolvido a seu mundo, a sua casa e a seu "habitar". O primeiro mundo é um mundo sem céu, sem indeterminação, sem infinito, sem mistério – isso faz dele um mundo inumano, é o Exílio; o segundo é um mundo

humano propriamente, pois está *entre* o céu e a terra, possui como pano de fundo o céu, o ilimitado. Para ser humano, o mundo deve conter o desconhecido, pois também a essência do homem é desconhecida e ilimitada e só por isso deve ter como régua o céu e não uma medida quantitativa. É por isso que Heidegger exorta o homem a voltar a medir o real com a medida da poesia, com a medida que desperta a estranheza diante do mundo e lhe devolve o mistério e o "encanto". Ele parece ter esperança de que o homem deixe de entender "medir" unicamente como um medir o desconhecido a partir do conhecido:

> Por que no entanto, essa medida tão estranha para nós, homens de hoje, deve fazer apelo para o homem e ser participada através da tomada de medida inerente à poesia? Somente porque essa medida mede com inteireza a essência do homem. Pois o homem habita em medindo o "sobre esta terra" e o "sob o céu". Esse "sobre" e esse "sob" se pertencem mutuamente. Esse seu imbricamento é uma medição que o homem está sempre a percorrer, sobretudo porque o homem é como o que pertence à terra.

Sentir-se em casa nada tem a ver com o familiar, sair do exílio é sair do que é alheio, embora tão conhecido. Ao "voltar para casa", o exilado não retorna a um mundo conhecido, mas a um mundo que lhe concerne, que lhe diz respeito e que lhe é co-substancial, embora desconhecido e misterioso. É porque ele próprio, homem, o é. Por ser ele mesmo um "enigma" em sua Pessoa, como expressou Berdiaev, é que o homem se sente em casa no desconhecido. É lá o seu lugar.

> Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, *como* o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é: desconhecido.[620]

O homem coloniza o desconhecido objetivando-o e arrancando-o de seu pano de fundo celestial. Abstraindo o infinito (de possibilidades) que gera os entes, o homem colhe os entes do céu onde florescem. Lembremos que o verso que Heidegger aqui analisa inicia-se com o verso:

> "No azul sereno floresce a torre da igreja com o teto de metal..."

---

[620] "... Poeticamente habita o homem..." in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.177.

Já neste verso está tudo o que se seguirá. O primeiro verso já contém o germe de todo o poema. A torre da igreja floresce do céu. É dos céus que o homem colhe os entes que ocupam seu mundo. É do Ser que vem o ente, e à medida que o homem se esquece do Ser, se esquece que é do céu que colhe o que é sobre a terra, que o mundo vai passando a ser tão conhecido e sob controle e... o homem vai deixando de ser homem, de ser o que habita *entre* o céu e a terra para ser aquele que domina a terra e nem olha mais para o céu. A terra passa a ser a medida do céu e não o contrário. Os entes não são mais divinizados e sacralizados e sim Deus é que passa a ser um objeto e o Ser vira um Ente.

O nascimento dos entes, sua individualização e essencialização é o nascimento da Metafísica. Heidegger propõe que a metafísica retorne a seu cerne e se volte para a *dobra* onde o ente surge do Ser no Evento. O Evento é o momento hipostático em que a torre da igreja brota do céu, em que o finito surge do infinito, em que a forma e a imagem surgem do que não tem forma nem imagem. A Superação da Metafísica só pode se dar, segundo Heidegger, através da própria Metafísica, através de uma transformação dela, através da retomada de seu fundamento, o Ser, ou, o celestial. Só assim o infinito e o indeterminado poderão ser reconhecidos no finito e no determinado e o homem voltará a estar no *entre*, e não mais exilado "sobre" a terra, e esquecido de que está também "sob" o céu.

É somente sobre um fundo indeterminado, "azul", que um ente adquire forma, que uma imagem é uma imagem. O fundo possibilita o contorno. Medir com o celeste traz dimensão ao humano, dá a ele uma dimensão, assim como ao terrestre, da mesma forma como é a imortalidade que faz do homem um ser mortal e o define como tal. A uni-formidade vai devastando as imagens sobre a terra quando o pano de fundo celeste é entulhado de entes e de corpos (celestes e terrestres, conceituais e materiais) e já não se vê mais o "azul sereno" (*lieblicher Bläue*): "A uniformidade de tudo o que é e está sendo tem origem no vazio provocado quando se deixa o Ser."[621] A individuação só poderá ocorrer se o homem voltar-se para o azul, voltar para o Ser, para o céu. Quanto mais ente um ente quer ser, menos diferenciado e individuado ele será. O caminho para a individuação não é o caminho para a diferenciação do ente, através de anexações de artigos

[621] "A Superação da Metafísica" in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.84.

"personalizados". Quanto mais "personalizado", mais indiferenciado, uniformizado, é o homem. "Um homem sem uni-forme dá hoje a impressão de irrealidade, de um corpo estranho ao real".[622] É voltando-se para o Ser supraformal que o ente ganha forma. É intensificando o azul sereno que o contorno da imagem é realçado, que a torre da igreja pode florescer, ainda que seja de metal.

***

Heidegger fala-nos de duas coisas cruciais no mesmo parágrafo, parte do qual já citamos acima: "O poeta, quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra." Isso não seria poesia. "Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente enquanto o que se encobre (...)" A poesia denuncia, realça o que se mantém oculto por trás das formas e anuncia o seu estar oculto por detrás delas. "Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho" Nesse ponto, não há diferença, para Heidegger, entre poesia e filosofia, já que alhures ele define a filosofia como aquilo que transforma o ordinário em extra-ordinário. Vimos também como entre pensar e fazer poesia não há para Heidegger muita diferença, e é por isso que termina seu artigo "Superação da Metafísica" conclamando "os mortais para o caminho de uma construção *pensante*, *poética*."[623]

Ao "pronunciar a fisionomia do céu"[624] ou de qualquer outra coisa, o poeta deve deixar transparecer que há algo ali que permanece oculto e desconhecido. E embora oculto e desconhecido, está, entretanto, presente e é, enquanto tal, Presença. Dissemos que é justamente isso que constitui o *tawuil*, a hermenêutica imaginal. Heidegger vem então nos apoiar:

> O nome que se costuma dar à fisionomia, e ao aspecto de alguma coisa é "imagem". A essência da imagem é: deixar ver alguma coisa. Por outro lado, as reproduções e imitações são deformações da imagem propriamente dita que, enquanto fisionomia, deixa ver o invisível, dando-lhe

---

[622] "A Superação da Metafísica" in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.84.

[623] "A Superação da Metafísica" in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.86 (grifo meu)

[624] "... Poeticamente habita o homem..." in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.177. Heidegger faz aqui jogo de palavras. Está falando de fazer poesia enquanto um ditar poeticamente, *dichten*.

> assim uma imagem que o faz participar de algo estranho. Tomando essa medida cheia de mistério, a saber, a fisionomia do céu, a poesia fala por "imagens". Assim e num sentido muito privilegiado, as imagens poéticas são imaginações. Imaginações e não meras fantasias ou ilusões. Imaginações entendidas não apenas como inclusões do estranho na fisionomia do que é familiar, mas também como inclusões passíveis de serem visualizadas. O dizer poético das imagens reúne integrando a claridade e a ressonância dos muitos aparecimentos celestes numa unidade com a obscuridade e a silenciosidade do estranho. É através dessa fisionomia que um deus gera estranheza. Na estranheza, ele anuncia a sua proximidade ininterrupta.[625]

Aqui, novamente Heidegger e Corbin, embora com modos de ser e de se expressar tão distintos, encontram-se. O imaginal aparece em Heidegger de maneira inequívoca aqui e consideramos supérfluo desnecessário comentar este novo encontro. As palavras de Heidegger já o mostram tão claramente, sem dizer que jogam nova luz ao encontro prévio. No que sim precisamos refletir é no que Heidegger em seguida ainda nos conta ao final da sua análise:

> É a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário.
>
> A frase: o homem habita à medida que constrói, adquire agora uma acepção própria.

Após surpreender-nos com o sentido para "poesia" que encontra em Hölderlin e que tanto os aproxima de Corbin e da mística sufi, Heidegger volta-se para o sentido de "habitar". "O homem habita à medida que constrói" adquire uma acepção própria quando entendemos a partir de Heidegger que o homem habita à medida que constrói imagens. As imagens que o homem constrói constituem o mundo onde ele habita, e essas imagens revelam o desconhecido no seio do mundo e denunciam a presença do divino na terra e nos entes. As imagens que o homem constrói fazem-no "habitar" pois o mundo é assim "interiorizado", como diz Corbin. Mas o que nos leva a pensar que para Heidegger também seja assim, também se trate de uma interiorização? A própria afirmação de Heidegger nos leva a isso, Heidegger nos leva a isso:

> É a poesia que permite ao homem habitar a sua essência.

O que o homem habita é, antes de tudo, em sentido originário, *a sua essência*. Não é uma casa que o homem habita, uma residência, uma cidade ou o planeta – o homem habita, antes de tudo e primeiramente, a sua essência. Somente na medida em que o homem

---

[625] "... poeticamente habita o homem..." in Martin Heidegger, *Ensaios e Conferências,* op.cit., p.177.

habite sua essência, o seu *Da*, seu "aí", é que ele poderá habitar qualquer coisa que seja e será capaz de não destruir suas residências e seus planetas. Só assim estará como disse Hölderlin "em casa por toda parte". E ele só poderá habitar sua essência à medida que construa imagens para si, pois sua residência interior, seu lar essencial, é feito, não de paredes, mas de imagens. Isso equivale a uma interiorização, pois, conforme o homem encontra o real, ele vai percebendo a presença (*Anwesenheit*), o vigor (*Anwesen*) que está ali e que faz daquilo que encontra uma imagem, um símbolo, faz do que está presente um presente peculiar – para mim mas nunca meu. Quando o homem percebe seu significado, percebe o céu por trás e por dentro de tudo o que vê, percebe a Presença do Anjo em toda parte, percebe a "silenciosidade" (*Stille*) onipresente a despeito de toda "ressonância" (*Klang*) e a "obscuridade" (*Dunkelheit*) ofuscante gerando toda "claridade" (*Helle*) – aí então, o que lhe vem ao encontro é interiorizado e passa a fazer parte da casa essencial que todo homem constrói para si, quando assim, nessa intenção, nessa sede de céu, vai de encontro ao real. Através da obra e da construção da hermenêutica imaginal, tijolos celestes vão compondo a apropriação que o homem faz de seu ser. É assim que se individua e é assim que se sai do Exílio. Preenchendo com a própria presença o poço vazio e profundo no qual fomos lançados, como no relato do *Exílio Ocidental*, de Sohravardi[626]. Pois o homem não pode habitar sua essência se não se apropriar de seu ser, superando seu si-mesmo inautêntico, invadido pelo Impessoal, se não se casar consigo mesmo na hierogamia, se não mergulhar na Autenticidade e não se tornar ele mesmo.

CONCLUSÃO

A virtude do pensamento de Corbin, assim como do de Heidegger, face ao estado de desorientação e exílio vivido pelo

[626] Henry Corbin, *L'Archange Empourpré*, Paris, Fayard, 1976

homem na atualidade aparece claramente ligada a uma triple oferta: 1) oferecem-nos uma etiologia da conjuntura; 2) oferecem-nos um diagnóstico preciso; 3) oferecem-nos alternativas e perspectivas de superação. Foram abordadas nessa pesquisa essas contribuições com o propósito de fazer repercutir a denúncia que fazem, possibilitar a conscientização da conjuntura e do que levou a ela, assim como analisar as alternativas que oferecem e os caminhos que apontam. O que apareceu nesses autores de mais contundente para a perspectiva desta pesquisa é a abertura de uma frente que não é nem interior, no sentido subjetivista, nem exterior, na direção de uma solução pragmática, social e objetiva. Corbin e Heidegger apontam para um domínio da existência que, embora esquecido e ignorado, parece ser uma das únicas possibilidades de superação da crise de sentido e do desamparo da modernidade. Tal domínio não ganha uma única designação nem na obra de Corbin, nem na de Heidegger.

O homem esqueceu-se de sua alma, esqueceu-se do Ser, deixou de lado o *Mundus Imaginalis* e abandonou o *Da* de seu *Dasein*, deixando a erva daninha do *das Man*, do Impessoal, tomar conta dele. Esse espaço abandonado, esse continente perdido, possui muitos nomes nos nossos autores. A preocupação aqui foi mais com o que esses termos possuem em comum do que com a diferença entre eles, já que a urgência da conjuntura atual nos impede de nos ater a um rigor comparativo e nos impele a buscar equivalências que nos possam auxiliar na identificação do mal que nos atinge e em sua superação. Dentre esses "sinônimos", há um que ocupa um lugar central na obra de Henry Corbin e no universo da mística abrahâmica do qual se falou aqui muito pouco: o Coração. Isso evidencia que muito ainda precisa ser investigado a respeito do "continente perdido" e dos domínios espirituais e anímicos que passaram a ter valor recessivo em nossa sociedade.

O Coração, na tradição abrahâmica, é por excelência o órgão do conhecimento espiritual, muito mais ligado à visão que ao sentimento. Na obra de Corbin, principalmente a partir do sufismo de Ibn 'Arabi, o coração é a sede da Imaginação Ativa, o órgão imaginal, responsável por "uma percepção que é, como tal, experiência e gosto íntimo (*dhauq*)"[627] e que percebe a partir de imagens e necessariamente efetuando-lhes seu *tawil*. Hillman, em sua obra

[627] Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.170.

dedicada a Corbin, *O Pensamento do Coração e a Alma do Mundo* explica: "A ação característica do coração não é o sentimento, mas a visão. (...) O coração não é tanto o lugar do sentimento pessoal como é da verdadeira imaginação, a *imaginatio vera* que reflete o mundo imaginal no mundo microcósmico do coração".[628] Atribuir ao coração o papel de sede dos sentimentos e do amor decorre de uma tradição que, segundo Hillman[629], remonta a Agostinho e, como nos diz Corbin, que não coincide, com "a noção de coração [dos] místicos de todos os tempos e de todos os lugares, místicos do cristianismo oriental (a Prece do coração, o carisma da cardiognosia), assim como os místicos da Índia".[630] Tampouco se trata do coração de carne, o órgão fisiológico. Trata-se aqui de uma fisiologia sutil, de um órgão sutil, cuja potência ou atividade psico-espiritual é *himmah*, palavra árabe "impossível de ser traduzida por um termo único"[631]. Corbin dá equivalentes: Meditação, projeção, intenção, desejo, poder da vontade, criatividade, concepção, pensamento imaginativo, etc. Corbin explica que *himmah*[632] é tão poderosa a ponto de criar fora, isto é, sensivelmente, algo, cuja existência se deu em sua imaginação, e dedica a isso um parágrafo inteiro, onde conta sobre algo que estaria ligado à parapsicologia, aos "milagres" ligados à vida dos santos e aos fenômenos visionários dos místicos. Corbin explica também, que, na verdade, *himmah* não "cria" propriamente – não ex-nihilo –; ela percebe algo num mundo sutil, o mundo imaginal (*malakut*) ou o espiritual (*jabarut*), e o projeta no mundo físico (*mulk*) ou no mundo das imagens sensíveis, ou seja transfere essências de um mundo para outro, o que faz com que o coração possua assim o caráter de intermediário, de ponto de encontro entre dois domínios distintos, providos de distintos níveis de realidade.

A esse respeito, e procurando uma aplicação mais psicológica para os conceitos trazidos a ele por Corbin, Hillman escreve:

> *Himmah* cria como "reais" as figuras da imaginação, aqueles seres com os quais dormimos, caminhamos e falamos, os anjos e *daimones* que, como diz Corbin, estão fora da própria faculdade da imaginação. *Himmah* é o modo pelo qual as imagens, que acreditamos criar, nos são apresentadas não como tendo sido criadas por nós, mas genuinamente criadas, como criaturas autênticas. E, ainda de acordo com Corbin, sem o dom de *himmah* caímos nas ilusões psicológicas modernas. Não entendemos o modo de ser dessas imagens, das figuras em nossos sonhos ou dos indivíduos de nossa

---

[628] James HIllman, *Pensamento do Coração*,Campinas, Verus, 2010, p.150.
[629] Cf. James HIllman, *Pensamento do Coração*,Campinas, Verus, 2010, pp.30-39.
[630] HenryCorbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.171.
[631] HenryCorbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.171
[632] Cf. idem.

imaginação. Acreditamos que essas figuras são subjetivamente reais, quando queremos dizer *imaginalmente* reais: a ilusão de que as inventamos, de que somos seus donos, que são parte de nós, fantasmas. Ou acreditamos que essas figuras são externamente reais, quando queremos dizer *essencialmente* reais: as ilusões da parapsicologia e das alucinações. Confundimos imaginal com subjetivo e interno, e essencial com externo e objetivo.[633]

Quando se diz aqui que o mais contundente em Corbin e Heidegger para esta pesquisa é a abertura de uma frente que não é nem interior e subjetivista, nem exterior e objetiva, que a grande virtude desses autores é o domínio crescentemente negligenciado pela nossa civilização a que apontam, está-se falando do domínio intermediário psico-espiritual, cujo órgão de percepção é o coração. Como nos informa Hillman, o imaginal e o essencial não são nem subjetivos nem objetivos, o que para nós é algo difícil de imaginar. Hillman fala mais dessa terceira possibilidade:

"[o coração], como diz Corbin, é aquele órgão sutil que percebe as correspondências entre as sutilezas da consciência e os níveis do ser. Essa capacidade de compreensão acontece por meio de imagens que são uma terceira possibilidade entre mente e mundo. Cada imagem coordena em si mesma qualidades de consciência e qualidades de mundo, falando em uma e na mesma imagem de interpenetração de consciência e mundo, mas sempre e apenas como imagem: imagem que é primária àquilo que coordena. Essa inteligência imaginativa reside no coração: "inteligência do coração" significa um conhecer e um amar simultâneos por meio do imaginar."[634]

Hillman ressalta sempre o quanto as imagens do coração não provêm nem de fora nem de dentro, ou, tampouco, de dentro e de fora ao mesmo tempo. Na verdade, segundo sua concepção corbiniana, elas provêm sim de um domínio que não é nem exterior nem interior: vem de um domínio *anterior* – o mundo intermediário, o *Mundus Imaginalis*, de onde tanto o mundo exterior quanto o interior se originam. Jung chamava esse domínio de psique, embora não se referisse à psique individual: "a todo momento a psique cria mundo"[635]. Mas não só Jung converge aqui. É curioso e aqui extremamente pertinente que, em um dos poucos momentos da obra de Heidegger onde este fala de "coração", ele esteja falando justamente disso:

"(...) a mente mais interior do homem, o coração, o cerne do coração, aquela essência mais íntima do homem que alcança o exterior tão amplamente em seus limites mais exteriores e de forma tão decisiva que, com

---

[633] James HIllman, *Pensamento do Coração*,Campinas, Verus, 2010, p.15.
[634] James HIllman, *Pensamento do Coração*,Campinas, Verus, 2010, p.16.
[635] Carl G.Jung, *Tipos Psicológicos*, Petrópolis, Editora Vozes, 2011, p.66.

razão, pode-se considerar que as idéias de um mundo interior e de um mundo exterior não aparecem".[636]

Isso não nos surpreende tanto, se nos lembramos da admiração do próprio Heidegger quando este se pergunta "Por que será que tão teimosamente resistimos em considerar, nem que seja por uma única vez, que a co-pertença de sujeito e objeto possa surgir de algo que primeiramente imparte sua natureza a ambos, objeto e sua objetividade e sujeito e sua subjetividade, e lhes seja, portanto, originário e anterior ao domínio de sua reciprocidade?"[637] Se até em Heidegger o coração, "a essência mais íntima do homem", é algo que não é nem interior nem exterior, nem meu, nem não meu, por que resistimos tanto em aceitar a hipótese de que seu sentido possa se dar em âmbitos menos restritos que os românticos e os confessionais? O coração de Corbin permite o "conhecimento de coisas que o intelecto é impotente para perceber", ele apenas reconhece presenças e converte em presença tudo o que percebe. Se uma imagem se faz presente no coração, ela é imediatamente projetada no exterior, essencializada. Se uma imagem se faz presente aos sentidos, o coração imediatamente a significa, ou seja, reconhece seu significado e sua presença: é a imagem em pessoa, a imagem que se presentifica dentro e fora ao mesmo tempo pois não é nem de dentro nem de fora que provém[638].

Quando o apelo de Corbin e seus místicos é de que o mundo seja vivido na alma e que a alma deixe de sentir-se lançada no mundo é um engano pensar que esse apelo é o do abandono do mundo objetivo e exterior para a ocupação do mundo interior e subjetivo. Ele é antes o do reconhecimento de que não há um fora e um dentro. Todo este trabalho procurou mostrar que não é desta inversão que se trata e de que "interioridade" não equivale à subjetividade. Como coloca Needleman: "A questão parece ser a de que algo precisa ser despertado no homem que seja tanto extremamente individual quanto livre de qualquer subjetividade, algo que seja ao mesmo tempo eu próprio mas livre do ego."[639] Com essa frase, todo risco de mal-entendido com relação ao conceito de Pessoa e de Individualidade eterna seria dissipado.

---

[636] Martin Heidegger, *Was heiBt denken*, Stuttgart, Reklam, 1992, p.144.

[637] Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, New York, Harper and Row, 1975, p.103.

[638] Andrei Tarkovsky, sobre este tema, fez *Solaris*, uma de suas obras-primas.

[639] "The point seems to be that something hás to be awakened in man that is both highly individual yet at the same time free from mere subjectivity, something both my own yet free from ego." Jacob Needleman, *Filosofia Viva*, São Paulo, Attar Editora, 2008.

Quando Heidegger ensina que não há ser em si mas apenas ser-no-mundo, não está afirmando que não exista interioridade. Quando Corbin fala que não há mundo em si, mas apenas o mundo-na-alma, não está afirmando que não haja exterioridade. Ambos estão dizendo o mesmo, ambos estão envolvidos até o pescoço na restauração da disjunção doentia que nossa civilização processou em torno da "exterioridade" e da "interioridade", do objetivo e do subjetivo. Corbin nunca fez uma apologia ao subjetivo, pelo contrário: "É esta busca feroz, este êxodo para fora do eu solitário, egóico, é isso o que descreve a ciência das religiões".[640] Heidegger, por sua vez, jamais fez uma apologia ao mundo e a sua exterioridade, pelo contrário:

> [O] solipsismo "existencial" (...) não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere ao *Dasein* justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para seu mundo, assim como ser-no-mundo para si mesmo.[641]

Neste trecho de *Ser e Tempo*, Heidegger exclui que a exterioridade seja uma condição necessária de "mundo". "Mundo" pode também ser o "mundo da alma" ou o "mundo na alma", já que aqui Heidegger está falando de uma "disposição privilegiada" e "singularizada" onde o *Dasein* faz de si mesmo seu próprio mundo – ou como formulou em outros momentos, faz de seu *Da* o seu mundo, faz de seu *Da* a morada do Ser. De grande valor são estas duas afirmações de Heidegger para nossa tese: "O *Dasein* é trazido como mundo para seu mundo" e "o *Dasein* é trazido como ser-no-mundo para si mesmo". Esse estado (*Stimmung*), que Heidegger chama de privilegiado, associamos aqui à individuação. Heidegger o chama de singularização, o que é um termo equivalente. A individuação de Heidegger faz com que o *Dasein* passe a habitar-se e por isso ele se torna "mundo" para si mesmo. "Poeticamente o homem habita...", "Construir, habitar, pensar", tantos escritos de Heidegger tratam desse "habitar". Habitar o mundo deve equivaler a habitar o próprio ser e fazer de seu próprio aí a clareira, a casa do Ser. Em Corbin, o exílio termina quando o poço onde a alma se encontra prisioneira é preenchido com sua própria presença – só assim se sai de um poço.

Pelo que nos contam esses filósofos, místicos ou não, quando nos habitamos, já não é possível se falar de um dentro e fora. Ocorrem

---

[640] "*C'est cette recherche acharnée, cet exode hors du moi solitaire, égotifié, c'est cela que décrit la science des religions*." Corbin citado por Christian Jambet em Presentation in CORBIN, Henry, *Itineraire d un enseignance*, Institut Français de Recherche em Iran, Teheran, 1993.

[641] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op.cit., p.255.

inversões, como quando a travessia do microcosmos é efetuada e assim se atinge o limite do macrocosmos. Aí este "se rende diante da alma"[642]: "A travessia do microcosmos é que transmuta o cosmos físico em imaginal."[643] É aí que alma se liberta do "exílio no cosmos concebido como exterior à alma, o cosmo das 'construções racionais'"[644] e "algo estranho ocorre: uma vez que esta transição se realiza, esta realidade, anteriormente interna e oculta, acaba revelando-se abarcante, envolvente e contendo o que antes era exterior e visível". Essa inversão que se dá na passagem de interior a exterior e vice-versa é belamente explicada, se levamos em conta a etimologia da palavra que designa o órgão que efetua tal passagem, o coração. Como intermediário, é o coração que realiza essa transição, é nele e graças a ele que se efetua a individuação. Em árabe, coração é designado por *qalb*, que, como todo substantivo de uma língua semítica, se origina de um verbo. *Qalb* vem de *qálaba*, que em árabe significa "inverter", "virar de cabeça para baixo", "virar ou desvirar do avesso".

Além disso, para os filósofos místicos estudados por Corbin, "o coração do gnóstico é o 'olho', o órgão pelo qual Deus se conhece a si mesmo"[645]. O olho do coração é uma imagem muito conhecida em várias tradições, do cristianismo ao sufismo, entre os hindus ou entre os índios Sioux, de Plotino a Santo Agostinho, do Sermão da Montanha a Hallaj. A imagem visual de um triângulo invertido dentro de outro é a imagem geométrica correspondente ao olho do coração, que reitera a idéia de inversão de que se trata aqui[646]. Sendo assim, fica evidente que o olho possui o mesmo valor simbólico que o coração e ambos se equivalem. Sendo assim, será pertinente notar, que também o olho (o fisiológico) realiza uma inversão no momento em que percebe algo, no ato da visualização. A imagem chega de cabeça para baixo à retina e, dentro de nosso cérebro, desinverte-se. Mas é no momento de abordar a etimologia da palavra "olho" em árabe que a análise nos leva mais longe, ou seja, mais perto – já que nos leva ao princípio: "Olho", em árabe, é *'ayn*. E é *'ayn* também a palavra que designa a individualidade arquetípica, a hecceidade eterna: *'ayn thabita*. Cada individualidade e cada essência é chamada de *'ayn* em árabe. Além

---

[642] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op. cit., p.32
[643] Henry Corbin, *L'Archange Empourpré*, op. cit., p.269.
[644] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, op. cit., p.62.
[645] HenryCorbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, op.cit., p.171
[646] Os dois triângulos sobrepostos e invertidos constituem a estrela de David, a estrela de seis pontas que simboliza a realização da passagem, a individuação completa, a iluminação.

disso, *'ayn* significa outra coisa: "fonte" ("olho d'água"), "origem", "proveniência".

A partir de todo esse simbolismo, é oferecida uma visualização integral da análise aqui feita. O coração é o olho a partir do qual o mundo, o macrocosmo, é percebido e integrado. Através do *tawuil*, que conta com a energia, com a intenção e o poder de *himmah*, uma operação é realizada que faz com que o que era exterior e alheio seja percebido e contemplado. Através dessa contemplação, desse deixar-ser – que é um testemunhar puro –, o que era exterior se torna interior e uma inversão ocorre. É por isso que Corbin diz que o *tawuil* é responsável por "desvirar o mundo do avesso". O mundo imaginal é refletido no microcosmo do coração, que percebe segundo sua natureza interna superior. Sendo o microcosmo, o coração é também a sede da alma, que encontra nele sua definição. A natureza da alma, da individualidade, é definida pela natureza do coração que a abriga: ele é oco e guarda nele um vazio, como uma clareira. Nessa clareira habita a alma, a individualidade, que é apenas um olho, apenas uma testemunha, e portanto insubstancializável como o Ser que contempla e abriga. A clareira do Ser se faz imagem no coração de Corbin. A alma, ou o *Dasein*, não passam, por natureza e em seu cerne, de um olho que vê, que testemunha, que deixa ser, que reflete e recebe o mundo, que contempla. Na mística, é a Deus que o coração contempla enquanto que é nele que o místico é por Deus contemplado e através dele se conhece[647], se conhece com o olho de Deus.

A contemplação do coração o atrela novamente a outro símbolo, que para Corbin é um dos mais diletos: o Templo. A ele, Corbin consagra uma grande obra, *Temple et Contemplation*, Templo e Contemplação – dois termos que possuem a mesma raiz. A palavra latina *templum* designava o céu visto desde uma delimitação circunscrita e quadrangular, seja no solo ou na vegetação da floresta, que era cortada (*tem-*, no indo-europeo significava "cortar"). Neste espaço, onde o horizonte ou o céu eram delimitados e contidos, o céu era "contemplado" pelos "augures", que vaticinavam por meio do movimento do vôo dos pássaros. Esse espaço circunscrito de onde contemplavam o céu era considerado sagrado. É só a partir daí que, mais tarde, *templum* passou a designar o espaço sagrado onde se adorava os deuses. No simbolismo espiritual tradicional, o coração é

[647] Hadith: "Eu era um tesouro oculto e quis ser conhecido. Por isso criei o homem, para nele me conhecer."

considerado um templo. É lá onde *rabb* e *'abd* se contemplam mutuamente e onde são apenas um. É lá o templo onde se realiza a cerimônia hierogâmica, o casamento entre a alma e seu Deus, entre Eros e Psiqué. Mansur Hallaj, exprime a co-substancialidade dessa Dualitude: "Eu vi meu Senhor com o olho de meu coração. E disse: 'Quem é você?' E Ele me disse: 'Você!'"[648]

A relação entre olho e coração se repete na relação entre "contemplação" e "templo", onde o olho contempla e o coração é o templo. Corbin descreve o templo como sendo o lugar de encontro entre Céu e Terra. Assim é o coração do homem, o lugar onde céu e terra se juntam – o "entre" céu e terra, deuses e homem de que fala Heidegger em sua tese da quadratura; o entremundo, o *Mundus Imaginalis*. Mas o Templo foi destruído, *Mundus Imaginalis* foi esquecido, a alma foi abandonada, o *Da* do *Dasein* invadido pela erva daninha do impessoal, o coração foi sitiado pelos mercadores e pelo mercado. Corbin lamenta na conclusão de sua obra sobre o templo e a contemplação:

> A destruição do Templo nos aparece agora como a destruição do homem-templo, e, portanto, como a dessacralização do homem e a dessacralização do mundo do homem. (...) A destruição do Templo é a destruição do campo de visão: a contemplação colapsa por falta de espaço, por falta de horizonte para além deste mundo. O Céu e a terra cessaram de comunicar-se: já não há nem templo nem contemplação.

Se o sagrado é o que está dentro do Templo, tudo o que seja contemplado deste o Templo será sagrado. Se o Templo é o coração, tudo o que o olho do coração veja será sagrado, todo pássaro que entrar em seu espectro será um símbolo e terá significado. Num templo destruído, entretanto, nada poderá ser visto e nada será sagrado; os pássaros que aí passarem não terão sentido algum e nada estarão dizendo ou fazendo além de bater asas. Corbin radicaliza sua crítica e afirma:

> A norma de nosso mundo pode adotar vários nomes: sociologismo, materialismo dialético ou não dialético, positivismo, historicismo (...) O nó que paralisa a consciência foi fortemente dado. A dificuldade é que a maior parte dos homens vive fora de si mesmo, apesar de que jamais tenham saído de si – jamais saíram de si pelo simples fato de que jamais tenham *entrado* em si.

Os nomes dados à norma deste mundo por Corbin aqui, teriam certamente sido outros hoje em dia. Pelo menos, com certeza, sua lista

---

[648] Frithjof Schuon, *L'Oeil Du Coeur*, op.cit., p.19.

de nomes teria aumentado. Citamos esse trecho para reiterar a idéia de que "dentro" e "fora" são categorias cruciais e ao mesmo tempo ariscas na perspectiva desta pesquisa e devem ser investigadas com cautela no que se refere a Corbin e a Heidegger, ou à espiritualidade e à ontologia em geral. A maneira como Corbin continua sua denúncia na citação acima, é ainda mais desconcertante e cáustica, pois para homens que não conseguem entrar em si, que não conseguem se voltar para o próprio coração e para a própria alma, a modernidade tem algumas ofertas. E é aí que Corbin aponta para um novo perigo:

> Certamente, terapias para fazê-los entrar em si mesmos não faltam, mas então, se conseguimos fazê-lo, torna-se frequentemente ainda mais difícil fazê-los sair de si mesmos. À perdição no mundo exterior seguem-se as marteladas estéreis e sem fim que vão formando a falsa subjetividade. Gostaria de dizer que a virtude da *Imago Templi* é a de fazer com que nos encontremos *no interior de nós mesmos fora de nós*. Pois é importante não confundir introspecção, introversão, com contemplação – e não há contemplação fora do Templo.[649]

Podemos estar exilados no mundo, sem poder entrar em nós mesmos, ou exilados em nós mesmos sem poder sair para o mundo. De qualquer forma, se o *mundo* constitui um exílio, é porque foi reduzido: foi "desmundizado", foi separado da alma, des-animado. Se a *subjetividade* constitui o exílio, é porque foi desespiritualizada, foi psicologizada, psicotizada. Enquanto o eu empírico e o mundo empírico não se reconciliarem no Espírito, enquanto o mundo da alma e a alma do mundo não voltarem a constituir uma unidade monádica viva e habitada, o exílio não terá fim e o Templo não poderá ser reconstruído. Mas essa mônada, resultado da individuação espiritual, ao contrário da de Leibniz[650], não só possui janela, como possui uma abertura (*Offenheit*) tão grande e completa, que faz dela, não uma bolha, mas um cálice – que também é uma imagem tradicional para o coração, o ponto de encontro entre macrocosmo e microcosmo, a passagem (*barzah*). Não se pode recolher e beber o vinho da vida se não se tiver uma taça, um Graal. Sem um Eu verdadeiro, sem um olho aberto no coração, não há experiência, não há Realidade, há só o devaneio e a alienação do Exílio: "sem Templo não há contemplação".

---

[649] Henry Corbin, *Temple et Contemplation: Essais sur l'Islam iranien*, op.cit., p.145 (grifo do autor).
[650] "nenhuma janela através da qual algo possa entrar ou sair dela". Leibniz, Monadologie, parágrafo 8.

BIBLIOGRAFIA COMPLETA

BIBLIOGRAFIA DE BASE

Obras de Henry Corbin

OBRAS ORIGINAIS

Livros

CORBIN, Henry, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, Téhéran/Paris: Adrien Maisonneuve, 1954 e Lagrasse, Verdier, 1999.

_____. *Corps spirituel et terre céleste*, de l'Iran Mazdeen a l'Iran Shi'ite, Buchet-Chastel, 1961, Réédition de 1979-2, 2005.

_____. Correspondance Corbin-Ivanow*: lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, publiées par Sabine Schmidtke. Préface de Christian Jambet. Paris, Institut d'études iraniennes, 1999.

—. *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*. 4 vols. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1971-1973.

_____. *Face de Dieu, Face de l'Homme: Herméneutique et Soufisme*. Paris: Entrelacs, 2008.

_____. *Hamann, philosophe du luthérianisme*. Introduction par Jean Brun. Paris, Berg International, 1985-2, réédité en 2005.

_____. *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin, Paris: Editions de l'Herne, 1981.

_____. *Histoire de la philosophie islamique* (réédition de 1986-3). Paris, Gallimard, 1989.

_____. Itinéraire d'un Enseignement: Résumé des Conférences à l'École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences Religieuses) 1955-1979. Téhéran/Paris: Institut Français de Recherche en Iran et École Pratique des Hautes Études, 1993.

_____. *L'Archange Empourpré*, Paris, Fayard, 1976.

_____. *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Paris, Editions Présence, (1971, 1984), réédité 2003.

_____. *L'Homme et son Ange: Initiation et Chevalerie Spirituelle*. Paris: Fayard, 1983.

_____. *L'Imagination Créatice dans le Soufisme d'Ibn Arabi,* réédition de 1958-4. Paris, Flammarion, 1976.Paris, Albin Michel – Entrelacs, 2006.

_____. *L'Iran et la Philosophie*. Paris: Fayard, 1990.

_____. *La Philosophie Iranienne Islamique aux XVIIe et XVIIIe Siècles*. Paris: Buchet/Chastel, 1981.

_____. *La Théologie Dialectique et L'Histoire*, Paris, Boivin, 1934. (cópia do exemplar da biblioteca pessoal de Karl Barth in Karl-Barth Archiv Basel)

_____. *Le Paradoxe du monothéisme*, rééd. de 1981-2. Paris, L'Herne, 2003,
_____. *Les Motifs Zoroastriens dans la Philosophie de Sohrawardî Shaykh-ol-Ishrâq* (ob. 587/1191). Publications de la Société d'Iranologie, No. 3. Téhéran: du Courrier, 1946.
_____. documentos, Bibliothèque des Sciences Religieuses, École Pratique des Hautes Études (5e Section, Sciences Religieuses).
_____. *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*. Paris: Buchet/Chastel, 1985.
_____. *Suhrawardi d'Alep*, Paris, Fata Morgana, Hermes, 1975.
_____. *Temple et Contemplation – Essais sur l'Islam iranien*. Paris, Flammarion, 1981. Réédition Albin Michel, 2007.
_____. *Temps Cyclique et Gnose Ismaélienne,* Paris: Berg, 1982.
_____. *Terre Céleste et Corps de Résurrection: de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite,* Paris: Buchet-Chastel, 1960.

ARTIGOS
CORBIN, Henry, "Actualité de la Philosophie Traditionnelle en Iran" *Acta Iranica* I (1968): 1- 11.
_____. "Allocution d'Ouverture" In *Colloque Berdiaev*. Sorbonne, 12 Avril 1975, edited by Jean-Claude Marcadé, 47-50. Paris: Institut d'Études Slaves, 1978.
_____. "Avicennisme et Iranisme dans Notre Univers Spirituel." France-Asie 108 (May 1955): 627-635.
_____. "De Heidegger à Sohravardi, entretiens avec Phillipe Nemo,"; "Post-scriptum à un entretiens philosophique ," entrevistas de Phillip Nemo in *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981)
_____. "De l'Épopée Héroique à l'Épopée Mystique." In Face de Dieu, *Face de l'Homme: Herméneutique et Soufisme*, by Henry Corbin, 175-243. Paris: Entrelacs, 2008.
_____. "De l'Histoire des Religions comme Problème Théologique." *Le Monde Non Chrétien* 51/52 (1960): 135-151.
_____. "De la Situation Philosophique du Shî'isme." *Le Monde Non-Chrétien* 70 (Apr.- Jun. 1964): 61-85. 122
_____. "De la Théologie Apophatique comme antidote du Nihilisme", in *Le Paradoxe du Monothéisme*, Paris, Éditions de l'Herne, 1981,
—. "Deux Épitres Mystiques de Suhrawardi d'Alep (ob. 1191)." Hermès 3 (Nov. 1939): 7-50.
_____. "Face de Dieu et Face de l'Homme." In *Face de Dieu, Face de l'Homme: Herméneutique et Soufisme*, by Henry Corbin, 245-313. Paris: Entrelacs, 2008.
—. "L'Évangile de Barnabé et la Prophétologie Islamique." In *La Foi Prophétique et le Sacré*. Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 3, edited by JeanLouis Vieillard-Baron and Stella Corbin, 169-212. Paris: Berg International, 1976.

_____. "La Rencontre avec l'Ange." Preface to *L'Ange Roman dans la Pensée et dans l'Art*, by Aurélia Stapert, 9-19. Paris: Berg International, 1975.
_____. "La Sophia Éternelle." Revue de Culture Européenne 5 (1953): 11-44.
_____. "Les Cités Emblématiques." Preface to *Ispahan: Image du Paradis*, by Henri Stierlin, 1-11. Genève: Sigma, 1976.
_____. "Post-Scriptum Biographique à un Entretien Philosophique." In *L'Herne: Henry Corbin*, edited by Christian Jambet, 38-56. Paris: L'Herne, 1981.
_____. "Pour le Concept de Philosophie Irano-Islamique." In *Acta Iranica* 1, 251-260. Leiden: Brill, 1971.
_____. "Pour une Nouvelle Chevalerie." Question de, 1, no. 4 (1973): 101-114. 123
_____. "Regards Vers l'Orient." Tribune Indo-Chinoise, August 15, 1927.
_____. "Suggestions pour la Session 1979: Le Combat pour l'Âme du Monde, ou Urgence de la Sophiologie." In *Le Combat pour l'Âme du Monde: Urgence de la Sophiologie*. Paris: Berg International, 1980.
_____. "Theologoumena Iranica." Studia Irania 5 (1976): 225-235.
_____. "Transcendental et existential" in *Henry Corbin*, Ed. Jambet. Cahier de l'Herne, n.39. consacré a Henry Corbin (Paris: Editions de l'Herne, 1981).
_____. Contribution d'Henry Corbin au *Cahier de l'Herne: Carl Gustav Jung*, dirigé par Mic
_____. Postface to *Réponse à Job*, by C.G. Jung, 247-261 Paris: Buchet/Chastel, 1964.

TRADUÇÕES CONSULTADAS

LIVROS

CORBIN, Henry, *A History of Islamic Philosophy*, translated by L. Sherrard and P. Sherrard. London: Kegan Paul, 1993.
_____. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, translated by Ralph Manheimavec une préface de Harold Bloom. Princeton, New Jersey: Bollingen Series XCI, Princeton University Press, 1997.
_____. *Avicenna and the Visionary Recital*, translated by W. R. Trask. Princeton, New Jersey: Bollingen Series LXVI, Princeton University Press, 1960.
_____. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, translated by Ralph Manheim and James Morris. London: Kegan Paul, 1983.
_____. *El Encuentro con el Ángel, Tres Relatos Visionários de Sohravardi*, Madrid, Trotta, 2002.
_____. *El Hombre de Luz en el Sufismo Iranio*, Madrid, Ed. Siruela, 2000.
_____. *L'Imam Nascosto*, Milano, SE, 2009.
_____. *L'Immagine del Tempio*, Milano, SE, 2010.
_____. *La Scienza della Bilancia*, Milano, SE, 2008.
_____. *La Sophia Eterna*, Mimesis Edizione, Milano, 2014.

_____. *Mundus Imaginalis, the Imaginary and the Imaginal,* New York: Spring, Analytical Psychology Club of New York, Inc.,1972
_____. Spiritual *Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, translated by N. Pearson. 2nd ed. Princeton, New Jersey: Bollingen Series XCI:2, Princeton University Press, 1989.
_____. *Swedenborg and Esoteric Islam*, translated by Leonard Fox. West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 1995.
_____. *Temple and Contemplation*, translated by P. Sherrard and L. Sherrard. London: KPI in association with Islamic Publications, 1986.
_____. The *Man of Light in Iranian Sufism*, translated by Nancy Pearson. New Lebanon: Omega, 1994.
_____. *The Question of Comparative Philosophy: Convergences in Iranian and European Thought*, Spring, trans. Jane Pratt,1980.
_____. *The Voyage and the Messenger*, Iran and Philosophy, Berkeley, North Atlantic Books, 1998.

ARTIGOS

CORBIN, Henry, "Towards a Chart of the Imaginal" in *Spiritual Body & Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite* - Iran Princeton: Princeton University Press, 1977.
_____. Prefácio à segunda edição de *A History of Islamic Philosophy*, Henry Corbin, Kegan Paul, London, 1993
_____. "The Time of Eranos." In *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*, translated by Ralph Manheim, edited by Joseph Campbell, xiii-xx. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1957.
_____. "Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal", in *Swedenborg and esoteric Islam*, trans. Leonard Fox (West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 1995)

Obras de Heidegger

OBRAS ORIGINAIS

HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 65 vols., 1975-2015.
_____. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Tübingen, Neske, 1986.
_____. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1980.
_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29/30, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
_____. *Einführung in die Philosophie*, Frankfurt, Klostermann, 2001.

_____. *Gelassenheit*, Tübingen, Neske, 1959.
_____. Gesamtausgabe, *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis), vol. 65, 1989.
_____. Gesamtausgabe, *Logik. die Frage nach der Wahrheit*, Vol 21, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1976.
_____. *Holzwege*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1950.
_____. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 2010.
_____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Band 63, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.
_____. *Prolegomena zur Geschicthe des Zeitbegrifts,* Frankfurt: Walter Klostermann, 1979.
_____. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.
_____. *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, Neske, 1986.
_____. *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, Klostermann, 1995.
_____. *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1990.
_____. *Was heiBt denken*, Stuttgart, Reklam, 1992.

TRADUÇÕES CONSULTADAS:

HEIDEGGER, Martin, *Arte e Poesia*, México, Fondo de Cultura Economica, 2001.
_____. *A Caminho da Linguagem*, Petrópolis, Vozes, 2003.
_____. A origem da obra de arte. Trad. Maria Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1999.
_____. *Conferencias e Escritos Filosóficos*, Sao Paulo, Ed. Abril, coleção OS PENSADORES, 1984.
_____. *Discourse on Thinking*, New York, Harper and Row, 1966.
_____. *Early Greek Thinking*, New York, Harper and Row, 1975.
_____. *Ensaios e Conferências,* Petrópolis, Vozes, 2012.
_____. Entrevista de Heidegger ao *Der Spiegel*, v. Tempo Brasileiro, n.50, jul/set 1977
_____. *Introdução à Filosofia*, Sao Paulo, Martins Fontes, 2008.
_____. Introdução à metafísica; trad. E. C. Leão. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1987.
_____. Introduction à la métaphysique. Trad. Gilbert Kahn. Paris, Gallimard, 1967.
_____. Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Trad. Jean François Courtine. Paris, Gallimard, 1985.
_____. *Marcas do Caminho*, Petrópolis, Vozes, 2008.
_____. *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)*, Petrópolis, Vozes, 2012.
_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.
_____. *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2009.
_____. *Serenidade*, Lisboa, Instituto Piaget.
_____. *What is called thinking?* A Translation of *Was Heisst Denken?* by Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, NEW YORK, HARPER & ROW, 1968.

Obras de Husserl

OBRAS ORIGINAIS
HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Felix Meiner, 1995.
_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phenomenologie*. Haag: M.Nijhoff, 1962; (Hrsg. von R.N. Smid. 1993.)
_____. *Erste Philosophie*. – Haag: Martinius Nijhoff, 1956, (Husserliana, Bd. VII).
_____. *Logische Untersuchungen – Prolegomena zur reinen Logik*. – Tübingen: Max Niemeyer, 1968.
_____. *Logische Untersuchungen – Untersuchungen zur Phänomenolgie und Theorie der Erkenntnis*. – Tübingen, Max Niemeyer, 1968
_____. *Logische Untersuschungen – Elemente einer phänomenologishen Aufklärung der Erkenntnis.* Tübingen: Max Niemeyer, 1968
_____. *Die Idee der Phänomenologie*. – Haag: M. Nijhoff, Husserliana, Bd. II, 1973.
_____. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). – Haag: Martinus Nijhoff, 1966, (Husserliana, Band X).
_____. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. 1921-28. Zweiter Teil. – Haag: M. Nijhoff, 1973. (Husserliana, Bd. XIV).
HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie*. – Haag: M. Nijhoff, Husserliana, Bd. II, 1973.
_____. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischer Philosophie*. Erstes Buch. – Haag: M. Nijhoff, 1952 (Husserliana – Bd. III).
_____. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischer Philosophie*. Zweites Buch. – Haag: M. Nijhoff, 1952 (Husserliana – Bd. IV).
_____. *Ideen zu Einer Reiner Phänomenologie und Phänomenologischer Philosophie*. Drittes Buch. – Haag: M. Nijhoff, 1971 (Husserliana – Bd. V).

TRADUÇÕES CONSULTADAS:
HUSSERL, Edmund, *Investigações Lógicas*, Coleção Os Pensadores São Paulo, Abril, 1980.
_____. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*, Porto Alegre, ediPUCRS, 2008.
_____. *A Ideia da Fenomenologia*, São Paulo, Martins Fontes,1986.
_____. *Formal and transcendental logic*. Trad. Dorian Cairns – The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Maria Gorete Lopes e Souza. – Porto: Rés, s.d.
_____. *La crise des sciences européenes et la phénoménologie transcendentale*. Trad. Gérard Granel. – Paris: Gallimard
_____. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*, São Paulo, Madras, 2001.
_____. *Europa: Crise e Renovação – A crise da Humanidade Europeia e a Filosofia.* De acordo com os textos de Husserliana VI e XXVII editados por Walter Biemel e Thomas Nenom/ Hans Rainer Sepp. Tradução de Pedro M. S. Alves,

Carlos Aurélio Morujão. Aprovada pelos Arquivos-Husserl de Lovaina. 2008 [Título original Fünf Aufsätze über Vorträge (1922-1937. Husserliana Band XXVIII, Dordrecht, 1989]
_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.* Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Marcio Suzuki, prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.
_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit de l'allemand par Henri Dussort, Paris: PUF, 2013.
_____. *La terre ne se meut pas.* Trad. D Franck, D. Pradelle et J. F. Lavigne. – Paris: Minuit, 1989.

Obras de Berdiaev

BERDIAEV, Nicolai, Cópias dos exemplares da biblioteca pessoal de Henry Corbin in Corbin, Henry, archives, Bibliothèque des Sciences Religieuses, École Pratique des Hautes Études (5e Section, Sciences Religieuses):
_____. *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme*, Aubier, Paris, 1946.
_____. *Dialectique Existentielle du Divin et de L'Humain*, Paris, Janus Essai d'Autobiographie Spirituelle, Paris, Buchet-Chastel, 1955.
_____. *Esprit et Liberté: Essai de Philosophie Chrétienne*, Paris, Je Sers, 1933
_____. *Essai de Métaphysique Eschatologique*, Aubier, Paris, 1946.
_____. *Le Sens de la Création: um Essai de Justification de L'Homme*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1955
_____. *Slavery and Freedom*, San Rafael, Semantron Press, 2009.

BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

Sobre Corbin

AKBARIAN, Reza e Neuve-Eglise, Amélie, *Henry Corbin: from Heidegger to Mulla Sadra, Hermeneutics and the Unique Quest of Being*, in Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy), vol.4, no.2, 2008, pp 5-30.
ABAZA, Mona. "Henry Corbin, the absent centre", Ch. 7 in *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*, London: Routledge, 2002.
ABRAM, David, *The Spell of the Sensuos*, NY, Vintage, 1996.
AÇIKGENÇ, Alparslan, *Being and existence in sadra and heidegger: A comparative ontology*, Kuala Lumpur, IIITC, International Institut for Islamic Thought and Civilization, 1993.
ADAMS, Charles J. "The Hermeneutics of Henry Corbin," in Approaches *to Islam in Religious Studies*, Martin, Ed., University of Arizona Press, 1985.
Algar, Hamid. "The Study of Islam: The Work of Henry Corbin." Religious Studies Review 6(2) 1980: 85-91.
AMINRAZAVI, Mehdi. *Suhrawardi and the School of Illumination*, Richmond : Curzon, 1997.
AMIR-MOEZZI, M., Christian JAMBET et Pierre LORY, (Editors). *Henry Corbin: Philosophies et Sagesses des Religions du Livre*. Brepols, 2005. Essays by Christian Jambet, Jean-Michel Hirt, James W. Morris, Jean Francois Marquet, Jean-Louis Viellard-Baron, Mohammad Amir-Moezzi, Michel Chodkiewicz, Guy Monnot, Daniel De Smet, Paul Ballanfat, Charles-Henri Fouchecour, Hermann Landolt, Paul B. Fenton, Simon C. Mimouni, Gerard Wiegers, Maria E. Subtelney.
AVENS, Roberts, *Imagination as Reality: Western Nirvana in Jung, Hillman*, Barfield & Cassirer, Spring Publications, 1980.
____ *The New Gnosis: Heidegger, Hillman and Gnosis*, Spring Publications, 1984.
____ "Things and Angels, Death and Immortality in Heidegger and in Islamic Gnosis," Hamdard Islamicus VII(2): 3-32, Summer, 1984
____ "Theosophy of Mulla Sadra," Hamdard Islamicus IX(3): 3-30, Autumn, 1986
____ "Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology," Hamdard Islamicus XI(1): 3-20, Spring 1988
____ "Corbin's Interpretation of Imamology and Sufism," Hamdard Islamicus XI(2): 67-79, Summer, 1988
____ "The Subtle Realm: Corbin, Sufism and Swedenborg," in *Immanuel Swedenborg: A Continuing Vision*, ed. Robin Larson, Swedenborg Foundation, New York, 1988.
AZADPUR, Mohammad. "Unveiling the hidden. On the Meditations of Descartes and Ghazzali", in Tymieniecka, Anna-Teresa (Ed.) - *The Passions of the Soul: In the Metamorphosis of Becoming,* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

BAMFORD, Christopher, "Esoterism Today: The Example of Henry Corbin," Introduction to *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, 1998, trans. Joseph Rowe, North Atlantic Books, Berkeley [translation ofCORBIN, Henry, *L'Iran et La Philosophie*, Fayard, 1990]
BĂNCILĂ,Ionuț Daniel. "Some Aspects of Manichaeism as Religion of Beauty [in English]," Caietele Echinox (Romania) Issue no.12 /2007.
BLOOM, Harold Preface to Princeton Mythos re-issue of *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi,* with the new title, *Alone with the Alone,* 1997;
BLOOM, Harold, *Anjos Caídos*, Objetiva, Rio de Janeiro, 2008.
_____ . *Omens of Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection*. Riverhead Books, 1996.
_____ . *Presságios do Milênio, Anjos, Sonhos, Imortalidade*, Rio de Janeiro, Objetiva, 1996.
_____ . *A Angústia da Influência*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2002.
_____ . *Cabala e Crítica*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1991.
_____ . *Onde encontrar a Sabedoria*, Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2005.
BOSNAK Author of *A Little Course in Dreams and Tracks in the Wilderness of Dreaming* both discuss Corbin. His latest book *Embodiment: Creative Imagination in Medicine Art and Travel* (Routledge, 2007) is written as a tribute to Henry Corbin.
BOSNAK, Robert - Analyst in private practice, Sydney, Australia. Corbin & Dreamwork.
_____ . "My Eranos," (With several mentions of Corbin. Bosnak's own work has been profoundly influenced by Corbin). The San Francisco Jung Institute Library Journal, Winter 1987, Vol. 7, No. 1, Pages 25–29.
BRAGA, Corin. *Imagination, Imaginaire, Imaginal: Three Concepts for Defining Creative Fantasy* by Corin Braga. (pdf file) at *Phantasma: Center for Imagination Studies* (Romanian), with a subsection "Mundus Imaginalis" referencing Henry Corbin.
BROWN, Norman O., "The Prophetic Tradition," and "The Apocalypse of Islam," in *Apocalypse &/or Metamorphosis*. University of California Press, 1991.
BROWN, Vahid, "A Counter-History of Islam: Ibn 'Arabi within the Spiritual Topography of Henry Corbin," *Journal of Ibn Arabi Society,*Volume XXXII, Autumn 2002. (Brown adopts Wassertrom's methods and is critical of Corbin's approach to Ibn 'Arabi).
CHEETHAM, Tom, *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings,* North Atlantic Books, Berkeley, 2012.
_____ . *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*. New Orleans: Spring Journal Books, 2003.
_____ *Green Man, Earth Angel: The Prophetic Tradition and the Battle for the Soul of the World*. With an Introduction by Robert Sardello. SUNY Series in the Western Esoteric Tradition, SUNY Press, Albany, NY, 2005.
_____ *After Prophecy: Imagination, Incarnation and the Unity of the Prophetic Tradition*. Lectures for the Temenos Academy. New OrleansSpring Journal Books, 2007.

_____ . *The imaginal love: The Meanings of Imagination in Corbin and Hillman*, Thompson, Spring, 2015.
CHITTICK, William*, The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of the Imagination,* SUNY Press, Albany, 1989.
____ *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, SUNY Press, Albany, 1994.
____ *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn 'Arabi's Cosmology*, SUNY Press, Albany, 1998.
CHODKIEWICZ, Michel. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book and the Law*. Trans. David Streight. Islamic Texts Society, 1993.
____ *Un Océan sans Rivage: Ibn Arabi, Le Livre et la Loi*, Seuil, 1992.
____ *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Trans. Liadain Sherrard. Islamic Texts Society, 1993.
____ *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la Doctrine d'Ibn Arabi*, Gallimard, 2012.
COBB, Noel. *Archetypal Imagination: Glimpses of the Gods in Life and Art*, Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1992.
DAVIES, Paul. *Romanticism & Esoteric Tradition: Studies in Imagination,* Hudson: Lindisfarne, 1998.
DURAND, Gilbert. Founder of Le Centre de recherche sur l'imaginaire. Colleague of Jung, Corbin and Gaston Bachelard.
____ *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod (1re édition Paris, P.U.F., 1960).
____ *Champs de l'imaginaire*. Textes réunis par Danièle Chauvin, Grenoble, Ellug, 1996. Includes complete bibliography.
EL-BIZRI, Nader. *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger*, Binghamton, N.Y.: Global Publ., 2000.
ELMORE, Gerald. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the Fabulous Gryphon*. Brill, 1998.
ERNST, Carl W. *Rūzbihān Baqlī: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond, Surrey : Curzon Press, 1996.
FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*, SUNY Press, Albany, 1994.
_____ . Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism, translated by Christine Rhone, SUNY Series in the Western Esoteric Tradition, SUNY Press, Albany, NY, 2000.
FAKHOURY, Hadi, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, Institute for Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2013.
GIULIANO, Glauco. *Il Pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin*. Con una scelta di testi.Lavis (Trento-Italia), La Finestra editrice, 2003.
_____ . *L'Immagine del Tempo in Henry Corbin. Verso un'idiochronia angelomorfica*. Milano-Udine, Mimesis, 2009.
_____ . *Nîtârtha. Saggi per un pensiero eurasiatico*. Lavis (Trento-Italia), La Finestra editrice, 2004.
GREEN, Nile, Department of History, UCLA. "Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's approaches to mystical Islam" in

Method & Theory in the Study of Religion, Volume 17, Issue 3, pages 219 – 226 Publication Year : 2005
MAHMOUD, Samir, "From Heidegger to Suhrawardi: An Introduction to the Thought of Henry Corbin," (2006, published on official website of Henry Corbin edited by Pierre Lory).
MOHAMMAD-REZA Djalili, Alessandro Monsutti & Anna Neubauer (eds), *Le Monde turco-iranien en question* (Paris: Karthala, 2008).
HILLMAN, James - *The Uniform Edition of the Writings of James Hillman*. Although he makes use of the concept of the mundus imaginalis in ways of which Corbin would not necessarily have approved, Hillman's entire work is profoundly marked by Corbin's influence.
HILLMAN, James, Archetypal Psychology: A Brief Account, Dallas: Spring, 1983.
_____ . O Livro do Puer, Ed. Paulus, 1999.
_____ . James, Re-visioning Psychology, New York, Harper Collins, 1992.
_____ . Ficções que curam, Campinas, Verus, 2010.
_____ . The thought of the Heart and the Soul of the World, Spring, Dallas, 1992.
HUGHES, Aaron W. & Abraham ben Meïr Ibn Ezra. The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2004.
HUME, Lynne. Assoc. Prof., University of Queensland, Brisbane, Australia. *Portals: Opening Doorways to Other Realities Through the Senses*. Berg, 2007.
IDEL, Moshe, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven 1998.
____ *Absorbing Perfections.* New Haven: Yale University Press, 2002.
JAMBET, Christian, *L'Acte d'Être: La Philosophie de la Revelation chez Molla Sadra*, Paris, Fayard, 1999.
_____ . *A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas*, Ed. Globo, São Paulo, 2006.
_____ . Presentation in CORBIN, Henry, *Itineraire d un enseignance*, Institut Français de Recherche em Iran, Teheran, 1993.
_____ . Institut d'Etudes Iraniennes (University de Paris III) and l'Ecole Pratiques des Hautes Etudes. Henry Corbin, edited by Christian Jambet, Cahier de l'Herne, no. 39. Consacré à Henry Corbin, 1981.
____ *La Logique des Orientaux: Henry Corbin et la Science des Formes*. Paris: Seuil, 1983.
_____ . *Qu'est-ce que la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 2011.
_____ . *La Grande résurrection d'Alamût: Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*, Verdier, Paris, 1990.
_____ . "The Stranger and Theophany," (English translation of Le Caché et l'Apparent). Umbr(a): A Journal of the Unconscious 2005 - The Dark God: 27-41. (Publication of Center for the Study of Psychoanalysis and Culture - SUNY Buffalo).
_____ . *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra*. New York: Zone Books, 2006.

LANDOLT, Hermann. "Henry Corbin, 1903-1978: Between Philosophy and Orientalism," Journal of the American Oriental Society, 119(3): 484-490, 1999.
LAUDE, Patrick. *An Inner Islam: Insights in Massignon, Corbin, Guénon and Schuon.* Albany, New York: State University of New York Press, 2009 .

LORY, Pierre Directeur scientifique des études médiévales, modernes et arabes, Institut français du Proche-Orient, Damascus; Directeur d'études à l'EPHE, 5e section, chaire de mystique musulmane, Paris.
LORY, Pierre*, Alchimie et mystique en terre d'Islam* , Lagrasse, Verdier, Collection " Islam spirituel ", 1989.
____ *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003.
____ *La science des lettres en terre d'Islam*, Paris, Dervy, 2004.
____ « Henry Corbin, explorateur des terres d'émeraude », in *Symbole*, n° 1 (May 2007).
____ *Review of Wasserstrom*, 1999, at amiscorbin.com.
LORY, Pierre. Jean-Louis Vieillard-Baron, Gregoire Lacaze, Jean-Francois Marquet, Antoine Faivre (eds.) *Henry Corbin et le Comparatisme Spirituel*, Paris, Arche, 2000.
MACHADO, Beatriz, *Sentidos do Caleidoscópio*, Ed. Humanitas, São Paulo, 2006.
MANN, Mary Pat, *The Door to the Imaginal Realm*, Mytholog 4(3): 2006.
MARCOTTE, R. "Phenomenology through the eyes of an Iranologist: Henry Corbin," in The Bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies (1995)14,1-2,55-70.
MILLER, David. L., *The New Polytheism*, Dallas: Spring Publications, 1991.
MORIN Café Philo, As Grandes Indagações da Filosofia – in "A ciência sem consciência está condenada?" Artigo de Edgar MORIN , Jorge Zahar Editor, RJ, 1999. Les grandes questions de la Philo, Le Nouvelle Observateur, 1998, Paris.
MORRIS, James Winston. *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*. Fons Vitae, 2005.
____ *Religion After Religions?: Henry Corbin and the Future of the Study of Religion.* In Philosophies et Sagesses des Religions du Livre, ed. P. Lory and M. Amir-Moezzi, Tournhout, Brépols Publishers, 2005, pp. 21-32.
NASR, Seyyed Hossein, "Henry Corbin: The Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light," Ch. 17, in *Traditional Islam in the Modern World*, London, Kegan Paul International, 1987.
____ *Religion and the Order of Nature*, (New York, Oxford UP, 1996).
NORTON, Felicia and Charles Smith, *An Emerald Earth: Cultivating a Natural Spirituality and Serving Creative Beauty in Our World*. Two Seas Join Press, New York, 2008.
RAINE, Kathleen, *Golgonooza: City of Imagination*. Last Studies in William Blake, Lindisfarne Press, Hudson, N.Y., 1991.
ROMANYSHYN, Robert. *Technology as Symptom and Dream*. London: Routledge, 1989.
____ *Mirror and Metaphor*. Amherst NY: Trivium, 2002.

RUMI, Jallaluddin, *Masnavi*, Ed. Derwish, Rio de Janeiro, 1991.
RUSTOM, Mohammed, "The Symbology of the Wing in Suhrawardi's: The Reverberation of Gabriel's Wing." Transcendent Philosophy 7 (2006): 189-202.
____ Review of An *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* by Seyyed Hossein Nasr. Parabola 31/3 (2006): 120-124.
____ Review of *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism* by Tom Cheetham. The Muslim World Book Review 26/2 (2006): 26-27.
____ University of Toronto, "The Metaphysics of the Heart in the Sufi Doctrine of Rumi." Studies in Religion 37/1 (2008): 3-14.
SHARIAT, Ali. "Henry Corbin and the Imaginal: A Look at the Concept and Function of Creative Imagination in Iranian Philosophy," Diogenes, Vol. 39, No. 156, 83-114 (1991)
SHAYEGAN, Daryush, *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam iranien* Ed. de la Difference, Paris, 1990.
SHAYEGAN, Daryush, *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel*, Ed. Albin Michel, Paris, 2011.
SOSTER, Maria. "Henry Corbin in the 1930s: Questions and Perspectives", (at amiscorbin.com), translated by Christine Rhone.
SUHRAWARDI, Yahyá ibn Habash. *The philosophy of illumination: A new critical edition o the text of Hikmat al-Ishraq*, with English translation, notes, commentary, and introduction by John Walbridge & Hossein Ziai. Brigham Young University Press, 999.
VELASCO, Ismael. "A Prolegomenon to the Study of Babi and Baha'i Scriptures: The Importance of Henry Corbin to Babi and Baha'i Studies,"Baha'i Studies Review, Vol. 12, 2004.
VERSLUIS, Arthur,*Theosophia: Hidden Dimensions of Christianity*, Hudson NY: Lindisfarne Press, 1994.
WALBRIDGE, John. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*, Albany: State Univ. of New York Press, 2001.
WASSERSTROM, Steven, *A Religião alem da Religião*, *Gershom Scholem, Mircea Eliade e Henry Corbin em Eranos*, Triom, São Paulo, 2004.
WOLFSON, Elliot - New York University, Areas of Interest: Kabbalah, Jewish Mysticism. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton, 1994) -- "Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: The Role of Intention in the Rabbinic Conception of Prayer," *Modern Theology* 12 (1996): 137-162; "Sacred Space and Mental Iconography: Imago Templi and Contemplation in Rhineland Jewish Pietism," in *Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies* in Honor of Baruch A. Levine, 593-634. Edited by R. Chazan, W. Hallo, and L. H. Schiffman. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999; "Seven Mysteries of Knowledge: Qumran E/sotericism Reconsidered," in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, 173-213. Edited by H. Najman. Leiden: Brill, 2003; "Imago Templi and the Meeting of the Two Seas: Liturgical Time-Space and the Feminine Imaginary in Zoharic Kabbalah," RES (Journal of Anthropology & Aesthetics) 51 (2007): 121-135.

ONLINE:
Official website:
Association des Amis de Henry et Stella Corbin (French/English)
http://www.amiscorbin.com/

Tom Cheetham's Corbin blog:
The Legacy of Henry Corbin
http://tomcheetham.blogspot.com.br/
http://henrycorbinproject.blogspot.com.br/

PROULX, Daniel; CAMILLERI, Sylvain , « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », in Bulletin heideggérien, vol. 4, 2014, p. 4-63.

Corbin, Henry an article by Encyclopedia of Religion
http://www.bookrags.com/research/corbin-henry-eorl-03/#gsc.tab=0

Corbin, Henry(1903–1978) an article by Encyclopedia of philosophy
http://www.bookrags.com/research/corbin-henry-19031978-eoph/#gsc.tab=0

"Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology," Hamdard Islamicus XI(1): 3-20, Spring 1988;

"Henry Corbin's Teaching on Angels," translated from the German by Hugo M. Van Woerkom; *Gorgo* 18 (1988). pdf file available from Scribd requires (free) registration.

Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's approaches to mystical Islam
http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/1570068054922858

Imaginal World, introducing true creativity
http://www.tippe.dk/Imaginal%20World.htm

Sobre Heidegger e Husserl

ALBANO, Sergio, *Heidegger, Hölderlin y el Zen*, Buenos Aires, Quadrata, 2007.

AVENS,Roberts *The New Gnosis: Heidegger, Hillman and Angels*, Connecticut, Spring Publications, 2006.

BRENDAN O'Donoghue, *A Poetics of Homecoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming* , Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2011.

CHUL-HAN, Byung, *Heideggers Herz: Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996.

FERREIRA, Luciana, *O Outro em Heidegger é o Mesmo em Lévinas: uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*, Brasília, Universa, 2010.

FLORENTINO, Antonio, GIACOIA, Oswaldo, (org.) *Heidegger e o Pensamento Oriental*, Uberlândia, Editora da Universidade Federal de Uberlandia – EDUFU, 2012.

---------. ; Budismo e Filosofia em Diálogo. Campinas: Editora PHI, 2014.

---------. *O Nada absoludo e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*, Campinas: Editora Phi, 2013.

INWOOD, Michael, *Dicionário Heidegger*, Rio de Janeiro, Zahar, 2002.

LEVINAS, Emmanuel, Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger, Lisboa, Instituto Piaget

LOPARIC, Zeljko, (org.) *A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica*, São Paulo, DWW, 2009.

MUGERAUER, Robert, *Heidegger and Homecoming: The Leitmotiv in the later Writings*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: ed. Nova Estella, 1989.

NUNES, Benedito, *Heidegger e Ser e Tempo*, Rio de Janeiro, Zahar, 2002.

PARKES, Graham, (org.) *Heidegger and Asian Thought*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992.

RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto, *Racionalidade e Crise*, São Paulo, Discurso, 2001.

STEINER, George, *Martin Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

SARTRE, Jean-Paul. *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'Intencionalité*. Situations I. Paris: Gallimard, 1947.

TRAKL Georg, *Die Dichtungen*, Sinzhein, Druckhaus Nomos, 1989.

VATTIMO, Gianni, *Introdução a Heidegger* , Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

WEISCHEDEL, Wilhelm, *Die Philosophische Hintertreppe: die groBen Philosophen in alltag und Denken*, München, DTV, 1975.

ZIZEK, Slavoj, *The Ticklish Subject*, NY, Verso, 2008.

Sobre Fenomenologia e Hermeneutica

BERGSON, Henri, *O que Aristóteles pensou sobre o Lugar*, São Paulo, Editora Unicamp, 2103.
CORETH, Ermerich, *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, São Paulo, Editora Pedagógia e Universitária, 1973
DELEUZE, GUATARRI, *Antiedipo,* SP, editora 34, 2011.
DESCARTES, René, *Discurso do Método e Tratado das Paixões da Alma*, Lisboa, Livraria Sa da Costa Editora, 1937.
DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1975.
SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*; hrsg. Manfred Frank. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.
SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis, Vozes, 1999.
GADAMER, Hans-Georg, *Diagrama a Atualidade do Belo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985 .
GADAMER, Hans-Georg, *Hermenêutica em Retrospectiva*, Petrópolis, Editora Vozes, 2007.
GADAMER, Hans-Georg, *O Caráter Oculto da Saúde*, Petrópolis, Editora Vozes, 2006.
GADAMER, Hans-Georg, *Verdade e Método I e II,* Petrópolis, Editora Vozes, 1997.
GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1990.
GREISCH, J. *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris, Cerf, 1985.
GRONDIN, J. *L'universalité de l'herméneutique*. Paris, PUF, 1993.
JAEGER, W. Paidéia: *A formação do homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
JASPERS, Karl. 1913. *Algemeine Psychopathologie*. 7. Ed. Berlin: Springer. 7. Ed. 1953. Trad. Française: *Psychopathologie generale*. Trad. Kastler ET J. Mendousse. Paris: Alcan, 1933.
MARCEL, Gabriel. *La dignité humaine et ses assises existencielles*, , Aubier, 1964.
MARQUEZ e Rodriguez, (org.) *SIGNO, INTENCIONALIDAD, VERDAD: Estudios de Fenomenologia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.
MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2006.
_____. *Humanisme et terreur*. – Paris: Gallimard, 1947.
_____. *Sens et non-sens*. – Paris: Nagel, 1966.
_____. *Les aventures de la dialectique*. – Paris: Gallimard, 1955.
_____. *Signes*.- Paris: Gallimard, 1960.
_____. *La Prose du monde*. – Paris: Gallimard, 1969.
_____. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
_____. *O visível e o invisível.* São Paulo: ed. Perspectiva, 2005.

NICOLESCU, Basarab, *Ciência, Sentido e Evolução – A Cosmologia de Jacob Boehme*, São Paulo, Attar Editora, 1995.
RICOEUR, Paul, *Nas fronteiras da Filosofia*, São Paulo, Edições Loyola, 1996.
RICOUER, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
RICOUER, Paul, *Hermenêutica e Ideologias*, Petrópolis, Editora Vozes, 2008.
SANTOS, Mário Ferreira dos, *Pitágoras e o Tema do Número*, São Paulo, Ibrasa, 2000.
SANTOS, Mário Ferreira dos, *Tratado de Simbólica*, São Paulo, Editora Logos, 1959.
SARTRE, Jean-Paul. *Essai sur la Transcendance de l'Ego*. Paris: J. Vrin, 1988.
SARTRE, Jean-Paul. *L'Imaginaire*. Paris: Follio/Essais, Gallimard, 1986.
SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris: Galllimard, 1969.
SCHELLING *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Sinzhein, Druckhaus Nomos, 1977.
SOUZA, Eudoro de, *Mitologia*: *Mistério e Surgimento do Mundo*, Brasília, Ed UnB, 1995.
STEIN, Ernildo. *Fenomenologia Hermenêutica e Antropologia Filosófica*. In: Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma. Ijui: Ed. Unijui, 2004. p. 106-247.
STEINER, George, *Real Presences*, London, The University of Chicago Press, 1991.
THOMÈS, Arnaud. "Sartre et la critique des fondements de la psychologie: Quelques piste sur les apports de Sartre et de Politzer", in: Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2010

Mística Abrahâmica

Acts of Peter xx-xxi; tr. M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, I950)
ATTAR, Fariddudin, *A Linguagem dos Pássaros*, São Paulo, Attar,
ATTAR, Fariddudin, *Muslim Saints and Mystics*, Redwood Burn, London, 1979.
BOEHME, Jacob, *A Sabedoria Divina o Caminho da Illuminação*, São Paulo, Attar Editorial, 1994.
BOEHME, Jacob, *Diálogos Místicos*, Barcelona, Teorema, 1983.
BOEHME, Jacob, *Os Três Princípios da Essência Divina*, São Paulo, Editora Polar, 2003.
BUHNER, Stephen Harrod, *Secret Teachings of Plants*, Rochester, Bear & Company, 2004.
BURCKHARDT, Titus, *A Arte Sagrada no Oriente e Ocidente*, São Paulo, Attar Editorial, 2004.
_____. *Alchemy*,Louisville, Fons Vitae, 2006.
_____. *El Arte del Islam*, Barcelona, Sophia Perennis, 1999.
_____. *Espejo del Intelecto,* Barcelona, Sophia Perennis, 2000.
_____. *La Civilización Hispano-Árabe*, Madrid, Alianza, 2008.
_____. *Symboles*, Paris, Milano, Archè, 1980.

COOMARASWAMY, Ananda, *The Dance of Shiva: Essays on Indian Art and Culture*, NY, Dover, 1885.
ELIADE, Mircea, *Imágenes y Símbolos*, Madri, Taurus Ediciones, 1974.
WEINREB, F. *Die jüdischen Würzeln des Matthäus Evangelium*, Zürich, 1972,
GUÉNON, René, A Grande Tríade, São Paulo, Editora Pensamento, 1993.
_____. *Aperçus sur l'initiation*, Paris, Editions Traditionnelles, 1980.
_____. *L' Erreur Spirite*, Paris, Editions Traditionnelles, 1981.
_____. *La Métaphysique orientale*, Paris, Editions Traditionnelles, 1979.
_____., *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris, Editions Gallimard, 1970.
_____. *Les Principes du Calcul infinitesimal*, Paris, Editions Gallimard, 1981.
_____., *Mélangues*, Paris, Editions Gallimard, 1980.
_____. *O Rei do Mundo*, Lisboa, Editorial Minerva, 1978.
_____., *Simbolos fundamentales de la Ciencia sagrada,* Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
HUXLEY, Aldous, *A Filosofia Perene*, São Paulo, Editora Globo, 2010.
_____., *Adonis e o Alfabeto*, Hemus Editora, São Paulo.
_____. *As Portas da Percepção - o Céu e o Inferno*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1964.
IBN ARABI, *A Alquimia de Felicidade Perfeita*, Landy Editora, São Paulo, 2002.
_____. *Dos Cartillas de Fisiognomica*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
El Secreto de los Sombres de Dios, Editora Regional de Murcia, Mucia, 1996.
_____. *Los Sufíes de Andalucia*, Málaga, Ed. Sírio.
_____. Ibn Zaydun, *Cadidas de Amor Profano* y Mistico, Editorial Porrua, Mexico 1988.
_____. *Journey to the Lord of Power*, Inner Traditions International, New York, 1981.
_____. *Las Conteplaciones de los Misterios*, Editora Regional de Murcia, Mucia, 1996.
_____. Muhyiddin, *Os Sete dias do Coração*, Attar Editorial, São Paulo, 2014.
_____. *Traité de L'Amour*, Editions Albin Michel, Paris, 1986.
_____. *Tratado de la Unidade*, Editorial Sirio, Málaga,1987.
IBN SINA, Avicena, *A Origem e o Retorno*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
KHAN, Hazrat Inayat, *A Mensagem sufi de Hazrat Inayat Khan*, Fundação Educacional Editorial Universalista, Porto Alegre, 1991.
_____. *O Mundo da Mente (O Palácio dos Espelhos),* Fundação Educacional Editorial Universalista, Porto Alegre.
KHUSRU, Amir, *O Jardim e a Primavera A História dos Quatro Dervixes*, Attar Editorial, São Paulo, 1993.
LESSING, Doris, *Prisões que escolhemos para Viver*, Editora Bertrand Brasil, Rio de janeiro, 1996.
LINGS, Martin, *Muhammad A Vida do Profeta do Islam segundo as Fontes mais antigas*, Attar Editorial, São Paulo, 2010.
_____. *Sabedoria Tradicional & Supertições Modernas*, Polar Editorial, São Paulo, 1998.

LUCCHESI, Marco, *Caminhos do Islã*, Editora Record, São P,aulo 2012.
MAJRUH, Sayd Bahaudim, *Reír con Dios*, Editorial Sufi, Madrid, 2002.
NASR, Seyyed Hossein, *Vida y Pensamiento en el Islam*, Barcelona, Herder, 1985.
_____. *Islamic Art and Spirituality*, Golgon Press, Ipriwich, Suffolk, 1987.
PACUDA, ibn Bachia, *Os Deveres do Coração*, Editora Sefe, São Paulo, 2002.
PONSOYE, Pierre, *El Islam y el Grial*, Barcelona, Ediciones de Tradicion Unanime, 1984.
RUMI, Jalaluddin, *Hush don't say Anything to God*, Jain Publishing, California, 2000.
_____. *Jewel's of Remembrance*, Threshold Books.
_____. *Like this*.
_____., *Masnavi,* Edições Dervish, Rio de Janeiro, 2001.
_____. *Mystical Poems of Rumi 1 and 2*, Paperback, Chicago, 1991.
_____. *Open Secret*, Massachusetts, Boston & London,1999.
_____. *Say I am You*, Maypop.
_____. *The Book of Love*, harperCollins Publisher, New York, 2005
_____. *The Glance Songs of Soul-Meeting*, Penguin Book, New Zeland, 1999.
_____. *We are Three*, Maypop Books.
_____. Birdsong, transl. Coleman Barks, Athens, Maypop, 1993.
SANAI, Hakim, *O Jardim Amuralhado da Verdade*, Edições Dervish.
SCHAYA, Leo, *El Significado Universal de la Cabala*, Editorial Dedalo, Buenos Aires, 1976.
_____., *Naissance À L'esprit*, Paris, Dervy -Livres, 1987.
SCHOLEM, Gershom, Grandes Correntes Da Mistica, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1978.
_____. *A Cabala e seu Simbolismo*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1978.
_____. Walter Benjamin, *Correspondência,* Editora Perspectiva, São Paulo, 2003.
_____. *Kabbalah,* Keter publishing House Jerusalem, Israel, 1977.
SCHUON, Frijof, *Esoterism as Principle and as Way*, London, Perenn ial Books, 1981.
_____.*L'Oeil du Coeur*, Paris, Dervy -Livres, 1974.
_____.*De l'Unite transcendante des Religions*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
_____.*Perspectives spirituelles et Faits humanins*, Paris, Les Cahiers du sud, 1953.
_____.*Sobre los Mundos Antiguos*, Madrid, Taurus, 1980.
SHAH, Idries, *Sabiduria de los Idiotas*, Balid Ediciones, Lima, 1986.
SHAH, Idries, *Special Illumination*, The Octagon Press, London, 1983.
SHAH, Idries, *The Exploit of the incomparable Mulla Nasrudin*, A Dutton Paperback, New York, 1972.
SHIRAZ, Saadi de, *Gulistan O Jardim das Rosas*, Attar Editorial, São Paulo, 2000.
SULAMI, *La Lucidez Implacable,* Ediciones Obelisco, Barcelna, 2003.
TEIXEIRA, Faustino, (org.), *No Limiar do Mistério: Mística e Religião*, São Paulo, Paulinas, 2004.

CROMBERG, Monica Udler, *A Crisálida da Filosofia: A obra Eu e Tu de Martin Buber ilustrada por sua base Hassídica*, São Paulo, Ed. Humanitas, 2005,
VEBER, Michel F., *Comentários à Metafísica Oriental,* São Paulo, Speculum, 1983.

Zen e Taoismo:

HAMMITZSCH, Horst, *O Zen na Arte da Cerimônia do Chá*, São Paulo, Editora Pensamento, 1993.
HAN, Byung-Chul, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Stuttgart, Reclam, 2002.
HISAMATSU, Shinichi, *Los Cinco Rangos del Maestro Zen Tosan*, Barcelona, Herder, 2011.
IZUTSU, Toshihiko, *Hacia uma Filosofia del Budismo Zen*, Madrid, Trotta, 2009.
_____. *Philosophie des Zen-buddhismus*, Hamburg, Rowohlts, 1986.
_____. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle em Mystique Islamique*, Paris, Les Deux Oceans, 1980.
_____. *Création Perpétuelle*, Paris, Deux Océans, 1980.
MERTON, Thomas, *A Via de Chuang Tzu*, Petrópolis, Editora Vozes, 2012.
SAWAKI, Kodo*, Zen ist die gröBte Lüge aller Zeiten*, Frankfurt, Angkor Verlag, 2005.
SUZUKI, D.T, FROMM, Erich, MARTINHO, Richard de, *Zen Budismo e Psicanálise*, São Paulo, Editora Cultrix, 1970.
_____. *Essays in Zen Buddhism*, NY, Grove Press, 1964.
_____.*An Introduction to Zen Buddhism*, NY, Grove Press, 1964.
Thurman, Robert, *La Vida Infinita*, Barcelona, Ed La Llave, 2012.
TSE, Lao, *Tao Te King*, SP, Attar Editorial, 1988.

Psicologia

CAMPBELL, Joseph, *Isto és Tu,* São Paulo, Landy Editora, 2002.
FROM, Erich, *You Shall be as Gods*, Greenwich, Fawcett Premier Book, 1966.
HILLMAN, James, *Archetypal Psychology: A Brief Account*, Dallas: Spring, 1983.
_____.CAMPBELL, Joseph, *O Herói de Mil Faces*, São Paulo, Cultrix, 1992.
_____.*Entre Vistas*, São Paulo, Sumus Editorial, 1989.
O Livro do Puer, Ed. Paulus, 1999.
_____. *O Pensamento do Coração*, Campinas, Verus editora, 2010.
_____. *Psicologia: Monoteísta ou Politeísta*, in www.rubedo.psc.br
_____. Re-visioning Psychology, New York, Harper Collins, 1992.
_____. *The thought of the Heart and the Soul of the World*, Spring, Dallas, 1992.
JUNG, C. G., *Um Mito Moderno sobre Coisas vistas no céu*, Editora Vozes, Petrópolis, 1988.
_____. *Answer to Job*, Princeton, Princeton University Press, 2010
_____. *Tipos Psicológicos*, Petrópolis, Editora Vozes, 2011.

_____. *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Rio de Janeiro, Ed Nova Fronteira, 1962.
_____. *Mysterium Coniunctionis*, Petrópolis, Vozes, 1990.
_____. *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1997b, vol. VII/2.
MOORE, Thomas, *Care of the Soul*, NY, Harper Perennial, 1992.
NARANJO, Cláudio, *Entre Meditación y Psicoterapia*, Ediciones La Llave, Vitoria Espanha.
PAUL, Patrick, *Formação do Sujeito e Transdisciplinaridade: História de Vida Profissional e Imaginal*, São Paulo, Triom, 2009.

Filosofia

ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, Perspectiva, 1997.
_____. *A condição humana*. Trad. Adriano Correia. Forense Universitária, 2010.
BENSUSAN, Hilan (org.), *Heráclito, Exercícios de Anarqueologia*, Brasília, Editora Ideias Letras, 2012.
BERGSON, Henri, A Intuição Filosófica, Lisboa, colibri, 1994.
_____. Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do Corpo com o Espírito, São Paulo, Martins Fontes, 2010.
_____. *O que Aristóteles pensou sobre o Lugar*, Campinas, Ed. Unicamp, 2013.
_____. The Creative Mind, An Introduction to Metaphysics, New York, Dover, 2007.
CASSIRER, E. Antropologia Filosófica. ão Paulo: Mestre Jou, 1972.
LEFORT, Claude. L'idée de l´ètrê brut et d'esprit sauvage. Les Temps Modernes, 17(184- 185):273-92, 1961.
CHAUÍ, Marilena, "Janela da Alma, Espelho do Mundo", in O Olhar, Adauto Novaes (org.), Cia das Letras, 1998.
_____. *Do Mistério do Mundo ao Mundo sem Mistérios*, REFER BIBLIO
CHUL-HAN, Byung, *Agonie des Eros*, Berlin, Matthes und Seitz, 2013.
FICINO, Marsilio, *De Amore*, Madrid, Tecnos, 1986.
ILLICH, Ivan, *H2O and the Waters of Forgetfulness*, London, Maryon Boyars, 1986.
MATOS, Olgária, *O Iluminismo Visionário, Benjamin, leitor de Descartes e Kant*, SP, Editora Brasiliense, 1993.
PASOLINI, Pier Paolo, *Os Jovens Infelizes*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1990.
PLOTINO, *Tratados das Enéadas*, São Paulo, Polar, 2000.
_____. *The Six Enneads*, in Great Books of the Western World 17. Plotinus, London, Encyclopaedia Britannica, 1952.
RIZEK, Ricardo, Prefácio de SANTOS, Mário Ferreira dos, *Pitágoras e o Tema do Número*, São Paulo, Ibrasa, 2000.
SELIGMANN-SILVA, Márcio, *Ler o Livro do Mundo*, São Paulo, Iluminuras, 1999.
SOLOVIEV, Vladimir, *Leçons sur la Divino-humanité*, Paris, CERF, 1991.
SOURIAU, Étienne, *Les Differents Modes d'Existence*, Paris, Presse Universitaires de France, 2012.
SWEDENBORG, Emmanuel, *Céu e Inferno*, Brasil, Edições Nova Jerusalem, 2005

YATES, Frances, *L'Art de la Memoire*, Editions Gallimard, Paris, 1975.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ARISTÓTELES, *Arte Poética*, São Paulo, Editora Martin Claret, 2004.
BENJAMIN, Walter, *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo alemão*, São Paulo, Editora Iluminuras, 2002.
_____. *Obras Escolhidas II – Rua de Mão única*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1997.
_____. *Obras Escolhidas III – Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo,* São Paulo, Editora Brasiliense, 1989.
BERGSON, Henri, *A intuição Filosófica*, Lisboa, Edições Colibri, 1994.
_____. *Matéria e Memória*, São Paulo, Martins Fontes, 2010.
_____. *The Creative Mind: an introduction to Metaphysics*, New York, Dover Publications, 2007.
BERLIN, Isaiah, *El Mago del Morte*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997.
BUBER, Martin, *Eu e Tu,* São Paulo, Centauro Editora, 2004.
CASSIRER, Ernst, *A Filosofia das Formas Simbólicas*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
_____. *Linguagem e Mito*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2003.
DELEUZE, Gilles GAUTTARI, Félix, *Capitalisme et Schizophrènie L'Anti Oedipe,* Paris, Les Editions de Minuit, 1972.
DERRIDA, Jaques, VATTINO, Gianni, (ORG.) *A Religião o Seminário de Capri*, São Paulo, Editora Estação Liberdade, 2000.
_____. *Gramatologia*, São Paulo, Perspectiva, 2004.
_____. *O Animal que logo sou*, São Paulo, Editora Unesp, 2002.
DESCARTE, René, *Obra Escolhida*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1973.
DIEL, Paul, *O Simbolismo na Mitologia Grega*, São Paulo, Attar Editora, 1991.
DILTHEY, Wilhelm, *Teoria das Concepções do Mundo*, Lisboa, Edições 70, 1992.
GOLDSCHMIDT, Victor, *A Religião de Platão*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1970.
HAN, Byung-Chul, *Agonie des Eros*, Berlin, Martes & Seitz, 2013.
_____., *En el Enjambre*, Barcelona, Heder Editorial, 2014.
_____. *Hyperkulturalität – Kultur und Globalisierung*, Berlin, MerveVerlag, 2005.
_____. *La Agonia del Eros*, Barcelona, Heder Editorial, 2014.
_____. *La Sociedad de la Transparencia*, Barcelona, Heder Editorial, 2013.
_____. *La Sociedad Del Cansancio*, Barcelona, Heder Editorial, 2012.
_____. *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin, Martes &Seitz, 2013.
_____. *Was ist Macht?,* Stuttgart, Reclams, 2013.
HESÍODO, *Teogonia a origem dos deuses*, São Paulo, Editora Iluminuras, 1995.

HUGO, Victor, *Do Grotesco e do Sublime*, São Paulo, Editora Perspectiva.
JONAS, Hans, *Matéria, Espírito e Criação*, Petrópolis, Editora Vozes, 2010.
KANT, M, *Critica de la Razon Practica*, Madrid, Editorial Victoriano Suarez, 1963.
KIERKEGAARD, Soren A., *O conceito de Angústia*, Petrópolis, Editora Vozes, 2011.
_____. *O Desespero Humano*, São Paulo, Editora Unesp, 2010.
_____. *Temor e Tremor*, Rio de Janeiro, Editora Tecnoprint.
LEIBNIZ, G.W., *Discurso de Metafísica e outros Textos,* São Paulo, Martins Fontes, 2004.
_____. *De Deus que vem à Idéia*, Petrópolis, Editora Vozes, 2008.
_____. *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 2008.
MATOS, C. Olgária, O Iluminismo Visionário: Benjamin, Leitor de Decartes e Kant, São Paulo, Editora Brasiliense, 1993.
_____. *História Viajante – Notações Filosóficas*, São Paulo,Studio Nobel, 1997.
MORIN, Edgar, (org.), *Café Philo As grandes Indagações da Filosofia*, Jorge Zahar Editor,Rio de Janeiro, 1999.
NEEDLEMAN, Jacob APPLELBAUM, David, *Filosofia Viva*, São Paulo, Attar Editora, 2008.
_____. *O Coração da Filosofia*, São Paulo, Editora Palas Athena, 2001.
NOVALIS, *Pólen,* São Paulo, Editora Iluminuras, 2001.
NUNES, Benedito, *Introdução à Filosofia da Arte*, São Paulo, Editora Ática, 2003.
OLIVEIRA, Loraine, *Plotino, escultor de Mitos*, Anna Blume Editora, São Paulo, 2013.
ORNSTEIN, Robert, *The Mind Field*, Cambridge, Ishk, 1996.
PLATÃO, *A República*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1973.
_____. Diálogos, São Paulo, Editora Cultrix, 1978.
PONDÉ, Luiz Felipe, *Contra um mundo melhor*, São Paulo, Leya, 2010.
PUENTE, Rey Fernando (ORG) e VIEIRA, Leonardo Alves, *As Filosofias de Schelling,* São Paulo, Editora Iluminuras, 2005.
REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario, *História da Filosofia volume* 6, São Paulo, Editorial Paulus, 2006.
ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlosusung*, Baden-Baden, Nomos, 1988.
_____. *The Star of Redemption*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1985.
ROSENZWEIG, Franz, *Understanding the sick and the healthy*, Harvard University Press, 1999.
SCHELER, Schleiermacher D.E., *Hermenêutica Arte e Técnica da interpretação*, Bragança Paulista, Editora São Francisco, 2006.
SCHELLING, F.W.J., *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, Rio de Janeiro, Edições 70, 1993.
_____. *Texte zur Philosophie der Kunst*, Ditzingen, Reclan, 2004.
SCHILLER, Friedrich, *Kabale und Liebe*, Ditzingen, Reclan, 2005.
SCHLEGEL, *O Dialeto dos Fragmentos*, São Paulo, Editora Iluminuras, 1997.
SÊNECA, *Aprendendo a Viver*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.
_____. *Sobre a Brevidade da Vida*, São Paulo, Editora Nova Alexandria, 1993.

SLOTERDIJK, Peter, *Regras para o Parque Humano*, São Paulo, Estação Liberdade, 2000.
_____. *Se a Europa Despertar*, São Paulo, Estação Liberdade, 2002.
SOUZA, Eudora de , *Mitologia II História e Mito*, Brasília, Editora Universidade de Basília, 1995.
SUZUKI, Marcio, *O gênio Romântico*, São Paulo, Editora Iluminuras, 2008.
TARKOVSKI, Andrei, *Esculpir o Tempo*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.
TASCHENBUCH, Insel,
TILLICH, Hannah, *The Courage to Be*, Yale University Press, 2000.
TORRANO, Jaa, *O Sentido de Zeus*, São Paulo, Editora Iluminuras, 1996.
WHITE, Hayden, *Meta-História A Imaginação Histórica do Século XIX,* São Paulo, Editora *da* Universidade de São Paulo, 1995.