

## ONTOLOGIA E LIBERDADE MÍSTICA NEOPLATÔNICAS NO “NEOCONFUCIONISMO ISLÂMICO”

Edrisi Fernandes (Grupo de Estudos “Metafísica e Tradição”, UFRN)

(artigo publicado em Aracaju)

O Islã foi introduzido na China por volta da metade do século VII, durante a dinastia T’ang<sup>1</sup>, sem ligação com a força ou com controle territorial, acompanhando pacificamente negociantes árabes e persas. O islã manteve com a China um senso de respeito, razão pelo qual foi chamado *Ch’ing-chen* em chinês (*ch’ing* significa “claro, puro”, *chen* significa “verdadeiro”). Um *hadith* (dito) do Profeta, “Busque o conhecimento mesmo na China”, é bastante conhecido. O Turquestão, a mais extensa província da China - hoje conhecida como Sinkiang - já foi um dos mais importantes centros do sufismo iraniano. Em fontes confiáveis e importantes sobre a história do sufismo, como o *Nafahât al-Uns* de ‘Abd ar-Rahmân ibn Ahmad al-Jâmî (1414-1492), a “Escola do Turquestão” tem identidade própria. Contudo, apenas no final do século XVII os eruditos islâmicos começaram a escrever em chinês e a buscar uma integração entre sua própria teologia e a cultura confuciana prevalente à época. Ao fazer isso, influenciaram o pensamento dos eruditos chineses, gerando “uma progressiva discussão e debate entre intelectuais chineses sobre a natureza da busca pela perfeição humana” (MURATA, 2000, 6). Da interação do islamismo com o neoconfucionismo emergiu o eclético pensamento dos “confucianos muçulmanos (*hui-ju*)”, ou “neoconfucionismo islâmico (*t’ien-fang hsing-li*)” – uma expressão tornada corrente por MURATA (2000, 25).

Os neoconfucionistas islâmicos de que trataremos nesta comunicação (Wang Tai-yü e Liu Chih) podem ser tomados como herdeiros da “escola de Ibn al-‘Arabî”<sup>2</sup>, por terem assimilado o pensamento deste [que recebeu no seu tempo a alcunha de “filho de Platão (*Ibn al-Aflâtûn*)”<sup>3</sup>], notadamente através do ensinamento das confrarias sufis Kubrawî, Naqshbandî e Qadirî, que chegaram à China (conquistadora do Turquestão

---

<sup>1</sup> As transliterações do chinês seguem o sistema Wade-Giles. Embora o sistema Pinyin (encontrado em publicações após 1950) tenha sido oficialmente adotado pela República Popular da China em 1979, o sistema Wade-Giles continua a ser largamente usado, e a soma das publicações acadêmicas pós-1979 que o empregam com as publicações anteriores a esta data faz com que seja o sistema mais freqüentemente empregado na literatura erudita.

<sup>2</sup> “A expressão ‘escola de Ibn [al-]‘Arabî’ foi cunhada por eruditos ocidentais para referir-se ao fato de que para muitos pensadores muçulmanos – a maioria dos quais se consideravam sufis – levaram a sério o título de ‘Maior dos Mestres (*as-Shaykh al-Akbar*)’ conferido a Ibn ‘Arabî e conscientemente enraizaram sua perspectiva no seu próprio entendimento do arcabouço teórico daquele. Eles consideraram suas abordagens como diferentes daquela da *falsafa* [filosofia] e do *kalâm* [teologia escolástica], assim como daquela da maioria dos sufis” (William Chittick, “The school of Ibn ‘Arabî”. Em: S. H. Nasr & O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1996, pp. 510-523; 510).

<sup>3</sup> Indicando que, segundo muitos, “o pensamento de Ibn ‘Arabî é fundamentalmente platônico” (Titus Burckhardt; prefácio a IBN AL-‘ARABÎ, 1980, xiii).

Oriental em 1759)<sup>4</sup> e tinham por veículo mais importante a língua persa, de modo que foi provavelmente através de pensadores islâmicos de expressão persa que idéias neoplatonistas chegaram em maior fluxo à China<sup>5</sup>. Neste país, idéias de herança platônica tiveram uma importante razão para serem bem acolhidas e vicejarem em virtude da grande afinidade de idéias entre o platonismo e o neoconfucionismo [produto da renovação do confucionismo pelo influxo de idéias metafísicas majoritariamente taoístas] – o que fez com que o capítulo XXV do famoso tratado de história da filosofia chinesa de Fung Yu-lan (YU-LAN, 1948) recebesse o nome de “O neo-confucionismo [III]: a escola das idéias platônicas”. H. G. Creel recorda que o neo-confucionista Chu Hsi (1130-1200), “o filósofo chinês mais influente individualmente nos últimos mil anos”, afirmou que todas as coisas existentes são feitas de *Li* (“Princípio”)<sup>6</sup> mais *ch’i*<sup>7</sup> (“algo como nossa idéia de ‘substância’<sup>8</sup>”), “embora num certo sentido o *li* seja precedente, posto ter existido antes que quaisquer objetos viessem à existência” (CREEL, 1953, 168-9). Numa certa medida, *Li* “existe antes [ou: ‘acima’] da forma física” (Chu Hsi, *Chu Tzu Ch’üan-shu*, 49: 1a-1b, *apud* CHAN, 1963, 634), se bem que *Li* só “existe antes” da corporeidade na medida em que nenhuma coisa ou ente poderia ser o que é a menos que se conformasse a um certo modelo:

Princípios ou *li*, diz Chu Hsi, são “sem nascimento e indestrutíveis”. Eles nunca mudam, de modo algum. Eles são na realidade parte do grande e único *Li*, o “Grande Supremo/Máximo” (*T’ai-Chi*)<sup>9</sup> (...). Chu Hsi concebeu o *Li* como que compondo um tipo de mundo próprio, que é “puro, vazio, vasto, sem forma... e incapaz de criar qualquer coisa [por si mesmo, sem a mediação de *ch’i*]” [*Chu Tzu Yü-lei* “Conversas Registradas do Mestre Chu”), 1.3a]<sup>10</sup>. (...) O leitor terá notado a semelhança entre a concepção de *Li* por Chu Hsi e a doutrina das “idéias” e “formas” presente nos diálogos de Platão. Em alguns pontos, as similaridades são notáveis, como por exemplo no *Fédon* [65], onde Sócrates é citado dizendo que a mente percebe melhor a verdade “quando ela [a verdade] se desapega do corpo, e tem o mínimo que ver com ele, quando ela não tem qualquer sentido ou desejo corpóreo, mas está aspirando pelo verdadeiro ser” (CREEL, 1953, 169 [citando a tradução de B. Jowett]).

Na prática, “*li* não é uma entidade separada (...); sem *ch’i*, o princípio não teria nada a que se ligar (*C. T. Ch’üan-shu*, 49: 1b)” (*apud* CHAN, 1963, 634). Segundo a lógica, “existe primeiro *li* e depois *ch’i*; embora eles coexistam ao mesmo tempo, em última análise o *li* é básico” (*C. T. Ch’üan-shu*, 51: 18b-20a). “Além disso, o *Li* de uma coisa serve de paradigma ou exemplar, do qual ela deve se aproximar para ser de boa qualidade em sua

<sup>4</sup> Por sua vez, o Islã “conquistou” o Turquestão antes de 955, quando Satuq Bughrâ Khân levou seus súditos a converterem-se a essa fé.

<sup>5</sup> A título de ilustração, conforme o que Osman Yahyâ investigou (*Histoire et Classification de l’Oeuvre d’Ibn ‘Arabî, étude critique*, vol. I. Damasco: Institut Français de Damas, 1964, p. 247 e ss.), dos quase 150 comentários que se conhece sobre o *Fusûs al-Hikam* (“Os Engastes da Sabedoria”, de Ibn al-‘Arabî), cerca de 120 pertencem a persas ou falantes de línguas afins.

<sup>6</sup> Identificado com o *Tao* (“Caminho; Via”) (MIYUKE, 1990, 171 n. 6).

<sup>7</sup> Resultante do jogo alternado de *yin* e *yang* (MIYUKE, 1990, 171 n. 6).

<sup>8</sup> Uma “substância” intrinsecamente sem forma física (MIYUKE, 1990, 189 n. 78).

<sup>9</sup> “Grande Extremo” na tradução de Dinah de Abreu Azevedo (para “Great Ultimate”; tb. “Grande Altíssimo”) em COOPER (2002, 227). *T’ai Chi* é simultaneamente a unidade de “todos os princípios (*li*)” e “o princípio do mais elevado bem” [Chu Hsi (*Chu Tzu Ch’üan-shu*, 49: 8b-11a; 11b), *apud* CHAN, 1963, 640-1].

<sup>10</sup> Cf. o *Chu Tzu Ch’üan-shu*, 49:1a-8a.

categoria” (COOPER, 2002, 27). Somente um *ch'i* adequado, “claro” (antônimo de “denso”)<sup>11</sup>, “permite a manifestação da virtude natural de uma pessoa. Nosso dever moral mais imperativo seria ‘clarear’ o *ch'i*, diminuindo os desejos egoístas que obstruem as disposições naturais para a benevolência e a integridade” (COOPER, 2002, 227). Da doutrina de que “inerente em todas as coisas existe um princípio imaterial e imutável que lhes dá sua forma e constitui sua essência, deriva o racionalismo e otimismo fundamental da escola Ch'eng-Chu (*Ch'eng-Chu P'ai*)” [de Ch'eng I e Chu Hsi] ou “escola do Princípio (*Li P'ai*)”. “No homem, esse princípio é sua natureza verdadeira, fundamentalmente boa. A mente humana é ademais, em essência, una com a mente do universo” (DE BARY, CHAN, WATSON, 1960, 479). No pensamento neoconfucionista, todas as coisas no plano da manifestação são formas (*hsing*) e imagens (*hsiang*) dos princípios (*li*). MURATA (2002, 49) recorda que existem paralelos óbvios “não apenas com a doutrina corânica dos signos/sinais (ayât), mas também com a escola de Ibn 'Arabî, na qual o mundo imaginal desempenha um papel importante, e onde “imagem” ou “imaginação” (khayâl) é uma designação ...

Wang Tai-yü (c. 1590 – c. 1657-8), conhecido literariamente como “o velho homem dos verdadeiros hui (*chen-hui lao-jen*)” – onde “velho homem” provavelmente equivale ao árabe *shaykh*, e *hui* é o antigo nome chinês para os muçulmanos, hoje restrito a parte dos muçulmanos nativos de fala chinesa<sup>12</sup> -, nasceu em uma família muçulmana chinesa e recebeu uma educação tradicional islâmica em árabe e persa. Aos 20 anos passou a estudar formalmente o chinês, e depois dos 30 dedicou-se a estudar história chinesa, escritos confucionistas, taoístas e budistas. Conforme Liang I-chün, Wang “adquiriu maestria nos quatro ensinamentos (*ssu chiao*) [= islã, confucionismo, taoísmo e budismo]” (*apud* WANG, 1987, 3), e freqüentemente mantinha conversações com não-muçulmanos<sup>13</sup>, cujo conteúdo encontra-se compilado no seu “Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensino (*Cheng-chiao Chen-ch'üan*)”, publicado em 1642, que é a primeira exposição dos ensinamentos islâmicos em chinês. Ele também nos legou outras importantes obras sobre o Islã, “o Grande Ensino do Puro e do Real (*Ch'ing-chen Ta-hsüeh*)” [outra tradução possível: “os Princípios do Islã”] e “as Respostas Certas sobre a Verdade Incomum (*Hsi-chen Cheng-ta*), publicado em 1658.

Numa introdução àquela que parece ser a segunda edição do “Comentário Real...”, de 1657 (WANG, 1921), Ho Han-ching sugeriu que a contribuição de seu mestre Wang Tai-yü para o islã é comparável àquela de Chu Hsi para o confucionismo. A família de Wang Tai-yü estava radicada na China desde o final do século XIV, na época do imperador K'ao. Wang escreveu: “Nossa família está na China há trezentos anos, e embora tenhamos nos assentado completamente, não esquecemos nossas origens” (*apud* FORD, 1974, 145). Depois de

---

<sup>11</sup> No “Natureza e Princípio da Direção do Céu (*T'ien-fang Hsing-li*)” (Xangai: Shanghai Gu Ji Chu Ban She, 1995), Liu Chi prefere os ideogramas para “puro” e “turvo”.

<sup>12</sup> São mais de 35 milhões os muçulmanos da China, segundo estimativas não-governamentais. Eles representam dez etnias distintas, sendo que os hui, espalhados por toda a China e com uma concentração maior na província setentrional de Ningsha, constituem aproximadamente metade dos muçulmanos chineses. Depois dos hui, o grupo mais numeroso é o dos falantes de línguas turcas, mais numerosos nas províncias de Sinkiang e K'ansu, e distribuídos nas etnias uígur (*uygur*, constituindo 60% da pop. da província de Sinkiang), usbeque (*uzbek*), cazaque (*kazakh*), quirguiz (*kirgiz*), dos tártaros (*tatar*) e dos tung-hsiang (*dongshiang*). Segue-se a etnia salar, de língua mongol, e a etnia tadjique (*tadjik*), de língua persa.

<sup>13</sup> Para uma pequena biografia de Wang Tai-yü por Chin Chi t'ang, cf. WANG, 1987, 328-30.

tanto tempo, a grande maioria dos muçulmanos chineses estava passando por um momento que J. F. Ford caracterizou do seguinte modo:

Na nova fase de sua história, quando a grande maioria deles falava apenas o chinês que era agora sua língua-mãe, e a população original [de imigrantes] havia sido diluída por aportes dos Han, seu apego ao islã estava em perigo de escorregar, a não ser que aperfeiçoassem seus métodos. Aos fiéis tinham de ser providas explicações numa linguagem que eles pudessem entender, e Wang Tai-yü foi o primeiro a fazê-lo. Seu livro [o “Comentário Real...”] também mostrou aos muçulmanos a possibilidade de pensarem e escreverem sobre sua religião no idioma chinês. (...) [Seu] livro não foi um trabalho de proselitismo, mas destinou-se primeiramente a educar na sua própria religião a comunidade muçulmana que já existia (FORD, 1974, 146-7).

Vejamos agora o que Wang Tai-yü quis ensinar a seus pares acerca do caminho para a liberdade mística.

Aprendemos no capítulo 3 do livro I do “Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensino”, de Wang Tai-yü<sup>14</sup>, que liberdade (*shih*) e predeterminação (*ch'ien-ting*) são realidades correlatas da existência humana: é predeterminação estabelecer o que é bom e o que é mau; é liberdade fazer uso do bem e do mal. Se não houvesse predeterminação não haveria liberdade, e sem a liberdade a predeterminação não seria manifesta. Se não houvesse diferenças, a perfeição não se tornaria manifesta, e se não houvesse defeitos a justiça suprema não se tornaria clara. No capítulo 11, ainda no livro I, Wang Tai-yü revisa cinco teorias chinesas sobre a realidade sutil da natureza humana [do “ser original (*yüan-yu*)” do homem]<sup>15</sup>, que: 1) seria essencialmente boa; 2) seria essencialmente má; 3) seria uma mistura de boa e má; 4) seria de três tipos, boa, má ou intermediária; 5) seria princípio (*li*) e força vital (*ch'i*). Desde a dinastia Sung (960-1279), e na “Grande Coleção da Natureza e do Princípio (*Hsing-li Ta-ch'üan*)” (de Hu Kuang e outros, em 70 volumes, completada em 1405) acreditou-se que para cada ser humano haveria um único princípio e uma força vital diferente. A seu turno, o “ensinamento do Puro e do Real (*ch'ing-chen chiao*)” – i.e., o islã – diz que tanto a natureza (*hsing*) quanto a força vital (*ch'i*) são diferentes. A natureza é o “pós-céu (*hou-t'ien*)”, e o mandato (*ming*) é o “ante-céu (*hsien-t'ien*)”; o mandato é a semente (*chung*) e a natureza é o fruto (*tzu*); o mandato não é a natureza, mas é inseparável da natureza<sup>16</sup>. Essa posição é reiterada na “discussão geral” ao final do “Grande Ensino do Puro e do Real” (MURATA, 2000, 106).

---

<sup>14</sup> Nossa leitura segue essencialmente aquela de MURATA, 2000.

<sup>15</sup> “O problema do bem e do mal, no confucionismo, não tinha sido avaliado como princípio moral até Han Yu (768-824) e Li Ao (c. 789) da dinastia T'ang (ver Miyuki, *An analysis of buddhist influence on the formation of the Sung confucian concept of Li-ch'i*; dissertação doutoral. The Claremont Graduate School, 1964., pp. 8-11), e foi Chou Tun-yi (1017-1073) quem, pela primeira vez, deu ênfase, no confucionismo, ao fato de que o homem seria “o mais elevado de todos os seres”, em virtude de possuir uma consciência moral [naturalmente boa] que o capacita a viver em sintonia com o *Tao* do Céu e da Terra (...)” (MIYUKI, 1990, 190 n. 80).

<sup>16</sup> No “Tratado sobre o Discurso de Ch'eng Ming-tao acerca da Natureza”, Chu Hsi escreveu: “A natureza do homem e o mandato existem antes da forma física, enquanto a força vital existe após a forma física. O que existe antes da forma física é o princípio único harmonioso e indiferenciado, e é invariavelmente bom. O que existe depois da forma física, contudo, é confuso e misturado, e a partir daí bem e mal são diferenciados” (*apud* CHAN, 1963, 597).

As expressões “ante-céu” e “pós-céu”, características do neoconfucionismo de Shao Yung (m. em 1077), foram importadas do taoísmo. Uma citação do *Chin Tan Cheng Tsung*<sup>17</sup> mostra outros pormenores da cosmogonia e da antropologia taoístas (e depois neoconfucionistas<sup>18</sup>):

Quando o céu e a Terra ainda não estavam separados, não havia nada além do Uno indiferenciado. Esse Uno dividiu-se, e surgiram o *yin* e o *yang*. O que recebeu força vital *yang* subiu luminoso e claro e tornou-se céu. O que recebeu força vital *yin* desceu pesado e turvo e tornou-se terra. E o que recebeu força vital tanto *yin* quanto *yang*, de modo justo e equilibrado, tornou-se o homem. Assim, a cada um – ao céu, à Terra e ao homem – foi destinado o seu quinhão, e houve a separação em antes e depois. Falando de modo mais claro: o ante-céu é o puro *yang* (*ch'un-yang*); esse é a raiz Una (*i-pen*). O pós-céu é o puro *yin* (*ch'un-yin*); esse é a origem das miríades de coisas diferentes (*wan-shu*) (*apud* MIYUKI, 1990, 175 n. 31, c/ ligeiras modificações).

Miyuki esclarece que, na psicologia evolutiva taoísta, “a consciência, que faz parte de *yin*, deve ser transformada em ‘Espírito Primordial (*Yuan-Shen*)’, que pertence ao *yang*, e que isso significa o ‘retorno-recomeço (*kuei-fu*)’ do *ch'i* primordial ou *yang* puro (*ch'un-yang*) do ante-céu na quietude do *yin* puro (*ch'un-yin*)” (MIYUKI, 1990, 194 n. 97). A experiência do *yin* puro advém da quietude e da introspecção (MIYUKI, 1990, 14)<sup>19</sup>, características que podemos associar à idéia taoísta da “ação da não-ação (*wu-wei*)”<sup>20</sup>, uma ação que é “conforme a natureza (*tzu-jan*) [originária]”<sup>21</sup>, ou seja, que é idêntica à expressão da “natureza-raiz (*pen-jan*)” ou “verdadeira natureza interna (*chen-hsing*)” do ser. Assim, lemos no “A Doutrina da Flor de Ouro do Grande Uno (*Chou I Ts'an T'ung Ch'i*)”:

O Mestre Lu<sup>22</sup> disse:

(...) Só o Espírito Primordial, a Verdadeira Natureza Interna, pode transcender e sobreviver ao tempo e espaço (*yuan hui*).

(...) Quando o buscador do *Tao* (*hsueh-jen*; “discípulo”) é capaz de guardar<sup>23</sup> o Espírito Primordial, ele transcende a vida ultrapassando *yin* e *yang*, e não se apega mais ao mundo tríplice<sup>24</sup>. Essa transcendência só é possível quando alguém reconhece a sua<sup>25</sup> verdadeira natureza.

<sup>17</sup> No *Tao Tsang* (Cânon Taoísta; 1120 vols.), *fu* A, p. 1 a-b, ed. Hu Hun-ch'eng. A primeira parte dessa citação é evocativa do que se lê no livro V, cap. 2 do “Anais da Primavera e Outono (*Lü-shih Ch'un-ch'iu*)”, de Lü Pu-wei (séc. III a.C.).

<sup>18</sup> Cabendo lembrar que o taoísmo que foi absorvido pelos neoconfucionistas já havia sido fertilizado antes pelo confucionismo e pelo budismo (cf. MIYUKI, 1990, 84).

<sup>19</sup> O “*ni-fa* – método taoísta de retrocesso ou método regressivo – (...) corresponde ao (...) ingresso de toda a energia psíquica na quietude do *yin* puro, que desperta o *yang* puro, o Grande Altíssimo (*T'ai-Chi*), onde todas as miríades de coisas têm origem e para onde retornam” (MIYUKE, 1990, 56) No vocabulário de Chu Hsi, poderíamos dizer que *ni-fa* constitui um “retorno à natureza [interior] original (*pen-jan-chih-hsing*) por meio da superação da natureza fisicamente condicionada (*ch'i-chih-chih-hsing*)” (MIYUKE, 1990, 57). O estado em que predomina a alma-*yin* corresponde à apatia espiritual, e sua cura é a transformação do espírito no estado em que a energia do *yang* puro faz transparecer a ação da alma-*yang*. “Desde que um homem seja capaz de extinguir o seu pensamento [= retirar a energia psíquica do exterior e concentrá-la no interior], o Espírito Primordial se vivifica nele” (MIYUKE, 1990, 80 e 81)

<sup>20</sup> Cf. MIYUKE, 1990, 174 n. 26, e WATTS, 1997, 108-135.

<sup>21</sup> Cf. MIYUKE, 1990, 169 n. 3; 183 n. 59, e WATTS, 1997, 73-76.

<sup>22</sup> Lu Tung-pin (755-796?). Cf. C. G. Jung e R. Wilhelm, *O Segredo da Flor de Ouro: um livro de vida chinês* (1929; 1957; 1971), trad. D. Ferreira da Silva e M. L. Appy, 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 87.

(...) Quando um buscador do *Tao* trabalha (molda) por tanto tempo a alma-*yin* até que nela o *yin* seque [= se desintegre]<sup>26</sup>, ela se transforma em *yang* puro (*ch'un- yang*) (MIYUKI, 1990, 102, 103 e 105, c/ ligeiras modificações).

\* \* \*

Como exemplo da convergência de idéias entre os ensinamentos taoístas (incorporados ao confucionismo da era Sung) e as doutrinas do neoconfucionismo islâmico, vemos, no tratado “Exibindo a Ocultação do Domínio Real (*Chen-ching Chao-wei*)<sup>27</sup>” [versão de Liu Chih<sup>28</sup> (c. 1670 – 1730) para o *Lawâ'ih* (“Lampejos”) de Jâmî<sup>29</sup>], na versão (bastante livre) do “lampejo (*lâ'ihah*)” XVIII, que a não-manifestação de Deus [“o Não-manifesto (*bâtin*) da Existência” no *Lawâ'ih*] aparece como “aquela natureza-raiz (*pen-jan*)<sup>30</sup> do Real (*Chen*) [alhures no *Chen-ching Chao-wei*, ‘Ser Real’ (*Chen Yu*)]”, e que a manifestação de Deus [“o Manifesto (*zâhir*) da Existência” no *Lawâ'ih*] aparece como “nomes (*ming*) e disfarces (*hsiang*) que dividem e distinguem (...) as dez-mil coisas [*wan wu*, previamente referidas no mesmo ‘lampejo’ como ‘as formas e imagens’ (*hsing hsiang*)]”.

No capítulo 2 do livro I do “Natureza e Princípio da Direção do Céu (*T'ien-fang Hsing-li*)” [outra tradução possível: “Filosofia da Arábia”], de Liu Chih, publicado em 1704, esclarece-se que ao domínio do “ante-céu” [= o reino espiritual] pertence o conhecimento, enquanto no domínio do “pós-céu” [= o reino terreno] é exercido o poder; o domínio do “ante-céu” revela-se através de imagens, e aquele do “pós-céu” dá

---

<sup>23</sup> Na tradução de R. Wilhelm, “alcançar”.

<sup>24</sup> Literalmente, aos “três mundos” (*san-chieh*) - *yu-chieh* (das volições e satisfações), *se-chieh* (das formas), e *wu-se-chieh* (sem formas, ou do pensamento) -, ou aos mundos do presente, do passado e do futuro, ou ainda ao mundo tridimensional.

<sup>25</sup> Na tradução de R. Wilhelm, “olhou o ser em sua [verdadeira natureza]”.

<sup>26</sup> “Trabalhar sobre a alma-*yin* [= *p'ò*], desintegrando *yin* e tornando a transformá-lo em *yang* puro é definido também como ‘impedir a consciência distintiva’, que entrega a alma-*yang* [= *hun*; a consciência mais elevada do eu] às preocupações e desejos terrenos e permite o uso abusivo da sua energia vital (*ch'i*), isto é, da fonte da natureza e da vida, ou, em termos psicológicos, da energia psíquica; desse modo então, mantendo a alma-*yin* sob controle, ‘conserva-se’ o espírito (ou ele é recuperado, restabelecido), ou seja, o Espírito Primordial é libertado do apego à alma-*yin*. (...)” (MIYUKI, 1990, 190 n. 80).

<sup>27</sup> Liu Chih, *Chen-ching Chao-wei*. Pequim, 1925. Nossa tradução dessa obra segue essencialmente aquela de Sachiko Murata, publicada às páginas ímpares de 129 a 209 de MURATA, 2000.

<sup>28</sup> Liu Chih, também conhecido como Liu Chieh-lien, Liu I-chai e Liu Yi-tsai, é o autor do mais influente e muitas vezes reproduzido livro em chinês sobre o islã, o *T'ien-fang Hsing-li* (“Natureza e Princípio segundo o Islã”). Sobre a formação de Liu Chih, cf. James D. Frankel, *Liu Zhi's Journey Through Ritual Law to Allah's Chinese Name: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the Tianfang Dianli* (tese de doutoramento). Columbia University: Graduate School of Arts and Sciences, 2005.

<sup>29</sup> Jâmî “foi provavelmente o mais importante propagador individual da perspectiva [filosófica] de Ibn ‘Arabî no mundo ‘persianizado’. Todos os seus escritos teóricos e grande parte de sua poesia expõem os ensinamentos de Ibn ‘Arabî e de seus principais seguidores, especialmente Qûnawî, Farghânî, Jandî, Kâshânî [Qâshânî] e Qaysarî” (Sachiko Murata, “The Unity of Being in Liu Chih's ‘Islamic Neoconfucianism’”. *J. of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, XXXVI, 2004: 39-58; p. 40).

<sup>30</sup> A “raiz”, aqui, faz lembrar uma passagem de Ibn al-‘Arabî: “a criação vem a existir apenas a partir da singularidade (*fard*), e não da unidade (...). Portanto, na ciência das coisas divinas o cosmos torna-se manifesto a partir de três realidades inteligíveis (Essência, Vontade e Palavra). Então, tudo isso permeia o universo engendrado, já que algumas se duas partes são reproduzidas através das outras partes, pois essa é a forma da Raiz (*Asl*)” (*Futûhat al-Makkiyya*, I 171.15 [*Fut.* III 107.11 ed. O. Yahyâ]).

forma ao princípio (MURATA, 2000, 27). Partindo de idéias defendidas antes por Chu Hsi, o mais famoso dos neoconfucionistas – e cuja influência estende-se até a contemporaneidade (COOPER, 2002, 226; 403-5) -, uma passagem do cap. 18 do “Exibindo a Ocultação do Domínio Real” (*Chen-ching Chao-wei*), de Liu Chih, exhibe em linguagem neoconfucionista uma apresentação do esquema (sufi/da escola de Ibn al-‘Arabî) de determinação subjetiva do Ser em dois estágios - um primeiro estágio de “conhecimento” (*chih*) e um segundo estágio de “poder” (*neng*) -, de um modo que explica a entificação dos seres:

Quando existe o Ser Real (*Chen Yu*), existe conhecimento real. Quando existe conhecimento real, existe poder real. Conhecimento e poder são a função (*yung*) da Substância (*T’i*), e eles originam a ação e a execução. Depois da originação da ação (*ch’ien*) e da execução (*sheng*), o princípio (*li*) e a energia vital (*ch’i*) dividem-se [entre os entes]. Depois da divisão do princípio e da energia vital, as formas (*hsing*) e imagens (*hsiang*) são reveladas. Depois que as formas e as imagens são reveladas, crescimento e nutrição tomam forma. Depois que o crescimento e a nutrição tomam forma, espírito (*shen*) e vida (*ming*) são produzidos [nos entes]. Então os tipos das coisas tornam-se distintos entre si, e as classes de coisas são divididas de acordo com o nome [que recebem]. Os nomes e disfarces dependem uns dos outros, mas eles não são seres verdadeiros. Existe apenas o Ser Real, que por Si mesmo manifesta todos os seus afazeres-raiz primeiramente no nível do conhecimento<sup>31</sup>, o qual é o contenedor total do Princípio. Então, no nível do poder, as imagens<sup>32</sup> são reveladas de modo diviso e tornam-se as coisas externas (MURATA, 2000, 165; com grifos [e acréscimos] nossos).

*Ch’ien* (“ação”) e *sheng* (“execução”) parecem ser os equivalentes neoconfucionistas de Liu Chih para a divisão, por Ibn al-‘Arabî e seus seguidores, do “Comando” (*Amr*) de Deus em um Comando Criativo ou Gerador (*al-Amr at-Tawkinî*) e um Comando Prescritivo ou Determinador (*al-Amr at-Taklîfî*), também chamados, respectivamente, de “a Vontade” (*al-Mashî’ab*) e “o Desejo” (*al-Irâda*)<sup>33</sup> (*Fusûs al-Hikam*, cap. 16 e 15). Liu Chih emprega<sup>34</sup> *T’i* (“Substância”) para traduzir o persa/árabe *Dhât* (“Essência”), e *yung* (“função”) para traduzir *sifât* (“atributos”). No seu 36º capítulo, Liu Chi explica que “a ‘substância’ é aquilo que possui o princípio das coisas antes de cada coisa, e a ‘função’ emerge propriamente seguindo a substância” (MURATA, 2000, 209). Essas definições, que não destoam demasiadamente daquelas que Ibn al-Arabî oferece para essência e atributos, evocam ao mesmo tempo as definições que Chu Hsi oferece para substância e função no “Diagrama da Explicação da Humanidade (*Jen Shuo T’u*)”<sup>35</sup> (CHAN, 1963, 593-7; KALTON, 1988, 146-9): falando genericamente, substância é o princípio, a condição que precede o despertar da disposição, é “aquilo de que se

<sup>31</sup> Em persa, *martabah-i ‘ilmi*.

<sup>32</sup> Do *martabah-i ‘ayn* (persa), nível da entidade ou do olho (também *‘ayn*, pl. *a’yân*) i.e., do visível. No vocabulário de Ibn al-Arabî, *‘ayn* também pode significar “fonte” ou “entificação” (existenciação concreta de uma realidade particular). Cf. Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying – Plotinus, John the Scot Eriugena, Ibn ‘Arabi, Marguerite Porete, Meister Eckhart*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1994, p. 86 e p. 254, n. 8.

<sup>33</sup> *Khâst*, em persa.

<sup>34</sup> Cf. os capítulos 18, 35 e 36 do *T’ien-fang Hsing-li*.

<sup>35</sup> O “Tratado sobre a Humanidade (*Jen Shuo*)” de Chu Hsi aparece no *ChuTzu Ta-ch’üan*, 67.206-216. O “Diagrama (*T’u*)” aparece no *Chu Tzu Yü-lei*, 105.71a. O “Tratado” e o “Diagrama” aparecem juntos no *Hsing-li Ta-ch’üan*, 35.ba-Sb.

fala como ‘natureza para crescer’; também genericamente, função é a manifestação (*hsien*), a condição que se segue ao despertar da disposição, “é aquilo de que se fala como ‘os sentimentos da natureza’”. “Falando especificamente, humanidade é substância e comisseração é função”. O “Diagrama da Explicação da Humanidade” mostra que Chu Hsi deu capital importância à idéia de humanidade (*jen*) como uma força vital, geradora: “Humanidade é a mente [= disposição] do Céu e da Terra, a partir de que eles produzem e dão vida (*sheng*; v. adiante) às criaturas [Ch’eng I; *Wai-shu*, 3.1a], e isso é o que o homem recebe como sua própria mente [= disposição]”<sup>36</sup> (trad. acompanhando KALTON, 1988, 146). A idéia neoconfuciana de humanidade pensada como uma qualidade cósmica da qual o homem participa vai preparar a mente dos neoconfucionistas islâmicos para assimilarem o ideal sufi do “homem perfeito” (árabe *al-insân al-kâmil*; chinês *chün-jen*) como plenitude da integração do homem com as criaturas, o Céu, a Terra e o Criador.

\* \* \*

No capítulo 5 do livro I do “Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensino” Wang Tai-yü ensina que a “solicitude verdadeira (*chen-t’zu*)” ou fé<sup>37</sup>, “a fonte da clara virtude (*ming-te chi-yüan*)”, é aquilo que garante o conhecimento real da natureza essencial da realidade: “assim, quando existe solicitude verdadeira existe conhecimento verdadeiro. Quando existe conhecimento verdadeiro, existe [= reconhece-se] um princípio (*li*) fixo. Desde tempos antigos até o presente o princípio fixo não é dois [= dual], e o distante e o próximo são um [só]” (*apud* MURATA, 2000, 66). Fala ainda que

Existem três significados para “solicitude verdadeira”: “seguimento do Uno (*shun-I*)”, “reconhecimento do Uno (*jen-I*)” e “assunção do Uno (*ch’eng-I*)”. “Seguimento do Uno” é a simultânea recepção do mandato e existência no “ante-céu” [cf. o Corão 7: 172], é a semente; “reconhecimento do Uno” é a simultânea obediência ao mandato e a existência no mundo [no “pós-céu”], é a nutrição, e “realização do Uno” é o simultâneo retorno ao mandato e a existência no outro mundo, é o fruto (*apud* MURATA, 2000, 67).

Sabemos que “a existência no mundo [no ‘pós-céu’] é a nutrição”. Que mais podemos dizer do “terreno” [“terra (*ti*)” ou “campo (*t’ien*)” no vocabulário do taoísmo e do neoconfucionismo] que fornece essa nutrição à semente oriunda do “ante-céu”, de modo a que ela possa manifestar sua virtude natural? Sabemos, a partir do *Fusûs al-Hikam* de Ibn al-‘Arabî, que esse “terreno” é parte daquela

Natureza Universal (*Tabî‘ât al-Kull*) [que] abrange todas as receptividades/ todos os receptáculos (*qawâbil*) do mundo, do ponto mais alto ao mais inferior. Mas [o conhecimento d’] isso não pode ser alcançado pela razão, mediante qualquer processo racional, pois esse tipo de percepção depende somente de

<sup>36</sup> Cf. a afirmação de que “o Princípio do Céu consubstanciado na mente humana é, totalmente, humanidade. (...) A humanidade é a totalidade do princípio de produção pertencente à mente” Ch’ên Ch’un, *Pei-hsi Tzu-i*, 48 e 50 [Wing-tsit Chan (ed. a trad.) *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch’ên Ch’un, 1159-1223*. N. Iorque: Columbia University Press, 1986, p. 70].

<sup>37</sup> Em árabe, *imân*, transliterado como *i-ma-na* no chinês dos neoconfucionistas muçulmanos.



desvelamento divino (*al-kash al-ilâhi*), através do qual pode-se conhecer a raiz das formas do mundo receptivas ao espíritos (IBN AL-‘ARABÎ, 1980, 51).

Aqui, “a raiz das formas do mundo” equivale àquilo que Wang Tai-yü chamou de “semente”, e “espíritos” equivalem a “princípios”. Na explicação de Toshihiko IZUTSU (1997, 179-81), os existentes no plano da Unicidade (*wâhdiyya*) são como que inteligíveis na Consciência do Absoluto, receptores (*qawâbil*) potenciais da existência dos existentes reais. Como diz ‘Abd ar-Razzâq Kamâl ad-Dîn ibn Abû’l-Ghanâ’im al-Qâshânî<sup>38</sup> (Kâshânî; m. em 1330/730), citado por Izutsu, a manifestação sensorial que se produz através dos Nomes divinos dá-se em função da “preparação (*isti’dâd*)” do lugar em cada caso. A manifestação sensorial, visível, depende dos “receptores”, que são os lugares nos quais os Nomes divinos se manifestam. Ainda para Izutsu, cada lugar (*mahall*) tem uma “preparação” determinada que é eterna e inalterável.

No parágrafo final do capítulo 5 do livro I do “Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensino”, lemos o seguinte:

Quem quer que saiba que a solicitude verdadeira é o supremo tesouro irá tomar a limpeza do coração como raiz, e a sinceridade da intenção como preliminar essencial. Ele protegerá e assistirá a solicitude verdadeira incessantemente, e com ações virtuosas ele a fará permanecer grave e séria. Se o coração não está purificado, não há lugar para recebê-la e contê-la; se a intenção não é sincera, não há lugar para nutri-la e produzi-la; se não há proteção e assistência, não é possível alcançar a perfeição. Se não há ações virtuosas, como pode haver qualquer evidência<sup>39</sup>? Você deve seguir a seqüência para observá-la e guardá-la; então, pode ser que você não a perca [= a solicitude verdadeira] (*apud* MURATA, 2000, 68).

Qual é então, esclareçamos, a seqüência de condições adequadas para que se ganhe e não se perca a fé/a solicitude verdadeira, que se recebe por graça<sup>40</sup>? Assegurando-se que o fiel tenha “coração limpo” – condição permissiva da liberdade mística -, nele pode ser gestada a semente do “Seguimento do Uno”; desde que o fiel tenha “intenção sincera”, está assegurada a nutrição da árvore da “assunção do Uno”; garantindo-se que a fé seja rigorosamente protegida e assistida, “ao andar, ao parar, ao sentar e ao deitar” (cf. a nota 39), por “ações virtuosas”, o fruto perfeito da “realização do Uno” pode ser colhido<sup>41</sup>. No final do capítulo 2 do livro I do

<sup>38</sup> *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm li’s-Shaykh al-Akbar al-‘Arif bi’llâh al-‘Allâma Muhyî ad-Dîn ibn ‘Arabî*, 2 vols. Beirute: Dâr al-Yâqzat al-‘Arabiyya, 1386-7/1966-7.

<sup>39</sup> Numa passagem anterior, Wang Tai-yü havia esclarecido o que entendia por evidência: “Para a fé se tornar manifesta enquanto tal deve haver evidência, o que é chamado de ‘a solicitude verdadeira’ e ‘tomar emprestado e emprestar’: quem quer que obtenha a solicitude verdadeira deve se comportar como se guardasse um precioso colar de jade ao andar, parar, sentar e deitar, ou como se estivesse confrontando um grande inimigo e com medo de ser roubado. Tomar emprestado e emprestar é como emprestar uma coisa de outra pessoa; você não pode deixar de se preocupar de que você cometerá um erro e perderá a coisa” (*apud* MURATA, 2000, 68).

<sup>40</sup> Cf. o Corão, 10: 96, e o *hadîth* “[a fé é uma luz] que Deus projeta sobre o coração de quem quer que Ele deseje”.

<sup>41</sup> Esse discurso “agronômico” evoca a mentalidade de uma sociedade agrícola onde o sentimento básico da vida é o do relacionamento e “harmoniosa sintonia” entre a natureza e o homem (MIYUKI, 1990, 164 n. 8), e segue uma linha de argumentação que remonta pelo menos à época de Hsieh Liang-tso (Hsien-tao; Shang-ts’ai; 1059-1103), um dos mais distintos pupilos dos irmãos Ch’eng [Ch’eng Hao (1032-1085) e Ch’eng I (1033-1107)], que entenderam o conceito de humanidade (*jen*) em termos de uma

“Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensino”, Wang Tai-yü esclarece que “quando se reflete (...), certamente chega-se ao conhecimento de que o ‘Não-Supremo (*Wu-Chi*)<sup>42</sup>, é a semente, o ‘Grande Supremo (*T'ai-Chi*)’ é a árvore, e o ‘Supremo Humano (*Jen-Chi*)’ é o fruto<sup>43</sup>. A semente é o fruto, a árvore está escondida no fruto, e o fruto está escondido na árvore, que a tudo envolve e perpassa<sup>44</sup>. Tudo está completo” (*apud* MURATA, 2000, 64). Já no capítulo 2 do “Grande Ensino do Puro e do Real” aprendemos que

O “Não-Supremo” pertence ao “ante-céu”; é o tempo do primeiro plantio da semente. Posto que isso se passa de cima para baixo, é chamado de “descenso”. Essa é a semente original; é o começo do não-testemunhável. O “Supremo Humano” pertence ao “pós-céu”; é o tempo do cultivo. Posto que isso se passa de baixo para cima, é chamado de “ascensão”. Essa é a causa-raiz da produção de frutos (*apud* MURATA, 2000, 99-100).

Sob uma perspectiva taoísta, o “Não-Supremo”, correspondendo ao “Tao que não pode ser nominado”, representa uma realidade situada além do ser, da diferenciação e da conceptualização. Já para o neoconfucionista islâmico Wang Tai-yü, “Não-Supremo” parece ser o nome da essência divina, que não pode ser designada por qualquer nome ou atributo. O “Grande-Supremo” corresponde, sob uma perspectiva taoísta, ao “Tao que pode ser nominado”, representando o ser puro e indiferenciado, carregando o potencial de toda a realidade manifesta. Para Wang Tai-yü, o “Grande-Supremo” representa a função (*yung*) ou manifestação (*hsien*) que tem o “Não-Supremo” como substância (*t'i*) (“Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensino”,

---

unidade integral, percebida pelo “homem de humanidade”, entre o Céu, a Terra e todas as criaturas, formando um único corpo. Hsieh Liang-tso escreveu: “Quando a mente tem consciência de algo, ela é chamada de humanidade (*jen*). Se alguém é humano (*jen*), sua mente é uma com as coisas. O fruto das plantas, as árvores e os cinco grãos são chamados de *jen*, pelo motivo de estarem vivos” (*apud* KALTON, 1988, 155). Uma outra passagem que pode ser trazida à memória é aquela em que Chu Hsi fala da “explicação de I-ch'uan [= Ch'eng I; *Erh Ch'eng I-shu*, 18.2a] para a semente do grão”: “a mente [= a disposição] é como a semente do grão; sua natureza para crescer é a humanidade, e a ativação da força *yang* [masculina, ativa, criativa, brilhante, dura, ímpar] são os sentimentos”. Pois o que é chamado de ‘a natureza para crescer’ é a substância (*t'i*) da humanidade; sua ativação é a função (*yung*) da humanidade. Quanto a beneficiar amplamente e a assistir a todos, isso é a frutificação do grão, que assim alcança o homem com seu benefício” (Chu Hsi, *Yü-lei*, 95.9a; *apud* KALTON, 1988, 154).

<sup>42</sup> “Não-Supremo (*Wu-Chi*)” (literalmente, “o cume do nada”) é uma expressão paradoxal, talvez só adequadamente compreendida no seu sentido neoconfucionista islâmico se entendemos, com Ibn al-Arabí, que o Primeiro Princípio é simultaneamente “não-delimitado (*mutlaq*)” e “não-delimitado pela não-delimitação (*mutlaq 'an al-ittlaq*)”. Sobre posições distintas daquelas de Wang tai-yü, de outros confucionistas, quanto à relação entre *Wu-Chi* e *T'ai-Chi*, cf. MIYUKI, 1990, 185 n. 62.

<sup>43</sup> Na simbologia chinesa, por outro lado, poderíamos dizer que a semente, sêca, corresponde à terra (hexagrama *k'un* do *I-Ching*), à receptividade e ao *yin*, enquanto o fruto, úmido, corresponde ao céu (hexagrama *ch'ien* do *I-Ching*), à criatividade e ao *yang*. A árvore, parte sêca e parte úmida, corresponde propriamente ao homem, que é parte *yin* e parte *yang*.

<sup>44</sup> Por trás desta sentença singela se esconde a complexa ontologia do “[processo de] participação (*hê méthexis*)” neoplatonista, em sua apresentação procleana. O “participado (*tò metechómenon*)” é aquilo que é recebido pelo “participante (*tò metéchon*)” a partir de instâncias mais altas. As “participações (*tà metechómēna*)” (ou perfeições participadas) são as perfeições concretas comunicadas, a partir de instâncias mais altas, ao participante. A perfeição participada está potencialmente presente no participante (Elementos de Teologia, 140, 7-13; 142, 3-7); e por ação das instâncias mais altas ela é ativada, completada (ET, 24, 10-13; 78, 11-14; 98, 29-31). Já que a participação está presente no participante [como uma parte dele (ET, 12, 7-11; 23, 28-32)] e depois o completa, o participante depois se torna similar à fonte da perfeição participada (ET, 25, 27-34; 182, 7-10). A simplificação expressiva fornece a seguinte analogia: o fruto está potencialmente presente na semente, e por ação de uma instância mais alta (“a [condição de] árvore que a tudo envolve e perpassa”) ele é ativado, completado (passando pelo aperfeiçoamento enquanto árvore) sob a forma de fruto, que contém a semente (já que a participação está presente no participante como uma parte dele), que “completa” o fruto exatamente por lhe dar a condição de poder (novamente) frutificar.

cap. 6). O “Supremo Humano (*Jen Chi*)”, por sua vez, parece significar o ser humano perfeito, exemplificado, segundo W. Tai-yü, na pessoa de Muhammad (“Comentário Real...”, cap. 6), a quem qualifica de “o supremo sábio” (“O Grande Ensino do Puro e do Real”, sinopse introdutória, *apud* MURATA, 2000, 86), justificando o empréstimo do termo *jen-chi* a partir da “Explicação do Diagrama do Grande Supremo (*T'ai-Chi T'u-Shuo*)”<sup>45</sup> de Chou Tun-i (*apud* CHAN, 1963, 463), onde se aprende que “o sábio (...) estabelece o Supremo Humano”<sup>46</sup>.

Numa paráfrase do famoso *hadîth* do tesouro escondido<sup>47</sup>, Wang Tai-yü escreveu: “O Clássico disse: ‘O Senhor Real (*Chen-Chu*) manifestou Seu grande poder quando Ele criou o céu e a terra. O céu e a terra não têm poder. Ele quis manifestar-Se, e Ele criou o Supremo Humano’”, e acrescentou:

O Supremo Humano não pertence ao eu. Donde se diz: “Aqueles que reconhecem a si mesmos reconhecem ao seu Senhor Real”<sup>48</sup>. Ao depender desse corpo, será possível testemunhar o Senhor Real. Você deve saber que sem a escuridão você não pode despertar para a luz da claridade. Sem vida e morte, como você conhecerá o Ser Real (*Chen-Yu*)? Se você pode entender completamente a vida e a morte, então a vida também é não-vida, pois existe morte, e a morte também é não-morte, pois há retorno à vida. Quando você transcender esses dois portais, não haverá mais vida ou morte (*apud* MURATA, 2000, 106).

Na passagem acima, transcender os portais da vida e da morte equivale a perceber a identidade comum do trajeto do descenso [*próhodos/ katábasis* (grego)/ *mabda'* (árabe)<sup>49</sup>/ *fa* (chinês)] a partir do Uno com o trajeto da ascensão [*epistrophé* (gr.)/ *anábasis* (lat.)/ *ma'ad* (ár.)<sup>50</sup>/ *hui* (chin.)] ao Uno, mudando apenas o sentido do percurso. Noutras palavras, aquilo que os sufis chamam de “arco de descenso (*qaws an-nuzûl*)” e “arco de ascensão (*qaws as-su'ûd*)” se anulam, numa volta cíclica (chin. *lun-hui*), no “além-mundo (*hou-shih*)” - que em casos excepcionais pode ser alcançado ainda em “este mundo (*chin-shih*)”. No capítulo 20 do livro II (final) do “Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensino”, aprendemos que os seres humanos experimentam três mundos: o começo original (*yüan-shih*), que é o tempo da semente, o presente, que é o tempo do brotamento e florescimento, e o retorno, que é o tempo de aperfeiçoamento do fruto, e que “o Clássico [= um *hadîth*] diz: ‘Este mundo é o campo do além-mundo’”, arrematando com a afirmação de que aqueles que cultivam flores colhem flores, e aqueles que plantam espinhos colhem espinhos. Ontologia e liberdade se combinam quando àquilo que nasceu para ser flor e fruto permite-se florescer e frutificar, pois no neoconfucionismo islâmico,

---

<sup>45</sup> Chou Tzu Chüan-shu, cap. I.

<sup>46</sup> Outra tradução (seguindo Derk Bodde): “o sábio (...) se estabelece como norma suprema para a humanidade”.

<sup>47</sup> “Eu [Deus] era um Tesouro Escondido e desejei ser conhecido. Então, criei a criação de modo a ser conhecido”.

<sup>48</sup> Do *hadîth* “Aquele que conhece a Si conhece ao seu Senhor”.

<sup>49</sup> *Mabda'*/ *ibdâ*, “expressão”/ *fayd*, “emanação; efusão”/ *kashf*, “desvelamento”/ *jalâ*, “descerramento”/ *tajallî*, “auto-descerramento”/ *tafriqa/farq*, “dispersão”/ *tanazzul*, “descida”.

<sup>50</sup> *Ma'ad* “retribuição; retorno; ressurreição”/ *ruj'at*, “retorno”/ *jam'*, “reunião”.

assim como no taoísmo, a verdadeira liberdade consiste na ação “conforme a natureza (*tzu-jan*)” ou “ação da não-ação (*wu-wei*)”. Diz um ensinamento de Lao-tzu (*Tao-Te Ching; Te* [“Virtude”], I, linha 1): “A virtude superior não é intencionalmente virtuosa, por isso mesmo é virtude” (WATTS, 1997, 37)<sup>51</sup>. A verdadeira liberdade consistiria em abrir mão da liberdade pessoal (liberdade de, não seguindo a “solicitude verdadeira”, não florescer/frutificar); a verdadeira vida consistiria em morrer para a vida do eu não-divino; a verdadeira existência só existiria por “aniquilação” no Ser-dos-seres – o que nos leva a finalizar esta comunicação propondo o seguinte quadro de aproximações:

**Estágios de retorno/ascensão ao Uno (de cima para baixo),  
ou de processão/descida a partir do Uno (de baixo para cima)**

MÍSTICA LATINA	ISLÃ/SUFISMO	DHŪ'L-NŪN AL-MISRĪ <sup>52</sup>	JĀMĪ <sup>53</sup>	WANG TAI-YŪ <sup>54</sup>
<i>via purgativa</i>	<i>Tawhîd</i> (“feitura do Uno”), ou “ <i>tawhîd</i> da gente comum ( <i>‘âmm</i> )”	<i>al-‘ilm al-yaqîn</i> (“certeza do conhecimento”) - arrependimento	<i>fanâ’</i> (aniquilação do eu pessoal)	<i>shun-I</i> (“seguimento do Uno”)
<i>via iluminativa</i>	<i>Ittihâd</i> (Unificação), ou “ <i>tawhîd</i> dos eleitos ( <i>khâss</i> )”	<i>al-‘ayn al-yaqîn</i> (“certeza do olho”) - confiança em Deus e comunhão com a Divindade	<i>baqâ’ billah</i> (“imortalidade em Deus”) <sup>55</sup>	<i>jen-I</i> (“reconhecimento do Uno”)
	<i>Wahda</i> (Unidade);	<i>al-haqq al-yaqîn</i> (“certeza real”);		

<sup>51</sup> Duas outras traduções categorizadas: “A mais elevada virtude não é virtuosa; portanto, ela verdadeiramente tem virtude” (Lao-tzu, *Te-Tao Ching: a new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts*, trad. Robert G. Henricks. N. Iorque: Ballantine Books, 1989, pp. 7 e 98 [inglês]; texto chinês à p. 99); “a virtude superior não ostenta virtude, por isso tem virtude” (Laozi, *Dao De Jing*, trad. Mario Sproviero. São Paulo: Hedra, 2002, p. 109; texto em chinês à p. 108. Na edição de Sproviero, essa sentença aparece como Livro da Virtude/*De* [Wade-Gilles= *Te*], II, linha 1). Essa sentença harmoniza-se com aquela do *Tao-Te Ching, Tao*, IV, linhas 6-7: “modera o resplendor/ e assenta o pó” (Henricks); “harmoniza a luz/ congloba o pó” (Sproviero); *ho ch’i kuang/ t’ung ch’i ch’en* (texto chinês). MIYUKI (1990, 201 n. 147) recorda: “A expressão *ho-kuang t’ung- ch’en* é usada para caracterizar o modo taoísta de viver e significa ‘encobrir a própria capacidade e seu valor e corresponder ao cotidiano comum’”.

<sup>52</sup> *Apud* ‘Abd ar-Rahmân al-Jâmî, *Nafahât al-Uns*, ed. W. Nassau Lees. Calcutá: ed. do autor, 1850, p. 36.

<sup>53</sup> Jâmî, *op. cit.*, p. 161. Em outras fontes Naqshbandis temos 3, 5 ou 7 instâncias: *fanâ’ as-sifât* (aniquilamento dos atributos), *fanâ’ fi ad-Dhât* (aniquilamento na Essência divina) e *fanâ’ al-fanâ’* (aniquilamento do aniquilamento); ou essas instâncias precedidas por *fanâ’ fi’l-Fa’lî* (aniquilamento nas Ações divinas) e seguidas por *baqâ’ ba’d al-fanâ* (permanência após o aniquilamento); ou o entendimento de *fanâ’ as-sifât* como três instâncias separadas, *fanâ’ fi as-Sifât at-Thubûtiyya* (aniquilamento nos Atributos Positivos), *fanâ’ fi as-Sifât ad-Dhâtiyya* (aniquilamento nos Atributos Essenciais) e *fanâ’ fi as-Sifât as-Salbiyya* (aniquilamento nos Atributos Negativos), mantendo-se as outras quatro instâncias.

<sup>54</sup> Capítulo 5 do livro I do “Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensinamento (*Cheng-chiao Chen-ch’üan*)”, de Wang Tai-yü (*apud* MURATA, 2000, 64-68; p. 67).

<sup>55</sup> “Por permanência (*baqâ’*), entende-se o *começo da marcha em Deus* (...), e o que se entende por *marchar em Deus* só tem lugar quando o devoto, estando inteiramente morto [para as coisas sensíveis e para si próprio (para o próprio eu)], Deus consente em agraciá-lo com uma existência e uma natureza purificadas de todas as sujeiras dos acidentes temporais, a fim de que mediante isso ele se eleve e tome lugar no mundo dos seres que vestem-se [= são investidos] das qualidades divinas, e que se formam sobre o modelo dos atributos do Ser Superior” (Jâmî, *Vie des Soufis ou Les Haleines de la Familiarité/Nafahât al-Uns* [somente os Prolegômenos e a Vida de Junayd], ed. e trad. Sylvestre De Sacy. Paris: Michel Allard Éditions Orientales, 1977, pp. 41-2).

<i>via unitiva</i>	<i>Itisâl</i> (União), ou “ <i>tawhîd</i> dos eleitos dentre os eleitos ( <i>khâss al- khâss</i> )”	<i>al-‘ayn al-qalb</i> (“olho do coração”) - conhecimento da realidade além do poder do aprendizado e da razão humana	<i>fanâ’ al-fanâ</i> (“aniquilação da aniquilação”) <sup>56</sup>	<i>ch’eng-I</i> (“assunção do Uno”)
--------------------	---	--	---	---

## REFERÊNCIAS

- Chan, W.-t. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Cooper, D. *As Filosofias do Mundo: uma introdução histórica* (1996), trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- Creel, H. G. *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*. Nova Iorque/Toronto: Mentor Books, 1953.
- De Bary, W. T., Chan, W.-T., e Watson, B. (orgs.), *Sources of Chinese Tradition*, vol. I N. Iorque: Columbia University Press, 1960.
- Ford, J. F. “Some Chinese Muslims of the Seventeenth and Eighteenth Centuries”. *Asian Affairs*, 61 (1974): 144-156.
- Ibn al-‘Arabî. *The Bezels of Wisdom*, trad. R. W. J. Austin. N. Iorque: Paulist Press, 1980.
- Izutsu, T. *Sufismo y Taoísmo (estudio comparativo de conceptos filosóficos clave)*, vol. I – *Ibn ‘Arabî*, trad. Anne-Hélène Suárez. Madri: Siruela, 1997.
- Kalton, M. C. *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T’oegye*. N. Iorque: Columbia University Press, 1988.
- Miyuke, M. *A Doutrina da Flor de Ouro, com o texto integral do clássico taoísta O Segredo da Flor de Ouro* (1984), trad. M. Martincic e D. Camarinha da Silva. São Paulo: Pensamento, 1990.
- Murata, S. *Chinese Gleams of Sufi Light – Wang Tai-Yü’s Great Learning of the Pure and the Real and Liu Chih’s Displaying the Concealment of the Real Realm, with a New Translation of Jâmî’s Lawâ’ih from the Persian by William C. Chittick* (prefácio por T. Weiming). Nova Iorque: State University of New York Press, 2000.
- Wang Tai-yü, *Cheng-chiao Chen-ch’üan*. Pequim, 1921 (contém os textos das edições de 1642, 1657 e 1873).
- Wang Tai-yü. *Cheng-chiao Chen-ch’üan; Ch’ing-chen Ta-hsüeh; Hsi-chen Cheng-ta*, ed. Yü Chen-kui. Ningsha, 1987.
- Watts, A. (c/ a colaboração de Al Chung-liang Huang) *Tao, o Curso do Rio: o significado e a sabedoria do Taoísmo, de acordo com os ensinamentos de Lao-Tzu, de Chuang-Tzu e de Kuan-Tzu* (1975), trad. Terezinha Santos. São Paulo: Pensamento, 1997.
- Yu-lan, F. (Feng Youlan, Fong Yeou-lan) *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde. N. Iorque: Macmillan Co., 1948 (ed. francesa: *Précis d’Histoire de la Philosophie Chinoise*, trad. Guillaume Dunstheimer. Paris: Payot, 1952).

<sup>56</sup> A aniquilação da consciência de passar por uma aniquilação, ou aniquilação última da aniquilação experimentada pelo eu da alma desde que se viu “aniquilada” na prisão da materialidade.