



Si seulement cet amour tombait
amoureux rien qu'une seule fois
Il saura enfin ce que vit comme
exil l'amoureux.
Al Mutanabbi 915-965 (Iraq)

A noção sufi de **Ta'wil** (“hermenêutica espiritual”): uma questão metodológica

*The sufi notion of **Ta'wil** (“spiritual hermeneutics”): a methodological question*

Monica Udler **Cromberg**

Doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) moni.udler@gmail.com

RESUMO

Este artigo pretende, num primeiro momento, a fenomenologia e a hermenêutica como métodos para a abordagem de fenômenos que não se permitem apreender pelo método científico sem deixar de ser o que são, como por exemplo a literatura, a espiritualidade e a filosofia. Husserl e Heidegger são aqui convidados para explicar esses métodos que propõem. Em um segundo momento, Corbin vem apresentar a hermenêutica que encontrou na literatura sufi: a hermenêutica espiritual (*ta'wil*). Num contexto em que literatura, mística e filosofia encontram-se indissociadas, o conceito sufi de *ta'wil* serve-se do fenômeno para a compreensão não só do fato como do que este simboliza.

ABSTRACT

*In the first instance this article proposes phenomenology and hermeneutics as methods to approach phenomena which are not understood through the scientific method without changing into something else, such as, for example, literature, spirituality and philosophy. Husserl and Heidegger are invited here to explain the methods they propose. In a second instance Corbin presents the hermeneutics he has found in Sufi literature: spiritual hermeneutics (*ta'wil*). In a context where literature, mysticism and philosophy are undissociated, the Sufi concept of *ta'wil* deals with the phenomenon in order to understand not only the phenomenon itself but what it symbolises.*

A literatura sufi inclui muitas das mais belas e profundas manifestações literárias dos mundos árabes. De Rumi a Yunus Emré, de Omar Khayam a Hafez, de Ibn ‘Arabi a Nizami, tantos autores sufis fazem-nos querer atribuir à mística islâmica o nascimento da literatura árabe. No entanto, ao se tratar de literatura sufi, não podemos deixar de evocar o fato de que todo fenômeno literário proveniente da mística sufi não deixa de ser também filosófico. É bastante difícil, para não dizer impossível, separar, nesse contexto, mística de filosofia, filosofia de literatura, literatura de mística. No Sufismo, essas três disciplinas fundem-se, confundem-se – interpenetram-se. Na verdade, é bastante recente na história da humanidade a separação entre elas. Espiritualidade e literatura sempre estiveram intimamente ligadas e só se desligam depois que o materialismo se torna corriqueiro. Da mesma forma, a filosofia só deixa de ser escrita poeticamente e assume a linguagem analítica depois que o racionalismo se torna hegemônico no Ocidente.

O presente artigo trata não da literatura sufi em geral, mas de um elemento específico que aí encontramos: o *ta’wil*, ou seja, a hermenêutica espiritual. Ao conhecer este elemento, torna-se possível compreender com maior profundidade a literatura sufi e o conhecimento que esta pretende veicular.

Na verdade, o propósito da apresentação do *ta'wil* neste artigo é fazer conhecer e colocar à disposição um método de abordagem intrínseco ao pensamento árabe e à mística islâmica. A primeira parte deste trabalho foi apresentada na III Jornada de Literatura e Espiritualidade: *A Literatura como Invólucro para o Sagrado* (TEL – UnB – 2016). O artigo procura apresentar o conceito de *ta'wil*, tão presente no mundo árabe e na mística islâmica, como método de abordagem tanto para a Literatura como para a Espiritualidade e para a Filosofia, as quais, no mundo árabe, se viram, por muito tempo, indissociadas.

Como podemos falar de espiritualidade e do sagrado dentro da Academia? Não será essa o ambiente do estudo dos objetos científicos? Como pode a Espiritualidade tornar-se um objeto científico sem sofrer uma redução? E mais: teremos alguma vantagem em transformá-la em algo assim? Tornar-se-á ela mais compreensível ou acessível após essa conversão? Todas as questões citadas são tão pertinentes com relação à Espiritualidade quanto à Literatura. Pois, se a Espiritualidade não puder ser reduzida a um objeto científico sem perder sua essência, também a Literatura não o poderá. No momento em que transformo um conto ou um poema em objeto científico e procuro analisá-lo formalmente de maneira objetiva segundo parâmetros, teorias e métodos pré-estabelecidos – independente da maneira como a obra me atingiu de forma direta – também não estarei mais diante da obra, mas de uma redução, um resíduo. E se essas questões relativas à Espiritualidade e à Literatura dentro do âmbito do conhecimento objetivo e científico são pertinentes, também o serão com relação à Arte em geral, assim como a todas as Ciências Humanas. E por que não dizer, no final das contas, que até mesmo uma pedra é reduzida quando vista como objeto científico, quando considerada separada e independentemente do sujeito que a analisa, e de tudo que a cerca, abstraída do “mundo da vida”? James Hillman, que, a partir de Corbin e de Jung, funda a Psicologia Imaginal, descreveu a situação com uma metáfora mordaz: “A ciência moderna limita-se a fazer a autópsia do mundo”, de um mundo mecânico e morto sobre o qual a mente ocidental setentrional se debruça e governa desde Galileu e Descartes¹.

Interessa-nos aqui saber de que forma poderemos abordar questões tão vivas como a espiritualidade, o sagrado, a literatura, a arte (e também a pedra, o cachorro, o clima ...) sem convertê-las em “objetos”, sem fazê-las posar para uma câmera, sem forçá-las a um *striptease* degradante. Embora nem todos o saibam, existe sim, dentro da Academia, um método de abordá-las sem violentá-las, uma forma de aceder à vida e à essência desses fenômenos. Embora sejam muitos os que já diagnosticaram esse monópólio, associando-o a uma enfermi-

World an
elic Func-
Books,

loxe du
003, p.

irisis der
und die
ogie.

orso, está
nática, e
, círculos
sem as
ossível
e suas
mo em
Galilei,
Spell of
, p.32.

dade da qual nossa sociedade padece, três filósofos em especial são hoje convidados a nos esclarecer com relação a essa moléstia, ou seja, fornecer-nos o diagnóstico, a etiologia, um prognóstico e um tratamento – um método de cura para o objetivismo (ou “objetivose”). São eles: Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia; Martin Heidegger, o fundador da hermenêutica fenomenológica; e Henry Corbin, o grande fenomenólogo da filosofia mística do sufismo.

Henry Corbin, primeiro tradutor de Heidegger e de Jaspers para o francês e também profundo conhecedor da obra de Husserl, fala da necessidade de uma avaliação da situação cognitiva, existencial e espiritual em que o homem contemporâneo se encontra. Aquilo que este chama de conhecimento equivale ao conhecimento preciso do cenário de uma peça – e dos adereços, e figurinos, e biografias dos atores – sem que a peça seja propriamente assistida e assimilada. Toda a exposição que Corbin faz da filosofia mística do sufismo possui um tom extremamente crítico que deixa transparecer, sem nenhuma ambiguidade, a “recusa de Corbin em aceitar a compreensão de mundo e de nós mesmos que domina a consciência secular moderna”². 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”. Essa visão de mundo, e “qualquer uma das várias cosmologias seculares do mundo moderno”, segundo Corbin, é “incompatível com a existência de *peças*”³, no sentido pleno desta palavra. Corbin trata em suas obras com extrema lucidez da extinção do “mundo da alma” que padecemos na modernidade. Decisiva, para ele, é a etiologia traçada por Edmund Husserl para isso que Corbin considera uma grave enfermidade.

Começamos então com Husserl, que, ao fazer em suas obras uma crítica penetrante à ciência moderna, coloca⁴ 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.⁵ 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 sensorial 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*. 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 necessário, 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.

É apenas após a publicação das *Meditações*, de Descartes, em 1641, que aquela realidade material de Galileu veio a ser referida como um domínio estritamente mecânico, como uma estrutura determinada cujas leis de operação podem ser reconhecidas apenas por meio 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”⁶, observa Husserl. Essas ciências desviam o olhar da nossa experiência banal e cotidiana do mundo que nos cerca. Nossa experiência direta é necessariamente subjetiva, necessariamente relativa à nossa posição em meio às coisas, à nossa “verdade de situação”⁷, 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”⁸ 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.

Husserl faz também uma forte crítica ao fisicismo que reduz o mundo, inclusive o mundo orgânico, à matéria por meio 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.⁹ É “objetivismo” o nome dado por Husserl à grande moléstia do mundo moderno.

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 de fato.

Quando analisamos, medimos ou explicamos o mundo, confiscamos sua presença. A principal motivação de Husserl foi a de denunciar o 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”.¹⁰ Parece-nos hoje algo visionário, o diagnóstico de Husserl, embora seu prognóstico não pudesse contar com o 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 sobre a crise das ciências europeias antes mesmo da eclosão da Segunda Guerra e do holocausto, que refletiria, com suas “fábricas de cadáver”¹¹, “a perda de significado da palavra ‘vida’ provocada pelas ciências” a que o autor se referira¹².

Ao reduzir a realidade a dois tipos de substância – a substância pensante e a substância extensa – e, assim, separar irremediavelmente a mente pensante, ou “sujeito”, do mundo material das coisas, ou “objetos”, 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, em seu “*cogito ergo sum*”, reduziu incrivelmente o que poderia ser um ser humano e o que poderia querer dizer “ser”.

Como vimos aqui, o sujeito encapsulado, isolado, de Descartes parece 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”. Essa disjunção pode ser vista como uma crescente “retirada”, um paulatino afastamento do ser com relação ao que está junto a ele

no seu mundo, que teria começado já com a instalação dos humanos em cidades com o advento da agricultura e do sedentarismo. 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 pretensa verdade sobre o mundo.

De fato, a categoria “pessoa” não existe na ciência moderna. Há um 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 Afrodite¹³, Anjo da Terra, Virgem Maria, Grande Mãe, ou seja lá como for¹⁴. A alma do mundo teve, como disse Husserl, que “migrar para a psique”¹⁵. E aí se fez prisioneira. 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 seu exílio e seu desamparo.

O diagnóstico e a etiologia das causas dessa disjunção entre sujeito e objeto, entre alma e mundo, são seguidos, na obra de Husserl, pela exposição de um método que reverte essa antinomia: a fenomenologia, que parte do fenômeno, e não do objeto, parte de como algo aparece para e na consciência. Assim, o chamado método fenomenológico consiste em colocar entre parênteses todos os pressupostos, todos os pré-conceitos que se possa ter em relação ao fenômeno, para se ater a como ele se mostra naquele instante. Esse procedimento, que Husserl chamou de *epoché* (“suspensão do juízo”, em grego), possibilitaria a obtenção de um “vislumbre da essência” do fenômeno (*Wesensschau*, em alemão). Por meio do método fenomenológico, deixa de haver a nociva abstração das verdades científicas criticadas por Husserl, que ocorre apenas quando a apreensão do fenômeno não é direta, mas mediada pela análise, pela razão, pela idealização.

Henry Corbin adotou a fenomenologia como método. Em sua obra, deixa claro que, se for acessada por meio do método fenomenológico, a espiritualidade oriental, com seus ‘eventos’ visionários e místicos, constitui um objeto de estudo tão real e objetivo quanto qualquer outro. Corbin inspirou-se tanto na fenomenologia de Husserl como na de Heidegger, assim como em sua hermenêutica. 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. (...) Embora Corbin sempre se tenha ocupado da hermenêutica teológica antes de conhecer a obra de Heidegger (...) foi Heidegger quem lhe mostrou como esta hermenêutica, enquanto “arte ou téc-

poie-
legger à
hillipe
legger à
hillipe
ão a que a
enção é a
i intelli-
dos de
Os modos
ialmente
Qualquer
ensão é
nos mo-
ão as
ciais (eu
mpreen-
herme-
rma pró-
o". *Bref, le*
la pheno-
ble entre
ti, entre
d'etre. Les
entielle-
etre. Tout
mprendre
ent dans le
sont les
ntiales (je
mprendre",
ermeneu-
rme propre
:"
the Wa-
Marion

nica da Compreensão (*Verstehen*)”¹⁶, poderia apontar para distintos níveis de ser. Por meio da fenomenologia e da hermenêutica de Heidegger, Corbin contempla algo 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 (...).¹⁷

O que subjaz à hermenêutica é a ideia de que o homem conhece a si mesmo ao conhecer qualquer coisa que seja. Corbin descobre, por meio de Heidegger, que “a chave hermenêutica é, pode-se dizer, a principal ferramenta do laboratório mental da fenomenologia.”¹⁸: “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.”¹⁹ 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, como bebida, como líquido que limpa, como entidade, como matéria dos sonhos, como símbolo do esquecimento ou como Iemanjá²⁰, o que importa, tanto na fenomenologia como, e principalmente, na hermenêutica, é “o que essa água é *para mim*” e a qual modo de ser corresponde, qual o sentido dessa água para mim, aqui e agora. A hermenêutica pressupõe não a “realidade”, mas a “*realidade para mim*”. A maneira como a água aparecerá na minha consciência será segundo meu estado, será compatível ao meu modo de ser no mundo. Toda essa circunstancialidade, esse perspectivismo, essa autoimplicação, faz parte do antídoto à visão objetivista representado pela hermenêutica e pela fenomenologia, adotado e prescrito tanto por Husserl e Heidegger como por Corbin, para penetrar no universo da espiritualidade islâmica.

Mas há um ponto no qual o pensamento de Corbin se descola de Heidegger. “Tomando a analítica heideggeriana como exemplo, fui levado a ver níveis hermenêuticos que seu programa não havia previsto”, afirmou o filósofo francês. Para Corbin, não existem apenas ‘distinções horizontais’, maneiras distintas de estar no mundo e de ver o mundo, mas também ‘distinções verticais’, nas quais uma maneira é mais intensa, mais profunda, mais autêntica do que outra. A palavra ‘níveis’ é reveladora de uma visão hierárquica da realidade. Ao tomar contato com a tradição sufi, Henry Corbin descobriu outro tipo de hermenêutica, a “hermenêutica espiritual”, a que os sufis iranianos designam como *ta’wil*,

s caracte-
rofistas
raqiyun,
im das
de toda
que for-
todo
letra, toda
ry, **Avi-**
héran/
954 e
topher
y: the
fácio da
yage and
ophy
s, 1998,

et le Récit
rien Mai-
erdier,

Esoteri-
nry Cor-
y Corbin,
Iran and
lantic

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.²¹

O “processo de individuação” – conceito oriundo da alquimia que Corbin compartilhou com o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, com quem se relacionou pessoalmente – seria uma ascensão nessa escala hierárquica, dos níveis mais baixos aos mais altos, rumo a estágios de consciência cada vez mais intensificados. Porém, ao contrário de Jung, que entendeu esse processo principalmente em termos psicológicos, Corbin, influenciado pela mística sufi, concebeu-o de forma mais ampla. Por isso, cunhou a expressão “individuação espiritual”, que englobaria a “individuação psicológica”, mas que não se restringiria a ela.

A individuação em Corbin é o movimento contrário ao da impessoalidade alienante, por meio da qual o homem se vê exilado em um mundo caracterizado como ‘espaço público’ que lhe é cada vez mais alheio. Despersonalizando-se, o homem adquire uma posição central e dominante no planeta, ao mesmo tempo em que – enquanto individualidade concreta, singular e subjetiva – despovoava o mundo de si mesmo. Ele domina um mundo que já não habita, no sentido próprio do termo.

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 *ta’wil*, 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 *ta’wil* tem como base a realidade simultânea da operação mental na qual consiste e do evento psíquico que produz essa operação. O *ta’wil* dos textos pressupõe o *ta’wil* da alma (...) Reciprocamente, a alma parte para seu ser verdadeiro e realiza seu *ta’wil* 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.²²

“O *ta’wil* do texto pressupõe o *ta’wil* da alma”. Esta frase bem poderia nos servir aqui como definição de *ta’wil*. 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”.²³ Não há *ta’wil* de um texto ou de um contexto se não houver *ta’wil* da alma. E não pode haver *ta’wil* da alma se não houver um encon-

tro com a alma, um despertar para si mesmo. Corbin relata-nos que numa noite em que Sohrevardi²⁴ havia muito meditado a respeito da questão do 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.²⁵

“Despertar para si mesmo”, no mesmo sentido do “Conhece-te a ti mesmo” do Oráculo, 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 presencial²⁶. É nesta “subjetividade existencial e pessoal” que Corbin, assim como Heidegger está interessado, e é ela que está no foco do *ta’wil*, a hermenêutica espiritual. 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 em que o Ser está no foco, em que todos os esforços e paixões vão em direção à lembrança do Ser e à busca – assim como 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.

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, 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 por

meio 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 *Ta'wil* não converte nada em um objeto de conhecimento, o que equivaleria a realizar uma espécie de dissecação ou biópsia. 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 *Ta'wil* visa precisamente o que não pode ser conhecido, e por isso, desiste de conhecer o Ser para pôr mãos à obra a despertá-lo. Trata-se de *aceder* ao Ser e não de conhecê-lo. O propósito é, portanto, ativar a consciência do Ser por meio 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 *ta'wil* 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 intelecto ou pela 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 em que, segundo Heidegger, sujeito e objeto surgem conjuntamente. É a mesma luz que iluminará tanto os entes como o homem: “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 se 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 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-se presente. É precisamente nisso que consiste a hermenêutica espiritual.

* * *

Conforme lemos acima, Corbin afirma que o texto – literário ou cósmico – é transmutado em “Evento real, embora interior e psíquico”. 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 entende Evento não como algo que acontece no exterior e no mundo histórico, mas como algo interior e que ocorre em nível ontológico. Realizar o *ta'wil*, 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” (*malaak*):

(...) 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...²⁷

et le Récit

Dizer que o *ta'wil*, a hermenêutica espiritual, é a conversão do sensível em símbolos pura e simplesmente pode dar margem a muitos mal-entendidos. A palavra “símbolo” dá a impressão de 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 *ta'wil* transforma dados em símbolos. Em que consistirá exatamente essa transformação? Vimos que o *ta'wil* também é definido por Corbin como interiorização. Podemos nos valer disso para compreender o que significa essa 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 *ta'wil* nunca está separado da injunção “Conhece-te a ti mesmo”. O que o místico vê no dado, no momento do *ta'wil*, 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 *ta'wil*, ao contrário desta autópsia, visa ao testemunho do “vigor” da *physis*, ao testemunho da presença, ao seu des-velar, ao 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 *ta'wil* do texto e o *ta'wil* 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 *ta'wil*. 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 *ta'wil*, 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 *ta'wil*, a mensagem coincide com o interlocutor. A mensagem é seu próprio emissor. Corbin disse que a mensagem dos anjos são eles próprios. A Anunciação só pode anunciar Presença, nada além disso, em-

bora dito das mais distintas formas. A Anunciação anuncia que a Terra está grávida de Deus. 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 *ta'wil* estaria, portanto, operando com a função fática da linguagem – linguagem do mundo e linguagem das palavras. A função fática é aquela que visa apenas a chamar atenção do interlocutor. É apenas isso a que visa o *ta'wil*: 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 poderia produzir na linguística moderna!

* * *

A transmutação dos dados em símbolos performada pelo *ta'wil* não requer qualquer esforço além da presentificação. Estar verdadeiramente presente e, dessa forma, verdadeiramente consciente da presença do dado (seja texto ou fenômeno sensível) requer, no entanto, uma capacidade, segundo Corbin, quase esquecida pelo homem moderno: a contemplação – a que Husserl referiu-se como *epoché*, e Heidegger como “pensamento meditativo”.

A palavra “meditar” possui duas acepções distintas e bem demarcadas. Pode querer dizer “pensar”; e pode querer dizer “parar de pensar”. Esse 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, por meio de sua reflexão, contemplar aquilo sobre o qual medita. A isso se propõe a fenomenologia. A *epoché*, a suspensão do juízo e das ideias 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 – interponham-se entre ele e seu ícone. Nesse momento, a dupla acepção da palavra “meditar” leva-nos a um mesmo destino: a contemplação.

A teoria, portanto, não interessa dentro de um contexto espiritual se es-

tiver 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 verbo grego *theorein* (θεωρεῖν), que quer dizer justamente “contemplar”, “ver”. É nessa direção que vai a filosofia mística, a que Corbin chama de “teosofia” ou de “gnose”. Um dia, em uma época distante (ou agora mesmo), em uma terra distante (ou aqui mesmo), o pensamento e a linguagem serviam (e podem ainda servir) à contemplação. Serviam à sorrateira aproximação do espiritual, do flerte com o Espírito. A contemplação era o olhar apaixonado do amante da verdade, a qual, para não andar nua, se reveste de trajes iconográficos. Os filósofos 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. Esses 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 de possuí-lo. Um tênue contato, um poético resvalar era o que garantia um elo profundo, muito mais permanente e decisivo 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 Corbin denomina 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 – o pensamento que objetifica. Na verdade, o pensar não 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

fo 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 (Jacob Boehme, Meister Eckhart, Swedenborg, Spinoza, etc). No entanto, depois do iluminismo, o racionalismo passou a ser hegemônico e colonizou o termo “filosofia”, arrogou-se a exclusividade de seu uso e de sua 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.²⁸

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 definitiva do a-gnosticismo é justamente o divórcio entre Pensar e Ser e o conseqüente 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, essa 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 simplesmente intelectual. A citação que Corbin faz de Sohrevardi 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 ser²⁹, pressupõe e visa ao mesmo tempo o autoconhecimento por meio 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.

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”.

* * *

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 os 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 principal. 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 essa principalidade, para essa 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”.

Contra esse esvaziamento do real, contra esse 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 nesse 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 *ta'wil*. A postura do hermenêuta 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 *ta'wil*. 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 por meio 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 *ta'wil*, a hermenêutica espiritual, enquanto desvelamento,

consiste em “trazer de volta, lembrar, 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.³⁰

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.³¹

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 último (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 (...) ³²

Referências Bibliográficas

- ABRAM, David. *The Spell of the Sensuous* NY, Vintage, 1996.
- BLOOM, Harold. *Preface to Princeton Mythos re-issue of Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, with the new title, CORBIN, Henry. *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.
- MORIN, Edgar. "A ciência sem consciência está condenada?" in *Café Philo, As Grandes Indagações da Filosofia*, RJ, Jorge Zahar Editor, 1999.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen* Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*. Haag, M. jhöff, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, Hrsg: von R. Smid. 1993.

- CHEETHAM, Tom, *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*, North Atlantic Books, Berkeley, 2012.
- CORBIN, Henry. “De Heidegger à Sohrevardi, entretiens avec Phillippe Nemo” e “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)
- CORBIN, Henry. *Avicenne et le récit visionnaire*, Christopher BAMFORD, “Esotericism today: the example of Henry Corbin”, prefácio da obra de Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger, Iran and Philosophy* Berkeley: North Atlantic Books, 1998
- CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique* (réédition de 1986-3) Paris: Gallimard, 1989. *A History of Islamic Philosophy* London: Kegan Paul, 1993
- CORBIN, Henry. *Le Paradoxe du monothéisme* Paris: L’Herne, 2003
- CORBIN, Henry: *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1971-1973, vol 1.
- CORBIN, Henry, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, Téhéran/Paris: Adrien Maisonneuve, 1954 e Lagrasse, Verdier, 1999.
- CORBIN, Henry, *L’Archange Empourpré*, Paris, Fayard, 1976.
- ILLICH, Ivan. *H₂O and the Waters of Forgetfulness* London: Maryon Boyars, 1986
- HILLMAN, James. *Anima Mundi e o Pensamento do Coração* Campinas: Verus editora, 2010
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006