

## Resenha

**CORBIN, H.** *La paradoja del monoteísmo*. Trad. María Tabuyo y Agustín Lopez. Madrid: Losada, 2003. 289 páginas.

**Cicero Cunha Bezerra\***

Malgrado o atual clima de completa instabilidade política e religiosa entre Oriente e Ocidente, este livro nos convida a penetrar nos fundamentos comuns das três grandes religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Henry Corbin (Paris, 1903-1978), filósofo, historiador das religiões e um dos grande islamistas mundias do século XX, analisa de maneira magistral o surgimento destas tres grandes religões como um fenômeno de reação ao politeísmo grego e latino, bem como, os “defeitos” e consecuencias históricas radicalmente opostas à mensagem original que as fundaram. No primeiro capítulo intitulado de: *O paradoxo do monoteísmo*, Henry nos alerta para o “lamentável” uso que o termo <monoteísmo> sofreu ao longo da nossa história. Contra uma visão limitada que reduz o conceito de <monoteísmo> a uma civilização <patronal>, Corbin propõe uma hermeneutica que parte, necessariamente, do exame e alcance que a palavra <Deuses> possuía nos ensinamentos esotéricos (no sentido original do termo).

Este <plural> tão presente no pensamento judeo-cristiano (“*O senhor vosso Deus é o Deus dos Deuses, Senhor dos Senhores*”. Deut. 10, 17; “*Ele julga em meio aos Deuses*”. Sal. 82, 1; “*Eu disse: vós sois Deuses, sois todos filhos do Altíssimo*”. Jn. 10, 34), bem como, na gnosis e teosofia islamicas é investigado exaustivamente como expressão deste <paradoxo monoteísta> e como algo vivenciado e superado pela tradição islamica, particularmente, na escola de Mohyîdîn Ibn’Arabî (1240) e seu

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e doutorando em Filosofia pela Universidade de Salamanca – Espanha. Este trabalho foi realizado com o apoio do CNPq.

discípulo e crítico xiíta Ibn'Arabî. Según Henry Corbin, o monoteísmo não encontra sua salvação e verdade a não ser em sua forma esotérica: *Laysa fi'l-wojûd siwâ Allâh* (Não existe outro ser que Deus), no entanto, por isso mesmo, corre o risco de cair, por incompreensão da palavra ser, numa idolatria metafísica. A questão consiste portanto, em compreender o *teomonismo* a partir de uma ontologia integral que professa não que o Ser divino seja o <único ente> mas sim o <Uno-ser> e que, semelhante à ontologia neoplatônica procleana, permite a multiplicidade das epifanias que são os entes. Fica portanto, eliminada a possibilidade de se pensar, a partir do monoteísmo, Deus como *ente* (*mawjûd*) ainda que superior a todos os entes. A via adotada é, neoplatonicamente, a *via negationis* (*tanzîh*). A conclusão que chega Corbin é que o Uno, pensado como *uni-fico* constitutivo de todos os unos, de todos os seres e que não pode ser um ente, se revela num jogo simultâneo entre Deus-Uno e suas figuras divinas múltiplas presente tanto na filosofia neoplatônica grega como de língua árabe (pg. 21). Deus-Uno é henada de toda henada e por isso nomea não ao <que é> mas sim ao absolutamente inefável.

Esta seria, portanto, a forma que assume na teosofia islâmica o paradoxo do Uno e do Múltiplo. Ao afirmar não existir nada mais que Deus, a teosofia islâmica de Haydar Âmolî, discípulo de Ibn'Arabî, afirma o ser (*wojûd* – Ato-ser) e nega o *ente*. É importante ressaltar que este negar não significa dizer que o ente não seja ente, mas sim que o ser não é um *ente*. Se os neoplatônicos gregos encontraram na transcendência absoluta do Uno sobre o ser a resposta para este dilema, a escola de Ibn'Arabî postula a reciprocidade entre o Uno e o Ser transcendental sob a forma de Luz das luzes, origem das origens, etc. (pg. 25). Segundo Henry, o Uno para os *ishrâqîyûn* de Sohrawardî é, assim como para Escoto Erígena, *teofania*. Neste sentido, ser um ente é ser constituído *uno*, ser unificado pelo Uno unífico (pg. 25). Quem contempla ao mesmo tempo, diz Haydar Âmolî, ao divino e ao creatural, sem que nenhum valha mais que o outro, é um autêntico teomonista. Os “sabios de Deus” são caracterizados por três níveis de conhecimentos: a) aqueles

que vêem o creatural como manifestação e o divino como oculto; b) aqueles que vêem lo divino como o que se manifesta e o creatural como o oculto, não aparente; c) O teosófo místico (*kakîm mota'allih*), o hierático, aquele que possui, ao mesmo tempo, intelecto e visão. Este <sábio> ver, simultaneamente, a divindade na criatura, o Uno no Múltiplo e a criatura na divindade, dito de outro modo, ver a multiplicidade das teofanias na Unidade que se “teofaniza” (pg. 27). Para Henry Corbin, ainda que não podamos afirmar que este discípulo de Sohrawardî e de Ibn'Arabî tenha lido o Parmênides de Platão, seguramente podemos dizer que se encontra na mesma tradição exegética de Proclo que busca desvelar o segredo da teogonia do Parmênides (pg. 27). A esta ontologia, Henry classifica como sendo uma *ontologia integral* que tem como fundamento compreender a Criação como teofania. La *ontologia integral* pode ser caracterizada por três momentos: 1) Ponto de vista (*maqâm*), a estação. É a consciência ingenua que permanece presa aos conceitos. Se caracteriza como a “estação” exotérica do monoteísmo teológico (*tawhîd olûhi*) que proclama a unidade divina como *Ens supremum* (ver as árvores e não ver o bosque); 2) Integração (*jam'*): marcada pela reunião das unidades dispersas num todo único. (não existe árvores, somente bosque); 3) Nível de integração da integração (*jam'al-jam'*) que consiste em passar do Todo indiferenciado ao Todo diferenciado. Seria portanto, a integração da unidade na diversidade conquistada (pg. 29). Neste nível de compreensão aparecem as árvores e se ver simultaneamente o bosque. É uma visão integral de Dios Uno e das suas formas divinas múltiplas. Em outras palavras, é a expressão máxima da *mazharîya* ou função epifânica que expressa a relação direta entre o Uno-ser e suas teofanias.

A *integração da integração* pode ser pensada a partir da relação entre o Uno e seus Nomes ou atributos divinos e múltiplos presentes em pensadores como Dionísio pseudo-areopagita. La cosmologia de Ibn'Arabî segue três momentos teofânicos: 1) teofania da Essência a si mesma (*al-dhât li-adhâti-hi*). Este estado ou momento, é definido como um <estado puro> que não implica

nem definição, nem descrição, nem muito menos, qualificação. 2) Teofania dos Nomes e atributos ou da determinação inicial (*ta'ayyon awwal*). Caracterizada como o “momento” em que a <pura essência> se converte em contemplação, como testemunho de si mesma. Seria portanto, todos os Nomes e atributos possíveis de serem atribuídos ao Uno-ser como por exemplo: Cognoscente e Conhecimento, Vidente e Visão, etc. (pg. 33). Neste ponto, Corbin nos recorda a possibilidade de uma aproximação com os Nomes divinos em 3 Enoc, em hebreu, e com os Deuses neoplatônicos (Proclo). 3) A terceira teofania é, ao mesmo tempo, contemplativa e operativa, ou seja, *ontogenética* (*tajallî wojûdî sho-hûdî*). Se poderia resumir como sendo a manifestação do ser como Luz (as teúrgias). Em resumo, a primeira está no nível da Unidade henádica (Teologia apofática ou negativa), a segunda, no nível dos Nomes e atributos (Teologia afirmativa) e por último, o nível teofânico da Operações. Todos estes momentos teofânicos estão representados, de modo bastante detalhado, através da reprodução gráfica dos Diagramas que ilustram e ajudam a compreender melhor estes “momentos” teofânicos (pp. 41 e 49). No capítulo intitulado: as *hierárquias divinas*, Corbin analisa o conhecimento espiritual como uma ascensão gradual através das *hierárquias celestiais e terrenas*. De maneira puntual o autor expõe a visão teosófica “ismailíes” das hierárquias divinas como um “politeísmo moderado” que tem suas origens na idéia de um “combate no céu”. Combate este, que Henry o associa diretamente, ademais do livro I de Enoc, com o comentário procleano do Parmênides. Todo o drama cênico comentado por Proclo é interpretado por Henry Corbin como símbolo de uma batalha de gigantes da qual nasce as hierárquias divinas visto que as idéias, como diz Proclo, son Dioses (pg. 61).

Outro aspecto extremamente importante do “paradoxo do monoteísmo”, diz respeito ao papel que tem os anjos neste conhecimento hierarquizado. No capítulo: *Necessidade de uma angelologia*, Henry afirma que uma religião profética não pode carecer de uma angelologia pois a função do anjo está intimamente associada, por exemplo, no islam, com a missão dos profetas. De

modo que a angelologia responde, por um lado, a uma exigência ontológica y por outro, hemeneutica (pg. 108). Neste sentido o neoplatonismo, cristianismo e islamismo comparte uma mesma concepção, a saber: as hierarquias correspondem ao grau do ser. Este aspecto común se revela no papel dos Anjos como hierofantes do ser, mediadores e hermeneutas dos Verbos divinos. No fundo, a angelologia “salva” a inefabilidade divina no sentido de que provoca uma metafísica que se pauta numa relação essencialmente teofânica. Para Henry, isso se pode constatar no livro III de Enoc onde os Nomes que designam à divindade, são todos nomes de anjos formados com o sufixo – *el*: ‘Anafiel, Serafiel, Uriel, Michael, Gabriel, entre outros. Este fato demonstra que el *Absconditum* deixa de ser inominável, inefável e passa a ser nomeado, mas, os nomes, precisa Corbin, não são outros que os nomes das suas teofanias. Chegamos assim a conclusão que a teofania é uma angelofânia. O Nome divino não pode ser pronunciado e por isso está Yahoel (o Anjo da face) (pg. 115). De modo que o autor argumenta, partindo de exemplos concretos presentes nas três tradições abraâmicas, que sem uma angelologia não teríamos mais que uma teologia teórica sem teofania (pg. 116).

No fundo, os anjos fazem parte de um grande sistema teofânico que ao mesmo tempo que revela Deus através dos seus modos e operações, preserva sua “essencialidade”. Este esquema tipicamente neoplatônico é a demonstração clara, para Henry, da existencia de um helenismo que penetra nos filósofos e teósofos islâmicos. Não seria por causalidade que ‘Arabî era chamado “o platônico” entre aqueles cuja profetologia foi herdada da profetologia judeocristã (p. 128). Entretanto, para Corbin, a questão não reside em discurtir se os neoplatônicos tomaram do judaísmo alexandrino ou o contrário, o que realmente importa é constatar, por um lado, que a tradição judaica alexandrina estava em condições de traduzir o termo hebreu *malakh* pela palavra grega *angelos* e, por outro, que isso expressa a importância e necessidade de uma angelologia nestas tradições. O anjo, como vimos antes, é o mistério do Rosto divino manifestando-se em múltiplas teofanias. De modo que, como bem observa Henry, aos olhos de um

investigador que permanece no <exotérico> do <culto dos anjos> tudo isso pode parecer uma idolatria ou superstição, mas, seguramente, para os que compreende o sentido seu sentido oculto e profundo, é justamente a ausência de uma angelologia, que coloca em risco o monoteísmo como uma forma de idolatria no sentido corrente da palavra. Esta afirmação se pauta no fato de que, para Corbin, a idolatria reside no desejo de querer se dirigir diretamente ao *Absconditum* ignorando, assim, que o homem não pode encontrar mais que ao Anjo YHVH, seja qual seja o nome que se lhes dê. Neste sentido, o Anjo como Rosto de Deus significa Deus mesmo mergulhado na sua obscuridade (pg. 226).

É interessante observar com Henry que a noção de *absolutum* pressupõe um *absolvens* que o absorva do não-ser e da “obscuridade”. Nos diz ele: *o Anjo é o absconditum absolvendo-se da sua “abscondidade”* (pg. 226). Partindo deste pressuposto, prescindir da angelologia é confundir *absolvens* com o *absolutum* e precisamente nisso, reside toda idolatria que destrua o plano metafísico em favor de uma desacralização e secularização da vida pública. A saída residiria, segundo o autor, na teologia negativa como antídoto contra o nihilismo (pg. 240).

Vale ressaltar, que para Henry, o nihilismo surge justamente quando a sacralidade e a secularização deixam de ser fenômenos ou modalidades internas pelas quais o homem, ao projetar seu mundo, decide sua liberdade ou sua servidão, para ter lugar no mundo das formas exteriores. Neste sentido, a filosofia, por medo de ser classificada como “serva da teologia”, se converte em “escrava solícita da sociologia” e como a sociologia não pode oferecer a dupla modalidade da teologia, o seja, apofática e catafática, assume o discurso dogmático de uma teologia positiva que formula dogmas absolutos carentes de fundamento e sentido (pg. 240). A teologia negativa ou apofática não só elimina toda idolatria, como também, evita, ao negar todo atributo à divindade, a identificação de Deus com um ente passível de conhecimento racional e objetivo. A via negativa (*zanzîh*) é a via escolhida tanto pelo islã xiíta, como, por grande pensadores ocidentais como Dionísio Pseudo-Areopagita, Escoto Erígena, Mestre Eckhart,

Nicolau de Cusa, Jacob Boehme e tanto outros. A concepção de Deus como <Nada> permite a estes pensadores postular uma compreensão do mundo como teofânia, como um manifestar-se constante de Deus que, ao mesmo tempo que supera a paradoxal pergunta de como conciliar a transcendência e inefabilidade do *Absconditum* com a realidade literal dos seus Nomes e atributos, torna possível o *nascimento eterno da pessoa*. A teologia negativa, mas que negar, afirma, de maneira profunda e pessoal, a função própria do homem, a saber: ser *espelho divino*. Por último, a brilhante investigação de Henry Corbin nos leva a transgredir os limites culturais e religiosos estabelecidos entre Ocidente e Oriente e ver de maneira profunda e imparcial como estas três grandes religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) concebem Deus a partir de uma relação fundamentalmente existencial onde *dogma* se converte em *dokêma* no sentido grego de aparecer, mostrar-se (*dokeo*) e a religião mais que < poder > é beleza na qual Deus cria cada criatura única e lhe concede uma individualidade que não necessita submeter-se à lei das igrejas.