

A CONCEPÇÃO DO "HOMEM PERFEITO" NO SUFISMO *

Mariéta Stepaniants

Academia de Ciências da U.R.S.S.

A história da cultura espiritual dos povos mostra que sempre e em toda a parte, ao lado da disposição de observar as normas de conduta ditadas pela sociedade, existiu freqüentemente uma tendência oposta, de regulação de comportamento humano em função de concepções interiores individuais, a respeito do bem e do mal, do que é permitido e interdito. A existência de um "paralelismo" de concepções revestia habitualmente uma forma dissimulada, que se referia largamente ao desejo de evitar um confronto direto com a ordem legal e a moral dominantes.

A título de exemplo, pode-se citar a história da China antiga, comparando os modelos do "homem ideal" segundo o taoísmo e o confucionismo. Sabe-se que este último apresenta o "homem ideal" ("jin-zi"), como o ideal do cidadão. Aprender a se dominar e a reestabelecer as regras: nisto consiste o humanismo, segundo Confúcio, o qual tinha por objetivo estabelecer a "ordem universal", orientando o "jin-zi" em direção a um cumprimento eficaz do dever social.

Também o taoísmo ensina a "superar o individual", apresentando o "verdadeiro homem" (o "zhiren") em harmonia com o Tao único "que penetra tudo e é onipresente". O objetivo supremo é de voltar ao Tao, o Único, na natureza, pela via do esquecimento do humano (enquanto "estranho", "artificial"), pela renúncia à identidade, ao eu individual, mediante a fusão com o Eu absoluto. O "zhiren" é o homem que age em harmonia com o Tao, isto é, em suma, com a própria natureza.

Na cultura muçulmana, encontra-se um paralelismo muito semelhante, na regulação da conduta humana; uma tendência, essencialmente guiada por normas exteriores, sancionadas pela sociedade; outra, pelos princípios do Único absoluto, apreendidos em si, ao nível exclusivamente individual. A primeira é representada pelo dogma islâmico, nas suas diferentes versões e seitas; a segunda, pelo misticismo islâmico.

Os adeptos do misticismo islâmico adotam como modelo ideal a conduta humana não restrita pelos parâmetros que a doutrina religiosa

(*) Tradução de Constança Marcondes César — PUCÁMP.

impõe e até mesmo, às vezes, ignorando-os ou negando-os. A ética sufista afirma a necessidade de seguir o difícil caminho do aperfeiçoamento interior.

O “homem perfeito” é um marco nesta via. “Al Insan al-kamil” é um conceito geral, genérico, do que é o Homem. É uma integralidade, uma lei, um princípio das manifestações concretas da multiplicidade humana. Segundo ibn Arabi, todas as universalidades se encarnam no “homem perfeito”, integrando simbolicamente a totalidade da criação¹.

Enquanto em ibn Arabi “al-Insan al-kamil” preenche essencialmente (senão exclusivamente) a função metafísica do princípio que resolve o problema do um e do múltiplo, do geral e do particular, da essência e da manifestação, as perspectivas dos sufis tardios dão prioridade às funções religiosas do “homem perfeito” que exerce o papel de intermediário entre Deus e o homem.

Não só os profetas, mas também os santos “wali” (que significa, literalmente, “próximo” e, no contexto sufista, “próximo de Deus”), podem atingir o nível de “al-Insan al-kamil”. O “wali” é uma espécie de “tipo popular” do homem perfeito e o protótipo deste.

A possibilidade de uma interpretação metafísica e religiosa do “homem perfeito” permitia formar os princípios de aperfeiçoamento moral conforme o nível intelectual do adepto do sufismo. A maioria de seus adeptos, gente simples, ingênua, na maioria iletrada, tomava como modelo de aperfeiçoamento o santopreceptor. A vida, a conduta deste santo eram, para eles, uma concretização do ideal a seguir. E o seguiam, muitas vezes cegamente e sem refletir, tornando-se às vezes um instrumento nas mãos de hipócritas autoritários que submetiam à sua vontade pessoas frágeis e ingênuas.

Ao mesmo tempo, a concepção metafísica do “homem perfeito” continha um potencial considerável de humanismo, afirmando principalmente que o próprio homem é capaz de aperfeiçoamento, no caminho do autoconhecimento, da reintegração no seu “eu” autêntico, talvez medida da moralidade, critério do bem e do mal.

Tudo isto evidencia o fato que a concepção do “al-Insan al-kamil” está em oposição ao dogma islâmico, pelo menos em dois aspectos. Primeiro, a idéia de que o homem é um “depositário do divino” e que pode recobrar seu “eu” autêntico pela “comunhão com Deus”, torna possível a conclusão lógica que o homem tem uma natureza imanente, o que é incompatível com o absoluto transcendentalismo do dogma islâmico. Em segundo lugar, o próprio fato de colocar a questão da possibilidade de atingir o nível do “al-Insan al-kamil” comporta um desafio ao credo fatalista islâmico.

O problema da predeterminação e do livre-arbítrio, que desde sempre preocupou os místicos muçulmanos recebia no sufismo, com frequência, uma interpretação manifestamente divergente de um fatalismo declarado.

Reconhecer uma completa predeterminação dos atos humanos privaria de sentido o caminho do aperfeiçoamento pregado pelos sutis e no qual estavam centradas sua doutrina e suas práticas. Donde seus esforços para conciliar o inconciliável: a onipotência de Deus e o livre-arbítrio do homem.

Ibn Arabi acredita ser possível fundar o reconhecimento do livre-arbítrio no fato de que o homem é um "receptivo" das potencialidades dadas por Deus e que pode e deve realizar por si mesmo: "Deus só te dá o Ser (tu és pura virtualidade) e teu próprio julgamento (ou tua decisão, tua escolha) diz respeito a ti mesmo. Só tens, pois, que louvar ou criticar a ti mesmo"².

O tema do livre-arbítrio recebeu um desenvolvimento original e e imagístico na obra de Jalil el-Din Rami. Este poeta-sufi condena abertamente o fatalismo, que qualifica de fraqueza e vício.

... "Teu fatalismo é negação da graça,
 Teu fatalismo é sono, não durmas no caminho!
 Enquanto não avistares a porta, a entrada, não durmas!
 Se crês em Deus, crê n'Ele pelo teu trabalho!
 Lança a semente, depois volta-te para o Todo Poderoso!"³

Assim, pois, o livre arbítrio é qualificado de "graça" divina. E qual é o sentido deste "dom", desta restrição benévola que o Senhor faz de sua onipotência? É pôr o homem à "prova".

Por que o Criador teria necessidade de provar o homem? Não bastaria que tivesse posto só a virtude no mundo? No *Manaswi*, o sufi põe esta questão ao juiz *cadi* e o outro lhe oferece, à guisa de resposta, o argumento preferido do poeta: "A virtude não valeria nada se não existissem a tentação e o vício".

O essencial, contudo, não é pôr à prova a verdadeira virtude do homem. Tanto o mal, quanto o bem, são indispensáveis à manifestação da universalidade do Ser absoluto. Deus é tudo, o que significa, conclui *ibn Arabi*, que o Senhor "se manifesta até nas imperfeições e nas qualidades danosas"⁴. Os místicos muçulmanos aceitam o princípio islâmico da graça infalível e perfeição do Ser absoluto — Deus, embora não estando inclinados a considerar o mal como uma categoria exclusivamente subjetiva.

Os sufis continuam a linha dialética na formulação histórico-filosófica do bem e do mal. As idéias dos místicos muçulmanos afirmam que, para "ser conhecido", Deus se manifesta sob formas contrastantes — porque, como dizem, a cegante luz divina, para poder ser vista,

implica as trevas como seu contrário — concordando com as teses, principalmente dos neo-platônicos, que afirmam só ser possível falar da degradação das coisas enquanto há objetos degradáveis, e falar do mal enquanto há bem. As analogias não apenas na ideologia, mas também na imagética, são sistemáticas. A encarnação poética, por Rumi, do bem e do mal como dois “exércitos” em confronto, evoca o “campo de deus” e o “campo do diabo”, de Tertuliano (cerca de 160-220).

O bem e o mal são objetivos enquanto manifestações dos atributos divinos através de pares de opostos: misericórdia a vingança. São o efeito da vontade do Senhor de se manifestar, isto é, em certo sentido, são objetivamente determinados. Deter-se aí significaria reconhecer não somente a presença natural, no mundo, do bem e do mal, mas a inutilidade de lutar contra o mal. Só haveria lugar para o quietismo, uma total submissão ao destino pré-determinado por Deus, uma resignação diante do mal existente, um reconhecimento da inaniidade das altas aspirações e dos esforços visando o aperfeiçoamento individual e o progresso social.

Conscientes das conseqüências de tal abordagem, os sufis tentaram afirmar sua posição, explicando que, por mais objetivos que sejam o bem e o mal, o homem é livre por escolher um ou outro. Sua falta consiste na incapacidade de optar pelo primeiro.

Segundo o sufismo, o livre arbítrio significa uma vontade livre de influências exteriores, concordando com a vontade do indivíduo que chega, assim, a conhecer a si mesmo e, por isso mesmo, a verdade. O reconhecimento da onipotência divina mostrar-se-ia, assim, um postulado formal, e o julgamento individual a respeito do que é o bem interviria como critério prático da moralidade. O julgamento só poderia ser justo se fosse resultado de um caminho de tormentos, de uma árdua busca ao longo de incansáveis esforços de auto-aperfeiçoamento.

Mas o que significa “aperfeiçoamento”? Qual é a via que conduz a ele? Quais são os meios de atingi-lo? As respostas a estas questões mostram a estreiteza e o caráter convencional da concepção do livre arbítrio segundo o sufismo, porque este afirma que somente os eleitos são capazes de dar respostas independentes, enquanto que a maioria deve seguir os preceitos de sábios iluminados. A vontade individual torna-se praticamente a dos “mestres espirituais”: os santos, os xeiques e assim por diante.

Permanece a idéia de que quem se engaja no “caminho” pode atingir seu objetivo. Mas para tanto, deve desembaraçar-se de seu “eu” egoísta e atingir o estado de união com o Absoluto (“fana”). Os procedimentos que permitem “voltar ao Único” são variados, mas idênticos quanto à essência: conduta correta (renúncia às paixões do mundo, aos desejos egoístas), abstinência, exercícios físicos especiais e uma técnica respiratória especial, concentração extrema tendendo ao objetivo. Mer-

gulhado em si mesmo, afastado de tudo que é exterior, o místico aprende a conhecer suas capacidades físicas e psíquicas, a dominá-las, atingindo assim, quer um estado de beatitude, quer uma exaltação de um gênero peculiar.

Em que medida as práticas místicas são de natureza a contribuir para o aperfeiçoamento do indivíduo? Trata-se de um aperfeiçoamento autêntico ou ilusório? A psicologia científica reconhece a "comunicação dialógica" como indispensável para o desenvolvimento da personalidade. Nas práticas místicas, um diálogo está constantemente em curso, entre o "eu" individual e o "Eu" divino, concorrendo em certa medida para o autoconhecimento do sujeito. Alguém que tenha dominado as práticas de ioga ou sufi, estaria em condições de compreender muito de si como organismo biológico e, em virtude disso, aprender a controlar os mecanismos fisiológicos e psíquicos de seu corpo. Ora, no melhor dos casos, isto consiste num domínio psicofisiológico, enquanto que para o aperfeiçoamento moral seria necessário algo mais, que o dialogismo é incapaz de fornecer, se for de natureza religiosa.

Incontestavelmente, o desacordo interior, na consciência do sujeito, entre o "eu real" e o "eu virtual", abre as possibilidades a um diálogo que favoreça o desenvolvimento da personalidade. Ora, as potencialidades desse diálogo são função da medida segundo a qual o "eu virtual" é capaz de orientar o sujeito em direção ao aperfeiçoamento. Seria, sem dúvida, incorreto afirmar categoricamente que o dialogismo religioso não conduz absolutamente ao desenvolvimento psicológico da personalidade. No diálogo místico, o "eu virtual" é ora o "Eu" divino cósmico, ora o do Homem perfeito — o profeta Maomé —, ora o "Eu" ainda mais próximo da situação do mundo — o de um santo xeique.

Tanto no primeiro caso quanto no segundo caso, o diálogo mostra-se insuficientemente produtivo, por causa de seu caráter muito abstrato, intemporal e não viável do "Eu virtual". Ademais, para que o diálogo dê um impulso a uma atividade interior do indivíduo, a uma reavaliação de si e de sua experiência vivida, etc., seria preciso um "contato" com um ponto de vista diferente do seu. Num diálogo com Deus ou com o profeta Maomé, não há "contato", porque um real "laço de volta" é praticamente inexistente.

Deus e o profeta são interlocutores passivos no diálogo, uma projeção da atividade individual do crente, reportando ao outro participante do diálogo unicamente o que importa ao sufi. Desta sorte, o diálogo encontra-se empobrecido. Pode, certamente, contribuir algo para o autoconhecimento, autopreservação e auto-afirmação do "eu individual", mas não comporta absolutamente condições de um autêntico desenvolvimento da personalidade. No caso em que o "Eu virtual" se identifica com o de um santo xeique, o diálogo é eficaz, na medida em que os santos ou os xeiques representam realmente níveis de perfeição moral.

A história do sufismo prova que os santos, os xeiques, exerciam freqüentemente um papel diametralmente oposto, desorientando moralmente as pessoas, como "profetas da decadência". Escapando ao domínio da ideologia religiosa oficial e de suas interpretações pelos teólogos, os simples membros das ordens religiosas se encontravam dependentes do sinal diretivo do taif e, em primeiro lugar, dos xeiques.

A orientação mística para a interiorização constituía uma espécie de reação ao mal, à injustiça, à mentira e à hipocrisia existentes na sociedade. A tendência ao aperfeiçoamento individual, ao autoconhecimento, que comporta esta orientação, contribui para a auto-afirmação de personalidade, ao seu desenvolvimento moral relativamente independente. Mas, por outro lado, esta interiorização traduzia a impotência de mudar o mundo real de injustiça, justificava a passividade social e o quietismo.

O sufismo vê a perfeição na aniquilação total do "eu" egoísta, em nome de seu renascimento no "Eu" divino. Ora, objetivamente, a prática mística de interiorização chegava exatamente ao seu contrário: à concentração nas próprias sensações, sentimentos, enquanto que o aperfeiçoamento individual reduzia-se a nada mais do que a aspiração à salvação individual, logo, egoísta.

O conceito de "homem perfeito" abria oportunidades bem mais vastas de motivação ética, que as prescrições dogmáticas, desprovidas de conteúdo vital. Qualifica-se freqüentemente o sufismo de "religião popular", exatamente porque o seu conceito de Deus e dos atributos divinos reveste-se de traços antropomorfos, uma vez que a ausência, no Islã sunita, de autoridades vivas, era suprida pela instituição dos sábios, dos santos.

Contudo, esta "relação de preferência" introduzida pelo sufismo, tinha sua contrapartida. Nas condições de descontentamento face à ordem estabelecida, de insatisfação e, por maioria de razão, de decepção face às instituições e à ideologias oficiais, cabia um papel especialmente importante ao mecanismo socio-psicológico que criava uma motivação para o comportamento ético.

Onde a doutrina islâmica oficial freqüentemente fracassava, o sufismo era bem sucedido, graças à instituição do padroeiro. O papel do "amigo significativo" — uma espécie de espelho que reflete tanto o próprio indivíduo quanto o mundo circundante, que assegura ao indivíduo um laço com seu meio social imediato e orienta nitidamente sua conduta para a observância dos sistemas normativos e supranormativos — é assumido por aquele que incarna o "homem perfeito" — o wali, o nabi, o xeique, etc.

Deste modo, opondo-se formalmente à tradição, à autoridade das escolas teológicas oficiais — os madhhab e os ulemás — o sufismo objetivamente levou as pessoas a se comportarem e a agirem em conformidade com as normas da doutrina islâmica.

A incoseqüência, o caráter contraditório do credo sufista consiste no fato de que, exigindo do crente que se comporte perante Deus “como um boneco nas mãos de quem brinca” e, em presença do preceptor, “como um corpo morto nas mãos do ourives”, o sufismo convidava seus adeptos a se tornarem senhores do mundo.

É exatamente o caráter contraditório de suas orientações éticas que, mais que qualquer outro aspecto do sufismo, nutriu e ainda hoje alimenta discussões e polêmicas ideológicas entre seus partidários e seus detratores.

NOTAS

- (1) Ver Ibn Arabi, *Fusus al-hikam (As gemas da sabedoria)*, Beirute, 1980, p. 60 (em árabe).
- (2) Ibiê; p. 83.
- (3) Jalil el-Din Rumi, *Masnawi*, Londres, 1925-1940, livro 1, versos 929 – 947.
- (4) Ibn Arabi, op. cit., p. 83.