

própria existência e ao mundo, mas trazendo consigo a lembrança desse momento, da proximidade de Deus, e também de Sua transcendência:

O amor de Deus, em sua essência, é a iluminação do coração pelo júbilo, por causa da proximidade do Amado; quando o coração se inunda desse júbilo radiante, encontra seu prazer em estar só com a lembrança do Amado [...] e quando a solidão se mistura ao secreto intercuro com o Amado, o júbilo desse intercuro asoberba a mente, de modo que ela não mais se preocupa com este mundo e o que ele contém.<sup>8</sup>

Muhasibi e Junayd viveram e escreveram dentro da sôbria tradição sunita: eram homens que conheciam a *charria* e preocupavam-se com que, fosse qual fosse o avanço do muçulmano na estrada mística, observasse as ordens dela com sinceridade. O senso que tinham da esmagadora grandeza e poder de Deus não está muito longe do de um teólogo como al-Ash'ari, para quem o poder de agir vem de Deus e o fiel pode esperar por Sua orientação. Em ambos há um senso da incurção do divino na vida humana, de uma inescrutável providência modelando as vidas humanas à sua maneira. A sensação de ser invadido pela presença de Deus, mesmo que só por um momento, é inebriante, e alguns dos suftas, cujas idéias talvez não diferissem muito das de Junayd, tentaram expressar o inexprimível em linguagem exaltada e colorida, que podia provocar oposição. Abu Yazid al-Bistami (m. c. 875) tentou descrever o momento de êxtase, quando o místico é despidido de sua existência e invadido pela de Deus; e no entanto, no fim, ele compreendeu que nesta vida isso é uma ilusão, que a vida humana na melhor das hipóteses é preenchida pela alternância da presença e ausência de Deus. Um caso mais famoso é o de al-Hallaj (c. 857-922), executado em Bagdá por declarações blasfemas. Discípulo de Junayd, suas doutrinas talvez não diferissem muito das do mestre, mas ele as expressava em tom de êxtase e amor satisfeito. Sua exclamação:

“Eu sou a Verdade [ou Deus]” talvez não fosse mais que uma tentativa de afirmar a experiência mística em que os atributos humanos são substituídos pelos de Deus, mas podia muito bem ser tomada por algo mais; também sua sugestão de que a verdadeira peregrinação não era a Meca, mas a jornada espiritual que o místico realiza em seu próprio quarto, pode ser tomada como querendo dizer que o cumprimento literal das obrigações religiosas não era importante. Talvez tenha havido alguma coisa nele que acolhia tais mal-entendidos, pois fora influenciado por uma tendência no pensamento sufta (a dos malamatis) do por uma tendência no pensamento cristão oriental: o desejo que pode ter vindo do monasticismo cristão oriental: o desejo de rebaixar-se por atos que incorrem nas reprovações do mundo, uma espécie de mortificação da própria auto-estima.

### O CAMINHO DA RAZÃO

As especulações suftas posteriores sobre como Deus criou o homem, e como o homem poderia retornar a Ele, foram muito influenciadas por outro movimento de pensamento que começou cedo, uma tentativa de assimilar no árabe a tradição de ciência e de filosofia grega; ou, pode dizer-se, de continuar e desenvolver essa tradição por meio do veículo da língua árabe.

A ascensão ao poder de uma dinastia árabe não causou uma interrupção abrupta na vida intelectual do Egito ou da Síria, do Iraque ou Irã. A escola de Alexandria continuou a existir por algum tempo, embora seus sábios acabassem mudando-se para o norte da Síria. A escola de medicina em Jundishapur, no sul do Irã, criada por cristãos nestorianos sob o patronato dos sassânidas, também continuou a existir. Nesses e noutros lugares, havia uma tradição viva de pensamento e de ciência helenística, embora nessa época seus interesses fossem mais limitados que antes, pois eram transmitidos mais por meio do siríaco que do grego. Havia também uma grande tradição de cultura judaica no Iraque, e uma tradição iraniana expressa em pávari e incorporando alguns importantes elementos vindos da Índia.

Durante a primeira geração de domínio muçulmano, não foi preciso traduzir do grego para o árabe por meio do siríaco, uma vez que a maioria dos que continuavam a tradição ainda era de cristãos, judeus ou zoroastrianos, e mesmo os que se haviam convertido teriam retido o conhecimento das línguas de idéias, ou pelo menos continuado em contato com os que o faziam. O grego árabe dominante talvez não se interessasse muito em saber o que seus súditos estudavam, e dificilmente poderiam tê-lo feito, pois a língua árabe ainda não adquirira a capacidade de expressar os conceitos científicos e filosóficos de um modo preciso.

Da última parte do século II até o IV islâmicos (mais ou menos do século VIII até o X d.C.), contudo, o trabalho de tradução foi executado intensivamente e — fenômeno raro — com o estímulo direto de alguns dos califas abácidas. Em sua maior parte, o trabalho foi feito por cristãos cuja primeira língua cultural era o siríaco, e que traduziam do siríaco para o árabe, mas algumas obras foram traduzidas diretamente do grego para o árabe. Parte essencial do trabalho desses homens foi expandir os cursos da língua árabe, seu vocabulário e idioma, torná-la um veículo mais adequado a toda a vida intelectual da época. Parte importante nisso foi desempenhada pelo maior dos tradutores, Hunayn ibn Ishaq (808-73).

Praticamente toda a cultura grega da época, preservada nas escolas, foi assimilada nessa linguagem ampliada. Sob certos aspectos, era uma cultura encolhida. A retórica, a poesia, o drama e a história não mais eram muito ensinados ou estudados. Os estudos habituais incluíam filosofia (a maior parte de Aristóteles, alguns diálogos de Platão, algumas obras neoplatônicas); medicina; as ciências exatas, matemática e astronomia; e as ciências ocultas, astrologia, alquimia e magia. Os estudos de filosofia, ciência e ocultismo não eram tão claramente distintos quanto o são hoje. As fronteiras do que hoje se encara como “científico” foram mudando de época em época, e era muito coerente com o que se conhecia do Universo acreditar que a natureza regulava a vida humana, que os Céus controlavam o que acontecia no mundo abaixo da Lua, e tentar compreender e usar essas forças.

Os motivos dos tradutores e seus patronos, os califas, talvez fossem em parte práticos; a profissão médica estava em demanda, e o controle sobre as forças naturais podia trazer poder e sucesso. Mas havia também uma grande curiosidade intelectual, como está expresso nas palavras de al-Kindi (c. 801-66), o pensador com quem praticamente começa a história da filosofia islâmica:

Não devemos nos envergonhar de admitir a verdade de qualquer fonte que nos venha, mesmo que nos seja trazida por gerações anteriores e povos estrangeiros. Para aquele que busca a verdade, nada há de mais valioso que a própria verdade.<sup>9</sup>

Essas palavras expressam não apenas a excitação que provocava a descoberta da tradição grega, mas também a confiança em si mesma de uma cultura imperial apoiada num poder mundial e na convicção do apoio divino.

As traduções estão na origem de uma tradição científica expressa em árabe. Em grande parte, ela continuou e desenvolveu a última tradição grega. Um sinal dessa continuidade foi o fato de o historiador da medicina árabe, Ibn Abi Usaybi'a, reproduzir na íntegra o juramento de Hipócrates dos médicos gregos: “Juro por Deus, Senhor da vida e da morte [...] e juro por Esculápio, e pelos santos de Deus...”<sup>10</sup>

Entremeados com as ciências de origem grega, porém, havia elementos procedentes das tradições iraniana e indiana. Já no século IX, o matemático al-Khwarazmi (c. 800-47) escrevia sobre o uso de número indianos — os chamados arábicos — em cálculos matemáticos. Essa mistura de elementos é significativa. No momento em que os califas abácidas juntavam as terras do oceano Índico e do Mediterrâneo numa única área comercial, também as tradições gregas, iranianas e indianas eram reunidas, e afirmou-se que, “pela primeira vez na história, a ciência tornou-se internacional em larga escala.”<sup>11</sup>

Quaisquer que fossem suas origens, a ciência foi aceita sem dificuldade na cultura e na sociedade expressas em árabe: os as-

trônomo tornaram-se os monitores do tempo, fixando as horas de prece e muitas vezes das observâncias rituais; os médicos eram em geral respeitados, e podiam ter influência sobre os governantes. Algumas das ciências, porém, suscitavam questões sobre os limites do conhecimento humano. Muitos dos médicos rejeitavam as afirmações da astronomia de que a conjunção de humores do corpo era regida pela conjunção dos astros; também não se aceitavam inteiramente as alegações dos alquimistas. Acima de tudo, era a filosofia que colocava questões, pois em alguns aspectos os métodos e as conclusões da filosofia grega pareciam difíceis de conciliar com as doutrinas básicas do Islã, como estavam sendo desenvolvidas por teólogos e legisladores.

A suposição da filosofia era de que a razão humana, corretamente empregada, podia proporcionar ao homem conhecimento do Universo, mas ser muçulmano era acreditar que certo conhecimento essencial para a vida humana tinha de vir ao homem apenas pela revelação da Palavra de Deus aos profetas. Se o Islã era verdadeiro, quais eram os limites da filosofia? O Corão ensinava que Deus criara o mundo com Sua palavra criativa "Seja"; como podia isso conciliar-se com a teoria de Aristóteles, de que a matéria era eterna e só sua forma fora criada? Platão chegou ao mundo de língua árabe interpretado por pensadores posteriores, e até mesmo Aristóteles era interpretado à luz de uma obra neoplatônica erroneamente intitulada "A Teologia de Aristóteles". Para esses pensadores posteriores, Deus criara e mantinha o mundo por meio de uma hierarquia de inteligências intermediárias que emanavam d'Ele; como se podia conciliar essa visão com a idéia de um deus de poder total, que apesar disso intervinha diretamente no mundo humano? Era a alma humana imortal? Como se podia conciliar a visão platônica de que a melhor forma de governo era a do rei-filósofo com a visão muçulmana de que o governo da época do Profeta e dos primeiros califas era o que melhor se conformava com a Vontade de Deus para os homens?

Um famoso autor médico no século IX, Abu Bakr al-Razi (865-925), respondeu a essas perguntas de maneira inequívoca.

Só a razão humana podia proporcionar conhecimento correto, a estrada da filosofia estava aberta a todos os usos, as supostas revelações eram falsas e as religiões perigosas.

Talvez mais típica dos filósofos que continuavam sendo muçulmanos convictos foi a atitude de al-Farabi (m. 950). Ele acreditava que o filósofo podia alcançar a verdade por meio da razão, e viver por ela, mas nem todos os seres humanos eram filósofos capazes de apreender diretamente a verdade. A maioria só podia alcançá-la por intermédio de símbolos. Alguns filósofos tinham o poder de compreender a verdade com a imaginação, além do intelecto, e de expô-la sob a forma de imagens, além de idéias, e esses eram os profetas. Assim, a religião profética era um meio de expor a verdade por meio de símbolos inteligíveis para todos os homens. Diferentes sistemas de símbolos formavam as diferentes religiões, mas todas tentavam expressar a mesma verdade; o que não significava necessariamente que todas a expressassem com a mesma competência.

Implícita nas idéias de al-Farabi havia a sugestão de que a filosofia em sua forma pura não era para todos. A distinção entre a elite intelectual e as massas iria tornar-se um lugar-comum do pensamento islâmico. A filosofia continuou a existir, mas era exercida como uma atividade privada, em grande parte por médicos, com discricção e muitas vezes enfrentando suspeitas. Apesar disso, algumas das idéias dos filósofos penetraram no pensamento da época e de épocas posteriores. A época de al-Farabi foi também a dos fátímidas, e idéias neoplatônicas da hierarquia de emanções divinas podem ser encontradas no sistema plenamente desenvolvido dos ismaelitas. Num período um tanto tardio, iriam também entrar nos sistemas teóricos pelos quais os sufistas tentariam explicar sua busca e o que esperavam encontrar no fim dela.