

Tempo Cíclico no Ismaelismo

(Henry Corbin “Ciclical Time and Ismaili Gnosis” pg.30-47)

Tempo Absoluto e Tempo Limitado na cosmologia Ismaelita

Foi no curso dos séculos X e XI de nossa era (IV e V depois da Hejira) que a teosofia Ismaelita tomou forma em grandes trabalhos sistemáticos, principalmente sobre a influência de diversos grandes Pensadores iranianos. Um desses pensadores, Abu Hatim Razi, cujo trabalho, como tantos outros, continuam existindo somente em manuscrito, foi um dignitário Fatimida (da'í) no Dailão (região ao sudoeste do Mar Cáspio). Ele foi contemporâneo do celebrado Mohammad ibn Zakariya Razi (os Rhazes dos escritores Latinos da Idade média), um médico e um alquimista suspeito de cripto-Maniqueísmo, cujo trabalho filosófico foi, atualmente, em grande parte perdido. Como seus nomes indicam, ambos tem vínculo com Rhages (a cidade mencionada no livro de Tobias, a Ragha do Avesta, hoje Rayy, alguns quilômetros a sul de Teerã). Foi feliz para a filosofia que estes dois contemporâneos eminentes encontraram e conheceram um ao outro e que, além disso, já que Zakariya Razi foi (mesmo postumamente) objeto de ataques Ismaelitas, esta duas excelentes mentes devessem ter entrado em controvérsias que não eram menos intensas apesar de todas suas cortesias.

Em um de seus livros Abu Hatim Razi deixou-nos um registro de uma dessas discussões. Seu adversário coloca seu nome numa cosmologia na qual restaurou – ou talvez propriamente fundou – uma filosofia ideal Sabeana. Esta cosmologia afirmava a existência de cinco princípios eternos: Demiurgo, Alma, Matéria, Espaço, e Tempo. Nos preocuparemos aqui somente com a passagem a respeito da eternidade do Tempo.

A contenda abre-se com um nobre desafio:

Você disse então que os cinco princípios são eternos(qadim) e somente eles eternos? Bem então, o tempo é constituído pelo movimento das esferas, a passagem dos dias e noites, o número dos anos e meses; são todos estes co-eternos com o tempo, ou são eles produzidos no tempo? – O defensor busca atrair o crítico à um terreno onde suas armas serão ineficazes. Verdade, medido pelo movimento dos Céus, todas as coisa que ele acaba de mencionar são produzidas no tempo. Mas assim argumentando ele está meramente sustentando a tese de Aristóteles. Quem irá se aventurar a dizer que ela nunca foi refutada? Mohammad ben Zakariya Razi - mas neste ponto vamos devolver-lhe seu antigo nome de Rhazes para simplificar a questão e distinguí-lo de seu homônimo – Rhazes, então, que irá terminar invocando Platão, começou declarando sua tese em termos simples: “De minha parte, eu professo isto: Tempo implica em um Tempo absoluto (zamam mutlaq) e um tempo limitado (zamam mahsur). Tempo Absoluto é a Duração eterna (mudda, dahr); este é o tempo que está eternamente em movimento e nunca cessa. Tempo Limitado é aquele que existe através do movimento das esferas celestiais, o percurso do sol e dos corpos celestes.

Mas Abu Hatim pergunta ceticamente que realidade substancial (haqiqa) pode ser representada sob o conceito deste Tempo absoluto. Não é tão simples; seu adversário pede que ele compare o tempo deste mundo que está se movendo em direção ao esgotamento e compleição, com o Tempo absoluto que não pode nem ser completado nem destruído.

O que nos interessa aqui não são nem os detalhes nem o desenvolvimento da discussão, mas essencialmente o depoimento da tese de Rhazes. Aqui nós não desejamos debater a questão de uma filiação histórica que vai de filosofemas do Mazdaísmo àqueles do Ismaelismo, nem determinar as influências. Mas diremos o seguinte: em sua terminologia, a distinção de Rhazes entre Tempo absoluto e tempo limitado apresenta uma correspondência direta e lateral com os dois aspectos fundamentais da cosmogonia Mazdeana. A relação parece ter sugerido ainda antes do 11º século por Ibn Hazm, o celebrado escritor Árabe Andaluz, em sua história crítica das religiões. Por outro lado, como o historiador Biruni apontou, a doutrina de Rhazes tomou de empréstimo do Neoplatonismo na medida em que distingue entre (1) o Tempo (*Zamam*, *xpóvos*) com qual o número está relacionado e que corresponde a definição de Aristóteles; (2) Duração (*Mudda*), análogo com *xxxxxx* (*grego*), a distância que separa a vida da alma (porque a alma que não está atada como tal ao movimento e aos números dos Céus é aquilo que enumera este número); e finalmente o aeon (*dahr*), o tempo do mundo inteligível eterno. Na verdade, os dois últimos aspectos tendem a se fundir em um, e a esse respeito toda a distinção da doutrina de Rhazes pode ser atribuída a seu mestre Iranshahri, um filósofo iraniano que viveu no 9º século e que parece ter sido um pensador altamente original, mas cujos trabalhos nos são conhecidos apenas por umas poucas referências. Iranshahri considerava os termos “tempo”, “duração”, e “eternidade” como uma e a mesma coisa consideradas sob dois aspectos: Tempo incomensurável (independente dos movimentos dos Céus e mesmo da alma, já que se refere a um plano do universo inteligível que é superior a alma) e Tempo mensurável pelo movimento dos céus. Portanto, desde que Duração e Tempo são somente dois aspectos da mesma essência, esta distinção feita por Rhazes entre Tempo e tempo limitado corresponderia àquela entre tempo separado e Tempo inseparável: *xwplotos xpóvos* e *àxwplotos xpóvos* (*grego*) na terminologia de Proclus.

Agora a teosofia Ismaelita da mitohistória (*mythohistory*?) pressupõe precisamente a representação de um Tempo eterno – cuja eternidade, que porém, surge em ciclos de sucessivos tempos cuja rotação os carrega de volta a sua origem. O que então, nós não podemos imaginar até este ponto, foi a razão do persistente ataque a Rhazes? Essencialmente ele foi atacado como o “filósofo Sabeo”, o negador da Profecia; não que o Ismaelismo sustentasse a profetologia do Islão oficial e ortodoxo, mas toda sua técnica de exegese interior ou espiritual (*ta’wil*) pressupõe os textos transmitidos pelos Profetas (*Natiq*). Similarmente, a correspondência entre a hierarquia celestial e a hierarquia terrestre pressupõe que os “mediadores” da salvação não são meramente os anjos espirituais do Sabeísmo. Mesmo quando Rhazes descreveu o Tempo absoluto, o pensador Ismaelita, sob a pressão de considerações polêmicas, pareceu supor que ele continuava falando do tempo das coisas sensórias, do tempo que “não é nada mais que os estados de mudança daquilo que é corpóreo.” E haverá ainda mais indignação quando Rhazes, colocando o Tempo como um dos cinco princípios eternos, parece ter feito dele uma coisa, uma substância. Mas quando o fervor polêmico baixou, o motivo do aspecto duplo do Tempo como uma única essência irá reaparecer com uma necessidade imperiosa. Este será o caso com o grande filósofo Iraniano Ismelita, Nair-e-Khosraw (11º século).

Em um capítulo cuidadosamente pensado em um trabalho que é uma síntese da filosofia Grega e Ismaelita, Nasir compara as noções de eternidade (*dahr*) e de tempo (*zamam*), e expõe esta proposição: “Tempo é a eternidade mensurada pelos movimentos dos céus, cujos nomes são dia, noite, mês, ano. Eternidade é o Tempo não mensurável, não tendo começo nem fim.” “É a Duração eterna sem fim, Duração absoluta.” A causa desta Duração eterna é a primeira Emanação divina, a primeira Inteligência primordial ou Arcanjo: a eternidade está no horizonte (ou na esfera) desta Inteligência. A causa do tempo é a Alma do Mundo; mas a Alma está, ela mesma, no horizonte do Arcanjo; ela não está no tempo, pois o tempo está no horizonte da Alma

como seu instrumento, como a duração do mortal vivo que é a “sombra da Alma,” enquanto a eternidade é a duração do imortal vivente – assim dizendo, da Inteligência e da Alma.

Ao declarar, “A Inteligência é uma com o Tempo eterno,” Nasir-e-Khosraw está também declarando o segredo da cosmologia especulativa Ismaelita: o eterno nascimento do pleroma a partir de *ibda`* (eterna Capacidade de conferir Existência – eternal Existention), formada por hipostases arcangélicas originando-se na primeira dentre elas. Este mundo não é de uma imutabilidade e imobilidade apresentando um simples contraste com a destrutibilidade das coisas sensórias; há Eventos no Céu, Eventos arquetípicos precedendo a Criação das coisas, e estes Eventos são a própria gênese do ser. Este mistério ontológico é delimitado por Nasir em três palavras (*azal*, *azaliyat*, *azali*) cujas nuances nós teríamos tido alguma dificuldade em traduzir se o autor, mesmo escrevendo em Persa, não as relacionasse aos paradigmas Árabe. Assim nós temos um eternamente ser (*azal*) como o *nomem agentis* (particípio presente *fa`il*); um acionamento eterno de ser (*azaliyat*) como o *nomem verbi* (nome de ação, *fi`l*); um eternamente ser, feito-para-ser (*azali*) como o *nomem patientis* (particípio passado, *maf`ul*). O texto é maravilhosamente obscuro, mas ele revela o seguinte: ao ser eterno, o eternamente ser (*azal*) realiza precisamente seu próprio ser-que-se-tornou, seu ser que sempre tem sido – ou seja, aquilo que é eternamente feito existir pelo seu próprio ato de ser. Nós devemos manter em mente que em termos da filosofia Ismaelita o eternamente-ser constitui a suprema divindade, absolutamente incognoscível e a quem nada pode ser jamais atribuído. Mas o que esta divindade é eternamente, em atualizar seu ser, em revelá-lo, é a primeira hipostase arcangélica (*al-mobda`al-awwal*), sua eterna Personificação, sua própria Ipsidade (*Ipseity*), o Único para sempre sendo revelado. Este Arcanjo é o *Deus determinatus* (*al-Lah*) a tal ponto que todos os predicados com os quais as religiões exotéricas iriam focar na divindade suprema deveria de fato ser aplicada a esta Epifania divina situada na primeira Inteligência (*aql`awwal*).

Aqui Nasir explicitamente chama nossa atenção a um aspecto ontológico no qual o “gramático especulativo” de nossa Idade Média estava bastante interessados e que foi designado como *significatio passiva*. Aqui está o aspecto que a ação assume em seu fim, e no qual é consumada (*nomem patientis*), no próprio ponto onde a ação em ser efetuada não é mais distinguida de *passio*, já que *passio* é seu efeito (como por exemplo, escrever e a coisa escrita, *scriptio* e *scriptum*). Como Nasir disse: “O *significatio passiva* do *nomem patientis* (*maf`uli-e maf`ul*) consiste no próprio ato do agente, que é consumado nele.” Neste sentido o Arcanjo da teofania primordial considerado como o fim onde é consumada a ontomorfoses do Ser eterno, aparece como Ação eterna ou Energia divina, e como eterna, Paixão divina (ou “caminho” divino – *divine “pathetism”*). Como eternamente feito-à-ser, o Arcanjo é o eterno Passado divino. E exatamente por isso ele é em sua pessoa a Ação feita-à-ser, este aspecto ativo de seu ser eterno convoca à ser, põe em movimento a procissão das entidades arcangélicas que o seguem; e a mesma dualidade de *actio* e *passio* é repetida em cada nível, produzindo o eterno nascimento de um novo Arcanjo.

Em sua natureza estas premissas são difíceis de entender. Mas sem elas é impossível de nos aproximarmos do princípio da dramaturgia cósmica do Ismaelismo, entender porque a consequência do erro do anjo, que tomou o papel do Anjo Zervan (no esquema de Shahrastani) será descrito como um “retardamento”- o rebaixamento de um posto (aquele do Anjo) que deixa a si próprio ser ultrapassado, posto para trás (*ta`akhhor*, *takhallof*). De fato se isto é verdade, a eterna Capacidade de conferir Existência (*Ibda`*) do Arcanjo primordial, que está na origem do pleroma, não é somente a realização eterna do ser mas também o eternamente vir a ser, o advento eterno. O Passado eterno é eternamente atualizado, ele não se torna um passado, ele não é atirado no passado, ele não mergulha num passado que se torna mais e mais passado, da maneira que

dizemos que o passado afunda no tempo. Mas a intoxicação que toma de assalto o Anjo na ilusão de que ele próprio é a atualização de seu ser - precisamente esta intoxicação irá impedi-lo da atualização eterna, do eterno advento do ser. Sua dúvida o faz parar nele mesmo, atira-o no passado, e por esta queda no passado seu posto é ultrapassado (aqui de novo o espaço nasce do tempo- n. ou espaço visual é somente um aspecto do espaço, talvez um símbolo do verdadeiro espaço, assim como o tempo de nossas cronologias é somente um aspecto ou um símbolo do Tempo; não existe nenhuma oposição entre Tempo e Eternidade, são apenas dois aspectos do Tempo como tal, *Aiwv* e *Aíwves* (grego)). Neste ponto, Tempo "temporal" (ou limitado) nasce, um tempo onde existe um distanciamento, um passado que não mais é eterno, um passado que já não é mais.

Contudo, a visão Ismaelita contém um arrependimento, uma *conversão* já realizada pelo Anjo, e através desta conversão o tempo temporal originado em sua falta também *reverte-se*. É por isso que este Tempo tem a forma de um ciclo; não é um tempo retilíneo indefinidamente acumulando um passado e levando a lugar nenhum; mas um tempo levando de volta à origem. Há uma redenção do passado; a posição angélica é ultrapassada, ela cai no passado, e então mais uma vez se torna futuro. Conduzir de volta à origem: este é o significado exato da palavra que designa a exegese espiritual esotérica (ta'wil), o processo central do pensamento Ismaelita, do qual o processo alquímico é somente um caso especial (n. Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan). Assim o Tempo cíclico conduzindo de volta à origem, se torna ele próprio uma exegese, a total exegese da humanidade, o arquétipo de todas exegeses.

Esta geração do Tempo e esta redenção pelo Tempo pode ser vista diferentemente de acordo com a diversidade de nossas fontes: fontes Iranianas do período Fatimida, fontes Iranianas do Neo-Ismaelismo Persa da tradição Alamut, fontes Árabes Fatimidias, ou fontes Yemenitas da tradição Fatimida. Em todo caso estes esquemas colocam a representação do Tempo como um instrumento, tornando possível superar um retardamento, um ser que foi ultrapassado. Mas de acordo com uma maior ou menor amplitude vista no pleroma arcangélico, a geração do Tempo ocorre pacificamente, como se estivesse sob a pressão de um senso de imperfeição ontológica – ou, ao invés, ocorre através de uma catástrofe antecipada, numa dramaturgia análoga aquela da cosmologia Mazdeana.

O primeiro esquema é retirado de fontes Iranianas, particularmente Nasir-e-Kosraw. Ele descreve a procissão de cinco hipóstases arcangélicas primordiais, as duas primeiras sendo a Inteligência (Aql') e a Alma (Nafs)-(n. as outras três sendo Jadd (=ao Persa bakht), Fath, e Khayal, identificados com os Arcanjos Gabriel, Micael e Serafiel, de acordo com Abu Yaqub Sajestani). Este impulso que move o ser da primeira Inteligência ou Arcaño é um movimento eterno de adoração ao Princípio, que eternamente o impulsiona em direção ao ser. Deste eterno movimento de adoração, desta liturgia cósmica, a Alma do Mundo eternamente tem seu nascimento. Esta Alma é um segundo Arcaño, que é como o primeiro naquilo em que é perfeito (*in potentia*) mas distinto dele naquilo em que é imperfeito (*in actu*), porque seu ser procede do princípio somente através do intermédio do primeiro Arcaño. Assim como esta Alma é a adoração do Arcaño primordial, o Cosmos é, por sua vez, a adoração da Alma – com esta diferença, de que a Alma não pode completar seu trabalho, não pode melhorar a margem de imperfeição e incompletude que chega à ela unicamente do Tempo. E é por isso que ela inicia o movimento do Cosmos; ela move-se em direção à sua perfeição através das grandes almas que aparecem de época em época neste mundo, não só dos Profetas mas em geral todos os membros da Igreja esotérica, até a vinda do Qá'im, o Ressuscitador. Aqui então o ciclo do Tempo é medido pelo esforço da Alma em melhorar sua própria imperfeição ontológica.

Outro esquema desenvolve a procissão de dez hipóstases arcangélicas. Com uma delas, a terceira, uma crise ocorre que estremece o pleroma celestial. Este é o drama no Céu, que é a origem do drama na Terra; os indivíduos terrenos exemplificam o eterno *dramatis personae* através de períodos de sucessões indefinidas de ciclos. Esta é a dramaturgia que devemos considerar aqui.