

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

MATEUS DOMINGUES DA SILVA

Suhrawardī e a Metafísica das luzes

Versão corrigida

SÃO PAULO

2020

MATEUS DOMINGUES DA SILVA

Suhrawardī e a Metafísica das luzes

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Judaicos e Árabes da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de concentração: Estudos Árabes.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Attie Filho.

SÃO PAULO

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

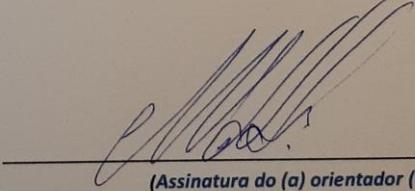
D671s Domingues da Silva, Mateus
Suhrawardí e a Metafísica das luzes / Mateus
Domingues da Silva ; orientador Miguel Attie Filho. -
São Paulo, 2020.
498 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Orientais. Área de
concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

1. Filosofia pós-aviceniana. 2. Hikmat al-ishrâq -
Filosofia da iluminação. 3. História da filosofia. 4.
Metafísica na filosofia árabe e islâmica. 5. Suhrawardí
(m. 587/ 1191). I. Attie Filho, Miguel, orient. II.
Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESETermo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)Nome do (a) aluno (a): MATEUS DOMINGUES DA SILVAData da defesa: 30 / 10 / 2020Nome do Prof. (a) orientador (a): PROF. DR. MIGUEL ANJOS FILHO

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 23/12/2020
(Assinatura do (a) orientador (a))

DOMINGUES DA SILVA, M. **Suhrawardī e a Metafísica das luzes**. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de concentração: Estudos Árabes

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. Carlos Fraenkel (McGill University), examinador

Profa. Dra. Catarina Belo (American University in Cairo), examinadora

Prof. Dr. Josep Puig Montada (Universidad Complutense de Madrid), examinador

Prof. Dr. Miguel Attie Filho (Universidade de São Paulo), orientador

Prof. Dr. Robert Wisnovsky (McGill University), coorientador

RESUMO

DOMINGUES DA SILVA, Mateus. **Suhrawardī e a Metafísica das luzes**. 2020. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Šihāb ad-Dīn Abū l-Futūḥ Yahyā b. Ḥabaš b. Amīrak as-Suhrawardī (m. 587/ 1191) foi um filósofo oriundo do Curdistão iraniano e ativo em Alepo da Síria durante a regência de Ġiyāṭ ad-Dīn az-Zāhir Ġāzī b. Ayyūb. Suhrawardī, sobretudo, é conhecido por seu livro *Filosofia da iluminação* (*Ḥikmat al-išrāq/ حكمة الإشراق*). O objeto deste trabalho é o que consideramos a contribuição mais original de Suhrawardī, em sua *Filosofia da iluminação*, à história das ideias: seus argumentos em favor de uma metafísica das luzes. No século VI/XII, a maior parte dos filósofos no mundo islâmico se dividiu entre os que partilhavam os pontos de vista de Ibn Sīnā (Avicena) no domínio da filosofia e aqueles que discordavam de seu sistema filosófico. Suhrawardī rejeita parte do consenso existente entre os apoiadores de Ibn Sīnā, mas sem ser um antiaviceniano – antes, ele pode ser compreendido como um aviceniano revisionista. Ou seja, mesmo que algumas conclusões de Suhrawardī se afastem de Ibn Sīnā, a filosofia deste último permanece na base da *Filosofia da Iluminação*. Se Suhrawardī é caracterizado tanto por suas críticas ao peripatetismo aviceniano como por sua apropriação do mesmo, não se trata, pois, de um meio para refutar o peripatetismo ou o avicenismo; antes, trata-se de um esforço em subsumir a filosofia aviceno-peripatética no quadro da metafísica das luzes.

O propósito desta tese é compreender o porquê de Suhrawardī ter declinado de parte dos pontos consensuais defendidos por seus predecessores e contemporâneos (os “peripatéticos e seus seguidores”) e como sua crítica e seus argumentos se relacionam com outras abordagens críticas sobre problemas difíceis na filosofia pós-aviceniana. Isso será efetuado por meio de uma análise da *Filosofia da iluminação*. Primeiramente, contextualizamos Suhrawardī e, então, apresentamos a recepção de seu pensamento no meio islâmico e na literatura orientalista. A seguir, propomos nossa própria categorização do corpus de Suhrawardī, formulando a hipótese de a *Filosofia da iluminação* ser uma obra pedagógica. Em seguida, sublinhamos os conceitos básicos que, na *Filosofia da iluminação*, informam os argumentos de Suhrawardī contra as fundações da metafísica dos “peripatéticos”. Entrementes, apontamos as questões que Suhrawardī discorda do procedimento “dos peripatéticos”. A seguir, apresentamos como, numa estrutura fundacionalista, “manifestação” é a fundação de sua metafísica, a ciência das luzes. Ponto crucial, Suhrawardī estabelece “apreensão da essência” como a realidade de manifestação em sua perfeição, isto é, como luminosidade pura e despida. Finalmente, a partir dessa fundação, analisamos as doutrinas metafísicas presentes na *Filosofia da iluminação*, dando atenção às premissas dos argumentos e

como eles estão fundamentados nos conceitos básicos e nas ideias sublinhadas ao curso de nossa tese. Deve-se salientar que, ademais, a maioria dos estudos anteriores sobre Suhrawardī não discutiu a *Filosofia da iluminação* como um todo e uma unidade; eis aí um desiderato abordado na presente tese.

Palavras-chave: filosofia pós-aviceniana; *Ḥikmat al-iṣrāq*–*Filosofia da iluminação*; história da filosofia; metafísica na filosofia árabe e islâmica; Suhrawardī (m. 587/ 1191).

ABSTRACT

DOMINGUES DA SILVA, Mateus. **Suhrawardī e a Metafísica das luzes** (*Suhrawardī and the Metaphysics of lights*). 2020. PhD Dissertation – Faculty of Philosophy, Languages and Human Sciences, University of Sao Paulo, Sao Paulo, 2020.

Šihāb ad-Dīn Abū l-Futūḥ Yaḥyā b. Ḥabaš b. Amīrak as-Suhrawardī (d. 587/ 1191) was a philosopher from Iranian Kurdistan and active in Aleppo of Syria during the regency of Ġiyāṭ ad-Dīn az-Zāhir Ġāzī b. Ayyūb. Suhrawardī is known mainly for his book *Philosophy of Illumination* (*Ḥikmat al-išrāq/* حكمة الإشراق). The object of this dissertation is what we consider his most original contribution, in his *Philosophy of Illumination*, to history of ideas: Suhrawardī's arguments for a Metaphysics of lights. By the Sixth/Twelfth century, most philosophers in the Islamic world are divided between those who share the views of Ibn Sīnā (Avicenna) on the realm of philosophy and those who disagree with his philosophical system. Suhrawardī rejects part of the consensus among the supporters of Ibn Sīnā, but without being an anti-Avicennian – rather, he can be understood as a revisionist Avicennian. That is to say, even if some of Suhrawardī's conclusions depart from Ibn Sīnā, latter's philosophy remains at the basis of the *Philosophy of Illumination*. If Suhrawardī is characterized both by his criticism of Avicennian Peripateticism and his appropriation thereof, it is thus by no means a refutation of Peripateticism or of Avicennism, but rather an endeavor to subsume the Avicennian-Peripatetic philosophy within the framework of the Metaphysics of lights.

The purpose of this dissertation is to understand why Suhrawardī relinquishes some of the consensual points of his predecessors and contemporaries (the “Peripatetics and their followers”), and how his critique and arguments relate to other critical approaches to conundrums in post-Avicennian philosophy. This is accomplished through an analysis of Suhrawardī's *Philosophy of Illumination*. First, we contextualize Suhrawardī, and then present the reception of his thought at the Islamic milieu and in the Orientalist literature. Afterwards, we propose our own categorization of Suhrawardī's corpus, formulating the hypothesis that the *Philosophy of Illumination* is a pedagogical work. Subsequently, we highlight the basic concepts which, in the *Philosophy of Illumination*, inform Suhrawardī's arguments against the foundations of Metaphysics of the “Peripatetics.” Meanwhile, we point out the issues on which Suhrawardī disagrees with the account of “the Peripatetics.” Then, we show how “manifestness,” in a foundationalist structure, is the foundation of his Metaphysics, the science of lights. Crucial point, Suhrawardī establishes “self-apprehension” as the reality of manifestness in its perfection, that is, pure, stripped luminosity. Finally, from this foundation, we analyze the metaphysical doctrines present in the *Philosophy of Illumination*, paying attention to the premises of his arguments and how they are grounded in the basic concepts and ideas highlighted at the course of our dissertation. Moreover, it should be

pointed out that the majority of previous studies on Suhrawardī has not discussed *Philosophy of Illumination* as a whole and an unity; this is a desideratum that is tackled in this dissertation.

Keywords: *Ḥikmat al-iṣrāq–Philosophy of Illumination*; History of Philosophy; Metaphysics in Arabic and Islamic Philosophy; Post-Avicennian Philosophy; Suhrawardī (d. 587/ 1191).

AGRADECIMENTOS

Este trabalho demorou um tempo considerável para ser elaborado. Suas partes foram compostas em estados diferentes de espírito, em lugares diferentes no planeta e em períodos diferentes de tempo. A cooperação de diferentes pessoas e instituições foi essencial para o acabamento de suas diferentes etapas. De minha parte, espero que este estudo estimule mais pesquisas sobre Suhrawardī e desafie algumas interpretações arraigadas sobre suas obras. Mesmo que se possa discordar das soluções que aqui ofereci, sobretudo a respeito de sua metafísica, a “ciência das luzes”, tal qual está na *Hikmat al-išrāq – raison d’être* de meu trabalho –, eu gostaria que o conjunto de questões que levantei seja, para o leitor, valioso e instigante. Objetivamente, concentrando-me na investigação metafísica, tentei mostrar que a interpretação das obras de Suhrawardī é complexa, sendo parte de um olho d’água para outros minadouros, os quais se desdobram desde sua época, reconfigurando o painel filosófico desde então.

Entre tantos os que cooperaram durante a redação destas páginas e as pesquisas que lhes são subjacentes, gostaria de expressar minha gratidão a algumas pessoas individualmente, assim como a alguns grupos de indivíduos, se bem que assumindo o risco de esquecer e omitir tantos nomes e menções. A Miguel Attie Filho, agradeço a constância na confiança e a década de convivência, amizade e aprendizado, além de ter me indicado, desde o início, o oriente desta caravana e de ter me apresentado à *Hikmat al-išrāq*; agradecendo a Miguel, agradeço os demais alunos seus e os membros de seu grupo de pesquisa. A Robert Wisnovsky, agradeço a excelente acolhida na Universidade McGill e ter me transmitido, sempre oportunamente, comentários, críticas, conselhos e encorajamentos, além de preciosas indicações bibliográficas, o que aprimorou meus rascunhos e elevou minhas abordagens sobre a metafísica na filosofia árabe e a história intelectual islâmica a outro patamar, inaugurando novas perspectivas em meu trabalho de pesquisa doutoral e, quiçá, pós-doutoral; ao agradecer a Rob, agradeço a toda equipe do *Institute of Islamic Studies*, pensando mais precisamente em seu corpo administrativo, o qual sempre me facilitou as coisas, e, principalmente, em seus bibliotecários, em sua eficácia e amabilidade. A Jean Druel, a René-Vincent du Grandlaunay, a Rémi Chéno e aos demais membros do *Institut Dominicain d’Études Orientales* (IDEO), sou grato por tudo de bom que me oferecem; além de agradecer à equipe do IDEO a confiança, as discussões, as correções, as leituras, os seminários internos e o *feedback* fundamentais na estruturação deste trabalho, penso em sua biblioteca e seus funcionários e visitantes – sem a biblioteca do IDEO esta tese teria sua realização impedida. A Safa Alferd Abou Chahla Jubran, agradeço o aprendizado, a constância, o profissionalismo e a disponibilidade. A Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, sempre um referencial de intelectual, agradeço a incansável leitura de meus rascunhos e o incorrigível bom humor. Agradecendo a Safa e a Carlos Arthur, penso com carinho em todos os ensinamentos transmitidos e observações tecidas nos exames de qualificação no mestrado e no doutorado, assim como em minha defesa de mestrado. A Catarina Belo, com quem mantive conversações estimulantes sobre filosofia e história – em português, o que é raro no Cairo –, agradeço toda atenção na leitura de meus textos e seu apoio infalível. A Josep Puig Montada, agradeço seu amparo confiável e sua

disposição para compartilhar sua experiência na história intelectual islâmica e nos países árabes. A Carlos Fraenkel, agradeço as ótimas conversações sobre os assuntos mais variados, o que me é fonte de contentamento e abertura de horizontes. Sou especialmente grato a Catarina, a Josep e a Carlos, pois prontamente aceitaram meu convite para compor o júri de minha defesa. A Olga Lucia Lizzini, a Rafael Guerrero e a Jari Kaukua, agradeço a gentileza de terem aceitado meu convite para serem suplentes do júri da defesa, além de agradecer a delicadeza de suas palavras amigas. Agradeço particularmente a Jari as conversas em Porto Alegre, a leitura de certas passagens da *Suhrawardiana* no Cairo, as discussões, também no Cairo, sobre alguns dos assuntos aqui abordados e a atenção nos e-mails trocados – tudo isso foi decisivo no desenvolvimento inicial de meu trabalho e na redação de minhas publicações anteriores. Igualmente, agradeço a Olga sua solicitude e atenção. A Stephen Menn, agradeço a prontidão ao responder minhas questões e as perspectivas em metafísica e história das ideias que suas arguições me proporcionaram. A Damien Janos, agradeço a generosidade na partilha dos resultados de algumas de suas pesquisas e as pertinentes sugestões e questionamentos, além do iconoclasmo e dos cafés. A Cornelis van Lit, agradeço as discussões sobre Suhrawardī e sua repercussão, além de toda sua presteza em dialogar. A Ahmad Chleilat e a Claude Gilliot, agradeço a introdução à historiografia islâmica e o incentivo para estudar as fontes biográficas de Suhrawardī. A Roxanne Marcotte, a Lukas Muehlethaler, a John Walbridge, a Seyed N. Mousavian, a Hermann Landolt, a Amos Bertolacci, a Sajjad Rizvi, a Mehdi Aminrazavi, a Pierre Lory, a Christian Jambet, a Philippe Vallat e a Rémi Brague, agradeço a celeridade e a cortesia ao responder minhas mensagens eletrônicas. Agradeço aos camaradas alunos, às companheiras trabalhadoras e aos companheiros trabalhadores da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sobretudo os do Departamento de Letras Orientais. A Bruno Cadoré e aos dominicanos do Cairo e de Montreal, agradeço a fraternidade, a hospitalidade, a tranquilidade e as contribuições de todo tipo. Agradeço os amigos que – a começar por Bandeirantes – estão espalhados pelo estado do Paraná, assim como os que estão em outros lugares no Brasil (Parnamirim, Natal, São Paulo, Campinas, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Belo Horizonte, Goiânia, entre outras cidades) e pelo mundo afora (Cairo, Istambul, Jerusalém, Qom, Najaf, Túnis, Paris, Roma, Leuven, Londres, Berlim, Montreal, Toronto, San Francisco, entre outras cidades). Minha gratidão aos familiares, a meus avós (*in memoriam*), a meu pai, Pedro Domingues da Silva (*in memoriam*), e, prestando-lhe tributo especial, a minha mãe, Eunice Maria Zani da Silva, que tantos reveses e contratempos sofreu e, estoicamente, os superou – com confinamento e tudo – durante o período de meu doutoramento; rendendo graças à minha mãe, Nice, a impulsionadora por excelência de minha instrução, penso em meus sobrinhos e irmãos – em particular, penso, com agrado, em Magda Zani Silva, minha irmã. Finalmente, agradeço a CAPES. Houve um tempo – no longínquo 2013, ao concluir o mestrado, e no remoto fevereiro de 2016, ao começar o doutorado – que o Brasil era outro país. Nele, se bem que com vacilações, um dia se acreditou em pesquisa e em educação pública. Que o estado lóbrego do tempo lúgubre do presente seja – com todos os seus cúmplices e responsáveis – em breve dissipado.

Aos seres vivos não humanos que me ensinam a ser humano

Et si quidem bene, et ut historiæ competit, hoc et ipse velim: sin autem minus digne, concedendum est mihi. Sicut enim vinum semper bibere, aut semper aquam, contrarium est; alternis autem uti, delectabile: ita legentibus si semper exactus sit sermo, non erit gratus.

Hic ergo erit consummatus.

(Liber II Machabæorum 15, 39-40)

* * * * *

“Nobody expects the Spanish Inquisition!”

(Monty Python’s Flying Circus, Series 2, Episode 2, 1970)

SUMÁRIO

RESUMO/ABSTRACT	1
AGRADECIMENTOS	5
SUMÁRIO	9
TABELA DE TRANSLITERAÇÃO	12
INTRODUÇÃO	13
1. CAPÍTULO I – AS-SUHRAWARDĪ AL-MAQTŪL: VIDA E OBRA	21
1. Quem foi Suhrawardī?	21
1.1. As fontes biográficas	22
1.2. A vida de Suhrawardī	23
2. O contexto intelectual de Suhrawardī	45
3. A recepção da filosofia de Suhrawardī	55
3.1. Aspectos da recepção de Suhrawardī no contexto islâmico	57
3.1.1. Ibn Kammūnā al-Isrāʿīlī	61
3.1.2. Šams ad-Dīn aš-Šahrazūrī	63
3.1.3. Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī	64
3.1.4. O interesse pela filosofia de Suhrawardī	67
3.2. Recepção de Suhrawardī na literatura orientalista	81
3.2.1. O avicenisismo de Suhrawardī: a lógica modal.....	96
4. O lugar da <i>Filosofia da iluminação</i> na <i>Suhrawardiana</i>	107
5. Recapitulação: a pedagogia de Suhrawardī e o estudo da <i>Filosofia da iluminação</i>	146
2. CAPÍTULO II – A FILOSOFIA DA ILUMINAÇÃO, O CONHECIMENTO DA REALIDADE E A REALIDADE DO CONHECIMENTO	151
1. A primeira parte da <i>Filosofia da iluminação</i>	151
1.1. O conhecimento e a definição.....	152
1.2. As considerações intelectuais.....	157
1.3. As realidades simples e as realidades compostas	173
1.4. Os constituintes da matéria.....	183
1.5. O problema da substancialidade.....	197
1.6. Recapitulação: os limites da definição essencial	199
2. A manifestação de si para si: a segunda parte da <i>Filosofia da iluminação</i>	201
2.1. O que é manifestação?	202
2.2. A apreensão da essência como manifestação pura	204
2.3. O carácter imediato da apreensão da essência	205

2.4.	A individuação da essência.....	210
2.5.	A luminosidade.....	215
2.6.	Apreensão da essência e luminosidade, vida e fluxo	225
2.6.1.	A luz das luzes	228
2.6.2.	O fluxo de luzes	232
2.7.	Recapitulação: a manifestação como único princípio da realidade	238
3.	A apreensão da essência em outros escritos de Suhrawardī	241
3.1.	Apreensão da essência em <i>Elucidações da tábua e do trono</i> e em <i>Confrontações</i> ...	241
3.2.	A apreensão da essência em <i>Templo de luz</i> e no <i>Tratado da resplandecência</i>	261
3.3.	A apreensão da essência e a cognitividade em <i>Veredas e Debates</i>	266
3.3.1.	O problema da individuação	266
3.3.2.	Uma metafísica do conhecimento.....	272
3.4.	Recapitulação: da via dos peripatéticos para outra perspectiva.....	284
3.	CAPÍTULO III – DA METAFÍSICA DO CONHECIMENTO À METAFÍSICA DAS LUZES ...	289
1.	A doutrina da percepção.....	290
1.1.	A doutrina da emissão de raios de luz provenientes da pupila	291
1.2.	A doutrina da impressão da coisa vista na pupila	293
1.3.	As condições para a visão	298
1.4.	O som e a audição	301
1.5.	A desmaterialização da percepção.....	304
2.	A questão do conhecimento divino e do arranjo dos existentes.....	308
2.1.	O conhecimento divino como visão.....	314
2.2.	O conhecimento divino e o ordenamento do mundo.....	325
2.3.	As formas platônicas.....	333
2.4.	A diferenciação e a multiplicidade no mundo sublunar.....	346
2.5.	O estatuto dos inteligíveis.....	354
2.6.	O mundo dos limítrofes celestes	370
2.7.	O tempo.....	389
2.8.	A disposição no mundo dos limítrofes sublunares.....	391
3.	Todos os perceptíveis são existentes	399
3.1.	O estatuto das formas suspensas.....	399
3.2.	Os sentidos internos.....	408
3.3.	O mundo da memória.....	411
3.4.	Os orbes como lugares de manifestação.....	413
3.5.	A escatologia da ciência das luzes.....	420

3.6.	Interações entre formas suspensas e limítrofes.....	426
3.7.	Recapitulação: tudo que é manifesto é existente	431
4.	A ciência das luzes: uma metafísica da experiência	433
CONCLUSÃO		452
BIBLIOGRAFIA.....		464
GLOSSÁRIO DE TERMOS TÉCNICOS.....		492

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO

Tabela de romanização de letras árabes e persas:

ا ā	ط ṭ
ب b	ظ ṣ
پ p (persa)	ع ʿ
ت t	غ ğ
ث ṭ	ف f
ج ğ	ق q
چ č (persa)	ك k
ح ḥ	گ g (persa)
خ ḥ	ل l
د d	م m
ذ ḍ	ن n
ر r	ه h
ز z	و ū/w
ژ ž (persa)	ی ī/y
س s	ء ʾ
ش š	ا a/at
ص ṣ	(آ ʾā)
ض ḍ	(ی ā)

As traduções do árabe e do persa para o português são nossas, a não ser quando indicado diferentemente. Optamos por seguir de perto o original; por conseguinte, as traduções tendem a ser literais, e não literárias. Quando seguido por uma letra solar, o /l/ do artigo definido em árabe *al/ ال* é assimilado à consoante inicial do substantivo a seguir, resultando numa germinação (consoante duplicada). Por exemplo, para “o sol” (الشمس), sua grafia é transliterada como *al-šams*, enquanto sua pronúncia é transliterada como *aš-šams*. Optamos, em casos assim, por romanizar privilegiando a pronúncia em árabe em detrimento da grafia em árabe – a não ser em caso de uma citação direta que segue outros critérios. Assim, no caso de “o sol” (الشمس), nossa transliteração será *aš-šams*, e não *al-šams*. Ademais, o hamza/ ء inicial será omitido. Finalmente, para o texto árabe, adotamos como referência para os termos de filosofia e, sobretudo, os de metafísica (embora não integralmente), em nossas escolhas de tradução, o léxico estabelecido por Simone Van Riet (in: Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*), procurando adaptar (embora não sempre) às traduções pioneiras em português brasileiro feitas por Miguel Attie Filho, com o desiderato de propor um esboço de uma padronização do léxico filosófico árabe-medieval em português brasileiro. Não obstante, em caso de erros e imprecisões, a responsabilidade é exclusiva do autor, Mateus Domingues da Silva.

INTRODUÇÃO

À medida que o volume de pesquisas sobre a filosofia de Ibn Sīnā – ou “Avicena” como ele, em certos meios, é mais conhecido, por conta de seu nome latinizado *Avicenna* –, assim como seu impacto na história intelectual subsequente, vem aumentando continuamente, o mesmo ocorre com a apreciação dos estudiosos sobre a contribuição desse pensador aos campos de lógica, física, psicologia e metafísica. Embora Ibn Sīnā sempre tenha sido celebrado como uma figura imponente na história cultural árabo-persa – assim como o *Avicenna Latinus* na história cultural europeia, sobretudo nos domínios de filosofia e medicina –, os estudiosos hodiernos estão, *grosso modo*, cada vez mais interessados em descrever sua vida e obras como um marco na história da filosofia – assim como as traduções de parte de suas obras para o latim. Tanto é assim que se tornou comum, entre os pesquisadores, falar de um período “pré-aviceniano” e outro “pós-aviceniano” na história da filosofia árabe, assim como se impôs a distinção entre a “filosofia de Ibn Sīnā”, de um lado, e o “avicenismo” ou a “filosofia avicenizante”, uma tradição que floresceu após seu falecimento, por outro lado; da mesma maneira, se passou a se falar em um “antiavicenismo”. Mesmo a divisão que, entre os estudiosos da história intelectual islâmica, vem se tornando convencional entre os períodos “clássico” e “pós-clássico”, no que tange à filosofia árabe, pressupõe implicitamente uma distinção entre as obras de Ibn Sīnā e seus discípulos próximos, por um lado, e uma nova era marcada pela criação de sínteses, muitas das quais inspiradas pelo legado de Ibn Sīnā, por outro lado.

No atual estágio da pesquisa, damos-nos conta que sistemas filosóficos complexos foram elaborados muito tempo depois do final do período dito “clássico” e que as ideias de Ibn Sīnā contribuíram para esse fenômeno de maneira decisiva. Ao longo dos séculos, estudiosos, ao escreverem principalmente em árabe e em persa, emprestaram, parafrasearam, repetiram, explicaram, criticaram, reelaboraram e refutaram muitas das doutrinas que Ibn Sīnā havia articulado. Em retrospectiva, constate-se facilmente que a filosofia de Ibn Sīnā marca o início de uma nova cultura filosófica altamente sofisticada, que persiste até os dias atuais em algumas regiões do mundo. Se repetirmos o mesmo critério para o Avicena latino, algo similar se aplica para a escolástica e suas marcas na história das ideias. Retornando ao contexto intelectual islâmico, durante o período dito “pós-clássico”, teses e doutrinas filosóficas foram expressas com frequência em comentários escritos sobre obras de Ibn Sīnā, bem como em tratados independentes e em grandes sumas de lógica, de filosofia natural, de metafísica e de teologia islâmica. Esses trabalhos abrangeram os gêneros e disciplinas de teologia (*ilm al-kalām*/ علم الكلام, lit. “ciência da palavra”) e da filosofia (expressa pelo termo *falsafā*/ فلسفة, um estrangeirismo emprestado do grego para expressar *philosophía*/ Φιλοσοφία, termo predominante no período dito “clássico” e em crescente

desuso pelos filósofos no período dito “pós-clássico”, sendo, pouco a pouco, entre os filósofos, sobretudo no período dito “pós-clássico”, substituída pelo termo *ḥikma*/حكمة, lit. “sabedoria”). Pouco a pouco, talvez já na época de Ibn Sīnā ou anteriormente, teólogos começaram a discutir filosofia e filósofos a debater teologia, de tal maneira que, nesse contexto – sobretudo no período dito “pós-clássico” –, as fronteiras entre teologia e filosofia se tornaram cada vez mais difíceis de serem estabelecidas. Em todo caso, a maioria dos trabalhos, em filosofia e em teologia, foi, direta ou indiretamente, marcada pela terminologia, princípios e perspectivas inauguradas por Ibn Sīnā.

Na longa história – de aproximadamente mil anos – da recepção de Ibn Sīnā, um capítulo especial e que, de certa maneira, parece ter formatado todo o período posterior, foi escrito nos séculos VI e VII do calendário islâmico (correspondentes aos séculos XII e XIII do calendário cristão).¹ Foi, *grosso modo*, um período de formulações de argumentos e contra-argumentos para defender ou atacar um princípio ou outro legado por Ibn Sīnā, assim como para esclarecer ou sistematizar ou completar certos princípios considerados difíceis, contraditórios, vulneráveis, insustentáveis ou obscuros. Curiosamente, mesmo os principais adversários do legado de Ibn Sīnā foram marcados pelo mesmo, o que, em nossa avaliação, testemunha um caso ímpar de sucesso na história das ideias. Nesse período, os “avicenianos” ou “avicenizantes” escreveram suas sumas, fixaram um léxico, buscaram refutar com contra-argumentos, escreveram epítomes e comentários a certas obras de Ibn Sīnā com o intuito de explicá-las, sistematizá-las, defendê-las e reordená-las – enquanto outros também fizeram seus comentários para criticá-las ou refutá-las; por vezes mesmo com o intuito duplo de criticar ou refutar e de explicar ou melhorar. Igualmente, por vezes, o importante não era mais Ibn Sīnā, mas empregar um princípio ou uma questão proposta por ele como pretexto para discutir um tópico qualquer em teologia ou em filosofia. Seus adversários se esforçaram em mostrar o que julgavam incerto, duvidoso, problemático e, por vezes, insustentável e errôneo tanto no caráter inovador de Ibn Sīnā frente seus predecessores como nas posturas que ele assumiu ao enunciar seus princípios. Entrementes, o desenvolvimento da teologia islâmica, com sofisticadas que lhes são internas, tornou isso tudo mais complexo e motor de novos debates.

Em tal período decisivo (séculos V-VI/ XII-XIII), entre os autores cujas obras sobreviveram, Šihāb ad-Dīn Yaḥyā as-Suhrawardī (nascido em torno do ano 549/1154 ou 1155 e, muito provavelmente, falecido em 587/1191) merece um destaque especial. Autor de uma quarentena de obras, uma em especial obteve maior celebridade na posteridade, se considerada como um todo;

1 Ao longo desse trabalho, a não ser quando julgarmos sem pertinência, sempre usaremos como padrão o calendário islâmico. No entanto, a título de referência, oferecemos, ainda que por vezes aproximadamente, seu correspondente no calendário cristão. Assim, por exemplo, séc. VI/ XII significa século V do calendário islâmico, o qual corresponde, no período que temos em mente, ao século XII do calendário cristão; ou, de maneira mais exata e a título de exemplo, o ano 587/1191, ano do óbito de Suhrawardī, significa 587 da era islâmica e 1191 da era cristã.

trata-se de sua *Filosofia da iluminação* (*Ḥikmat al-iṣrāq*/ حكمة الإشراق). Vem aumentando progressivamente, nas últimas décadas, o interesse por esse filósofo oriundo de Suhraward, uma cidade entre o Curdistão e o Azerbaijão iraniano, e condenado à morte e executado em Alepo, no noroeste da Síria. Além das dificuldades inerentes à leitura de todo texto sofisticado de filosofia, dado que o contexto em que Suhrawardī se insere é um quebra-cabeça do qual não temos acesso à totalidade de peças, sobre seu pensamento – e o mesmo vale para os autores de seu entorno geográfico e cronológico –, os estudiosos são obrigados a formular suas hipóteses visando reconstituir as circunstâncias e a intenção do autor. Por sua natureza conjectural, tais hipóteses são inevitavelmente provisórias e sujeitas a debates; algumas vezes, elas refletem mais sofisticadas ficções acadêmicas do que aquilo que as fontes primárias autorizam a concluir. Algumas hipóteses são razoáveis, outras são pertinentes, outras se mostram frágeis e questionáveis, outras parecem ser mera projeção do pesquisador, outras são inconsistentes. O caráter peculiar de nosso filósofo – para alguns, um mártir da filosofia, um Sócrates muçulmano ou mesmo um Sócrates xiita; para outros, um Ḥallāḡ filósofo; para outros ainda, o fundador ou mesmo o restaurador da filosofia iraniana e da sabedoria zoroastriana –, seu estilo conciso, sua preferência pelo enigma e pelo mistério e seus ataques contra o legado de Ibn Sīnā – mas com uma argumentação completamente tributária de Ibn Sīnā e propondo alternativas que se fundam em uma possível leitura de Ibn Sīnā – o tornam um personagem especial e fonte de polêmicas, inevitáveis, entre os intérpretes. Sobre sua condenação: inocente ou culpado? Se culpado, culpado de quê? Igualmente, se inocente, inocente de quê? Sobre suas ideias e suas obras: místico ou filósofo? No entanto, no contexto próprio a Suhrawardī, o que quer dizer ser filósofo ou ser místico? Sobre sua dependência de Ibn Sīnā: um intérprete ímpar em perspicácia e engenhosidade ou um plagiador? Aviceniano ou antiaviceniano? Qual era seu entendimento da filosofia de Ibn Sīnā, em quais obras do mesmo teria Suhrawardī se apoiado? Suhrawardī teria tido por interlocutor principal – tanto faz se como adversário ou se como mestre – um filósofo morto há mais de cem anos antes de seu nascimento? Seria Ibn Sīnā um pretexto para discutir filosofia na efervescência cultural que foi o ambiente de disputas no meio intelectual de Suhrawardī? Sobre seu criticismo contra o mesmo Ibn Sīnā: Suhrawardī foi fundador de uma nova escola de filosofia distinta – ou mesmo rival – daquela de Ibn Sīnā ou mesmo iniciador de um novo tipo de filosofia distinto do “peripatetismo” corrente? Se sim, que escola foi essa? Qual o critério para afirmar algo como uma “escola de filosofia”? Se foi um novo tipo de filosofia, qual tipo? Enfim, o que quer dizer um “novo tipo de filosofia”? Em suma, há algumas, talvez muitas, perguntas e incertezas relativas a Suhrawardī.

Antes de buscar a responder às questões enunciadas acima, nos parece pertinente um exame das obras de Suhrawardī. Quiçá, ao fazer isso, se possa se dar conta que, por mais instigantes que

tais questões sejam, elas podem fazer perder de vista o mais importante: o conteúdo de suas obras. Provavelmente por isso, nos últimos anos, um número crescente de artigos e monografias vêm sendo consagrados à filosofia de Suhrawardī. Constata-se um movimento duplo: primeiramente, o de oferecer uma prioridade ao texto, colocando entre parênteses questões às quais não há condições nem de avaliar a pertinência nem de responder satisfatoriamente; em segundo lugar, o esforço em colocar as obras de Suhrawardī em contexto, isto é, concatená-las a uma massa de textos mais ou menos contemporâneos, interconectados por problemáticas comuns, muitas das quais se inserem na recepção da filosofia de Ibn Sīnā.

Sobre a *Filosofia da iluminação*, trata-se da obra que mereceu destaque entre os estudiosos nos últimos 150 anos. Há algumas edições do texto, assim como o texto original árabe foi, total ou parcialmente, traduzido em certas línguas e um número considerável de monografias e artigos foi consagrado a esse livro. É pouco, se comparado com autores como Ibn Sīnā e Ibn Rušd; é muita coisa, se comparado com autores tão importantes quanto Suhrawardī – talvez até mais, ao menos em termos de influências –, como Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, para citar apenas o nome mais egrégio. Em todo caso, como Suhrawardī é parte dessa história – na qual ele se posicionou de maneira peculiar, tanto por sua biografia como por suas obras –, o interesse por Suhrawardī não é surpreendente.

Alguém poderia perguntar, dado o volume de obras produzidas por Suhrawardī e dada a concentração dos estudos no último século em torno de uma só, a *Filosofia da iluminação*, qual é a relevância de consagrar um trabalho de fôlego – como uma tese de doutorado – a um livro já tão estudado.² Há algo de novo a dizer a respeito? Não seria mais pertinente se dedicar a uma ou umas entre as outras obras, as quais parecem negligenciadas, para assim avançar a pesquisa, quebrando o monopólio da *Filosofia da iluminação*? Ou, dito de outra maneira: por que um novo estudo dedicado à *Filosofia da iluminação*? Uma resposta justificada a essa questão atravessa nosso trabalho. Ademais, sobre a *Filosofia da iluminação* – e o mesmo vale para toda a filosofia de Suhrawardī –, os inúmeros estudos consagrados giram em torno de um aspecto ou outro, faltando, a nosso conhecimento, um estudo abrangente do livro como um todo.³ Com efeito, o livro não parece

2 No nosso caso, a *Filosofia da iluminação* foi objeto de estudo de nossa dissertação de mestrado: Domingues da Silva, *A crítica ao peripatetismo no Livro da Sabedoria da Iluminação de Suhrawardī*.

3 Há, ao menos, quatro exceções. Primeiramente, uma paráfrase da *Filosofia da iluminação* publicada em 1912 por Maximilian Horten (*Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī (1191†)*) e, mais recentemente, o comentário feito por Nicolai Sinai à sua tradução para o alemão da *Filosofia da iluminação* (“Kommentar”, in: Suhrawardī, *Philosophie der Erleuchtung – Hikmat al-ishrāq*). No entanto, a natureza das obras (a de Horten, uma paráfrase explicativa, a de Sinai, um conjunto de notas em comentário à sua tradução) é diferente da de nosso estudo. Em segundo lugar, Hossein Ziai (*Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī’s Hikmat al-ishrāq*) e John Walbridge (*The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*) ofereceram contribuições para o tipo de análise e síntese que propomos. Quanto ao estudo feito por Ziai, se bem que ele nos seja inspirador e uma fonte valiosa, não concordamos totalmente com alguns pontos, o que faz com que divirjamos de algumas de suas conclusões. O mesmo se repete em nossa avaliação do estudo empreendido por Walbridge. Ele, curiosamente, em seu *The Science of Mystic Lights*, não tem Suhrawardī como seu objeto de estudo, mas Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī; não obstante, em sua síntese, Walbridge apresenta, com clareza e

ter um caráter sistemático – caso o tenha, ele não é evidente em uma primeira leitura. O autor passa de um tópico a outro, seguindo uma ordem de exposição aparentemente aleatória ou, ao menos, sem seguir o padrão partilhado pela tradição filosófica em árabe – o mesmo padrão seguido por Suhrawardī em outras de suas obras, nas quais ele mostra dominá-lo com maestria. Dessa maneira, o caráter aparentemente atomista da obra parece ter sido proposital da parte de Suhrawardī. Por quê? Trata-se de outra questão que temos o desiderato de enfrentar ao longo de nosso estudo. Ademais, na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī afirma coisas que ele havia negado em outras de suas obras, assim como nega coisas que havia afirmado alhures. Um segundo Suhrawardī, uma nova fase em sua atividade intelectual? Seria o mais simples; no entanto, são fartos os indícios de que a *Filosofia da iluminação* foi escrita paralelamente a outras obras. Inconsistência? Talvez; contudo, em cada obra sua, o autor mostra coesão e rigor, o que nos faz considerar inverossímil a hipótese de lhe apontar inconsistência. Em todo o caso, trata-se de outro problema a ser confrontado ao longo de nosso trabalho. Igualmente, outro ponto sujeito à investigação consiste no lugar da *Filosofia da iluminação* entre as obras de Suhrawardī.

Para estudar a *Filosofia da iluminação*, empreendemos uma análise da obra em questão, privilegiando as doutrinas metafísicas elaboradas e aí desenvolvidas. Ora, constatamos como marca de sua metafísica (lit. “filosofia divina”, *ḥikma ilāhiyya*/حكمة إلهية – ou *divinalia*, “[ciências] divinas”, *ilāhiyyāt*/إلهيات) uma conjugação de princípios formulados por Ibn Sīnā subsumidos a uma cosmovisão tributária, em certa medida, da *Teologia* do pseudo-Aristóteles. A motivação a esse movimento de subsumir está em certas vulnerabilidades encontráveis, na avaliação de Suhrawardī, em certas teses e doutrinas defendidas por Ibn Sīnā e pelos “avicenianos”. Apesar do tom polêmico contra os “peripatéticos” (leia-se: “defensores de Ibn Sīnā”), Suhrawardī é muito mais peripatético (= “seguidor de Ibn Sīnā”) do que seu criticismo poderia sugerir. Trata-se do que já foi cunhado de seu “aviceno-platonismo”, o qual, no presente estudo, qualificamos como “revisão”. O intuito do presente estudo consiste, assim, em explicitar e examinar como Suhrawardī identificou certos problemas internos à filosofia de Ibn Sīnā e dos avicenianos ou “peripatéticos” e, sobretudo, como ele encontrou, a partir de sua interpretação de suas fontes – chamamos a atenção, ao longo de nosso estudo, ao mesmo Ibn Sīnā e ao *Plotinus Arabicus* –, respostas razoáveis para tais problemas. A empresa de Suhrawardī culmina em sua versão das *divinalia*, a “ciência das luzes” (*‘ilm al-anwār*/علم الأنوار). Nessa medida, ao examinar sua metafísica das luzes, pretendemos explicitar os fundamentos que justificam suas escolhas. Evidentemente, em concomitância, impõe-se buscar meios para uma avaliação crítica das etiquetas empregadas para qualificar e rotular Suhrawardī e seu entorno a partir do que lhes é exterior – inclusive as etiquetas que empregamos. Em todo caso, a

perspicácia, Suhrawardī e seus escritos.

explicitação dos fundamentos das escolhas de Suhrawardī leva ao esclarecimento de sua relevância filosófica no que diz respeito à discussão sobre a metafísica em seu contexto cultural particular.

No capítulo I, oferecemos um breve compêndio das informações biográficas a respeito de Suhrawardī, recolhidas dos registros mais antigos e que serviram de fonte para os demais. A seguir, examinamos, em linhas gerais, o contexto filosófico de Suhrawardī. Feito isso, passamos a investigar, escolhendo as menções que conhecemos, a recepção de Suhrawardī entre autores que são parte do que chamamos de contexto islâmico, procurando estabelecer a história das interpretações a seu respeito e sua repercussão na história intelectual islâmica. A seguir, nos dedicamos às interpretações sobre Suhrawardī presentes na literatura orientalista, procurando entender e avaliar as hipóteses lançadas. Isso nos permitiu assumir nossa própria posição, a qual se explicita ao longo dos outros dois capítulos. Crucial em nosso argumento, Suhrawardī não está em ruptura, diferentemente do que já foi sugerido, com o essencialismo aristotélico de viés aviceniano; um rápido estudo da lógica modal na *Filosofia da iluminação* nos conduziu a essa hipótese, a qual foi testada positivamente por nós ao longo dos capítulos II e III. Finalmente, após uma breve discussão sobre as obras de Suhrawardī e uma apresentação resumida de cada livro que pudemos ler, propomos nossa categorização de suas obras e apontamos o lugar da *Filosofia da iluminação* em seu corpus.

No capítulo II, investigamos as vulnerabilidades encontradas por Suhrawardī na metafísica do “partido dos peripatéticos e seus seguidores”. Em poucas palavras, trata-se de suas fundações estarem no que é meramente virtual por dispor somente de existência mental sem correspondência extramental. Ao apontar tais limites, Suhrawardī afirma, no final da primeira metade da *Filosofia da iluminação*, que o que é manifesto como uma sensação é a base fundacional do conhecimento. Movimento decisivo, no início da segunda metade do livro, ele aponta “luz” como a fundação do conhecimento, identificando-a com o que há de essencialmente manifesto, e equivale “luz pura” ou “luz despida” com a autossuficiência, a qual consiste na apreensão da essência. Com tais aproximações e identificações, Suhrawardī estabelece uma metafísica do conhecimento e, a partir dela, ele passa a reelaborar a teologia, a cosmologia e a antropologia em termos iluminativos. Finalmente, mostramos como a apreensão da essência foi analisada em outras obras do autor e como a metafísica do conhecimento elaborada na *Filosofia da iluminação* converge ou diverge de tais obras. Um destaque especial foi dado por nós ao diálogo entre Suhrawardī e Aristóteles. Ponto característico de Suhrawardī, o problema do conhecimento não pertence ao domínio da filosofia natural, à parte consagrada à doutrina da alma, mas à metafísica.

No capítulo III, investigamos os tópicos metafísicos principais que atravessam a obra. Primeiramente, concentramo-nos na doutrina da percepção visual e da percepção sensorial, concluindo que Suhrawardī propõe uma desmaterialização da percepção. A seguir, analisamos sua

concepção a respeito do conhecimento divino. Ao tratar desse tópico, a metafísica do conhecimento se torna efetivamente uma metafísica das luzes. A partir da desmaterialização da percepção e de outras opções feitas pelo autor ao longo da *Filosofia da iluminação*, ele evidencia que a inteligência divina apreende sua essência como ela é: luz das luzes. Igualmente, ela apreende as coisas como elas são, não por meio de instâncias que antecederiam ou que representariam as coisas – entidades *in intellectu* –; antes, o que é apreendido pela inteligência divina são coisas independentes do intelecto, já que existem num modo de existência que lhes é próprio como inteligências separadas – elas são identificadas por Suhrawardī com as formas platônicas. Após examinar as formas platônicas, tratamos da organização do mundo sublunar e do mundo celeste. Sobre o mundo celeste, Suhrawardī amplia o universo, por assim dizer, defendendo um número incomparavelmente maior de orbes celestes. Cada orbe é, como o humano, uma alma (“luz regente”, em termos iluminativos), sendo atraída por uma inteligência. Cada inteligência que é objeto de atração de um orbe é uma luz subjugante, isto é, uma luz que exerce domínio sobre o orbe – assim como cada forma platônica é uma luz subjugante, já que cada forma platônica é fixa em seu modo de existência inteligível e é “autora dos ícones” (isto é, a fonte de suas incidências) e “senhora da espécie” (ou seja, ela é a causa eficiente de uma determinada espécie). A defesa de Suhrawardī das formas platônicas, colocou, para a posteridade, esse tópico e a filosofia de Platão em debate no meio intelectual islâmico de uma maneira que não existira outrora – o que, de per si só, é notável. Ao tratar de assuntos próprios à filosofia natural, a abordagem de Suhrawardī é a de metafísico. Com efeito, da mesma maneira que a metafísica é a ciência das luzes, a filosofia natural também o é. Retornando à discussão da doutrina da percepção defendida pela *Filosofia da iluminação*, passamos a investigar a visão especular. Esse tópico é um dos mais revolucionários legados por Suhrawardī para a posteridade: além de ratificar sua doutrina da percepção visual, a visão especular permite a Suhrawardī investigar sobre a realidade das formas especulares – as quais não são inerentes ao espelho e não estão no espelho, mas apenas se manifestam em sua superfície. São formas em suspensão. Tais formas são efetivamente existentes e constituem uma nova dimensão da existência: a das formas suspensas. Nessa categoria, se incluem as formas imaginativas, as quais são manifestas no cérebro (sem inerência nem impressão), assim como também nos orbes celestes. Usando um orbe como órgão corporal da faculdade imaginativa, explica-se o fenômeno da profecia, assim como se abre um novo construto para a escatologia. Finalmente, propomos discutir, em conclusão, o ideal de metafísico proposto por Suhrawardī. Curiosamente, o fato de Suhrawardī ter reivindicado para si a autoridade de Platão e dos antigos, fez com que sua filosofia fosse, para muitos leitores e intérpretes de Suhrawardī, associada a Platão – embora o platonismo de Suhrawardī seja mais peripatético e aviceniano, ao menos em suas bases e em seus pontos de referência, do que platônico.

Esperamos, com o itinerário aqui proposto, oferecer ocasiões de respostas às diversas questões surgidas. Não obstante, o ato de responder não figura como o principal entre nossos propósitos. Nosso desiderato primeiro é fazer tributo a Suhrawardī; apesar dos oito séculos e dos idiomas que nos separam, ele permanece o mestre da iluminação (*šayḥ al-išrāq*/ شيخ الإشراق).

CAPÍTULO I

SUHRAWARDĪ: VIDA E OBRA

Nos últimos 150 anos, constata-se uma constância no aumento da atenção à vida e às obras de Suhrawardī. Parte considerável de suas obras foi editada e, ao se comparar com outros autores-chave como Suhrawardī, um número surpreendentemente grande de obras de sua autoria foi traduzido a partir do árabe ou do persa. Atualmente, há muito mais do que apenas alguns esparsos estudos sobre Suhrawardī em idiomas diferentes, o que é suficiente para fornecer uma plataforma a partir da qual se pode aprofundar o conteúdo de seus textos e de sua filosofia aí presente. Uma base de conhecimento a seu respeito foi construída e agora, modestamente, podemos avançar, desenvolvendo, à nossa maneira, o que já começou a ser feito.

Entrementes, estudos em língua portuguesa sobre Suhrawardī são raros, assim como raros são os estudos a esse respeito provenientes da América Latina. Por isso, este capítulo tem por uma de suas finalidades, sobretudo ao leitor latino-americano e ao leitor lusófono, apresentar Suhrawardī e, a seguir, discutir os aspectos gerais de sua recepção na história intelectual islâmica e na pesquisa orientalista. Outrossim, ao apresentar tais discussões, nosso escopo é encontrar os meios para nos posicionar nos debates que foram suscitados sobre Suhrawardī, assim como apresentar nossa interpretação de certos pontos e aspectos de sua filosofia, os quais julgamos os mais representativos, e, em particular, os que estão presentes em sua obra *Filosofia da iluminação*. Se logarmos êxito nesse propósito, teremos os meios para desenvolver mais acuradamente, nos capítulos II e III, uma compreensão do referido livro *Filosofia da iluminação*. Para introduzir Suhrawardī, nome que pode ser pouco conhecido para quem não é familiarizado com a história cultural árabe e com a história cultural iraniana, destacaremos, em primeiro lugar, alguns dados-chave de sua biografia.

1. Quem foi Suhrawardī?

Šihāb ad-Dīn Abū l-Futūḥ Yaḥyā b. Ḥabaš b. Amīrak as-Suhrawardī tem um lugar para si na história das ideias, a partir, principalmente, dos traços que deixou na história intelectual islâmica. A esse respeito, o médico e historiador Muwaffaq ad-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad b. al-Qāsim b. Ḥalīfa b. Abī Uṣaybi‘a as-Sa‘dī al-Ḥazraḡī (m. 596/ 1270) sintetizou:

شهاب الدين السهرورديّ هو الإمام الفاضل [...] كان
أوحداً في العلوم الحكمية جامعاً للفنون الفلسفية بارعاً في
الأصول الفقهية مفرط الذكاء جيد الفطرة فصيح العبارة.

Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī, honorável guia, [...] foi único no conjunto das ciências e artes filosóficas, engenhoso nos fundamentos jurídicos, superdotado em demasia, disposto naturalmente à eloquência e à expressividade.⁴

4 Ibn Abī Uṣaybi‘a, ‘*Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*’, vol. II, p. 167,3-5.

Instruído em fundamentos jurídicos – além, de como veremos, em medicina e teologia, foi proeminente também como poeta e escritor, além de, talvez, como alquimista e praticante da magia –, Suhrawardī foi treinado, desde jovem, no debate filosófico de seu tempo, se destacando, desde relativamente cedo, como filósofo. Com efeito, sua reivindicação de Platão e dos antigos, o tornou o epônimo de certo “platonismo”. Como nenhuma de suas obras foi traduzida para o latim, ele permaneceu desconhecido na Europa durante o período das grandes traduções do árabe para o latim. Entrementes, as obras de Suhrawardī foram estudadas, comentadas e parafraseadas em árabe e em persa, eventualmente traduzidas ou glosadas para o urdu, o turco e o hebraico, o que tornou seu nome conhecido – discutido, refutado, apreciado ou defendido – por uma elite intelectual que se interessava por filosofia. Faz um pouco mais de 150 anos (em 1868) que o primeiro orientalista publicou a respeito de Suhrawardī. Houve, desde então, edições críticas e traduções das obras de Suhrawardī, além da publicação de estudos a seu respeito durante todo o último século, esforços que engendraram o interesse por esse autor, o qual vem aumentando consideravelmente nas últimas três décadas, enquadrando-o, sobretudo na pesquisa mais recente, na complexa história da filosofia de sua época. Para começar a discutir suas obras e sua filosofia, debateremos sobre a maneira que foi a recepção de seus escritos no contexto intelectual islâmico e no contexto orientalista. Antes de fazer isso, porém, procuraremos expor como Suhrawardī foi apresentado pelas fontes biográficas mais antigas e, a partir disso, apresentar os fatos conhecidos na vida de nosso filósofo.

1.1. As fontes biográficas

Há muitos dicionários biográficos e biobibliográficos, em árabe e em persa, contendo um verbete dedicado a “Suhrawardī”. No geral, sete obras, as quais foram escritas no intervalo de cinco a cem anos após sua morte, serviram de base para tal produção. A mais expansiva fonte biográfica é de autoria do filósofo Šams ad-Dīn aš-Šhrazūrī (m. depois de 687/ 1288).⁵ Entrementes, suas informações dependem de outras obras, principalmente do reputado historiador Ibn Ḥallikān (m. 681/ 1282).⁶ Quanto a Ibn Ḥallikān, ele depende de relatos mais antigos a respeito de Suhrawardī, notadamente do trabalho de outros dois egrégios historiadores: Yāqūt ar-Rūmī (m. 626/ 1229)⁷ e Ibn Abī Uṣaybi‘a (m. 596 / 1270).⁸ Finalmente, há duas narrativas mais antigas que serviram de fonte primeira para tais historiadores: a crônica *Bustān al-ġami* / *بستان الجمع*⁹ e uma biografia do sultão

5 Šhrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ: fī tāriḥ al-ḥukamā’ wa-l-falāsifa*, in: Spies & Khatak, *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddīn Suhrawardī Maqtūl: With an account of his life and poetry*, pp. 90–121.

6 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a’yān wa anbā’ abnā’ az-zamān*.

7 Yāqūt ar-Rūmī, *Iršād al-arīb ilā ma’rifat al-adīb*.

8 Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*.

9 Cahen (ed.), “Une chronique syrienne du VIe / XIIe siècle : le Bustān al-Jāmi’”. Tal crônica foi escrita entre 592 e 593, cinco ou seis anos após o óbito de Suhrawardī, possivelmente em Alepo, embora haja alegações de que tenha sido concluída no Cairo. Quanto ao autor, num dos manuscritos consta o nome de ‘Imād ad-Dīn al-Iṣfahānī. No entanto, Claude Cahen, o editor do texto, adverte que, caso essa informação seja verdadeira e não se trate de uma

Saladino (al-Malik an-Nāṣir Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf b. Ayyūb, m. 589 / 1193) de autoria de Ibn Ṣaddād (m. 632/ 1234).¹⁰ Ademais, Ibn Ḥallikān cita uma crônica de Sibṭ b. al-Ġawzī (m. 654/ 1256).¹¹

1.2. A vida de Suhrawardī

Suhrawardī, muito provavelmente, nasceu, como indica o nome pelo qual é conhecido, “o suhrawardense” (*as-Suhrawardī*/ السهروردي), em Suhraward – uma cidade localizada no Curdistão iraniano, próxima aos limites com o Azerbaijão iraniano, sendo que essa cidade não existe mais nos dias de hoje. A antiga localidade de Suhraward se encontra nas proximidades da atual cidade de Zajān, no noroeste do atual Irã, nas proximidades do mar Cáspio.¹² Estudou, ainda em tenra idade, jurisprudência e teologia em Marāġa, cidade no Azerbaijão iraniano, próxima aos limites entre o Azerbaijão e o Curdistão, e hoje localizada na Província do Azerbaijão Oriental, no Irã, não muito longe das cidades iranianas de Tabrīz e Iṣfahān, assim como vizinha da antiga cidade de Suhraward. Marāġa se tornou famosa, um século após Suhrawardī, pelo observatório ali planejado pelo brilhante polímata Naṣīr ad-Dīn Abū Ġa‘far Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (m. 672/ 1274) e construído sob o patrocínio dos mongóis. Suhrawardī seguia a escola ṣāfi‘ī de jurisprudência; em Marāġa, foi instruído em jurisprudência ṣāfi‘ī e, possivelmente, em teologia islâmica e em filosofia por Maġd ad-Dīn al-Ġillī, o qual foi também mestre do famoso teólogo e polímata Faḥr ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn at-Tamīmī al-Bakrī aṣ-Ṣāfi‘ī ar-Rāzī (m. 606/ 1209), nome que foi um marco na história intelectual islâmica e na história da filosofia. Há a possibilidade que dois dos mais notáveis filósofos da mesma geração, Suhrawardī e Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, crianças ou adolescentes, tenham sido colegas.¹³

Outra versão, mais completa e um pouco mais tardia que a de Ibn Abī Uṣaybi‘a, é fornecida pelo historiador Abū l-‘Abbās Ṣams ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Baramkī al-Irbilī aṣ-Ṣāfi‘ī b. Ḥallikān (m. 681/ 1282). Eis seu relato:

أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، الملقب	Abū l-Futūḥ Yahyā b. Ḥabaṣ b. Amīrak, intitulado “Meteteoro da religião suhrawardense” (<i>Ṣihāb ad-Dīn</i>
---	--

confusão, nosso “Imād ad-Dīn al-Iṣfahānī” não é o célebre ‘Imād ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ṣafī ad-Dīn Muḥammad al-Iṣfahānī al-Kātib (m. 597/ 1201), secretário de Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf al-Ayyūb; ver *ibid.*, p. 114.

10 Ibn Ṣaddād, *Nawādir as-sultānīyah wa-l-mahāsīn al-yūsufīyah*.

11 Sibṭ b. al-Ġawzī, *Mir‘āt az-zamān fī tāriḥ al-a‘yān*.

12 Informações suplementares, ver Corbin, “Appendice : La ville de Sohraward”, in: Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III [= *Opera* III], pp. 144–147.

13 A informação de que se conheceram pessoalmente não consta em nenhuma fonte biográfica que temos notícia; a única informação que temos é que Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, em tenra idade, teve por mestre o mesmo Maġd ad-Dīn al-Ġillī; ver Ibn Abī Uṣaybi‘a, ‘*Uyūn al-anbā‘ fī ṭabaqāt al-a‘ibbā‘*’, vol. II, p. 23,16. Tal informação é repetida pelas demais fontes. Ibn Abī Uṣaybi‘a oferece igualmente a informação (ver linhas 16 e 17) que Maġd ad-Dīn al-Ġillī não era apenas jurista e teólogo, mas também erudito em várias ciências, sendo que não havia jurista mais culto do que ele no Azerbaijão de seu tempo. Isso sugere que o menino Suhrawardī não tenha aprendido apenas jurisprudência e teologia com Ġillī. Como veremos logo a seguir, Ibn Ḥallikān testemunha que Maġd ad-Dīn al-Ġillī foi mestre não somente de fundamentos da jurisprudência, mas também de filosofia, de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī e de Suhrawardī, sem precisar, porém, se ambos teriam sido colegas.

<p>شهاب الدين السهروردي، الحكيم المقتول بحلب؛ وقيل اسمه أحمد، وقيل كنيته اسمه، وهو أبو الفتوح، وذكر أبو العباس أحمد بن أبي أصيبعة الخزرجي الحكيم في كتاب طبقات الأطباء أنّ اسم السهروردي المذكور عمر، ولم يذكر اسم أبيه، والصحيح الذي ذكرته أولاً.</p>	<p><i>as-Suhrawardī</i>), é o filósofo assassinado (<i>al-ḥakīm al-maqtūl</i>) em Alepo. Foi dito que “Aḥmad” seria seu prenome [e não “Yaḥyā”]. Foi dito [também] que sua alcunha, “pai de Futūh” (<i>Abū l-Futūh</i>), seria seu prenome [e não “Yaḥyā”].¹⁴ Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abī Uṣaybi‘a al-Ḥazraḡī, o sábio que compôs [o dicionário biobibliográfico] <i>Classes de médicos</i> (<i>Ṭabaqāt al-aṭbā</i>) mencionou Suhrawardī como “Umar”,¹⁵ sem mencionar o prenome de seu pai [i.e., Ḥabaš]. O correto a respeito é o que mencionei primeiramente, tal qual o coloquei no [presente]</p>
--	--

14 Um nome completo, geralmente, é, na onomástica árabe, a combinação de vários subnomes. Há o nome propriamente dito, o prenome (*ism*/ اسم), como “João, filho do Abissínio” (*Yaḥyā b. Ḥabaš*/ يحيى بن حبش), por exemplo. Geralmente, emprega-se o pai como referência, mas nada impede que seja a mãe (parece ser o caso de “Aḥmad b. Taymiyya”, por exemplo). Há o honorificamento (*šaraf*/ شرف), como, por exemplo, “Meteoro da religião” (*Šihāb ad-Dīn*/ شهاب الدين) ou “Sol da religião” (*Šams ad-Dīn*/ شمس الدين). Há a alcunha (*kuniya*/ كنية) que, geralmente, designa o sujeito como “pai de fulano” (*Abū l-Fulān*/ أبو الفلان). Usualmente – mas não forçosamente –, se trata do primogênito. Não obstante, por vezes, a paternidade em questão é fictícia, podendo se tratar de algo metafórico (“pai das bênçãos”, *Abū l-Barakāt*/ أبو البركات, por exemplo). Uma *kuniya*/ كنية pode ser um nome próprio (*ism*/ اسم); um exemplo clássico é Abū Bakr, pois, nesse caso, não se trata de “pai de Bakr”, mas apenas de um simples prenome (*ism*/ اسم). Ibn Ḥallikān testemunha que foi afirmado que, no caso de Suhrawardī, “Abū l-Futūh” não seria sua *kuniya*/ كنية, mas seu prenome; no entanto, Ibn Ḥallikān prefere seguir a maioria dos testemunhos e entender “Abū l-Futūh” como sua alcunha e “Yaḥyā b. Ḥabaš” como seu prenome. Há o gentílico (lit. “atribuição”, *nisba*/ نسبة), que é um adjetivo revelando o lugar de nascer ou de origem de seus genitores ou de seus ancestrais (as-Suhrawardī ou al-Baḡdādī, por exemplo) ou a tribo de onde provém (al-Kindī, por exemplo). Há o título (*laqab*/ لقب) que é a maneira que respeitavelmente se pode referir a alguém, como “Grão-mestre” (*aš-Šayḥ ar-raṭṭ*/ شيخ الإشراق) atribuído a Ibn Sīnā, “Mestre da iluminação” (*Šayḥ al-išrāq*/ شيخ الإشراق) atribuído a Suhrawardī, “o Mestre maior” (*aš-Šayḥ al-akbar*/ الشيخ الأكبر) atribuído a Ibn al-‘Arabī ou “Mestre do islã” (*Šayḥ al-islām*/ شيخ الإسلام) atribuído a Ibn Taymiyya, por exemplo. Ibn Ḥallikān entendeu “Meteoro da religião” (*Šihāb ad-Dīn*/ شهاب الدين) não somente como um honorificamento a Suhrawardī, mas como sendo também seu “título”. Finalmente, há a “celebridade” (*šuhra*/ شهرة) que é a maneira como alguém é lembrado ao longo da história, como, por exemplo, é o caso de “Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī” – originalmente, “Šadr ad-Dīn” é um honorificamento e “aš-Šīrāzī” um gentílico. Esse último caso é curioso, pois a ele se atribui uma segunda *šuhra*/ شهرة, pela qual ele é tão ou mais conhecido: “Mullā Šadrā”. No caso de Suhrawardī, sua *šuhra*/ شهرة é “Suhrawardī”, isto é, “de Suhraward” ou “o suhrawardense”; no entanto, nas primeiras fontes a seu respeito, alguns autores acrescentaram seu honorificamento, tratando-se, assim, de Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī – por vezes, a título de simplificação, apenas “aš-Šihāb as-Suhrawardī”. Como outros nomes importantes são também oriundos de Suhraward (a nosso conhecimento, os mais importantes são, nos séculos VI/ XII e VII/ XIII, quatro, incluindo o nosso “Suhrawardī”) – sendo, portanto, cada um deles um “Suhrawardī” diferente –, havendo igualmente um segundo “Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī”, contemporâneo de nosso “Suhrawardī”, confusões são possíveis. O segundo “Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī” é Šihāb ad-Dīn Abū Ḥaṣṣ ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Furašī at-Taymī al-Bakrī aš-Šāfi‘ī as-Suhrawardī (m. 632/ 1234), mestre de ciências islâmicas (comentário ao Alcorão, ciências do *ḥadīṭ*, jurisprudência, gramática, teologia e gnose) que passou a maior parte da vida em Bagdá, diplomata, conselheiro do califa abássida Abū l-‘Abbās Aḥmad b. al-Mustaḍī (m. 622/ 1225) e autor de várias obras, principalmente como polemista e, no domínio que é mais conhecido, o sufismo (incluindo o clássico *‘Awārif al-Ma‘ārif*), o que, por isso, fez dele um egrégio nome na história do misticismo islâmico. Os outros dois nomes notáveis na história intelectual islâmica partilhando a *nisba*/ نسبة “as-Suhrawardī” são: Abū n-Naḡīb ‘Abd al-Qāhir b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Qurašī aš-Šiddiqī al-Bakrī aš-Šāfi‘ī as-Suhrawardī, místico, fundador da confraria sufi *Suhrawardiyya* e tio de ‘Umar as-Suhrawardī, o segundo “Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī”; e, enfim, ‘Imād ad-Dīn Muḥammad as-Suhrawardī (m. 578/ 1182), teólogo, místico e historiador. Nenhum dos três “Suhrawardī” tem ligação com nosso filósofo – ao menos, nenhuma fonte sugere. Para evitar confusões, convencionou-se adotar como *šuhra*/ شهرة para nosso filósofo quatro opções: de maneira mais respeitosa, tratando-se da mais corrente entre os simpatizantes de Suhrawardī, indicando admiração por ele, repetir seu *laqab*/ لقب “Mestre da iluminação” (*Šayḥ al-išrāq*/ شيخ الإشراق); outra, reconhecendo o martírio que ele foi vítima e protestando contra a injustiça efetuada, “o Mestre mártir” (*aš-Šayḥ aš-šahīd*/ الشيخ الشهيد) ou “Suhrawardī, o mártir” (*as-Suhrawardī aš-šahīd*/ السهروردي الشهيد); de maneira mais “neutra”, “Suhrawardī de Alepo” (*as-Suhrawardī al-Ḥalabī*/ السهروردي الحلبي), apontando à cidade que morreu; ou, como ele é mais conhecido, “Suhrawardī, o

<p>فلهذا بنيت الترجمة عليه، فإني وجدته بخط جماعة من أهل المعرفة بهذا الهن وأخبرني به جماعة أخرى لا أشك في معرفتهم، فقوي عندي ذلك، فترجمت، والله أعلم. كان المذكور من علماء عصره، قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الحلي بمدينة المراغة من أعمال أذربيجان، إلى أن برع فيهما وهذا مجد الدين الحلي هو شيخ فخر الدين الرازي.</p>	<p>verbete [i.e., “Yaḥyā b. Ḥabaš”]. De fato, encontrei nos manuscritos das demais pessoas que detêm o ramo do saber a esse respeito [i.e., a respeito da ciência das biobibliografias] e disso fui informado por outros – indubitável é seu saber. Fortifica-se minha posição e, por isso, assim o fiz – Deus o conhece. Ele é lembrado entre os [homens] da ciência de sua época. Instruiu-se em filosofia e em fundamentos da jurisprudência com o mestre Mağd ad-Dīn al-Ġillī, na cidade de Marāga, um dos governatoratos no Azerbaijão; ele continuou se [instruindo] em ambos [os estudos], atingindo neles proeminência. Este Mağd ad-Dīn al-Ġillī foi o mestre de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī.¹⁶</p>
--	---

Ainda jovem, Suhrawardī se transferiu para Māridīn, no sudeste da Anatólia (situada na área do atual Curdistão turco, sendo hoje a capital da província de Mardin, na Turquia), onde estudou medicina com Faḥr ad-Dīn al-Māridīnī, célebre médico, admirador de Ibn Sīnā como médico e reputado por seu interesse em filosofia; é possível que Suhrawardī tenha, com Māridīnī, não só estudado a medicina de Ibn Sīnā, mas também sua filosofia.¹⁷ Curiosamente, Māridīnī temia pelo porvir de Suhrawardī, antecipando o destino trágico do jovem; Abū ‘Abd Allāh Šihāb ad-Dīn Yāqūt b. ‘Abd Allāh ar-Rūmī al-Bağdādī al-Ḥamawī (m. 626/ 1229) testemunha:

<p>شهاب الدين أبو الفتح السهروردي كان فقيهاً شافعي المذهب أصولياً أديباً شاعراً حكيمًا [...]. قرأ بالمراغة على الشيخ الإمام مجد الدين الحلي الفقيه الأصولي المتكلم ولازمه مدة؛ ثم [...] لقي بماردين الشيخ فخر الدين المارديني وصحبه، وكان يشني عليه كثيراً ويقول: لم أر في زماني أحد مثله ولكنني أخشى عليه من شدة حدته وقلة تحفظه.</p>	<p>Šihāb ad-Dīn Abū l-Futūḥ as-Suhrawardī foi jurista (<i>kāna fakīh-an</i>). Šāfi‘ī em doutrina, ele, fundamentalmente, foi escritor, poeta e filósofo. [...] Instruiu-se em Marāga com o mestre e imame Mağd ad-Dīn al-Ġillī, fundamentalmente jurista e, concomitante e esporadicamente, teólogo. [...] Depois, em Māridīn, encontrou o mestre Faḥr ad-Dīn al-Māridīnī e seus companheiros. Este o elogiava muito; certa vez, ele disse: “nunca vi, em meu tempo, alguém como ele; temo por ele, porém, por conta da intensidade de sua franqueza e de sua falta de prudência”.¹⁸</p>
--	---

Sobre o intervalo de tempo entre a estadia de Suhrawardī em Marāga e Māridīn, o filósofo Šams ad-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd al-Išrāqī aš-Šahrazūrī (m. depois de 687/ 1288), entusiasta da filosofia de Suhrawardī, em uma obra dedicada a história dos filósofos, traz outras informações:

assassinado” (*as-Suhrawardī al-Maqtūl*/السهرودي المقتول).

- 15 Trata-se de uma confusão entre nosso filósofo e outro “Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī”: ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh as-Suhrawardī (m. 632/ 1234), mencionado na nota anterior. De fato, no índice de sua obra, Abū Uṣaybi‘a nomeia nosso filósofo como “Šihāb ad-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar as-Suhrawardī”; ver ‘*Uyūn al-anbā*’, vol. II, pp. 72,32–73,1.
- 16 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, vol. VI, pp. 268,15–269,4.
- 17 Sobre Faḥr ad-Dīn al-Māridīnī Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd as-Salām (m. 594/ 1198), ver Abū Uṣaybi‘a, ‘*Uyūn al-anbā*’, vol. I, pp. 299,24–301,1.
- 18 Yāqūt ar-Rūmī, *Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*, vol. VII, p. 232,4-9.

و سافر في طلب العلم والحكمة إلى مراغة واشتغل بها على مجد الدين الجيلي، وإلى إصفهان وبلغني أنه قرأ هناك بصائر ابن يهلان السوي على الظاهر الفرسي والله اعلم بذلك، إلا أن كتبه تدل على أنه فكر في البصائر كثيراً.

[Suhrawardī] viajou em busca de ciência e filosofia para Marāḡa, trabalhando ali com Maḡd ad-Dīn al-Gīllī, e para Iṣfahān, onde se propôs a estudar *al-Baṣāʾir* de Ibn Sahlān as-Sāwī com aḡ-Zāhir al-Fārisī – Deus conhece [se tudo isso aconteceu assim ou se não], se bem que [Suhrawardī] tenha escrito atestando que dedicou muito de seu pensamento a *Baṣāʾir*.¹⁹

Šahrazūrī acrescenta que Suhrawardī, em Iṣfahān, se desenvolveu rápida e prodigamente como filósofo. Passou a viajar com certa constância, descobrindo, ainda jovem, a importância de exercícios de ascese, realizando visitas a certos místicos durante suas viagens, sem ter nunca abraçado, porém, nenhuma via ou escola sufi nem ter seguido nenhum mestre espiritual particular.²⁰ Após ter passado alguns anos – a duração de tal período é incerta – entre a Alta Mesopotâmia e a Anatólia,²¹ ele decidiu, se fixar no noroeste da Síria, na cidade de Alepo, por razões que nos são desconhecidas.²² Assim, com a idade aproximada de 30 anos,²³ Suhrawardī, após certo tempo no

19 Spies & Khatak, *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddīn Suhrawardī Maqtūl*, p. 94,8-11. Sobre o que Suhrawardī escreveu sobre sua maestria de *al-Baṣāʾir* de Ibn Sahlān as-Sāwī, isso se encontra em *al-Muqāwamāt*, §23, p. 146,1-6, *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo I [= *Opera I*] e *al-Mašārīʿ wa-l-Muṭārahāt*, §105, pp. 352,10–353,7 [*Opera I*]. Sāwī (flor. séc. VI /XII) foi um apologista da filosofia de Ibn Sīnā, sendo reputado como um dos principais filósofos – quiçá o principal – de sua geração. Sua obra *al-Baṣāʾir an-našriyya fī ʿilm l-manṭiq* foi um compêndio da lógica de Ibn Sīnā. Abordaremos, no presente capítulo, as relações entre Sāwī e Suhrawardī.

20 Ver Spies & Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, pp. 94,11–95,6. Šahrazūrī, curiosamente, assim qualifica Suhrawardī: “ele estava lá, [tal qual] um dos primeiros a abraçar [o islā], emaciado [tal qual] Cristo, de figura itinerante em atributo (*fa-innahu kāna fī-hā min as-sābiqīn al-auwalīn Masīh aš-šakl qalandar aṣ-ṣifa*) [فإنه كان فيها من]”, p. 95,3-4. Os *sābiqūn auwalūn*/سابقون أولون, os primeiros a abraçar o islā, parecem representar os dotados de abertura de espírito para a verdade; Cristo (*Masīh*/مسيح) é o protótipo de asceta; *qalandar*/قلندر, um tipo de derviche, é o exemplo de quem não para e, por analogia, de peregrino e itinerante.

21 Das localidades em que passou entre a Alta Mesopotâmia e a Anatólia, Suhrawardī passou mais tempo em Diyār Bakr, na Anatólia, ver *ibid.*, p. 97,5. Ademais, sobre a estadia de Suhrawardī em Diyār Bakr, ‘Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī confirma essa informação, ver Langemann, “Ibn Kammūna at Aleppo”, p. 5. Discutiremos, no presente capítulo, o testemunho de ‘Abd al-Laṭīf com maiores detalhes. Finalmente, muito provavelmente, de sua passagem pela Anatólia, Suhrawardī estabeleceu contato com os príncipes Rukn ad-Dīn Sulaymān Šāh (a quem dedicou seu *Partaw nāmah*) e ‘Imād ad-Dīn Abū Bakr b. Qara Aarsalān (a quem dedicou suas *al-Alwāḡ al-ʿimādiyya*).

22 Hoje sabemos que muitos juristas das escolas ḡanafī e šāfiʿī de origem iraniana e língua persa emigraram ao norte da Síria, entre os séculos V/ XI e VII/ XIII, o que acabou trazendo consigo a emigração de sábios e eruditos das mais diversas ciências que fossem de origem iraniana. Sobre as ondas emigratórias de intelectuais persas, há o estudo clássico de Claude Cahen: “L’émigration persane des origines aux Mongols, dans les peuples musulmans dans l’histoire médiévale”. A esse respeito, ver também Mouton, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides (468-549/1076-1154). Vie politique et religieuse*; Sourdell, “Les professeurs de madrasa à Alep aux XIIe-XIIIe siècles d’après Ibn Šaddād”.

23 Suhrawardī indica que a razão de sua itinerância em sua juventude foi seu desiderato de encontrar alguém tão sábio como ele e com quem pudesse partilhar seu conhecimento. Não encontrando ninguém, desistiu de viajar: “Isso [i.e., a completude como sábio nos caminhos de Deus], de fato, atingi com a idade aproximada de trinta anos; muitos anos em viagens, informações e examinações para começar a partilhar com [outrem]. Não encontrei ninguém que tivesse experiência nas ciências eminentes e que nelas depositasse fê. [وهو ذا قد بلغ سنّي إلى قرب من ثلاثين سنة. وأكثر عمري في]. [الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع. ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها]”, *al-Mašārīʿ wa-l-Muṭārahāt*, §225, p. 505,9-11 [*Opera I*]. Essa informação é repetida por Šahrazūrī: “Ele falou no fim de *al-Muṭārahāt* «que eu, de fato, o atingi com a idade próxima dos trinta anos; muitos anos em viagens, informações e examinações para começar a partilhar com [outrem]. Não encontrei ninguém que tivesse experiência nas ciências eminentes e que nelas depositasse fê.» [وقال في آخر المطارحات وها أنا ذا قد بلغ سنّي إلى قرب من ثلاثين سنة وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع. ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها]”, Spies & Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, pp. 96,14–97,3.

“país dos romanos”,²⁴ isto é, na Anatólia, decidiu estabelecer domicílio fixo em Alepo, no tempo em que a cidade começou a ser governada por Ġiyāt ad-Dīn az-Zāhir Ġāzī b. Ayyūb, filho de Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf al-Ayyūb, sultão do Iêmen e do Egito e que, naquele momento, empreendia conquistas em todo o Levante, isto é, na Síria, na Palestina e na Transjordânia.²⁵ Nas palavras de Šahrazūrī:

<p>خرج من اليوم إلى الشام دخل إلى حلب و صاحبها يومئذ الملك الظاهر ابن صلاح الدين يوسف صاحب مصر واليمن والشام.</p>	<p>Saiu [do país dos romanos], em um dia qualquer, em direção ao Levante e entrou em Alepo, cujo senhor era, naquela época, al-Malik az-Zāhir, filho de Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf, senhor do Egito, do Iêmen e do Levante.²⁶</p>
---	--

Yāqūt ar-Rūmī, resumidamente, oferece outros detalhes da instalação de Suhrawardī em Alepo:

<p>رحل أبو الفتوح إلى حلب فدخلها في زمان الظاهر غازي بن أيوب سنة تسع وسبعين وخمسمائة ونزل في المدرسة الحلاويّة، وحضر درس شيخها الشريف افتخار الدين وبحث مع الفقهاء من تلميذه وغيرهم، وناظرهم في عدة مسائل فلم يجاره أحد منهم وظهر عليهم، وظهر فضله للشيخ افتخار الدين فقرّب مجلسه وأدناه وعرف مكانه في الناس، ومن ذلك الحين تألّب عليه الفقهاء وكثر تشنيعهم عليه.</p>	<p>Abū l-Futūḥ partiu para Alepo, entrando aí no tempo de az-Zāhir Ġāzī b. Ayyūb, no ano 579 [1183]. Introduziu-se na madressa Ḥalāwiyya, fazendo-se presente às aulas do eminente mestre Iftiḥār ad-Dīn. Ele investigava com os juristas entre os discípulos de [Ifiḥār ad-Dīn] e outros ainda, os indagando com numerosas questões. Ninguém conseguia debater com ele – manifesta era [sua] vantagem. Era manifesto a [Ifiḥār ad-Dīn] a superioridade de [Abū l-Futūḥ]. Passou a ser próximo de seu grupo e dele próprio, sabendo encontrar seu lugar entre as pessoas [do grupo]. Desde então, era alvo de juristas; muitos se indignaram contra ele.²⁷</p>
---	---

Na versão de Ibn Abī Uṣaybi‘a, se pode ler:

<p>وتوجه إلى إلى الشام أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجار به أحد فكثير تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي ابن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب واستحضر الكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين لسمع ما يجري بينهم وبينه المباحث والكلام فتكلم معهم بكلام كثير وبأن له فضل عظيم وعلم باهر وحسن.</p>	<p>Ele partiu para o Levante, indo para Alepo. Aí debatia com os juristas, não havendo ninguém [capaz] de [debater] com ele. Muitos se indignaram contra ele. Colocaram-no, então, em presença do sultão al-Malik az-Zāhir Ġāzī, filho de al-Malik an-Nāṣir Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf b. Ayyūb. Presenciava-se a contenda entre os professores, os juristas e os teólogos ao ouvir, entre eles, [sua] investigação e [seu] discurso. Coloquiava com eles muitas vezes e, nisso, lhes era grandiosamente superior. Seu conhecimento era brilhante e melhor.²⁸</p>
--	--

24 Ver *ibid.*, p. 97,6.

25 Alepo da Síria foi conquistada por Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ayyūb em 579/1183, ano da transferência de Suhrawardī para a mesma cidade. Alepo permaneceu em sua situação de principado semi-independente, mas agora sob a órbita de Ṣalāḥ ad-Dīn. Este, por sua vez, confiou o principado ao domínio de seu quarto filho, Ġiyāt ad-Dīn az-Zāhir Ġāzī, então com onze anos de idade. Não obstante, talvez pela pouca idade de Zāhir Ġāzī e pela fragilidade da conquista, o principado foi transferido, poucos meses depois da conquista, para o primogênito de Ṣalāḥ ad-Dīn, al-Malik al-‘Ādil Sayf ad-Dīn Abū Bakr b. Ayyūb. Finalmente, em 582/ 1186, Ṣalāḥ ad-Dīn devolveu o principado de Alepo a seu filho Zāhir Ġāzī, sendo ‘Ādil transferido para o Cairo, como plenipotenciário de seu pai; ver Humphreys, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1250*, pp. 54–63; Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, pp. 194–195.

26 Spies & Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, p. 97,6-8.

27 Yāqūt ar-Rūmī, *Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*, vol. VII, p. 232,10-15.

28 Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, vol. II, p. 167,10-13.

Os testemunhos concordam em apontar que, ao chegar a Alepo, Suhrawardī, no ano 579/ 1183 (com aproximadamente trinta anos de idade), era um homem independente, inclusive e principalmente no plano intelectual. Harmonizando os dados presentes nas fontes supracitadas, podemos afirmar que ele tinha a estima de dois personagens notáveis: o honorável ancião Ifṭihār ad-Dīn al-Hāšimī²⁹ e o menino príncipe Zāhir Ġāzī b. Ayyūb. Não obstante, as fontes indicam que a excepcionalidade de suas habilidades causou hostilidades contra sua pessoa – num primeiro momento dos ulemás da madrassa Ḥalāwiyya e, num segundo momento, dos ulemás de todas as madrassas de Alepo.

Sobre a personalidade de Suhrawardī, as fontes oferecem certas informações. Šahrazūrī, por exemplo, transmite uma anedota sobre seu desaparego e sua indiferença frente os afazeres mundanos:

<p>قال ابن رقيقة كنت أتمشى مع شهاب الدين في جامع ميا فارقين وهو لابس جبّة قصيرة مضرّبة زرقاء وعلى رأسه فوطة مفتولة وفي رجليه زربول فرآني صديق لي فاتي إلى جانبي وقال ما تتمشى إلا ما هذا الخربندا، فقلت له ويحك سيد الوقت شهاب الدين السهروردي، فتعاضم قولي وتعجب ومضى.</p>	<p>Assim falou Ibn Raqīqa³⁰: “Estava andando com Šihāb ad-Dīn para a mesquita Mayā-Fāriqūn e ele vestia um traje superior curto, rasgado e azulado, tendo um trapo enrolado em volta de sua cabeça e enxaravias em seus pés, quando me avistou um amigo meu. Ele veio a meu lado, dizendo: «Como andas com este condutor de mulas?». Disse-lhe [em resposta]: «Eis que te anuncio o senhor do tempo, Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī». Ele se retirou, extremamente perplexo com minha fala”.³¹</p>
---	--

Šahrazūrī, provavelmente, se apropriou da informação contada por Ibn Abī Uṣaybi‘a:

<p>سديد الدين محمود عمر المعرف بابن رقيقة قال كان الشيخ شهاب الدين السهروردي رثّ البزة لا يلتفت إلى ما يلبسه ولا له احتفال بأمر الدنيا قال وكنت أنارا ياء تتمشى في جامع ميا فارقين وهو لابس جبّة قصيرة مضرّبه زرقاء وعلى رأسه فوطة مفتولة وفي رجليه زربول ورآني صديق لي فاتي وقال ما جئت تماشى إلا هذا الخربندا فقلت له اسكت هذا سيد</p>	<p>Sadīd ad-Dīn Maḥmūd ‘Umar, conhecido como Ibn Raqīqa, assim falou: “o mestre Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī se trajava miseravelmente, sem ser atento ao que vestia; ele não tinha nenhum cuidado com os afazeres mundanos”. Ele [continuou] a falar: “Estive, certa vez, percorrendo com ele a rota para a mesquita Mayā-Fāriqūn. Ele vestia um traje superior curto, rasgado e azulado, tendo um trapo enrolado em volta de sua cabeça e, em seus pés, enxaravias, quando me avistou um amigo meu. Ele veio a mim e me disse: «Como andas com este condutor de</p>
--	---

29 Ifṭihār ad-Dīn ‘Abd al-Muṭalib b. al-Faḍl b. ‘Abd al-Muṭalib b. al-Ḥusayn b. Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abd al-Malik b. Šāliḥ b. ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās al-Hāšimī al-Ḥalabī (m. 616/ 1219) foi o líder da escola Ḥalāwiyya; ver Eddé, “Kamāl al-Dīn ‘Umar Ibn al-‘Adīm”, p. 110, nota 4. No entanto, ‘Izz ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī al-Anṣārī b. Šaddād al-Ḥalabī (m. 684/ 1285) informa que Ifṭihār ad-Dīn só passou a liderar tal escola em Alepo depois de 10 raḡab 587/ 3 de agosto de 1191, quando Suhrawardī já estava morto ou, ao menos, em um período imediatamente anterior a sua condenação; ver Sourdel, “Les professeurs de madrasa à Alep aux XIIe-XIIIe siècles d’après Ibn Šaddād”, p. 93. Outro detalhe: a madrassa Ḥalāwiyya era ḥanafiyya e Suhrawardī seguia a jurisprudência e o rito šāfi‘ī. Uma explicação para tanto é que tal madrassa foi, desde suas origens até o tempo de Suhrawardī, liderada e frequentada por iranianos; ver *ibid.*, pp. 92–94. Podendo usufruir de um ambiente iraniano em Alepo, parece natural Suhrawardī ter se sentido confortável aí.

30 Šams ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Uṭmān b. Qāymāz aš-Šāfi‘ī aḍ-Ḍahabī (m. 748/ 1348), em sua obra *Ta’riḥ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a‘lām*, informa que Sadīd ad-Dīn Abū t-Tunā’ Maḥmūd b. ‘Umar b. Raqīqa aš-Šaybānī (morto de 634/ 1236) foi médico; ver Bonmariage, “Commentaries on Avicenna’s *Qaṣīdat al-nafs: An Inventory*”, p. 72, nota 275. Ḍahabī informa igualmente que Ibn Raqīqa estudou medicina em Damasco com Faḥr ad-Dīn al-Māridīnī. Dessa maneira, se Ibn Raqīqa e Suhrawardī estudaram medicina com o mesmo professor, não é surpreendente ter havido algum tipo de amizade entre ambos.

31 Ver Spies & Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, p. 95,7-11.

الوقت شهاب الدين السهروردي فتعظيم قولي وتعجب ومضى.	mulas?». Eu o calei [dizendo]: «Eis o senhor do tempo, Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī». Ele se retirou, extremamente perplexo com minha fala”. ³²
--	--

Dotado de excentricidade em seu jeito de ser, hábitos simples e facilidade em construir laços de amizade com pessoas influentes, além de um conhecimento excepcional em diversas áreas do saber, as fontes sublinham o fato de que Suhrawardī se tornou, em Alepo, vítima de intrigas. As fontes sugerem igualmente que a causa da indignação de seus adversários poderia estar em algum tipo de sentimento de inveja. De acordo com Yāqūt ar-Rūmī, o príncipe Zāhir Gāzī b. Ayyūb teve que, certa vez, intervir:

فاستحضره الملك الظاهر وعقد له مجلسنا من الفقهاء والمتكلمين فباحثوه ونظاره، فظهر عليهم بحججه وبراهينه وأدلته، وظهر فضله للملك الظاهر فقربه وأقبل عليه وتخصص به.	[Suhrawardī] esteve em presença de al-Malik az-Zāhir, assessorado por um conselho de juristas e de teólogos. Ele foi investigado e debateram entre si. Ele se evidenciou sobre eles, por suas provas, demonstrações e atestações. Manifestou-se a preferência de al-Malik az-Zāhir por [Suhrawardī]. [Al-Malik az-Zāhir] quis se aproximar de [Suhrawardī] e lhe dava predileção. ³³
--	---

Graças a sua habilidade em se defender nos inquerimentos que foi objeto, assim como à maestria de diversas ciências que mostrava em sua defesa, Suhrawardī passou a ser respeitado, primeiramente por Iftiḥār ad-Dīn al-Hāšimī e, em um segundo momento, por al-Malik az-Zāhir. Se como frequentador de uma madrassa, Suhrawardī já foi causa de polêmicas, ao passar a frequentar a corte do príncipe, as inimizades contra ele se intensificaram. Se, na madrassa, pelo que as fontes sugerem, as justificativas para as inimizades contra Suhrawardī foram principalmente sua originalidade nos debates, a superioridade de seu conhecimento e a amizade que, surpreendentemente aos olhos de seus adversários, conseguia manter com o respeitável ancião e líder da madrassa, Suhrawardī era, na corte, malvisto por seu comportamento demasiadamente peculiar, principalmente no excesso de suas práticas de ascese. Passou a ser visto, na corte, como má influência para o jovem príncipe. Do testemunho tardio do historiador Abū l-Falāḥ ‘Abd al-Hayy b. Aḥmad b. Muḥammad b. al-‘Imād al-‘Akarī al-Ḥanbalī (m. 1089/ 1679) se pode ler:

السهروردي الفيلسوف المقتول شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك أحد أذكيا بني آدم. كان رأساً في معرفة علوم الأوئل، بارعاً في علم الكلام [...] . قدم حلب واشتهر اسمه، فعقد له الملك الظاهر غازي ولد السلطان السلاح الدين	Suhrawardī, o filósofo assassinado, Šihāb ad-Dīn Yaḥyā b. Ḥabaš, foi um dos mais engenhosos na prole de Adão. Foi chefe no saber das ciências primeiras e formidável em teologia (<i>bāri’-an fi ‘ilm al-kalām</i>), [...]. Chegou a Alepo e seu nome se notabilizou. Al-Malik az-Zāhir Gāzī, filho do sultão Šalāḥ ad-Dīn, convocou um conselho a seu respeito. Graças a isso, ganhou a predileção de [al-Malik az-Zāhir] e ele se deslumbrou com o conhecimento de
--	--

32 Ibn Abī Uṣaybi‘a, ‘*Uyūn al-anbā’ fi ṭabaqāt al-aṭibbā*’, vol. II, p. 169,7-12.

33 Yāqūt ar-Rūmī, *Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*, vol. VII, pp. 232,15–233,1.

<p>مجلساً، فبان فضله وبهر علمه، فارتبط عليه الظاهر واختص به، وظهر للعلماء منه زندقة [...]، فعملوا محضراً بكفره وسيره إلى صلاح الدين وخوفوه من أن يفسد عقيدة ولده، فبعث إلى ولده بأن يقتله بلا مراجعة، فخيره السلطان فاختر أن يموت جوعاً؛ لأنه كان له عادة بالرياضة، فمنع من الطعام حتى تلف، وعاش ستاً وثلاثين سنة [...] وقال السيف الأمدى: رأيت كثير العلم، قليل العقل، قال لي: لا بد لي أن أملك الأرض.</p>	<p>[Suhrawardī]. Zāhir se vinculou a [Suhrawardī], que foi selecionado por ele. Era manifesto aos ulemás sua heresia (<i>zandaqa</i>) [...]; assim, eles fizeram um processo contra ele por conta de seu pensamento e levaram [o resultado do processo] a Šalāh ad-Dīn – e ele tinha receio de que [Suhrawardī] corrompesse a fé de seu filho. Ele enviou a seu filho, a [ordem] de matar [Suhrawardī], sem [possibilidade] de apelação. O sultão [julgau] bom em escolher que ele fosse morto por inanição. Isso porque ele praticava exercícios de [ascese]. Foi impedido de se alimentar até que estivesse destruído. Ele viveu 36 anos. Disse as-Sayf al-ʿĀmadī: “Vi nele muito conhecimento, mas pouca inteligência. [Certa vez], ele me disse: «Inevitavelmente, reinarei sobre a terra»”.³⁴</p>
---	---

Ibn al-ʿImād retém o dado que os ulemás acusaram Suhrawardī, provavelmente por sua filosofia, de *zandaqa*/زندقة. Este termo foi originalmente aplicado pelos zoroastristas – e, mais tarde, com o advento do islã, pelos muçulmanos – para designar os maniqueus. Como mostrou Louis Pouzet, no século VI/ XII, ou seja, na época de Suhrawardī, tal termo foi empregado nos meios islâmicos tradicionais para designar, de maneira genérica, os muçulmanos considerados doutrinariamente à margem da tradição islâmica ou que mantinham certo distanciamento da prática da lei ou, ainda, que tivessem a tendência em minimizar o papel particular dos profetas.³⁵ Ser um dos *zanādiqa*/زندقة era uma acusação generalista frequentemente dirigida contra certos filósofos, médicos, astrônomos, alquimistas, praticantes da astrologia e da magia, os teólogos mais racionalistas e os místicos mais especulativos. Ao que as fontes apontam – sendo também coerente com o que o próprio Suhrawardī informa em suas obras³⁶ – além de médico, filósofo, poeta, teólogo e jurista, ele se interessava pela ciência da magia (علم السيمياء/*ilm as-sīmiyya*),³⁷ assim como por astronomia, astrologia e alquimia.³⁸ Sobre o interesse e o conhecimento de Suhrawardī a respeito da magia, Ibn Abī Uṣaybiʿa comenta:

<p>ويحكى عن شهاب الدين السهروردي إنّه كان يعرف علم السيمياء وله نوادر شاهدت منه.</p>	<p>Conta-se que Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī foi sábio na ciência da magia e, a esse respeito, foram testemunhados seus milagres por meio da [magia].³⁹</p>
--	--

34 Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt ad-ḍahab fī aḥbār man ḍahaba*, vol. IV, pp. 480,11–481,6. Sobre o comentário do teólogo Sayf ad-Dīn al-ʿĀmadī, Ibn al-ʿImād se baseia em Ibn Ḥallikān, ver nota 62.

35 Ver Pouzet, *Damas au VIIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, pp. 255–260. Na falta de um termo melhor, traduzimos *zandaqa*/زندقة como “heresia”, tendo consciência de sua inexatidão.

36 A esse respeito ver a tese de doutorado de Piątak, *Between philosophy, mysticism and magic. A critical edition of occult writings of and attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī*.

37 Henri Laoust (*Les schismes dans l’Islām*, p. 231) precisa corretamente que o termo que traduzimos como “ciência da magia”, (علم السيمياء/*ilm as-sīmiyya*) não significa exatamente “ciência da magia” ou “arte da magia”, mas “production d’illusions visuelles”. Embora concordemos com Laoust, por praticidade, porém, seguimos a tradução mais usual e traduzimos *sīmiyya*/سيمياء como “magia”, entendendo-a, em todo caso, como ilusionismo sensorial.

38 Aparentemente, ser alquimista foi uma das acusações feitas contra Suhrawardī; ver Eddé, *La Principaute ayyoubide d’Alep (579/1183-658/1260)*, p. 424.

39 Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aʿibbāʾ*, vol. II, p. 167,24-26. A esse respeito, Ibn Abī Uṣaybiʿa passa a narrar, a seguir, certos testemunhos que ouviu a respeito do domínio de Suhrawardī da arte da magia:

Como corolário, os relatos historiográficos contendo dados biográficos sobre Suhrawardī concordam em apontar que o crescente favorecimento que ele recebeu de Ġiyāt ad-Dīn al-Malik az-Zāhir Ġāzī combinado com os traços peculiares e controversos em seu caráter levou à hostilidade de alguns, talvez da quase totalidade, dos ulemás de Alepo. Algumas fontes sugerem que Suhrawardī, aos olhos de seus detratores, se comportava como um louco; seu domínio da magia, além de sua reputação como filósofo impecável, fazia dele um agente excêntrico e desagregador. Os ulemás o teriam acusado de algum tipo de heresia e teriam escrito uma carta informando o pai do príncipe, o sultão Ṣalāḥ ad-Dīn, residente em Damasco, sobre o perigo que Suhrawardī representaria. O sultão teria ordenado que seu filho aplicasse a condenação feita pelos ulemás de Alepo. Entrementes, os biógrafos diferem sobre o conteúdo das acusações de heresia contra Suhrawardī. Yāqūt ar-Rūmī relata que ele teria sido “imputado de ateísmo e heresia (*wa-ramaw-hu bi-l-ilḥād wa-z-zandaqa/ورموه بالإلحاد وزندقته*)”,⁴⁰ para Ibn Abī Uṣaybi‘a, Suhrawardī teria sido acusado “por conta de sua infidelidade” (*bi-kufri-hi/بكفره*)⁴¹ e de ser um corruptor da profissão de fé;⁴² Ibn Ḥallikān recorda a

Ibrāhīm b. Abī al-Faḍl b. Ṣadaqa conta que certa vez escutou, em Damasco, do próprio Suhrawardī, seu conhecimento da magia; a seguir, enquanto falavam sobre as belezas ímpares de Damasco, Suhrawardī fez aparecer algo ainda mais belo: uma casa com amplas janelas e habitada por mulheres formosas, com vozes melodiosas cantando e uma paisagem com árvores e rios; depois, Suhrawardī fez isso tudo desaparecer; ver *ibid.*, vol. II, pp. 167,26–168,2. Certos juristas contam que, em Qābān, na rota para Damasco, certa vez, Suhrawardī teria decepado de seu corpo o braço esquerdo e deixado seu braço ensanguentado nas mãos de um turcomano que estava tentando impedi-lo de sair; a seguir, Suhrawardī teria colocado novamente seu braço em seu tronco como se nada tivesse acontecido; ver *ibid.*, p. 168,2-12. Um copista chamado Ṣafī ad-Dīn Ḥālīl b. Abī al-Faḍl al-Kātib contou a Ibn Abī Uṣaybi‘a a versão que havia ouvido do teólogo e mestre Ḍiyā’ ad-Dīn b. Ṣaqrar sobre a estadia de Suhrawardī em Alepo: em 579/1183, em meio a um debate entre os alunos de Iftiḥār ad-Dīn, diretor e principal mestre da madrasa Ḥalāwiyya, sobre pontos difíceis em jurisprudência e teologia, um forasteiro descalço e com aparência de mendigo apareceu e pediu a palavra, se destacando como, incomparavelmente, o mais culto e preparado entre os presentes. Iftiḥār ad-Dīn ficou admirado com tamanho conhecimento e sabedoria em um homem tão jovem e miserável; ele ficou sensibilizado com sua pobreza e pediu a seu filho de lhe entregar calçados e roupas. O mendigo aceitou, mas entregou uma pedra brilhante, no tamanho de um ovo de galinha, para que o filho garoto de Iftiḥār ad-Dīn entregasse ao comerciante da cidade para avaliar seu preço; o mendigo apenas exigiu que o garoto não efetuasse a venda e que apenas se certificasse do valor da pedra. O comerciante avaliou a pedra em 25 mil dirhams; ao ver a pedra, o príncipe Zāhir Ġāzī, ainda menino, que estava de passagem pelo local, a quis comprar por trinta mil dirhams. Ao mendigo, o garoto contou o que ocorrera; o mendigo pegou a pedra para si e a fez desaparecer. Em seguida, o mendigo devolveu as roupas e os calçados ao garoto, dizendo para contar a seu pai, Iftiḥār ad-Dīn, que se ele precisasse de roupas e de calçados, ele poderia pegar qualquer pedra e a transformar em algo precioso e comprar qualquer vestimenta que quisesse – se ele não o faz, é porque não necessita disso. O garoto contou o acontecido a Iftiḥār ad-Dīn; o mesmo ficou assustado com os poderes do jovem mendigo e com sua sabedoria e desprendimento – o mendigo era Suhrawardī. O príncipe, interessado pela pedra preciosa, procurou Iftiḥār ad-Dīn, o qual disse que a pedra pertencia a um mendigo forasteiro. O príncipe havia sido informado que nas cidades da região aparecera perambulando um filósofo inigualável, conhecido como Ṣihāb ad-Dīn as-Suhrawardī e que se trajava como mendigo. Desde então ele o quis em sua proximidade, até que conseguiu convencer Suhrawardī a se fixar na corte. Com o passar dos anos, Suhrawardī fez com que os estudiosos de todas as madrasas de Alepo e os juristas e teólogos da corte se sentissem humilhados por conta de sua filosofia e do conhecimento superior que ele, trajado como mendigo, tinha em todas as ciências e artes. Finalmente, começaram a conspirar contra ele, chantageando o príncipe Zāhir Ġāzī a condená-lo a morte. Depois de buscar resistir à pressão, o príncipe cedeu e o condenou. Porém, anos depois, o príncipe, arrependido do que fez, confiscou os bens dos que conspiraram contra Suhrawardī, torturando os líderes dos conspiradores e entregando alguns deles à morte; ver *ibid.*, vol. II, pp. 168,12–169,7.

40 Yāqūt ar-Rūmī, *Iršād al-arīb ilā ma’rifat al-adīb*, vol. VII, p. 233,1.

41 Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn al-anbā’ fī tabaqāt al-aṭibbā’*, vol. II, p. 167,15.

42 Ver *ibid.*, vol. II, p. 167,15-16.

acusação de “se ter afastado do credo [islâmico]” (*bi-l-inḥilāl al-‘aqīda/ بانحلال العقيدة*), subtraindo os atributos da divindade (*ta‘ṭīl/ التعطيل*)⁴³ e “professando a doutrina dos filósofos antigos” (*wa-ya‘taqīdu maḏhab al-ḥukamā’ al-mutaqaddimīn/ ويعتقد مذهب الحكماء المتقدمين*).⁴⁴ Šhrazūrī afirma que teria sido acusado de fingir ser profeta (*iddi‘ā’ an-nubuwwa/ ادعى النبوة*),⁴⁵ acrescentando, imediatamente depois, que Suhrawardī “é inocente de tal [acusação] [وهو برئ من ذلك]”.⁴⁶ O autor da crônica *Bustān al-ḡami’/ بستان الجمع* relata que Suhrawardī foi acusado de ser apóstata por ter defendido a possibilidade de um novo profeta depois de Muḥammad.⁴⁷ Segundo esta última crônica, seus detratores estavam em estado permanente de tensão contra Suhrawardī; contudo, por conta de seu conhecimento e de sua eloquência, Suhrawardī era invencível nos debates e imune às conspirações que se faziam contra ele na corte. Não obstante, ele se mostrava vulnerável em um ponto, pois, mesmo que seu rigor de pensamento fosse perfeito e seu conhecimento incomparavelmente superior ao de seus adversários, mostrava pouca perspicácia na hora de polemizar, revelando-se, no calor da discussão, pouco prudente. De acordo com a crônica *Bustān al-ḡami’/ بستان الجمع*, o mais antigo relato historiográfico mencionando Suhrawardī, quando tal fragilidade ficou evidente, os juristas usaram essa deficiência no instinto de autopreservação como artimanha para o mesmo se autoincriminar:

<p>وكان فقهاء حلب تعصبوا عليه ما خلا الفقيهين ابن حميل فإنهما قالوا: هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن. ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجاس وكان له تصانيف من جملتها تفسير القرآن على رأيه وكتاباً سماه بالرقم القدسي وكتاب آخر يقال له الألواح العمادية في الخلاف ما تزجج له عليهم حجة وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه؛ وقال له: أنت قلت في تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل. فقال لهم: ما حداً لقدره، أليس القادر؟ إذا ارد شيئاً لا يمتنع منه. قلوا: بلا. قال: فالله قادر على كل شيء. قلوا: إلا على خلق نبي، فإنه يستحيل. قال: فهل</p>	<p>Estavam os juristas enfurecidos contra [Suhrawardī], a exceção de dois juristas, ambos filhos de Ḥamīl, os quais falaram: “Este varão é jurista; debater com ele dentro da fortaleza não é o melhor.” Desceram-no à mesquita; os juristas se reuniram, todos, e estavam em conselho para [deliberar] a seu respeito. Da totalidade de suas obras, havia uma de exegese (<i>tafsīr</i>) do Alcorão [feita] a partir de seu ponto de vista, havia uma [obra] nomeada <i>ar-Rāqm al-quḏsī</i> e havia outro livro chamado <i>al-Alwah al-‘imādiyya</i> que foram empregados nas disputas [lit. “na divergência”] como probatórios contra ele. Quanto à ciência dos fundamentos [da jurisprudência], não sabiam o que empregar contra ele. Então, falaram para ele: “Foste tu que disseste em tuas obras que Deus teria o poder de criar um [novo] profeta – e isso é impossível”. Ele lhes falou: “Não há limite para seu poder; não é ele o todo-poderoso? Se ele quer uma coisa, nada o impede.” Eles falaram: “Efetivamente”. Ele disse: “Portanto, ele é todo-poderoso, acima de toda coisa”. Eles disseram: “A não ser em criar um [novo] profeta; isso é</p>
--	--

43 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, vol. VI, p. 272,11.

44 *Ibid.*, vol. VI, p. 272,11-12.

45 Spies & Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, p. 97,13.

46 *Ibid.*, p. 98,1.

47 Cohen, “Une chronique syrienne du VIe/XIIe siècle : le *Bustān al-jāmi’*”, p. 151,2.

<p>يستحيل مطلقاً أم لا؟ قلوا: قد كُفرت. وعملوا له أسباباً، لأنه كان بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم ومن جملته إنه سمى روحه المؤيد بالملكوت.</p>	<p>impossível”. Ele disse: “Seria impossível em absoluto ou não seria?” Eles disseram: “Decerto, apostataste”. Eles laboraram para conseguir motivo [para condená-lo], pois, em suma, tinha deficiência na inteligência [ao se defender],⁴⁸ mas não em conhecimento; ele pretendia ter seu espírito guiado pelo reino [<i>bi-l-malakūt</i>].⁴⁹</p>
---	--

Aparentemente, segundo *Bustān al-ġami* / بستان الجمع, os ulemás ficaram alarmados com Suhrawardī por sua alegada negação do caráter definitivo da revelação islâmica. Eles parecem ter entendido como blasfematórias as implicações de suas teses e doutrinas que estariam presentes em algumas de suas obras; se ele pretendia aceder e ser guiado pelo mundo divino – o “reino” (*malakūt* / ملكوت) –, isso poderia ser interpretado como que Suhrawardī reivindicando para si ou para qualquer outra pessoa que o seguisse uma concorrência com os profetas e, dessa maneira, a pretensão de ocupar o lugar do próprio Profeta. Nesse sentido, três obras foram destacadas como ratificando tais suspeitas: um *tafsīr* / تفسير do Alcorão feito por Suhrawardī a partir do que seria sua posição, uma obra chamada *Inscrição sacra* (*ar-Raqm al-qudsī* / الرقم القدسي) e o livro intitulado *Tábuas a al-‘Imād ad-Dīn* (*al-Alwaḥ al-‘imādiyya* / الألواح العمادية), dedicado ao emir artúquida de Dyār Bakr, na Anatólia, ‘Imād ad-Dīn Abū Bakr b. Qara Aarsalān (reinante entre 581/1185 e 600/1204).⁵⁰ Apenas o livro *Tábuas a al-‘Imād ad-Dīn* pode ser encontrado hoje, em duas versões (persa e árabe), embora seja provável que a obra *Inscrição sacra* corresponda à coletânea conhecida como *Inspirações e Santificações* (*al-Wāridāt wa-t-Taqdīsāt* / الواردات والتقديسات).⁵¹ O cronista também aponta que Suhrawardī foi acusado de apostasia ao ter relativizado, quando questionado, a absoluta impossibilidade de Deus criar um profeta após Muḥammad; ele afirma igualmente que a imprudência de Suhrawardī está em sua crença em ser assistido pelo reino divino, o que implicaria uma conexão direta sua com o mundo angélico e divino e sustentaria sua candidatura à profecia. Šahrazūrī, talvez involuntariamente, parece confirmar isso ao chamar Suhrawardī de “fortalecido pelo reino [divino]” (*al-mu‘ayyad bi-l-malakūt* / المؤيد بالملكوت) na introdução de seu comentário à *Ḥikmat al-išrāq* / حكمة الإشراق,⁵² assim como

48 Ibn Abī Uṣaybi‘a também havia registrado: “seu conhecimento era maior que sua inteligência [وكان علمه أكثر من عقله]”, *Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā*, vol. II, p. 167,5-6. Ibn Ḥallikān (*Wafayāt*, vol. VI, p. 272,19) atribui tal comentário ao teólogo Sayf ad-Dīn al-Āmidī; ver nota 62.

49 Cohen, “Une chronique syrienne du VIe/XIIe siècle”, pp. 150,17–151,3.

50 Para mais detalhes, ver Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*, p. 179.

51 Isso pelo fato de um quarto da coletânea *Inspirações e Santificações* formar uma longa seção de poesias, hinos e litânias intitulada *Inscrições sagradas* (*ar-Raqīm al-muqaddas* / الرقم المقدس); ver Piątak, *Between philosophy, mysticism and magic*, pp. 46–47. Tal seção, na edição de Łukasz Piątak, está entre as pp. 91 e 106. Ademais, tal seção começa assim: “Lê tua inscrição, ó talismã humano [اقرأ رقيمك أيها الطلسم البشري]”, *ibid.*, p. 91. Curiosamente, a primeira palavra de *Inspirações e Santificações* é “lê” (*iqra* / اقرأ), a primeira palavra corânica revelada.

52 Šahrazūrī, *Šarḥ Ḥikmat al-išrāq*, p. 5,19; a introdução de Šahrazūrī também se encontra na *editio princeps* da *Ḥikmat al-išrāq*: Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo II [= *Opera* II], p. 6,13.

ao apresentar Suhrawardī como pleno dos “sinais da profecia da benevolência” (*āyāt nubuwwat al-hawā/ آيات نبوة الهوى*),⁵³ os quais eram outrora ocultos, mas se manifestaram através dele, “o príncipe dos excelentes dos antepassados, o mais excelente entre antigos e modernos, a quintessência dos filósofos e sábios apoteosados, Šihāb al-Milla wa-l-Ḥaqq wa-d-Dīn Abū l-Futūḥ as-Suhrawardī”.⁵⁴

No relato de *Bustān al-ġami*, a gravidade na acusação contra Suhrawardī está na suposição de que ele defenderia a possibilidade de Deus enviar um novo profeta – e, aparentemente, com o agravante de que esse novo profeta poderia ser o próprio Suhrawardī, já que o mesmo se pretendia assistido e guiado pelo mundo divino. À luz desse relato, seria compreensível, pois, o fim trágico de Suhrawardī. Sobre a suspeição de heresia (*zandaqa/ زندقة*), a qual está presente em outros relatos, era, entre os polemistas, uma acusação comum contra todos os filósofos e, de maneira geral, contra os estudiosos das mais diversas ciências, inclusive as ciências islâmicas tradicionais, que assumissem uma postura considerada independente da tradição islâmica; no entanto, nem por isso eles foram condenados à pena capital. Da mesma maneira, por mais que a astrologia, alquimia e a magia pudessem ser vistas como em oposição à lei islâmica, o fato de seu caráter eminentemente oculto, dificultava a formulação de eventuais provas que pudessem levar o acusado a ser condenado.⁵⁵ Outrossim, muitos intelectuais muçulmanos, respeitáveis nos meios religiosos tradicionais, tinham simpatia, atração ou conhecimento de ciências ocultas. Enfim, o fato das fontes indicarem o aspecto repugnante e o excesso de desapego, pobreza e desleixo da parte de Suhrawardī, caso isso corresponda efetivamente a um dado histórico, não se trataria de algo inédito nem tampouco de algo passível de castigo. Em Damasco, por exemplo, na mesma época de Suhrawardī, os “enamorados de Deus” (*muwallahūn/ موهلون*) se apresentavam sem cortar os cabelos, as barbas e as unhas e sem se lavar, vivendo como mendigos,⁵⁶ por mais que tais “enamorados de Deus” tenham sido malvistas pelos meios religiosos tradicionais, não há notícia de que nenhum deles tenha sido condenado ao que quer que seja.⁵⁷ No entanto, a acusação de pretender-se profeta ou, ao menos, de advogar a possibilidade de um novo profeta, é algo que justificaria a condenação à morte. Não obstante, é difícil saber se foi exatamente essa acusação que abreviou a vida de Suhrawardī. Em uma biografia de Šalāḥ ad-Dīn Yūsuf al-Ayyūb, o autor, Bahā’ ad-Dīn Yūsuf b.

53 Šahrazūrī, *Šarḥ Ḥikmat al-išrāq*, p. 6,14; ver Suhrawardī, *Opera* II, p. 7,7.

54 “سيد فضلاء الخلف، افضل المتقدمين والمتأخرين، لب الفلاسفة والحكماء، المتأهلين، شهاب الملة والحق والدين أبو الفتح السهروردي”، Šahrazūrī, *Šarḥ Ḥikmat al-išrāq*, pp. 5,19–6,2; Suhrawardī, *Opera* II, p. 6,13-15.

55 Há casos de praticantes de ciências ocultas que foram condenados à morte com a acusação genérica de “*zandaqa/ زندقة*”; teria sido o caso de Suhrawardī? Um precedente foi o de Abū l-Ma’ālī ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Alī al-Miyāngī al-Hamadānī ‘Abd Allāh b. Muḥammad ‘Ayn al-Quḍāt, jurista e juiz em Hamadān, além de poeta, místico e teólogo, que, por ser praticante da magia, em 525/ 1131, foi esfolado, enforcado e incinerado.

56 Sibṭ b. al-Ġawzī, em seu *Mir’āt az-zamān fī tāriḥ al-a’yān*, descreve Suhrawardī com a mesma aparência e os mesmos comportamentos de um “enamorado de Deus”; ver Eddé, “Hérésie et pouvoir politique en Syrie au XIIe siècle : l’exécution d’al-Suhrawardī en 1191”, p. 241.

57 Ver Pouzet, *Damas au VIIe/XIIIe siècle*, pp. 223–224.

Rāfi‘ b. Tamīm b. Šaddād al-Asadī al-Ḥalabī al-Mawṣilī aš-Šāfi‘ī (m. 632/ 1234), sugere que a única razão era o fato de que, por ser filósofo, Suhrawardī seria automaticamente um opositor à lei islâmica. Em suas palavras:

<p>[...] مبغضاً للفلاسفة والمعطلّة والدهريّة ومن يعاند الشريعة، ولقد أمر ولده صاحب حلب الملك الظاهر - أعزّ الله أنصاره - بقتل شاب نشأ يقال له السهروردي، قيل عنه أنّه كان معانداً للشرائع مبطلاً.</p>	<p>[...] Para [Šalāḥ ad-Dīn Yūsuf al-Ayyūb] eram detestáveis os filósofos, os ateus (lit. “os negadores”, <i>al-mu‘aṭṭila</i>), os materialistas (<i>ad-dahriyya</i>) e os que se opõe à lei (<i>man yu‘anidu aš-šarī‘a</i>). Decerto, ele ordenou a seu filho, senhor de Aleppo, al-Malik az-Zāhir – Deus benqueira seus apoiadores –, que matasse um moço que apareceu com o [nome] de Suhrawardī. Foi dito sobre ele que o mesmo foi opositor às prescrições da lei.⁵⁸</p>
---	--

Na imagem de Ibn Šaddād, Šalāḥ ad-Dīn Yūsuf al-Ayyūb, por ser um soberano piedoso, teria sido sensível a todas as acusações proferidas contra as “heresias” de Suhrawardī, as quais se reduziriam ao fato de ser um filósofo que gozava de popularidade. Ao ordenar sua execução, o sultão teria apenas feito valer seu dever de governante, o qual consistiria em zelar pela estrita aplicação da lei islâmica no interior de seus domínios. Tal versão oficial feita por Ibn Šaddād e que faz eco nas fontes biográficas de Suhrawardī, pode ser usada para explicar a severidade da condenação contra o mesmo. No entanto, a maior parte das fontes aponta à atração que Suhrawardī exerceria sobre o príncipe al-Malik az-Zāhir Ġāzī. Estaria aí a razão para sua condenação? Ao se contextualizar Suhrawardī e sua condenação, é importante lembrar o caráter ainda frágil do domínio de Šalāḥ ad-Dīn Yūsuf al-Ayyūb sobre o norte da Síria, de maneira geral, e, particularmente, sobre Aleppo. Se a data da condenação à morte de Suhrawardī foi 5 raġab 587/ 29 de julho de 1191, como uma das fontes afirma,⁵⁹ poucos dias antes, aos 17 ġumādā al-aḥira/ 12 de julho, Šalāḥ ad-Dīn conheceu um revés quando ‘Akkā, na Galileia, foi invadida pelos francos, no contexto da terceira cruzada, e o sultão perdia o controle da estratégica fortaleza de São João do Acre. Talvez abatido pela derrota frente os invasores francos, é provável que o sultão Yūsuf al-Ayyūb não tivesse interesse em criar problemas com os ulemás de Aleppo, assim como, possivelmente, ele não teria nenhum interesse que algo compromettesse a imagem pública de seu filho. Efetivamente, as fontes são unânimes, em testemunhar que o processo contra Suhrawardī não foi iniciativa do sultão, mas dos ulemás de Aleppo.⁶⁰ Ao se reconstituir o julgamento final de Suhrawardī a partir do que as fontes relatam, o

58 Ibn Šaddād, *Nawādir as-sultānīyah wa-l-maḥāsīn al-yūsufīya*, p. 10,4-6.

59 “Isso foi aos cinco raġab de 587, na cidadela de Aleppo; sua idade era de trinta e oito anos [وكان ذلك في خامس رجب سنة ٥٨٧ وكان ذلك في خمس وعشرون رجب سنة ٥٨٧]”, Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, vol. VI, p. 273,3-4.

60 Há discussões referentes à razão por trás da condenação à morte do Suhrawardī que levam em consideração fatores sociológicos e político-religiosos. Suhrawardī viveu no tempo em que o domínio político do islã tradicional – “sunita” –, isto é, dos califas abássidas de Bagdá, era apenas nominal; o poder efetivo estava nas mãos de sultões que, teoricamente, permaneciam vassallos do califa abássida de Bagdá. Tais sultões não eram árabes em sua origem (Šalāḥ ad-Dīn, por exemplo, era curdo) e impunham seu poder por meio de seus exércitos. O controle do sultão, nesse contexto, era intermediado, em cada cidade ou região, por um príncipe ou emir (*amīr*/ أمير) entorno do qual se

procedimento respeitou a tradição. Al-Malik az-Zāhir convocou os ulemás para debater sobre as doutrinas de Suhrawardī na presença do mesmo, dando-lhe direito de defesa; ao fim do debate, os ulemás pronunciaram sua *fatwā*/ فتوى autorizando a morte de Suhrawardī em razão de sua perniciosidade. Se aos ulemás cabe o julgamento, ao príncipe cabe a execução. Disso surge um obstáculo inesperado: o príncipe, então com dezoito anos de idade, se recusou a executar o filósofo. Aparentemente, porque o príncipe, ao longo de sua vida foi reconhecido como mecenas de

organizava a administração da mesma cidade ou região. Sobre cada príncipe local, seu poder, para além da atividade administrativa, era reduzido, principalmente por não deter a força militar, que estava sob controle do exército do sultão. A legitimidade de toda essa situação estava no fato de que, se bem que apenas nominalmente, o sultão era lugar-tenente do califa. Dessa maneira, o acordo das madrassas de cada lugar com o príncipe local e com o exército ocupante era necessário para manter a harmonia e a coesão. Entrementes, no Oriente Próximo e no Oriente Médio, o domínio – ainda que nominal – do califa de Bagdá foi posto em xeque, primeiramente pelos xiitas ismaelitas – organizados em torno da dinastia fatímida que criou seu próprio califado no Cairo que, em seu apogeu, se expandiu do norte da África até a península Arábica e o Levante, e seus numerosos agentes secretos dispersos em territórios sob domínio do califado abássida – e, num segundo momento, pelas invasões dos francos durante as primeiras cruzadas e pela expansão do império romano (bizantino) no contexto da primeira cruzada. Outrossim, havia outra força antiabássida independente nesse conflito, um ramo dissidente dos ismaelitas e que se tornou inimigo dos fatímidas, os nizaritas, que mantinha suas fortalezas e cidadelas no oeste da Síria, não muito longe de Alepo e de Damasco. Com a reputação de ter traído e destruído o califado fatímida do Cairo, recolocando o Egito sob domínio, ainda que de maneira meramente simbólica, do califa de Bagdá, Ṣalāḥ ad-Dīn passou a ser visto como o defensor por excelência da causa anti-ismaelita e da reação sunita e, a esse título, efetuou outras conquistas no Levante, com o intuito de fazer desaparecer todos os poderes locais que fossem simpatizantes ou aliados dos antigos fatímidas ou dos atuantes nizaristas. Entrementes, ele desenvolveu uma estratégia própria, tendo em vista a expulsão dos cruzados dos territórios por eles invadidos na Palestina e alhures. Nesse sentido, teve que tomar medidas ferozes contra todos os sinais de dissidência, embora o sultão tivesse a reputação, entre seus contemporâneos, de general e governante magnânimo. Na estratégia expansionista de Ṣalāḥ ad-Dīn, os soberanos turcos na Anatólia se tornaram seus inimigos; ora, as fontes são unânimes sobre a passagem de Suhrawardī por emirados turcos na Anatólia, além do fato que ele dedicou uma obra ao herdeiro de um emir turco e outra obra ao herdeiro de um sultão turco. Teria se tornado suspeito de traição ou espionagem? Nenhuma fonte biográfica indica isso. Talvez o mais comprometedor para Suhrawardī seja que algumas doutrinas de sua filosofia, como sua defesa da emergência de um rei filósofo e sua melancolia de Platão e dos antigos gregos, assim como suas referências a nomes e temas persas e zoroastristas, possam soar ismaelitas e a prática de procurar seguidores entre os príncipes poderia sugerir, mesmo que provavelmente de maneira errônea, que Suhrawardī seria um saudoso dos fatímidas ou, o pior, um aliado ou simpatizante dos nizaristas, já que a estratégia de converter príncipes a sua causa era comum entre os ismaelitas. Sobre os conflitos entre religião e administração sob o sultanato de Ṣalāḥ ad-Dīn, ver Morray, *An Ayyubid Notable and His World: Ibn Al-‘Adīm and Aleppo as Portrayed in His Biographical Dictionary of People Associated with the City*. Sobre Suhrawardī, Morray entende que seu fim trágico se deve nem ao conteúdo nem a veracidade das acusações contra ele, mas à inexperiência do jovem al-Malik az-Zāhir: “The Suhrawardī affair had been at the beginning of his rule, when he [al-Malik az-Zāhir] was young and inexperienced enough to be in awe of the orthodox ‘ulama’. By the summer of 1201, though, as we have seen, when he thought he was dying, he summoned a group of the *awliyā*’ to the citadel to obtain their blessing”, *ibid.*, p. 142. Ademais, em um estudo, a partir da condenação de Suhrawardī, sobre a religião cívica na Síria na época de Ṣalāḥ ad-Dīn, Anne-Marie Eddé escreveu um importante estudo; a título de resumo, ela apresenta: “La notion de religion civique en islam est difficile à cerner. En effet, les villes du Proche-Orient islamique médiéval n’ont pas connu d’autonomie institutionnelle et politique comparable aux communes d’Occident. Le pouvoir urbain s’identifie le plus souvent à un pouvoir princier ou émiral. C’est donc sous l’angle plus général de l’intervention de l’autorité politique dans le domaine religieux que l’exemple d’al-Suhrawardī est analysé ici. Derrière les reproches religieux et les accusations d’hérésie qui lui sont adressés se profilent des motivations beaucoup plus politiques. L’exemple de ce philosophe condamné illustre assez bien la convergence des intérêts religieux et politiques en Syrie à cette époque, c’est-à-dire la nécessité de maintenir l’ordre, la stabilité et l’unité. Dans ce contexte, les milieux dirigeants urbains que sont les hommes de religion (ulamas) jouent un rôle de premier plan et influent sur la décision finale du souverain”, Eddé, “Hérésie et pouvoir politique en Syrie au XIIe siècle : l’exécution d’al-Suhrawardī en 1191”, p. 557 (“Résumés des communications”).

intelectuais, não queria mandar matar um de seus *protégés*.⁶¹ Os ulemás teriam apelado ao sultão, o único que poderia, naquele contexto, obrigar seu filho a executar a sentença. As fontes indicam que o príncipe lutou contra a pressão paterna até o momento em que era impossível continuar a resistir.⁶²

Ratificando a narrativa de Ibn Šaddād, há o relato de Ibn Ḥallikān em que se lê:

<p>وكان شافعي المذهب، ويلقب بالمؤيد بالملكوت، وكان يتهم بانحلال العقيدة والتعطيل</p>	<p>Foi šāfi'ī em doutrina e intitulava-se fortificado pelo reino (<i>al-mu'īd bi-l-malakūt</i>),⁶³ dele fizeram a acusação de ter se afastado do credo e o abandonado, professando como credo a doutrina dos filósofos</p>
--	---

61 David Morray afirma (*An Ayyubid Notable and His World*, pp. 128–129) que al-Malik az-Zāhir foi apreciador da cultura e mecenas. Um de seus protegidos foi Abū Gānim aš-Šaraf, importante nome na literatura de Alepo.

62 Talvez, a título de conjectura, mais do que mecenas ou um amigo, como algumas fontes afirmam, o príncipe tenha se tornado um aluno ou discípulo de Suhrawardī, o que tanto explicaria sua resistência em aplicar a condenação como reforçaria a insistência dos ulemás e do sultão em não ceder. Como consequência de tal conjectura, uma nova interpretação foi formulada e defendida por Hossein Ziai; trata-se de uma explicação que se fundamenta em um programa político inerente à filosofia de Suhrawardī. De fato, não é impossível que seu óbito tenha sido precipitado por seu envolvimento em círculos políticos. As fontes sugerem que os ulemás estavam aterrorizados com as ligações entre Suhrawardī e al-Malik az-Zāhir; da mesma maneira, Šalāḥ ad-Dīn não tinha interesse em um confronto com os ulemás de Alepo. Para além desse contexto político, Ziai argumenta que Suhrawardī teria buscado executar o lado político de sua *Filosofia da iluminação*, que seria a de formar de maneira platônica o príncipe e organizar platonicamente o principado. Assim, se bem que Anne-Marie Eddé tenha sugerido e debatido, de maneira convincente, o espectro político que contextualizou a condenação de Suhrawardī, Hossein Ziai defende outra coisa: a existência de um projeto político elaborado por Suhrawardī a partir de sua filosofia, no qual al-Malik az-Zāhir seria peça fundamental. Com efeito, é verdade que as fontes testemunham uma atenção especial de Malik az-Zāhir para Suhrawardī; igualmente, é verdade que Suhrawardī dedicou duas obras de filosofia a dois príncipes, o herdeiro e futuro sultão seldjúcida da Icônia, Rukn ad-Dīn Sulaymān Šāh, e herdeiro e futuro emir artúquida de Dyār Bakr, 'Imād ad-Dīn Abū Bakr b. Qara Arsalān, o que poderia sugerir que Suhrawardī teria tido, em algum instante, as mesmas ambições com outros jovens príncipes. Da mesma maneira, é verdade que, segundo a *Filosofia da iluminação*, ao filósofo completo é dado títulos que são, em sua origem e significado, eminentemente políticos. No entanto, uma coisa é escrever uma obra a um governante que atuaria como patrono ou mecenas, e outra, completamente diferente, é se engajar em um programa político; igualmente, as atribuições conferidas aos filósofos completos na *Filosofia da iluminação* não conferem nenhuma função política exata. Quanto a proximidade entre Suhrawardī e al-Malik az-Zāhir, era corriqueiro entre os filósofos e homens de ciência, no contexto de Suhrawardī, a busca pela proteção de um homem rico ou de um governante, embora as fontes testemunhem que, no caso de Suhrawardī, foi o príncipe que o buscou. A dificuldade na tese de Ziai reside principalmente nos dados históricos que sobreviveram, os quais não corroboram suas conclusões, a não ser o fato de Suhrawardī ter se associado a homens de poder. Como tal associação pode ser explicada de maneira mais simples sem se recorrer a um programa político qualquer, não nos parece realista, na ausência de fontes, tirar disso quaisquer conclusões. Em todo caso, isso não exclui a existência de implicações políticas da filosofia de Suhrawardī, como Ziai aponta. De fato, as implicações políticas poderiam decorrer das indicações das condições para um governo justo, fornecendo elementos de uma ética política iluminativo-suhrawardiana do governante filósofo. No entanto, a estrutura geral da ética subjacente à metafísica de Suhrawardī requer uma investigação mais aprofundada, algo que, a nosso conhecimento, ainda não foi feito por ninguém. Sua compreensão particularmente platônica do governante como metafísico e seu papel político, assim como ser assistido diretamente pelas luzes divinas, poderia tornar compreensível o contexto de sua sentença à morte. No entanto, novamente, nada assegura que tal interpretação das consequências políticas da metafísica de Suhrawardī esteja correta; trata-se de um assunto que merece ser tratado mais acuradamente. Até uma investigação mais aprofundada, acreditamos que, quanto a Suhrawardī e suas obras, embora o mesmo sugere por vezes a figura de um rei santo e filósofo, evocando temas iranianos, não há nenhuma evidência, naquilo que conhecemos, de que Suhrawardī tivesse um plano ou estratégia de tomar o governo ou de influenciar diretamente quaisquer governantes. Sobre a posição de Hossein Ziai a esse respeito e a formulação de sua hipótese, ver Ziai, “The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardī’s *Philosophy of Illumination*”, principalmente p. 337; sobre o platonismo político de Suhrawardī, ver Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, pp. 201–210. Em todo caso, há uma passagem – a nosso conhecimento, a única – nas fontes biográficas que podem servir de sustento à hipótese de Ziai, reportando o testemunho do teólogo Sayf ad-Dīn al-Āmidī. O testemunho – e que serviu de fonte para relatos posteriores – foi reportado por Ibn Ḥallikān. Em suas palavras: “Sayf ad-Dīn al-Āmidī falou exatamente do que se lembrou como se segue: «Certa vez, me reuni com

ويعتقد مذهب الحكماء المتقدمين، واشتهر ذلك عنه، فلما وصال إلى حلب أقتى علماءها بإباحة قتله بسبب اعتقاده وما ظهر لهم من سوء مذهب، وكان أشد الجماعة عليه الشيخين: زين الدين ومجد الدين ابني جهيل.

antigos. Isso se tornou tão famoso que, uma vez tendo chegado a Alepo, os ulemás de lá pronunciaram uma *fatwā* autorizando sua morte por motivo de sua profissão de fé, manifesto lhes foi o quão pernicioso sua doutrina era. Entre os mais intensos, na assembleia, para [condená-]lo estavam dois mestres: os dois filhos de Ġahīl – Zayn ad-Dīn e Mağd ad-Dīn.⁶⁴

O relato de Ibn Ḥallikān, sem contradizer, em linhas gerais, os demais relatos, nos parece ser o que se adéqua melhor ao que transparece nas obras de Suhrawardī. Com efeito, o fato de ele evocar a si mesmo como fortificado pelo reino divino ou angélico ou como aspirante ao reino angélico ou divino, isto é, como alguém com pleno contato com o mundo inteligível, poderia ser interpretado como uma reivindicação da profecia. De fato, a crônica *Bustān al-ğami* / بستان الجمع, um texto escrito cinco ou seis anos após o falecimento de Suhrawardī, já noticiara que a fraqueza de Suhrawardī residiria em sua confiança em ser guiado pelo reino divino. Quanto à aspiração à profecia, Suhrawardī, em suas obras, se apropria da profetologia filosófica de Ibn Sīnā, ou seja, ele busca naturalizar a profetologia, por assim dizer, a explicando a partir de sua própria filosofia. Nada impede que esse ponto tenha sido decisivo em seu julgamento;⁶⁵ porém, o relato de Ibn Ḥallikān é completamente razoável e factível: a razão pelas suspeitas e toda a oposição dos ulemás de Alepo a Suhrawardī está em sua filosofia e, principalmente, na evocação que ele faz dos filósofos antigos, o

Suhrawardī em Alepo. Ele me falou: ‘Inevitavelmente, reinarei sobre a terra’. Falei-lhe: ‘De onde tiraste isso?’ Falou-me: ‘Em um sonho, vi a mim mesmo como que bebendo a água do oceano’. Disse-lhe: ‘Pode ser que isso seja sobre o tanto que serás celebrado por teu conhecimento ou por algo assim’. Então, o fitei e me dei conta de que ele não se afastaria do que aconteceu em seu [sonho]. Dei-me conta de que ele tinha muito conhecimento e pouca inteligência». [وقال الشيخ سيف الدين الأمدى – المقدم ذكره في حرف العين – اجتمعت بالسهوردي في حلب، فقال لي: لا بد أن أملك الأرض. فقلت له: من أين لك هذا؟ قال: وأبت في المنام كأني شربت ماء البحر، فقلت: لعل هذا يكون اشتهار العلم وما يناسب هذا، فرأيت لا يرجع عما وقع في نفسه، ورأيت كثير العلم [قليل العقل]، Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, vol. VI, p. 272,15-19. Com efeito, para além de Ibn Ḥallikān e dos historiadores que se apropriaram de suas informações, antes de Ziai, salvo ignorância de nossa parte, apenas Nağm ad-Dīn Ḥāğğī Mağmūd an-Nayrīzī (m. depois de 933/ 1526), lançou, com todas as letras, a interpretação de que Suhrawardī teria sido movido por ambições políticas. Para Nayrīzī, o erro de alguns filósofos, como foi o caso de Suhrawardī, foi ter acreditado que conhecimento e santidade, de um lado, e governo e subjugo, de outro lado, coincidiriam. No entanto, a história mostra que não é assim. Na verdade, tal coincidência se encontra apenas em Deus, a não ser quando há uma coincidência astrológica e astronômica; ver Pourjavadi, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 202, texto 14 (texto árabe, tirado de *Miṣbāḥ al-arwāḥ*, MS Şehid Ali 1739, f. 195a.); p. 143 (tradução em inglês). Do texto de Nayrīzī, isto nos chama a atenção: “Para mim, alguns dos perfeitos em conhecimento e na prática estimaram que a perfeição no conhecimento e na prática, assim como o governo, a dominação e a vitória pelo subjugo são realmente indispensáveis ou, então, há uma concomitância consensual entre eles. De fato, esse foi o motivo pelo qual eles foram mortos. É também a maneira célebre que foi morto o autor, o qual foi um dos filósofos e dos santos (*awliyā*). وعندى أن بعض الكميلين في العلم والعمل قد يتوهم أن بين الكمال في العلم والعمل والحكومة والاستيلاء والمغالبة بالقهر والجبر ملازمة حقيقية أو لازماً عرفياً. ولذا [قد وقع فينا وقع من المهالك على ما هو المشهورة في سبب قتل المصنف من الحكماء والأولية

63 Şahrazūrī repete Ibn Ḥallikān; ver Şahrazūrī, *Şarḥ Ḥikmat al-işrāq*, p. 5,19; Suhrawardī, *Opera* II, p. 6,13.

64 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, vol. VI, p. 272,10-14.

65 Uma leitura possível da *Filosofia da iluminação* é que da maneira como Suhrawardī adéqua sua profetologia à sua metafísica, todo humano, em particular os ascetas e, a *fortiori*, os filósofos são potencialmente profetas. Será essa uma leitura correta? No Capítulo III, ainda que rapidamente, abordaremos esse ponto ao discutir sobre a contemplação das formas no mundo das luzes subjugantes e as relações entre humanos e orbes celestes para a apreensão de formas memoriais e de formas imaginativas. Teria sido essa a intenção de Suhrawardī? Ou, o que é importante para compreender seu julgamento, teria sido essa a interpretação dos ulemás que o condenaram?

que poderia soar como se ele tivesse evocando as crenças dos gregos antigos em detrimento do islã.⁶⁶ Pelo que as fontes afirmam, a competência com que Suhrawardī se defendia, graças também a seu conhecimento das fontes islâmicas, sua maestria das ciências islâmicas e sua eloquência como orador, assim como graças a amizade que por ele nutriam pessoas influentes em Alepo, fizeram com que ele sobrevivesse incólume por alguns anos.⁶⁷ Por algum motivo, em 587/ 1191, a situação de Suhrawardī se tornou insustentável. Outra informação importante oferecida por Ibn Ḥallikān é que Suhrawardī já tinha a reputação de adepto do credo dos “antigos” antes de ter chegado a Alepo.⁶⁸ É difícil saber se outros elementos biográficos como seu desapareço e sua vida de mendigo, bem como seu domínio sobre a magia, a astrologia e a alquimia, são apenas anedotas ou se correspondem a algo historicamente efetivo; em todo caso, porém, o estado paupérrimo e miserável, mesmo se excessivo, que Suhrawardī teria imposto a si mesmo é coerente com a ênfase presente em suas obras nos exercícios de ascese como necessários a todo metafísico, da mesma maneira que a metafísica de Suhrawardī autoriza, sob diversas perspectivas, a possibilidade da magia e da

66 Uma das obras de Suhrawardī, por exemplo, foi nomeada o *Credo dos filósofos* (*I'tiqad al-ḥukama'*/اعتقاد الحكماء).

67 A aparente ausência de produção de Suhrawardī nos anos finais de sua vida pode, caso essa datação esteja correta, ser um indício de que os últimos meses ou anos de sua vida em Alepo foram atribulados.

68 Em nossa maneira de entender as narrativas sobre os acontecimentos reportados, a razão para a sentença à morte que Suhrawardī foi vítima parece ter sido o fervor com que apresentava os sábios gregos e persas antigos, em que o mesmo parecia defender a doutrina de Platão e dos antigos, uma doutrina pré-islâmica, em detrimento da lei islâmica e da tradição profética. Nada impede que um agravante – e se ter sido o caso, se trataria de algo extremamente grave – fosse uma interpretação dos ulemás em que Suhrawardī, corretamente ou não, teria defendido que todo humano é potencialmente profeta. Talvez outro agravante tenha sido o que constatamos, como veremos ao longo do presente capítulo, a existência de um projeto pedagógico em que Suhrawardī recrutaria novos alunos. Teria tentado recrutar al-Malik az-Zāhir Gāzī como discípulo? Embora as fontes autorizem a desconfiar a esse respeito, elas não autorizam uma conclusão definitiva. Caso tenha sido essa a intenção de Suhrawardī, nos parece prematuro chegar às mesmas conclusões de Hossein Ziai, no sentido de que isso faria parte de um programa político iluminativo. Ademais, desde, pelo menos, Ibn Taymiyya (ver *Maǧmū' fatāwā šayḥ al-islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, vol. I, p. 57,11-12; vol. IX, pp. 18,13–19,8), há a desconfiança de que Suhrawardī tenha sido afetado ou tivesse simpatia por correntes xiitas, notadamente pelo ismaelismo nizarita. Nada impede que Suhrawardī possa ter sido ocultamente xiita ou nizarita, da mesma maneira que nada impede que tenha tido simpatias por tais correntes ou, ao menos, que fosse um leitor de escritos ismaelitas. Não obstante, não há nenhum indício a esse respeito nas fontes historiográficas de sua biografia, assim como nas obras de Suhrawardī. Há uma tendência na bibliografia secundária em interpretar as obras de Suhrawardī à luz de um cripto-xiismo e de um cripto-nizarismo; não obstante, os elementos ditos “xiitas” e “ismaelitas” em suas obras se explicam ao se recorrer aos escritos filosóficos acessíveis a Suhrawardī, sem a necessidade de se apelar a outros escritos. Dessa maneira, consideramos apressado atribuir a Suhrawardī algo que ele nunca reivindicou e nem lhe foi atribuído por seus contemporâneos imediatos. Se ele foi xiita ou se foi xiita ismaelita ou se foi xiita ismaelita nizarita em segredo, isso se trata, diante das fontes que dispomos, de algo impossível de ser averiguado. Em todo caso, Hermann Landolt é autor de extensa bibliografia mostrando os pontos em comum entre Suhrawardī e autores marcados ou filiados a correntes ismaelitas. No entanto, consideramos como o mais pertinente na contribuição de Landolt, sua conclusão geral de que, apesar de certas similaridades e convergências serem detectáveis, permanece o fato de que, naquilo em que os autores ismaelitas divergem dos filósofos e de Ibn Sīnā, Suhrawardī tende a defender os filósofos e a permanecer aviceniano. Talvez a grande convergência entre Suhrawardī e os nizaritas esteja em sua tendência em advogar um retorno aos antigos, apontando uma convergência entre sábios das mais diversas eras; no entanto, trata-se de algo que estava em voga também entre diferentes filósofos. A respeito dos trabalhos de Landolt sobre as relações entre a filosofia de Suhrawardī e correntes xiitas e ismaelitas, ver Landolt, “Suhrawardī’s *Tales of Initiation*. Review essay on Thackston’s translation of Suhrawardī’s (1982) *Mystical and Visionary Treatises*”; *id.*, “Suhrawardī between philosophy, Sufism and Ismailism: a re-Appraisal”; *id.*, “Les idées platoniciennes et le monde de l’image dans la pensée du *Šaykh al-išrāq* Yahyā al-Suhrawardī (ca.1155-1191)”; *id.*, “Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201–672/1274), Ismā‘īlism, and Ishrāqī philosophy”.

astrologia, dada a conexão entre o mundo divino ou mundo inteligível e o mundo corporal ou mundo sensível, assim como entre o mundo celeste e o mundo sublunar, o que autoriza a admitir como razoável Suhrawardī ser apresentado como mestre de magia e astrologia ou, ao menos, um simpaticante. Quanto à alquimia, há indícios de que Suhrawardī se interessava por ela ou, ao menos, suas obras causaram o interesse de alquimistas.⁶⁹

No relato de Ibn Abī Uṣaybi‘a, é retratado o drama vivido por Suhrawardī em Alepo:

<p>وتوجه إلى الشام أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجار به أحد فكثير تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي ابن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب واستحضر الكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين لسمع ما يجري بينهم وبينه المباحث والكلام فتكلم معهم بكلام كثير وبأن له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقر به و صار مكينا عنده مختصا به؛ فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضر بكفره و سيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين وقال أن يقي هذا، فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر وكذلك أن أطلق، فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتابا في حقه بخط القاضي الفاضل وهو يقول فيه إن هذا الشهاب الدين السهروردي لا بد من قتلاه ولا سبيل أنه يطلق ولا يبق بوجه من الوجوه ولما بلغ شهاب الدين السهروردي ذلك وأيقن أنه يقتل وليس جهة إلى الإفراج عنه اختار أنه يترك في مكان مفردو يمنع من الطعام والشراب إلى أن يلتق الله تعالى؛ ففعل به ذلك وكان في أواخر سنة ست وثمانين وخمسائة بقلعة حلب وكان عمره نحو ست وثلاث سنّة. الشيخ سديد الدين محمود بن عمر ولما بلغ شيخنا فخر الدين المارديني قتله قال لنا: أليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل وكنت أخشى عليه منه؟</p>	<p>Ele partiu para o Levante, indo para Alepo. Aí debatia com os juristas, não havendo ninguém [capaz] de [debater] com ele. Muitos se indignaram contra ele. Colocaram-no, então, em presença do sultão al-Malik az-Zāhir Ġāzī, filho de al-Malik an-Nāṣir Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf b. Ayyūb. Presenciava-se a contenda entre os professores, os juristas e os teólogos ao ouvir, entre eles, [sua] investigação e discurso. Ele colouquiava com eles muitas vezes e, nisso, ele lhes era grandiosamente superior. Seu conhecimento era brilhante e melhor. Sua performance agradou al-Malik az-Zāhir, que o favoreceu e, com o tempo, se aproximou dele e se tornou alguém especial. Isso acrescentou ódio a essas pessoas; eles laboraram escrevendo sobre sua infidelidade. O [que escreveram] foi enviado a Damasco, a al-Malik an-Nāṣir Ṣalāḥ ad-Dīn, dizendo: “Se isso continuar, ele corromperá a fé de al-Malik az-Zāhir; se for exilado, onde ele estiver, ele corromperá qualquer região em que se estabelecer”. Acrescentaram muitas coisas assim. Ṣalāḥ ad-Dīn enviou a seu filho al-Malik az-Zāhir, em Alepo, uma carta com a assinatura do juiz al-Fāḍil, lhe exigindo ratificar as alegações acima, dizendo: “Este Ṣihāb ad-Dīn as-Suhrawardī, inevitavelmente, deve ser morto, de um jeito ou de outro, pois não pode nem ser exilado nem permanecer [em Alepo]”. Quando Ṣihāb ad-Dīn as-Suhrawardī foi informado, se deu conta que morreria; ele pediu para ser deixado num local isolado sem comida nem bebida até se suspender no Deus Altíssimo. Isso foi no final do ano 586 [1190], na fortaleza de Alepo, quando ele tinha cerca de trinta e seis anos. O mestre Sadīd ad-Dīn Maḥmūd ‘Umar concluiu: “Quando nosso mestre, Faḥr ad-Dīn Māridīnī, soube de sua morte, ele nos falou: ‘Eu já não tinha vos falado o quanto eu temia por isso?’”⁷⁰</p>
---	--

Não há unanimidade entre as fontes a respeito da morte de Suhrawardī. A versão mais citada é a de que sua morte foi por inanição. Mesmo aí as fontes divergem: sugere-se que foi um pedido de

69 Foi o caso de Abū l-Faḥḥ Kamāl ad-Dīn Mūsā b. Yūnus al-Mawṣilī, tal qual narrado por um antigo aluno, o célebre Abū Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf b. Yūsūf b. Muḥammad al-Mawṣilī al-Baġdādī aš-Ṣāfi‘ī (m. 629/ 1231). Retornaremos a esse ponto, ao tratar da recepção de ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī da filosofia de Suhrawardī.

70 Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, vol. II, p. 167,10-23.

Suhrawardī para o príncipe al-Malik az-Zāhir; igualmente, há a sugestão de que tenha sido ordem do próprio Ṣalāḥ ad-Dīn – aparentemente, com certo sarcasmo, já que Suhrawardī era conhecido pelo rigor de sua ascese. Em todo caso, há uma passividade, embora com resistência inicial, de al-Malik az-Zāhir em relação à ordem paterna. No entanto, em outra versão, o papel de al-Malik az-Zāhir e a causa de sua morte divergem. Em sua biografia do sultão Ṣalāḥ ad-Dīn, Ibn Šaddād afirma que Suhrawardī teria sido torturado e crucificado por vontade de al-Malik az-Zāhir:

<p>وكان قد قبض عليه ولده المذكور لما بلغه من خبره، وعرف السلطان به، فأمره بقتله، و صلبه أيماً، فقتله.</p>	<p>Decerto, [Suhrawardī] foi preso pelo filho de [Ṣalāḥ ad-Dīn], já mencionado. Ao ser informado dessa notícia, sabendo a [ordem] do sultão, seu [filho] ordenou a morte de [Suhrawardī]. Ele foi crucificado, morrendo.⁷¹</p>
---	---

Yāqūt ar-Rūmī relata que há duas versões divergentes. Numa, que parece ter adotado como sua, al-Malik az-Zāhir foi impotente para reverter a tragédia do amigo e a única coisa que pode fazer foi atender a seu pedido, permitindo que ele morresse sozinho e de inanição. No entanto, Yāqūt ar-Rūmī informa ter conhecido outra versão; nela, Suhrawardī teria sido abandonado por seus companheiros e al-Malik az-Zāhir teria ordenado sua execução. A causa de sua morte teria sido a de estrangulamento – Yāqūt ignora a crucifixão narrada por Ibn Šaddād. Yāqūt narra:

<p>[...] وكتبوا بذلك إلى الملك النا صر صلاح الدين وحدثوه من فساد عقيدة ابنه الظاهر بصخبته للشهاب السهروردي وفساد عقائد الناس إذا أبقى عليه، فكتب صلاح الدين إلى ابنه الظاهر يأمره بقتله وشدّد عليه بذلك وأكّد، وأفتي فقهاء حلب بقتله فبلغ ذلك الشهاب فطلب من الظاهر أن يحبس في مكان ويمنع من الأكل والشرب إلى أن يموت ففعل به ذلك، وقيل بل أمر الظاهر بخنقه في السجن فخنق سنّة سبع وثمانين وخمسمائة.</p>	<p>[...] Por conta disso, [os ulemás] escreveram a al-Malik an-Nāṣir Ṣalāḥ ad-Dīn, advertindo-o sobre a corrupção do credo de seu filho, Zāhir, graças à tagarelice de aš-Šihāb as-Suhrawardī e que o mesmo corromperia o credo das pessoas se o mantivesse assim. Escreveu Ṣalāḥ ad-Dīn a seu filho Zāhir ordenando-o a morte de [Suhrawardī], enfatizando e ratificando o que [os ulemás escreveram]. Os juristas de Aleppo emitiram uma <i>fatwā</i> a fim de matá-lo. Informado a respeito, Šihāb teria pedido a Zāhir ser trancafiado em um local [qualquer] e impedido de comer e beber até morrer – e assim teria sido feito. Entretanto, é dito [também] que, antes, foi Zāhir que teria ordenado seu estrangulamento em sua cela; ele teria sido estrangulado no ano 587.⁷²</p>
--	---

Ibn Abī Uṣaybi‘a testemunhou que Suhrawardī morreu em 586/1190. Entretanto, Ibn Ḥallikān já informara que Suhrawardī morreu de inanição, contra a vontade do príncipe al-Malik az-Zāhir, e que foi trancafiado no dia 5 raġab 587/ 29 de julho de 1191;⁷³ não obstante, Ibn Ḥallikān também narra outra informação transmitida pelas *Crônicas* de Sibṭ b. al-Ġawzī.⁷⁴ Em suas palavras:

71 Ibn Šaddād, *Nawādir*, p. 10,6-7.

72 Yāqūt ar-Rūmī, *Iršād*, vol. IV, p. 233,1-8.

73 Ver Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, vol. VI, p. 273,3-4.

74 Trata-se de Abū l-Muzaffar Šams ad-Dīn Yūsuf b. Qizoglı Sibṭ b. al-Ġawzī al-Baġdādī al-Dimašqī (m. 654/ 1256). As *Crônicas* em questão são as *Mir’āt az-zamān fī tāriḥ al-a’yān*.

<p>ونقل سبط ابن الجوزي في تاريخه عن ابن شداد المذكور أنه قال: لما كان يوم الجمعة بعد الصلاة سلخ ذي الحجة سنة سبع وثمانين وخمسمائة أخرج الشهاب السهروردي ميتاً من الحبس بحلب ففرق عنه أصحابه.</p>	<p>Transmitiu Sibṭ b. al-Ġawzī, em suas <i>Crônicas</i> sobre Ibn Šaddād, já mencionado; ele disse: em uma sexta-feira, após a oração, ao término do [mês] de dū l-ḥiġġa do ano 587 [17 de janeiro de 1192], retiraram-se os restos mortais de aš-Šihāb as-Suhrawardī da prisão em Alepo, e seus companheiros estavam separados dele [i.e., já o tinham abandonado e haviam se dispersado].⁷⁵</p>
--	--

Constata-se, pois, duas tradições de testemunho concorrentes. Em uma, o risco de corromper a fé do príncipe al-Malik az-Zāhir teria sido a causa da morte de Suhrawardī e o príncipe, nesse caso, teria sido vítima dos acontecimentos. Em outra linha de testemunho, a causa da morte de Suhrawardī é sua infidelidade, heresia ou apostasia enquanto alguém que professaria o credo dos filósofos antigos. Diante do que pesquisamos, nos parece que a origem da primeira tradição está na crônica *Bustān al-ġami* / بستان الجمع; quanto à segunda tradição, sua origem parece estar na biografia de Šalāḥ ad-Dīn feita por Ibn Šaddād. No entanto, a causa da morte, na segunda tradição, variou entre a narrativa inicial de crucifixão à de estrangulamento. Dado o caráter “oficial” dos escritos de Ibn Šaddād, ele tinha o interesse de apresentar al-Malik az-Zāhir, filho de Šalāḥ ad-Dīn, como incorruptível e rígido no que toca à fé; já a crônica *Bustān al-ġami* / بستان الجمع parece não ter “segundas intenções”. Ademais, dado que tal crônica é o documento mais antigo reportando a morte de Suhrawardī, não é surpreendente que Ibn Abī Uṣaybi‘a, Yāqūt ar-Rūmī e Ibn Ḥallikān tenham preferido utilizá-la como referência e fio condutor em suas respectivas narrativas. O fato – o qual nos parece incontornável – é que uma reconstituição dos acontecimentos é impossível.

Diante das informações das fontes historiográficas, por vezes contraditórias entre si, é valiosa a contribuição do geógrafo e historiador Abū l-Fidā’ ‘Imād ad-Dīn Ismā‘īl b. ‘Alī al-Malik al-Mu‘ayyad (m. 732/ 1331); em uma de suas obras, marcado pela versão de Ibn Ḥallikān, ele apresenta a versão sintética que se tornou, pouco a pouco, a preponderante. Em suas palavras:

<p>قتل أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب شهاب الدين السهروردي الحكيم الفيلسوف بقلعة حلب محبوساً أمر بحنقة الملك الظاهر غازي بأمر والده السلطان صلاح الدين قرأ المذكور الأصول والحكمة بمراغة على مجد الدين الجيلي شيخ الإمام فخر الدين؛ ثم سافر السهروردي المذكور إلى حلب وكان علمه أكثر من عقله. فنسب لي انحلال العقيد وإته يعقيد</p>	<p>Abū l-Futūḥ Yahyā b. Ḥabaš b. Amīrak, intitulado “Meteoro da religião suhrwardense” (<i>Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī</i>), sábio e filósofo (<i>al-ḥakīm wa-l-faylusūf</i>), foi morto ao ser confinado na cidadela de Alepo por uma ordem lamuriosa de al-Malik az-Zāhir Ġāzī, que, por sua vez, estava sob ordens de seu genitor, o sultão Šalāḥ ad-Dīn. O já mencionado aprendeu fundamentalidades [de jurisprudência] e filosofia em Marāġa com Maġd ad-Dīn al-Ġillī, mestre do imame Faḥr ad-Dīn. Depois, o mencionado Suhrawardī viajou a Alepo, sendo seu conhecimento maior que sua inteligência. Soube-se que lhe foi atribuído o afastamento do credo; ele teria professado a doutrina dos filósofos. Os juristas</p>
--	--

75 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, vol. VI, p. 273,11-13.

<p>مذهب الفلاسفة؛ فأفتى الفقهاء بإباحة دمه لما ظهر سوء مذهبه واشتهر عنه وكان أشدهم عليه في ذلك زين الدين ومحمد الدين ابنا جهيل. حكى الشيخ سيف الدين الآمدي قال: اجتمعت بالسهروردي في حلب، فقال لي: لا بد أن أملك الأرض. فقلت له: من أين لك هذا؟ قال: رأيت في المنام كأني شربت ماء البحر. فقلت: لعل يكون اشتهار علمك وما يناسب هذا. فرأيته لا يرجع عما وقع في نفسه ووجدته كثير العلم قليل العقل. وكان عمره لما قتل ثمانيا وثلاثين سنة وله عدة مصنفات في حكمة منها التلويحات والتنقيحات والمشارع المطارحات وكتاب الهياكل النور وحكمة الإشراف؛ وكان ينتسب إلى أنه يقرب السيمياء.</p>	<p>emitiram uma <i>fatwā</i> autorizando sua morte ao lhes ficar manifesta a maleficência de sua doutrina – ele que já era famoso por isso. Os mais intensos em sua [acusação] foram Zayn ad-Dīn e Mağd ad-Dīn, ambos filhos de Ğahīl. O mestre Sayf ad-Dīn al-Āmidī contou: “Reunira-me com Suhrawardī em Alepo. Falou-me: «Inevitavelmente, reinarei sobre a terra». Falei-lhe: «De onde tiraste isso?». Falou: «Em um sonho, avistei a mim mesmo como que bebendo a água do oceano». Falei: «Pode ser que isso seja sobre o tanto que serás celebrado por teu conhecimento ou algo assim». Então, o fitei e me dei conta que ele não se afastaria do que aconteceu em seu [sonho]. Dei-me conta que ele tinha muito conhecimento e pouca inteligência”. Sua idade, quando o mataram, era de trinta e oito anos. Dele é a composição de várias obras em filosofia; entre elas: <i>Elucidaciones (at-Talwīhāt)</i>, <i>Revisões (at-Tanqīhāt)</i>,⁷⁶ <i>Veredas e Debates (al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt)</i>, o livro <i>Templos de luz (Hayākil an-nūr)</i> e a <i>Filosofia da iluminação (Ḥikmat al-išrāq)</i>. Foi afiliado aos que são sapientes em magia.⁷⁷</p>
---	---

Outro relato biográfico, bem mais próximo de nossos dias que o de Abū l-Fiḍā’, foi feito por Muḥammad Rāğib b. Maḥmūd b. Hišām aṭ-Ṭabbāḥ al-Ḥalabī (m. 1370/ 1951) em sua obra enciclopédica sobre Alepo, o clássico *I’lām an-nubalā’ bi-tārīḥ Ḥalab aš-šahbā’* / إعلام النبلاء بتاريخ حلب / الشهية. Nesse livro, Muḥammad Rāğib aṭ-Ṭabbāḥ, ao narrar sobre o ano 587 em Alepo, dedica uma entrada a Suhrawardī.⁷⁸ Em suas palavras:

<p>والخلاصة أنّ من تأمل في أدعية هذا الرجل وكلامه هنا وفي كتاب هياكل النور ونظمه الذي أوردناه خصوصا الأبيات التي أنشدها عند مماته يستدل على أنه كان رجلا من أعظم الرجال الذين سمت إلى العلياء نفوسهم، وزهدوا في هذه الحياة الفانية، وتيقنوا أنّها عرض، ووجهوا قلوبهم إلى الله تعالى [...]. والذي يترأى لنا من شعره أنه شعر رجل صديق لا شعر</p>	<p>O decisivo está na esperança nas orações deste varão e em seu discurso, no que aqui [citei] dele, no livro <i>Templos de luz (Hayākil an-nūr)</i> e em outras de suas composições que eu aludira,⁷⁹ especialmente os versos que cantou em sua morte,⁸⁰ atestando que foi um dos mais grandiosos varões entre os que nomeei como sublimes em suas almas, os mais sublimes ascetas nessa vida efêmera e mais seguros sobre o que a eles se mostrara, dirigindo seus corações ao Deus Altíssimo [...]. O que, a nós, resplandece de seus poemas é a poesia de um varão sincero, não de</p>
--	--

76 Trata-se de *at-Tanqīhāt fī uṣūl al-fiqh*. Trata-se da única obra de jurisprudência de Suhrawardī que se tem notícia. As fontes biográficas apontam Suhrawardī como um jurista brilhante.

77 Abū l-Fiḍā’, *al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*, vol. III, pp. 81,24–82,5.

78 Trata-se do verbete 135 do 4º tomo, ver Muḥammad Rāğib aṭ-Ṭabbāḥ, *I’lām an-nubalā’ bi-tārīḥ Ḥalab aš-šahbā’*, vol. IV, pp. 275,9–286,17.

79 Ver *ibid.*, vol. IV, p. 281,1-26; vol. IV, pp. 283,18–284,8. Acertadamente, Ṭabbāḥ aponta a semelhança, em estilo, entre Suhrawardī e Ibn Sīnā; em suas palavras: “A [Suhrawardī] foram atribuídos poemas; isso está no que ele disse sobre a alma, a exemplo dos versos de Ibn Sīnā. [وتنسب إليه أشعار. فمن ذلك ما قاله في النفس على مثال أبيات ابن سينا].” *ibid.*, vol. IV, p. 280,19.

80 Ver *ibid.*, vol. IV, p. 282,11; p. 282,13-14; p. 284,9-21; p. 286,1. Os versos aludidos estão presentes nos diversos relatos biográficos. O movimento de Ṭabbāḥ é o dos entender como prova da inocência de Suhrawardī.

رجل زنديق والله أعلم بخفايا الصدور وضمائر القلوب.	um herege – Deus faz conhecer o despercebido nos peitos e o interior dos corações. ⁸¹
---	--

Muḥammad Rāgib aṭ-Ṭabbāḥ se mostra benevolente e mesmo admirativo da memória de Suhrawardī. Se bem que o método de Muḥammad Rāgib – o de confrontar e harmonizar diferentes fontes historiográficas antigas e os escritos do próprio Suhrawardī, fazendo seu próprio discernimento a respeito – esteja absolutamente correto, não obstante, como suas conclusões são fruto de sua avaliação pessoal, não são objetivas e infalíveis. Dessa maneira, o caso de Ṭabbāḥ é uma amostra de que toda avaliação sobre o fim trágico de Suhrawardī é irredutivelmente subjetiva. Se as circunstâncias da morte de Suhrawardī e o conteúdo de sua acusação permanecem um mistério impossível de ser desvelado completamente, a intenção de Suhrawardī permanece igualmente inacessível. Outrossim, seu interesse por alquimia, astrologia e magia, fez de Suhrawardī objeto de muitas anedotas; da mesma maneira, sua fama de asceta fez a ele ser atribuído uma série de portentos, obedecendo aos gêneros literários próprios a hagiografias populares. Por isso, consideramos impossível um discernimento realista sobre tudo o que as fontes biográficas nos oferece. Em outros termos, não temos nenhuma razão para duvidar das informações oferecidas; não obstante, não temos tampouco nenhuma razão especial para aceitar as mesmas informações, senão duas que nos parecem incontestáveis: primeiramente, por volta de 579/ 1183, Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī, com cerca de trinta anos de idade, já era um filósofo completo e, após inúmeras viagens – em um primeiro momento, entre o Azerbaijão iraniano e o Curdistão iraniano e, em um segundo momento, entre a Alta Mesopotâmia e a Anatólia – se estabeleceu em Aleppo da Síria; em segundo lugar, na mesma Aleppo, em algum momento entre 586/ 1190 e 587/ 1192, muito provavelmente em 587/ 1191, o jovem filósofo Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī foi executado. Essa execução, desde seu acontecimento até o presente, desperta o interesse de historiadores: estaria a causa da morte de Suhrawardī em sua filosofia? Uma má interpretação dos ulemás? Suhrawardī teria provocado sua morte por sua ingenuidade e inabilidade ou mesmo por conta de suas ambições? Teria sido ele vítima das circunstâncias, quiçá da inexperiência ou da incompetência de al-Malik az-Zāhir? Vítima de um compromisso ou de uma aliança entre os ulemás de Aleppo e Šalāḥ ad-Dīn? Ao fazer uma harmonia entre as fontes e os escritos de Suhrawardī, nos parece razoável supor que sua insistência em evocar os filósofos antigos, assim como sua ascendência sobre outras pessoas (já que ele tinha seus discípulos e, no mínimo, contava com o mecenato de al-Malik az-Zāhir), faria dele um elemento malvisto pelos círculos mais tradicionais. No entanto, por mais instigantes que sejam as questões evocadas acima e as conjeturas que se possam formular a respeito, não pretendemos avançar nessa discussão. De igual maneira, somos céticos sobre a possibilidade de se responder

81 *Ibid.*, vol. IV, p. 286,12-17.

satisfatoriamente a algo do tipo. O que nos resta de mais seguro não são os elementos biográficos de Suhrawardī, mas o acesso às suas obras, as quais testemunham seu autor como filósofo de primeira grandeza. De fato, se Suhrawardī é lembrado por sua condenação à morte, ele é tão ou mais recordado por sua filosofia. Sobre ela discutiremos a partir daqui. Para isso, começaremos por expor o quadro intelectual em que Suhrawardī se figurou como filósofo.

2. O contexto intelectual de Suhrawardī

Ao longo do presente trabalho, ao estudar a *Filosofia da iluminação*, nos depararemos com a constatação de que tal livro, assim como toda a filosofia de Suhrawardī, se insere na recepção da filosofia de Ibn Sīnā. Com efeito, Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh b. Sīnā (“Avicena”) ocupou uma posição de centro na história intelectual islâmica; tal centralidade é averiguada, por exemplo, ao se reparar que a classificação, os comentários e as paráfrases das traduções árabes das obras de Aristóteles e outras fontes gregas e helenistas, assim como a circulação de textos produzidos pelos principais autores no período formativo da filosofia siríaca e árabe, diminuíram – em certos contextos, desapareceram – com a propagação dos escritos de Ibn Sīnā. Embora certas obras de Aristóteles e de seus comentadores tenham continuado a circular em árabe após 428/ 1037 (o ano do óbito de Ibn Sīnā), da mesma maneira que certas obras filosóficas pré-avicenianas, as obras de Ibn Sīnā, substituíram gradualmente as obras de Aristóteles e eclipsaram as de outros filósofos pré-avicenianos; no caso que nos interessa em nosso trabalho, as obras metafísicas de Ibn Sīnā substituíram gradualmente a *Metafísica* de Aristóteles como o texto a ser copiado, comentado e avaliado – favorável ou criticamente – até o ponto que o avicenisismo veio a substituir o aristotelismo – ou melhor, para ser mais exato, o avicenisismo incorporou o aristotelismo e Ibn Sīnā passou a ser reconhecido, não unanimemente e não sem oposição, como o representante por excelência da investigação filosófica herdeira de Aristóteles. Dessa maneira, questões metafísicas legadas por Ibn Sīnā, como, por exemplo, o estatuto da quiddidade, a distinção entre quiddidade e existência, a distinção entre uma existência mental e uma existência extramental, a modulação da existência, o modo de existência de coisas mentais, a primazia da quiddidade sobre a existência e a demonstração do existencialmente necessário são, junto com outras teses derivadas de sua doutrina da alma e de sua doutrina do conhecimento, os tópicos metafísicos mais amplamente debatidos.

Para o nosso conhecimento do contexto intelectual de Suhrawardī, é preciso apresentar, ainda que resumidamente, a recepção da metafísica de Ibn Sīnā entre os filósofos no século VI/ XII. Tal recepção é multifacetada. A título de exemplo, a exigência de uma distinção entre a influência direta e a influência indireta da metafísica de Ibn Sīnā, isto é, entre aqueles que efetivamente consultaram suas obras e aqueles cujo conhecimento dependia apenas indiretamente de Ibn Sīnā.

Um caso de “infiltração” da metafísica de Ibn Sīnā são dois livros didáticos célebres e que foram muito consultados em escolas corânicas: *Hidāyat al-ḥikma/* هداية الحكمة de Aṭīr ad-Dīn al-Mufaḍḍal b. ‘Umar b. al-Mufaḍḍal as-Samarqandī al-Abharī (m. 660–663/ 1262–1265) e *Ḥikmat al-‘ayn/* حكمة العين de Abū l-Ma‘ālī Naḡm ad-Dīn ‘Alī b. ‘Umar b. ‘Alī Dabīrān al-Kātībī aš-Šāfi‘ī al-Qazwīnī (m. 675/ 1276), cujas seções metafísicas, principalmente, são amplamente dependentes de Ibn Sīnā.⁸² Entre os que se dedicaram a estudar diretamente as obras de Ibn Sīnā, constatamos inicialmente – ao menos provisoriamente – três atitudes principais em relação a seu legado na filosofia pós-aviceniana: aceitação, rejeição e assimilação. Um campo decididamente pró-Ibn Sīnā é representado por filósofos que se espalharam em ao menos três ou quatro gerações e que se conectaram explicitamente ao ensino de Ibn Sīnā pelo intermédio de seus discípulos e colaboradores.⁸³ Significativamente, um desses discípulos diretos de Ibn Sīnā, Abū l-Ḥasan Bahmanyār b. al-Marzubān (458/1066), autor do célebre livro *at-Taḥṣīl/* التحصيل⁸⁴ – obra que serviu de referência para os avicenianos de primeira hora –, foi considerado o protótipo de aviceniano. *Grosso modo*, o avicenisimo iniciado pelos antigos alunos e companheiros de Ibn Sīnā tem por característica fundamental a busca pelo desenvolvimento das teses e doutrinas presentes nas obras de Ibn Sīnā, refinando (por vezes, modificando) alguns aspectos, simplificando (por vezes, mesmo negligenciando) outros e forjando um caráter sistemático, geralmente sem criticá-lo de maneiras fundamentais. Essa corrente de pensamento é representada na primeira metade do século VI/XII por quatro figuras-chave, todas vivendo em Ḥurāsān. O primeiro e mais conhecido foi Abū l-‘Abbās Faḍl b. Muḥammad al-Lawkarī (m. 517/ 1123), que estudou com Bahmanyār e escreveu o extenso

82 Ver Eichner, “Essence and existence. Thirteenth-century perspectives in Arabic-Islamic philosophy and theology”; ver também Bertolacci, “Arabic and Islamic Metaphysics”.

83 Como acontece geralmente com todo filósofo influente, é mister ter em mente a distinção entre Ibn Sīnā e o avicenisimo ou, a título de precisão, entre a filosofia de Ibn Sīnā e a filosofia aviceniana. Isso pelo fato de que a filosofia aviceniana, ou seja, a filosofia dos que se defendem a si mesmos como seguidores de Ibn Sīnā (chamados aqui de “avicenianos”) ao longo do século VI/ XII tende a elaborar um sistema de ideias a partir das obras de Ibn Sīnā, mas, por vezes, em detrimento de outras doutrinas genuinamente defendidas por Ibn Sīnā. Igualmente, a título de sistematização e por motivações de cunho didático, aspectos mais complexos são simplificados e aspectos mais simples são complexificados – o que, inevitavelmente, acaba por ser motivo de debate e polêmica. Curiosamente, no caso de Ibn Sīnā, ele próprio parece estar na origem de tal movimento de sistematização; isso pelo fato de que em duas obras mais tardias, *al-Mubāḥaṭāt* e, principalmente, *at-Ta‘līqāt*, há um esforço de ultrapassar certas vulnerabilidades encontráveis em suas obras anteriores, assim como de explicar suas teses mais difíceis de maneira mais direta e coesa. Com efeito, pelo próprio estilo de tais obras (*al-Mubāḥaṭāt* são discussões entre o autor e seus discípulos e *at-Ta‘līqāt* são ensinamentos do autor com glosas de seus discípulos), esse esforço de sistematização acabou por simplificar algumas doutrinas-chave de Ibn Sīnā. Da mesma maneira, até onde Ibn Sīnā é autor de cada passagem em cada uma das duas obras supracitadas é objeto de debate, desde o início da circulação de ambas as obras até os dias de hoje. Em todo caso, há indícios de que tais obras e o *at-Taḥṣīl* de Bahmanyār b. al-Marzubān foram a principal referência do avicenisimo corrente no contexto de Suhrawardī. Sobre as *Ta‘līqāt* e as hipóteses a seu respeito, ver Janssens, “Les *Ta‘līqāt* d’Ibn Sīnā Essai de structuration et de datation”; *id.*, “Bahmanyār Ibn Marzubān: a faithful disciple of Ibn Sīnā?”. Sobre as *Mubāḥaṭāt*, ver Reisman, “The Making of Avicennan Tradition. The Transmission, Contents and Structure of Ibn Sīnā’s *al-Mubāḥaṭāt* (*The Discussions*)”.

84 Consultamos o texto editado por Murtaḍā Muṭaḥḥarī.

compêndio filosófico intitulado *Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān aṣ-ṣidq* / بيان الحق بضمان الصدق,⁸⁵ baseado em *at-Taḥṣīl* / التحصيل de seu mestre.⁸⁶ O segundo nome foi o do polímata, célebre em sua carreira de poeta e astrônomo, Ġiyāṭ ad-Dīn Abū l-Faṭḥ ‘Umar b. Ibrāhīm al-Ḥayyām an-Nīšāpūrī (m. entre 517/ 1123 e 520/ 1126). O terceiro é o polímata Šaraf az-Zamān Muḥammad b. ‘Alī b. Yūsuf al-Īlāqī (m. 536/ 1141), célebre como médico e que foi discípulo de Lawkarī e Ḥayyām. O quarto é o filósofo, reputado como lógico, Zayn ad-Dīn ‘Umar b. Sahlān al-Qāḍī as-Sāwī (“Sāveġī”, flor. séc. VI /XII), o qual foi discípulo de Īlāqī.⁸⁷

Ao lado do tradicional avicenismo, um grupo diferente de eruditos se envolveu com a filosofia de Ibn Sīnā. Eles podem ser tratados como uma corrente distinta, de oposição a Ibn Sīnā. Essa corrente de oposição é dupla. A primeira entre elas foi eminentemente teológica. Esse tipo de oposição parece ter se originado com a crítica do egrégio Abū Ḥāmid Zayn ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī (“Algazel”, m. 505/ 1111), principalmente por meio de seu *Tahāfut al-falāsifa* / تهافت الفلاسفة.⁸⁸ Outra figura associada a corrente de oposição teológica a Ibn Sīnā é o polímata e polemista Tāġ ad-Dīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm aš-Šahrastānī (m. 548?/ 1153?), que criticou a filosofia de Ibn Sīnā em seu *Muṣāra‘at al-falāsifa* / مصارعة الفلاسفة, *Nihāyat al-*

85 A importante obra *Bayān al-ḥaqq* não foi ainda, a nosso conhecimento, totalmente editada. No entanto, a terceira parte da obra, dedicada às ciências divinas foi editada por Ibrāhīm ad-Dibāġī: Abū l-‘Abbās al-Lawkarī, *Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān aṣ-ṣidq: ‘ilm al-ilāhi*. Da mesma maneira, o início da primeira parte da obra, consagrada à lógica, também foi editada por Ibrāhīm ad-Dibāġī: *Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān aṣ-ṣidq: mantiq: al-madḥal*.

86 Ver Eichner, “Dissolving the Unity of Metaphysics: from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Šadrā al-Shīrāzī”; *id.*, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summæ in Context*; Al-Rahim, “Avicenna’s Immediate Disciples: Their Lives and Works”; Janssens, “Al-Lawkarī’s Reception of Ibn Sīnā’s *Ilāhiyyāt*”; Marcotte, “Preliminary Notes on the Life and Work of Abū al-‘Abbās al-Lawkarī (d. ca. 517)”.

87 Ver Griffel, “Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century”, pp. 50–55; Shihadeh, *Doubts on Avicenna. A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas‘ūdī’s Commentary on the Ishārāt*, pp. 8–10.

88 A oposição de Ġazālī a Ibn Sīnā é muito menos radical do já se supôs. Abdelhamid I. Sabra, por exemplo, apresenta Ġazālī como responsável por certa naturalização das ciências gregas entre os teólogos muçulmanos; ver Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement”. No que tange à filosofia de Ibn Sīnā, Frank Griffel, convincentemente, mostra o quanto marcado por Ibn Sīnā foi Ġazālī; ver Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*; *id.*, “Al-Ġazālī’s Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennian Psychology into Aš‘arite Theology”; *id.*, *Al-Ġazālī Philosophical Theology*. Ademais, ver Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*.

aqdām/ نهاية الأقدام e algumas breves objeções que ele escreveu sobre algumas passagens do livro *an-Nağāt/* النجاة de Ibn Sīnā e enviadas a Ibn Sahlān as-Sāwī, o mais ilustre aviceniano de então.⁸⁹

Outra corrente de oposição foi a de um retorno a filosofia pré-aviceniana e tem por representante mais conhecido o polímata judeu convertido ao islã, Abū l-Barakāt al-Bağdādī (m. 560?/ 1165?) que, principalmente em seu *Mu‘tabar fī l-ḥikma/* معتبر في الحكمة, ofereceu críticas contra vários aspectos da filosofia de Ibn Sīnā.⁹⁰ Há indícios de que as críticas de Abū l-Barakāt contra Ibn Sīnā conheceram popularidade logo no instante em que começaram a circular. Por exemplo, o governante kākūyid de Yazd e filósofo ‘Alā’ ad-Dawla Farāmarz b. ‘Alī b. Farāmarz (flor. 516/ 1121) foi autor de um livro intitulado *Muḡḡat at-tawḥīd/* مهجة التوحيد em que defende os ensinamentos de Abū l-Barakāt. Outro filósofo, Maḥmūd al-Ḥwārazmī (m. 536/ 1142), estudou com o próprio Abū l-Barakāt al-Bağdādī. A corrente “antiaviceniana” estava representada mais notavelmente, na época da vida de Suhrawardī, por Šaraf ad-Dīn al-Mas‘ūdī (m. 582/ 1186) e ‘Amr b. ‘Alī b. Ġaylān al-Balḥī; ambos se inspiraram em Ġazālī e Abū l-Barakāt.⁹¹

89 Ver Shihadeh, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Response to Sharaf al-Dīn al-Mas‘ūdī’s Critical Commentary on Avicenna’s Ishārāt Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Response to Sharaf al-Dīn al-Mas‘ūdī’s Critical Commentary*, p. 7. Ao tratar da circulação do *k. aš-Šifā’* de Ibn Sīnā, Robert Wisnovsky (“Indirect evidence for establishing the text of the *Shifā’*”, p. 271) oferece importantes informações sobre as polêmicas em torno de Ibn Sīnā no século VI/ XII: “Sāwī’s quotations from the *Shifā’* are particularly important as indirect evidence. One of Avicenna’s earliest defenders, Sāwī was motivated by a desire to refute Shahrastānī’s and Abū l-Barakāt’s attacks on Avicenna. Moreover, Sāwī is reported to have been among the first philosophers (along with his teacher al-Lawkarī, author of *Bayān al-ḥaqq* and himself said to be the student of Bahmanyār) to devote themselves to making copies of the *Shifā’*”. Wisnovsky acrescenta (*ibid.*, pp. 271–272, nota 23): “In this passage Sāwī defends Ibn Sīnā against an attack by Abū l-Barakāt, concerning the issue of God’s knowledge of particulars, by quoting *Shifā’ ‘Ilāhiyyāt* 8.6, 259,3–14 (which itself appears to be identical to a passage from the *Najāt*, in the chapter entitled *Faṣl fī anna wājib al-wujūd bi-dhātihī kayfa ya‘qilu dhātahu wa-l-ashyā’*)”. Não nos parece ser coincidência que Suhrawardī, estudioso de Sāwī, tenha se oposto à doutrina do conhecimento divino de Abū l-Barakāt al-Bağdādī; sobre tal oposição, a trataremos em breve.

90 Em sua obra *Mu‘tabar fī l-ḥikma*, Abū l-Barakāt al-Bağdādī defende uma nova atitude filosófica, a da consideração (*i‘tibār/* اعتبار). Em suas palavras: “Estive esforçando-me em pensar, especulando a respeito, entendendo e verificando os significados e as ciências. Aquilo que corresponde com o que um dos antigos arguiria e outros divergem com outro grupo entre os antigos acabou por saturar minha especulação sobre a página da existência (*ṣaḥīfat al-wuğūd*) com o que não foi nem dito nem transmitido [فكنت اجتهد بالفكر والنظر في تحصيل المعاني وفهمها والعلوم وتحقيقتها]”, Abū l-Barakāt al-Bağdādī, *Mu‘tabar fī l-ḥikma*, vol. I, p. 3,18-20. A “página da existência” contrasta com as páginas dos livros dos antigos, isto é, com a tradição aristotélica. Essa atitude distancia Abū l-Barakāt dos proponentes do avicenisimo. Sua compreensão de como se faz a investigação filosófica permite a Abū l-Barakāt rejeitar importantes soluções de Ibn Sīnā a diversos problemas e desenvolver outra via. Sua oposição ao procedimento aristotélico de filosofar o aproxima de Muḥammad b. Zakariyyā Abū Bakr ar-Rāzī (m. provavelmente em 313/ 925) e Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī (m. depois de 442/ 1050). Uma diferença importante entre Abū l-Barakāt al-Bağdādī e Suhrawardī é que o segundo não se opõe aos métodos aristotélico e aviceniano tais quais; na *Filosofia da iluminação*, como veremos, o método dos peripatéticos (isto é, o dos avicenianos) é preservado – a nuance de Suhrawardī está em propor um duplo método (ambos necessários para todo filósofo): a via da investigação de acordo com a tradição peripatética e a via experimental ou contemplativa. Já para Abū l-Barakāt, o método dos peripatéticos é comprometido desde o início e ineficiente.

91 Ver Griffel, “Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Bağhdādī: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century”. Ademais, em seu estudo que precede sua edição da obra de Šaraf ad-Dīn al-Mas‘ūdī, *al-Mabāḥiṭ wa-š-šukūk ‘alā kitāb al-Išārāt wa-t-tanbīḥāt*, Ayman Shihadeh oferece informações a respeito do quadro do avicenisimo e das oposições ao avicenisimo na época de Mas‘ūdī, contemporâneo de Suhrawardī; ver Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, pp. 8–11.

No grupo de oposição filosófica à filosofia de Ibn Sīnā, de uma maneira geral, e à sua metafísica, em particular, foi representada por esforços em resgatar sua disposição pré-aviceniana. Esse propósito foi perseguido de várias maneiras. No caso mais insigne, o de Abū l-Barakāt al-Baġdādī, o mesmo mostra ter maestria da filosofia de Ibn Sīnā, assim como revela independência e, por vezes, uma radical oposição a certas teses e doutrinas de Ibn Sīnā, se bem que Abū l-Barakāt permaneça tributário de Ibn Sīnā.⁹² O caso de Abū l-Barakāt é recorrente: alguns dos mais ferozes opositores à filosofia de Ibn Sīnā e dos avicenianos são de tal maneira marcados por tal filosofia, que as categorias “avicenismo” e “antiavicenismo” não podem ser empregadas literalmente. Assim, mesmo entre os campeões na oposição à filosofia de Ibn Sīnā e ao avicenismo, constata-se certa assimilação. Outro caso de oposição filosófica à filosofia de Ibn Sīnā foi o de Šams ad-Dīn aš-Šahrazūrī (m. depois de 687/ 1288); este, a partir de sua compreensão da filosofia de Suhrawardī, tomou a filosofia de Pitágoras e a de Platão como a “verdadeira filosofia”, suplantando a tradição aristotélica à qual Ibn Sīnā pertencia.⁹³ Outros, como Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Qurṭubī b. Rušd (“Averróis”, m. 595/ 1198), cujos comentários à *Metafísica*, assim como outras obras suas, contêm críticas a Ibn Sīnā, redirecionando a atenção para Aristóteles, com o propósito de restaurar o significado original de seus textos contra as inovações de Ibn Sīnā.⁹⁴ Outros ainda, como Muwaffaq ad-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf b. Yūsuf al-Baġdādī aš-Šāfi‘ī (m. 557/ 1231), concebe, similarmente a Ibn Rušd, a metafísica como retorno a Aristóteles.⁹⁵

Outra linha intermediária de influência da filosofia de Ibn Sīnā foi a assimilação de tal filosofia, sobretudo de sua metafísica, por sistemas de pensamento originalmente estranhos à investigação filosófica. Embora também tenhamos constatado que certos opositores ao avicenismo também assimilaram a filosofia de Ibn Sīnā, o que identificamos aqui como “assimilação” se refere a círculos de eruditos que não estão engajados primordial e diretamente no debate filosófico e que não se consideravam a si mesmos “filósofos”. Trata-se, em outros termos, da repercussão da

92 Ver Pinès, *Studies in Abū 'l-Barakāt al-Baġdādī. Physics and Metaphysics*. Ao que nos parece, Abū l-Barakāt al-Baġdādī – assim como Suhrawardī – acaba por propor um aviceno-platonismo. No entanto, uma diferença fundamental entre ambos é que a fonte do “platonismo” de Suhrawardī não é Abū Bakr ar-Rāzī, como, ao que nos parece, foi para Abū l-Barakāt al-Baġdādī, mas o próprio Ibn Sīnā, por meio da apropriação e revisão que Suhrawardī fez de sua filosofia – revisão e apropriação marcadas pela *Teologia* do pseudo-Aristóteles, como discutiremos no capítulo III. Igualmente, o platonismo de Suhrawardī não é motivado por um antiaristotelismo. Sobre as semelhanças e convergências entre Abū Bakr ar-Rāzī e Abū l-Barakāt al-Baġdādī, ver Pinès, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, principalmente pp. 46–48 e 79–80.

93 Ver Privot, “Some notes on the typology of the works of al-Shahrazūrī al-Ishrāqī”; *id.*, “Le “moi” d’Ibn Sīnā au *Kitāb al-rumūz* d’al-Šahrazūrī al-Ishrāqī : éléments de comparaison”.

94 Em seu retorno a Aristóteles, Ibn Rušd advoga igualmente um retorno a Muḥammad b. Muḥammad al-Fārābī (m. 339/ 950). A esse respeito, ver Menn, “Fārābī in the Reception of Avicenna’s Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity”.

95 Cecilia Martini Bonadeo mostra que em tal retorno a um aristotelismo puro, o Aristóteles de ‘Abd l-Laṭīf é marcado pelo círculo de Ya‘qūb b. Ishāq al-Kindī (m. 252/ 866–867). A concepção de ‘Abd l-Laṭīf al-Baġdādī sobre a metafísica, por sua vez, é tributária de Fārābī; ver Martini Bonadeo, *‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī’s Philosophical Journey. From Aristotle’s Metaphysics to the ‘Metaphysical Science’*.

filosofia de Ibn Sīnā para além dos limites dos círculos de filósofos. Essa tendência de combinar abordagens e desenvolvê-las em novas direções ocorreu mais visivelmente no que diz respeito ao assim chamado misticismo (“sufismo”, *at-taṣawwuf*/ تصوف), encaminhando a mística especulativa (“gnose”, *irfān*/ عرفان)⁹⁶ a uma nova direção, a qual está presente nas obras de autores célebres como Abū ‘Abd Allāh Muḥyī ad-Dīn Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad al-Andalūsī b. al-‘Arabī al-Ḥātimī aṭ-Ṭā’ī b. al-‘Arabī (m. 638/ 1240), Abū Muḥammad Quṭb ad-Dīn ‘Abd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm b. Sab‘īn, (m. 669/ 1270) e Ṣadr ad-Dīn Muḥammad b. Ishāq b. Muḥammad b. Yūnus al-Qūnawī ar-Rūmī (m. 672/ 1274) – para citar apenas os nomes mais conhecidos.⁹⁷ O aspecto mais notável na origem dessa tendência – que possivelmente começou no ambiente em que se formou Ġazālī – foi a adoção da filosofia de Ibn Sīnā por teólogos muçulmanos, os *mutakallimūn*/ متكلمون, das mais variadas tendências.⁹⁸ Isso explica como Ibn al-‘Arabī, teólogo de formação,⁹⁹ esteve à vontade com questões filosóficas complexas debatidas por autores avicenianos e antiavicenianos. Acompanhado dos comportamentos de aceitação ou rejeição, a assimilação, na história intelectual islâmica,¹⁰⁰ se estende por um período incomparavelmente maior que a fase anterior a Ibn Sīnā.¹⁰¹

No que é próprio à metafísica de Ibn Sīnā, um fator-chave em seu impacto posterior é a constante reavaliação de suas obras que condicionou as reflexões posteriores sobre a investigação metafísica, a transmissão de textos e sua audiência. Entre os escritos metafísicos de Ibn Sīnā, a seção consagrada às *divinalia* no livro *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*/ الإشارات والتنبيهات se destaca por conta

96 Entendemos aqui “gnose” literalmente, isto é, como um “saber especial”, tratando de um “saber” imediato sobre a realidade divina. Dessa maneira, *irfān*/ عرفان e *gnōsis*/ γνῶσις conotam a mesma coisa, sendo “gnose” a tradução mais comum de *irfān*/ عرفان. Note-se que não há nenhum nexos histórico comprovável entre *irfān*/ عرفان que acabamos de evocar e os gnosticismos de matrizes judaica, judeu-cristã e cristã correntes na Antiguidade tardia.

97 Há uma imensa literatura a respeito. Como introdução, ver Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul ‘Arabī*; Rosenthal, “Ibn ‘Arabī between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’”; Morris, “Ibn ‘Arabī and his Interpreters, Part II: Influences ad Interpretations”; Meyer, “Ibn ‘Arabī begegnet Ibn Rušd: Variationen zum Thema Gotteserkenntnis”; Abrahamov, “Ibn al-‘Arabī’s Attitude towards al-Ghazālī”; Akasoy, “What is Philosophical Sufism?”; Pinheiro e Castro, *Os Engastes da Sabedoria – A metafísica do Real em Ibn ‘Arabī*.

98 A esse respeito, ver Wisnovsky, “One Aspect in the Avicennian Turn in Sunnī Theology”.

99 Ibn al-‘Arabī, talvez o mais célebre entre os sufis, curiosamente, ao que nos consta, nunca se considerou um “místico” ou “sufi”. Sua formação incluiu a totalidade de ciências islâmicas: comentários ao Alcorão, ciência do *ḥadīṭ* (*‘ilm al-ḥadīṭ*/ علم الحديث), fundamentos da jurisprudência (*uṣūl al-fiqh*/ أصول الفقه), gramática (*an-naḥw*/ النحو), teologia (lit. “ciência da palavra”, *‘ilm al-kalām*/ علم الكلام) e gnose. Em sua numerosa e volumosa obra em que trabalha tais ciências, Ibn ‘Arabī não escreveu se limitando a uma ciência única e específica, mas procurou integrar todas as ciências islâmicas e abordá-las em tópicos que atravessassem as mesmas ciências, oferecendo um “saber” ou “gnose” sobre as realidades divinas. No geral, em suas obras, Ibn al-‘Arabī mostra usufruir de um conhecimento acurado do debate filosófico de seu entorno e, a sua maneira e segundo seu método, ele acaba por se posicionar a respeito. Por sua qualidade literária, pela densidade de seus argumentos e pelo volume de seus escritos – assim como pela celebridade, entre as gerações futuras, de algumas de suas teses e doutrinas –, ele elevou a ciência da gnose a outro nível especulativo; os que aderiram ao procedimento de Ibn al-‘Arabī o reconhecem como “o mestre maior” (*aš-šayḥ al-akbar*/ الشيخ الأكبر).

100 Nora Kalbarczyk escreveu um estudo a respeito, ao tratar da retórica, lógica e filosofia do direito e suas aplicações na jurisprudência islâmica a partir de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, ver Kalbarczyk, *Sprachphilosophie in der islamischen Rechtstheorie. Zur avicennischen Klassifikation der Bezeichnung bei Faḥr ad-dīn ar-Rāzī (gest. 1210)*.

101 No mundo linguisticamente árabe, tal tendência de assimilação foi perceptível, por exemplo, nas obras do jurista, teólogo e reformador educacional egípcio Muḥammad ‘Abduh (m. 1323/ 1905).

da proliferação de comentários independentes a essa obra, do final do século VI/ XII até o início do século XII/ XVIII, assim como, principalmente, de glosas aos comentários de dois entre os mais respeitáveis teólogos muçulmanos, além de eminentes filósofos e afamados nas mais diversas ciências, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (m. 606/ 1209) e Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (m. 672/ 1274). Pode-se atribuir a ambos a celebridade que *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*/ الإشارات والتبیهات de Ibn Sīnā conheceu. No entanto, deve-se reconhecer também que tal celebridade se deve igualmente a fatores doutrinários, estilísticos e cronológicos internos à obra. O uso de Ibn Sīnā da distinção entre quiddidade e existência, sobre o estatuto da quiddidade e a modulação da existência se mostrou útil para apoiar a distinção entre o que é intrinsecamente necessário em algo (sua quiddidade ou sua realidade) e o que é extrinsecamente necessário em algo (sua existência, por exemplo); a distinção entre quiddidade e existência é trabalhada mais didaticamente em *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*/ الإشارات والتبیهات do que em outras obras. Igualmente, a maneira abreviada e alusiva da obra convida à elaboração de comentários. Enfim, este foi o trabalho abrangente final de Ibn Sīnā (considerando *al-Mubāḥaṭāt*/ المباحثات e de *at-Ta'liqāt*/ التعليقات um caso a parte) e, portanto, poderia ser apresentado como a expressão definitiva de suas posições.

Quanto a Suhrawardī, ainda jovem, como já vimos, de acordo com Šams ad-Dīn aš-Šahrazūrī, passou por Isfahān e teve por mestre Zāhir al-Fārisī; com ele, Suhrawardī estudou a obra em lógica *al-Baṣā'ir an-naṣīriyya fī 'ilm l-mantiq*/ البصائر في علم المنطق do renomado aviceniano 'Umar b. Sahlān as-Sāwī.¹⁰² Curiosamente, Sāwī foi conhecido por sua vontade de condensar a filosofia de Ibn Sīnā – talvez não tenha sido fruto do acaso a mesma vontade de concisão estar em Suhrawardī, podendo se tratar de uma tendência com fins didáticos e sistematizadores corrente naquela época. Enfim, Suhrawardī cita Sāwī para criticá-lo, o fazendo respeitosamente.¹⁰³

102 Ver Spies & Khatak, *Three Treatises on Mysticism. By Shihābuddīn Suhrawardī Maqtūl*, p. 94,9-10. Sāwī escreveu, em persa, um comentário à *Risālat aṭ-Ṭayr* de Ibn Sīnā, escrita originalmente em árabe. Uma edição do comentário foi feita por S. K. Khattak e O. Spies (*Three treatises on mysticism*, pp. 47–89). Suhrawardī, por sua vez, traduziu *aṭ-Ṭayr* do árabe para o persa. Essa tradução foi editada por Khattak e Spies e se encontra também em *Three treatises on mysticism* (pp. 39–46); outra edição da tradução de *aṭ-Ṭayr* por Suhrawardī foi feita por Seyeed Hossein Nasr e está em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III [= *Opera* III], pp. 197–215.

103 Sāwī é um dos poucos autores que Suhrawardī cita nominalmente. Em *Confrontações*, Suhrawardī alude ao fato de que o autor de *al-Baṣā'ir* reduziu as categorias a quatro; Suhrawardī, porém, afirma se tratar, como anunciara em *Elucidações da tábuca e do trono* e como analisou em *Veredas e Debates*, que se tratam de cinco; ver *al-Muqāwamāt*, §23, p. 146,1-6 [*Opera* I]. O mais importante, nesse caso, é que concorda com Sāwī sobre a necessidade da redução das categorias. Em sua análise das categorias em *Veredas*, Suhrawardī cita novamente o autor de *al-Baṣā'ir*, ver *al-Mašāri' wa-l-Muṭārahāt*, §55, p. 278,5-16 [*Opera* I]. Abruptamente, Suhrawardī lamenta que se dedique tanto tempo ao estudo das categorias; ver *al-Muqāwamāt*, §§23–24, pp. 147,14–148,2 [*Opera* I]; *al-Mašāri' wa-l-Muṭārahāt*, §56, p. 284,4-5 [*Opera* I]. Nesse ponto, Suhrawardī repete Sāwī e se inspira em Ibn Sīnā; ver Beidokhti, “Suhrawardī on Division of Aristotelian Categories”, sobretudo pp. 400–404. Outrossim, também em *Veredas e Debates*, ao tratar sobre a natureza universal da espécie (ver *al-Mašāri' wa-l-Muṭārahāt*, §105, pp. 352,10–353,7), Suhrawardī chama atenção ao fato de Sāwī não ter sido rigoroso quanto ao existente possível que incide fora da mente, já que Sāwī teria considerado a possibilidade como a natureza da espécie universal incidindo infinitamente. Note-se que, nesses pontos, Suhrawardī se mostra mais aviceniano que Sāwī – ou, ao menos, mais aviceniano do que Suhrawardī apresenta como sendo a posição de Sāwī – e ele o critica por seu excesso de

Se no contexto de Suhrawardī, Sāwī era o “aviceniano” mais ilustre, Abū l-Barakāt al-Baġdādī era, também nesse contexto, o mais notável opositor à filosofia de Ibn Sīnā. Apesar da literatura recente que se produziu sobre o quanto Suhrawardī se apropriou da filosofia de Abū l-Barakāt al-Baġdādī,¹⁰⁴ permanece o fato de que, nos pontos mais polêmicos, há uma oposição inconciliável de sua parte para com Abū l-Barakāt. Curiosamente, como traço comum, no que Abū l-Barakāt se afasta mais de Ibn Sīnā é onde Suhrawardī se mostra mais avesso. Assim como Sāwī, Abū l-Barakāt é um dos raros filósofos que ele cita nominalmente, e o faz de maneira nada gentil:

simplificações que alteram o conteúdo original dos ensinamentos de Ibn Sīnā.

104 Exemplos eloquentes de similaridades entre ambos os filósofos são: a redução das atividades cognitivas a uma só, em que a alma é o único operador; uma revisão da doutrina aristotelo-aviceniana da intromissão, sem abandoná-la por completo; a doutrina da visão especular. Tais pontos reaparecerão ao longo de nosso trabalho. Ademais, para Abū l-Barakāt, não é plausível sustentar que um único intelecto agente – ou “inteligência ativa”, como traduzimos – é a causa tanto das almas no mundo sublunar como das espécies; no caso humano, a alma é oriunda de uma série de causas compostas; ver Abū l-Barakāt al-Baġdādī, *al-Mu‘tabar fī l-ḥikma*, vol. II, p. 391,10-14. A seguir, ele defendeu um número de anjos custódios igual ao número de espécies e de orbes, sugerindo que, para cada espécie e cada orbe, há um custódio angélico; ver *ibid.*, vol. III, p. 167,5-16. Sobre estudos a esse respeito, ver Pinès, *Studies in Abu ‘l-Barakat al-Baghdadi Physics and Metaphysics*, vol. I, pp. 254–255 e 302–319; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect*, pp. 154–161. Com efeito, tal ponto o aproxima também de Suhrawardī. Na *Filosofia da ilimanação*, tais anjos guardiães são os “senhores das espécies” ou “autores dos ícones”. Não obstante, há uma diferença fundamental: Abū l-Barakāt al-Baġdādī refuta a diferenciação entre alma e intelecto (ver Abū l-Barakāt al-Baġdādī, *al-Mu‘tabar fī l-ḥikma*, vol. III, pp. 152,6–155,24) e, assim, para ele, tais entidades angélicas guardiães são “almas”; ver *ibid.*, vol. III, p. 153,5 e p. 154,16-19. Suhrawardī defende a diferenciação aviceniana entre intelecto e alma, entendendo os “autores dos ícones” como inteligências, e não como almas. Para Suhrawardī, embora as almas e os autores dos ícones sejam luzes puras, uma alma é sempre uma luz regente, enquanto um “autor do ícone” é sempre uma luz subjugante. Já Abū l-Barakāt entende não haver diferenciação entre uma alma e o anjo de uma espécie ou o anjo de um orbe; ver *ibid.*, vol. II, p. 366,21-23. Outra diferença: como os peripatéticos de seu entorno, Suhrawardī segue o princípio *ex uno unum*; já Abū l-Barakāt al-Baġdādī, embora o reconheça como válido (ver *ibid.*, vol. III, p. 156,5) e tire a consequência de haver somente uma única inteligência efluída do existencialmente necessário (ver *ibid.*, vol. III, p. 156,2–158,4), não obstante, considera o existencialmente necessário como a única causa de tudo, relativizando o papel de causas secundárias (ver *ibid.*, vol. III, p. 160 e pp. 162–163), por conta da independência da vontade divina (ver *ibid.*, vol. III, p. 161,9-24), o que colapsa uma alternativa similar à doutrina suhrawardiana dos “senhores das espécies”. Em nossa leitura, essa doutrina elaborada por Suhrawardī se explica por sua interpretação da metafísica de Ibn Sīnā; ver Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”; *id.*, “Self-subsistent quiddities and divine knowledge according to Suhrawardī’s Metaphysics of lights”. Com efeito, as luzes subjugantes dos orbes equivalem às inteligências celestes da cosmologia aviceniana; outro tipo de luzes subjugantes são os senhores das espécies ou autores dos ícones, equivalentes às formas platônicas, que se explicam como uma simbiose entre a interpretação de Suhrawardī da doutrina aviceniana da quiddidade e sua leitura da *Teologia* do pseudo-Aristóteles. Trataremos sobre as “luzes subjugantes” ao longo do capítulo II e, principalmente, do capítulo III. Não excluimos a possibilidade de o precedente de Abū l-Barakāt al-Baġdādī ter, de uma maneira ou de outra, contribuído para a reflexão de Suhrawardī, sobretudo que a coincidência de tópicos, abordagens, críticas e argumentos apontam Suhrawardī como leitor de *al-Mu‘tabar fī l-ḥikma*. Sobre as interações entre Suhrawardī e Abū l-Barakāt al-Baġdādī sobre as formas platônicas, ver Benevich, “Suhrawardī and Abū l-Barakāt on ‘Platonic Forms’ and ‘Lords of Species’”. A nosso ver, enquanto Abū l-Barakāt al-Baġdādī tem uma agenda de oposição ao Ibn Sīnā, a agenda de Suhrawardī é a de uma apologia de Ibn Sīnā, ainda que heterodoxa – ou, ao menos, extravagante. Outrossim, dada a dependência de Abū l-Barakāt al-Baġdādī da filosofia de Ibn Sīnā, não excluimos a possibilidade de Abū l-Barakāt ter uma agenda muito menos antiaviceniana do que a que acabamos de sugerir. Definitivamente, tais classificações, além de arbitrárias, são perigosas. Ademais, tudo isso são questões que merecem um exame mais cuidadoso. Um estudo exaustivo de *al-Mu‘tabar fī l-ḥikma* é, ao que nos consta, algo que ainda não foi publicado – apesar de haver um estudo com tal pretensão: Pavlov, *Abū ‘l-Barakat al-Baghdadi’s Scientific Philosophy. The Kitāb al-Mu‘tabar*. A obra em questão apresenta limites, porém, tornando-a inútil no propósito que ora anunciamos. Sobre tais limites, em sua recensão, Frank Griffel foi cirurgicamente preciso; ver Griffel, “Review: *Abū ‘l-Barakat al-Baghdadi’s Scientific Philosophy. The Kitāb al-Mu‘tabar*. By Moshe M. Pavlov. London and New York: Routledge, 2017”.

<p>وممن يشرع في ما لا يعنيه من المتأخرين ويرد أن يذبّ عن مذاهب لا يعرّفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمّى بأبي البركات المتفلسف.</p>	<p>Estão, entre os que se conduzem pelo que não tem significado, os modernos que aderem às doutrinas que não assimilam por não terem maestria dos argumentos. Dessa gente, há um ser humano chamado Abū l-Barakāt <i>al-Mutafalsif</i> [= que se pretende filósofo].¹⁰⁵</p>
--	--

Suhrawardī está reagindo contra a posição de Abū l-Barakāt sobre o conhecimento divino,¹⁰⁶ alegando que o mesmo não compreendia a posição tradicional, a qual, tudo nos indica, é a de Ibn Sīnā. Igualmente, Suhrawardī dedica toda uma seção para refutar a doutrina do conhecimento divino de Abū l-Barakāt al-Baḡdādī.¹⁰⁷ Entrementes, como veremos no capítulo III, na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī não aceita a doutrina de Ibn Sīnā sobre o conhecimento divino. Não obstante, ele o faz a partir de uma argumentação emprestada de Ibn Sīnā e para adaptar uma inovação própria a Suhrawardī (a defesa das formas platônicas) em um quadro conceptual e especulativo geneticamente aviceniano, por assim dizer. Abū l-Barakāt, por sua vez, negligencia a doutrina de Ibn Sīnā sobre o conhecimento divino e expõe a sua. Ao fim de uma seção dedicada para refutar exatamente essa doutrina de Abū l-Barakāt al-Baḡdādī sobre o conhecimento divino, Suhrawardī transparece os motivos de sua oposição a esse filósofo e a outros “modernos”:

<p>وسبب انقلاع الحكمة عن الأرض أكثره كان ظهور طائفة من المتفلسفة وتطويلهم في الأقاويل التي اشتغل الناس بها عن الحكمة وقد جهّم في من كان أفضل منهم واعلم من الأقدمين. وسعى جماعة في قلع العلوم عن بابل وفارس وغيرهما من النواحي، فاصلحوا أشياء حسنة مهمة، وافسدوا ما هو أحسن منها لأمر قدره الله سبحانه وتعالى. فاصبح المنتسبون إلى الحكمة غافلين عن أسرارها، وانقطع النور عنهم.</p>	<p>O motivo do colapso da filosofia em muitas terras foi a manifestação de facções de pretendentes a filósofos, os quais prolongaram as teses que [outras] pessoas haviam se devotado – entre as quais, sobre a filosofia. Decerto, eles lidaram com os que eram melhores do que eles e aprenderam algo com os antigos. Um grupo tentou extrair conhecimentos da Babilônia, Pérsia e outras zonas. Adequaram-se a coisas imprescindivelmente boas, mas se corromperam no que há de melhor – algo em que [se corromperam] está no tópico da onipotência de Deus Altíssimo e seu poder. Tornaram-se associados à filosofia, [mas] esquecedores de seus mistérios. Neles, a luz se apagou.¹⁰⁸</p>
---	---

Já que se trata de uma subseção em refutação a Abū l-Barakāt al-Baḡdādī, presume-se que o mesmo seja um daqueles aos quais Suhrawardī se opõe, isto é, um adepto da facção dos “modernos”. Importante em nossa compreensão, Suhrawardī reconhece em alguns entre os modernos – o qual foi efetivamente o caso de Abū l-Barakāt al-Baḡdādī – se apoiaram em Ibn Sīnā e nos antigos – e

105 Suhrawardī, *al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*, §171, pp. 435,19–436,2 [*Opera* I].

106 Ver o “Capítulo VIII: Sobre o decreto e o poder [divinos] (*fī l-qaḍā‘ wa-l-qadar*) [الفصل الثامن: في القضاء والقدر]”, Abū l-Barakāt al-Baḡdādī, *al-Mu‘tabar fī l-ḥikma*, vol. III, pp. 180,3–187,4.

107 “Sobre a refutação de um princípio de Abū l-Barakāt e sobre o motivo da obliteração da filosofia [في إبطال قاعدة لأبي]”, Suhrawardī, *al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*, §§171–172: pp. 435,18–438,17 [*Opera* I].

108 *Ibid.*, §172: p. 438,1–6 [*Opera* I].

mesmo em sábios de outros lugares, como os babilônios e os persas. No entanto, faltou-lhes rigor e perspicácia, o que os fez corromper as doutrinas de Ibn Sīnā e as dos antigos.

Diante da atitude de Suhrawardī frente a opositores ao avicenisimo, como nomeadamente Abū l-Barakāt al-Baġdādī, assim como diante de sua atitude frente a certos promotores do avicenisimo, como ‘Umar b. Sahlān as-Sāwī, Suhrawardī, mesmo tendo se apropriado de Abū l-Barakāt em certos tópicos importantes, mantém uma relação mais simpática com a posição de Sāwī em buscar tornar a filosofia de Ibn Sīnā mais compreensível e coerente, mesmo que Suhrawardī se sinta obrigado a corrigir Sāwī e, eventualmente, o próprio Ibn Sīnā nesse ponto. Isso indica que a atitude de Suhrawardī frente a filosofia de Ibn Sīnā não foi de adesão entusiasta e acrítica, mas de buscar compreendê-la, refiná-la, circunscrevê-la, explicá-la, corrigi-la e, se houver razão para tanto, criticá-la e refutá-la. Sob essa perspectiva, ele não se afasta dos avicenianos nos aspectos mais gerais, senão no aspecto capital que Suhrawardī se permite corrigir, discordar e, por vezes, refutar uma posição ou outra de Ibn Sīnā, mas para salvar outra posição ou outra de Ibn Sīnā. Compreende-se assim porque, apesar de seus ataques contras os avicenianos, Suhrawardī está mais à vontade com os mesmos avicenianos, como Sāwī, do que com os antiavicenianos, “os modernos”, como Abū l-Barakāt, os quais, em nome de um retorno aos antigos, corromperam tanto a filosofia de Ibn Sīnā como a dos antigos. Quanto aos antiavicenianos, Suhrawardī também aprecia sua aspiração a um retorno aos antigos, mas ele sugere que os antiavicenianos – os “modernos” – não compreenderam nem a filosofia de seus contemporâneos nem a filosofia dos antigos. Nesse sentido, a posição de Suhrawardī é densa em nuances: ele partilha com os antiavicenianos contemporâneos – os “modernos” – a busca por um retorno a uma filosofia pré-aviceniana, mas isso não implica necessariamente a rejeição da filosofia de Ibn Sīnā; entretantes, ele propõe um estudo dos pormenores da filosofia de Ibn Sīnā, mas sem implicar uma adesão automática a todas as suas teses e doutrinas. Assim, Suhrawardī partilha com os avicenianos a busca de uma exposição sistemática, simplificada e condensada do que foi legado por Ibn Sīnā em filosofia, reconhecendo, porém, certos limites no que foi legado e nas outras tentativas de sistematizá-lo, simplificá-lo e condensá-lo e, ademais, apontando aos antigos como uma maneira de ultrapassar tais vulnerabilidades. Se estivermos corretos em nossa análise e em nossa interpretação, a posição de Suhrawardī não foi exatamente nem de pura rejeição nem de simples defesa do avicenisimo, não se tratando tampouco de um caso de assimilação. O que nos parece melhor caracterizar sua posição é a de revisionismo.¹⁰⁹ Se assim for, isso explicaria a atitude de Suhrawardī frente aos filósofos de seu tempo; ele parece ter

¹⁰⁹ O que apresentamos, como tendência geral e diacronicamente, em termos de “avicenisimo”, antiavicenisimo” e “assimilação”, acrescentando “revisionismo” para enquadrar Suhrawardī, Amos Bertolacci (“Arabic and Islamic Metaphysics”) classifica em termos de “acceptance; revision; and rejection of Avicenna’s standpoint”.

reduzido tanto os avicenianos como os antiavicenianos, em sua *Filosofia da iluminação*, a categoria de “seguidores dos Peripatéticos”, pois eles acabam por se igualar no sentido de serem incapazes de compreender os verdadeiros problemas filosóficos internos a certas doutrinas legadas por Aristóteles e outros “peripatéticos” – destacadamente Ibn Sīnā. Com efeito, os avicenianos parecem não ter compreendido exatamente a filosofia de Ibn Sīnā, assim como eles parecem não ter compreendido certas fragilidades encontráveis e que dificultam ou mesmo impossibilitam uma harmonia interna completa. A solução proposta por alguns entre os modernos foi a de substituir ao menos algumas doutrinas de Ibn Sīnā por outras que seriam dos antigos – Aristóteles (como foi o caso de Ibn Rušd e ‘Abd l-Laṭīf al-Baġdādī, por exemplo) ou Platão (como foi o caso, por exemplo, de Abū l-Barakāt al-Baġdādī), etc. Suhrawardī parece estar convencido de que tais modernos não compreenderam nem a filosofia de Ibn Sīnā nem a de Aristóteles e de Platão. Nesse quadro complexo, como veremos ao longo deste trabalho – principalmente no capítulo III –, o que afasta Suhrawardī dos avicenianos é sua opção pela defesa de certas doutrinas de inspiração platônica, evocando certos motivos de cariz iraniano quando tais doutrinas de inspiração platônica não se adéquam ao avicenisimo padrão; essa mesma atitude o aproxima ao menos com um proeminente entre os “modernos”: Abū l-Barakāt al-Baġdādī. No entanto, o recurso a certo platonismo e a temas iranianos serve para Suhrawardī, mesmo recusando uma tese ou doutrina aviceniana padrão, defender outra tese ou doutrina aviceniana que lhe parece ser mais importante. Dessa maneira, Suhrawardī é muito mais aviceniano do que Abū l-Barakāt e seus contemporâneos saudosistas de Platão e dos antigos ou de outros saudosistas do aristotelismo pré-aviceniano ou do próprio Aristóteles. Suhrawardī constata que seus contemporâneos que se opõem frontalmente à filosofia de Ibn Sīnā são, por sua incapacidade em compreender suas sutilezas, a ruína da filosofia: são um embuste por não serem filósofos, mas “filosofantes”, “pretendentes”.¹¹⁰

3. A recepção da filosofia de Suhrawardī

110 Em duas ocasiões, na metafísica de *al-Mašārī‘ wa-l-Muṭārahāt* (§197, p. 471,6-7 [*Opera* I]), conseguimos identificar outros insultos de Suhrawardī contra Abū l-Barakāt al-Baġdādī: “... como estima o generalista que se pretende físico e finge estar com os filósofos... [كما يتوهم العامة والمتطبيب المشبه بالحكماء]” (§196: p. 468, [*Opera* I]) e “a mais frágil entre tais doutrinas é a que se inscrevem os que foram cegos para se darem conta, como o insano que se pretendeu físico, Abū l-Barakāt... [وأناحس هذه المذاهب ما وقع على العمياء لهذا المجنون المتطبيب أبي البركات]”. Além de não apoiar a doutrina metafísica do conhecimento divino de Abū l-Barakāt, Suhrawardī parece reprovar suas inovações em filosofia natural. Levando-se em consideração o lugar de honra que Abū l-Barakāt al-Baġdādī adquiriu na história da ciência por ter elaborado uma física não-aristotélica e não-aviceniana, Suhrawardī indica ter reprovado tais inovações e ser um defensor da filosofia natural de Ibn Sīnā. Igualmente, no que concerne à lógica – como veremos ainda no presente capítulo, ao tratar resumidamente da lógica modal da *Filosofia da iluminação* –, Suhrawardī não segue as inovações de Abū l-Barakāt al-Baġdādī em lógica, sendo Suhrawardī também, nesse domínio, fiel a Ibn Sīnā. Em suma, permanece a pista que Suhrawardī oferece: alguns, entre os quais Abū l-Barakāt, foram cegos às fragilidades encontráveis no debate filosófico. Como uma introdução à filosofia natural de Abū l-Barakāt al-Baġdādī, ver Nony, “La dynamique d’ Abū l-Barakāt : faire le vide pour penser le changement du changement”.

A metafísica de Suhrawardī, sua “ciência das luzes”, pode ser considerada um projeto de sucesso na história da filosofia. Isso se exemplifica, em particular, na introdução de certas teses de inspiração platônica ou de matriz plotiniana no debate filosófico pós-suhrawardiano e que estavam ausentes nas discussões filosóficas pré-suhrawardianas. Suhrawardī buscou, como veremos, a partir de sua leitura interpretativa de certas teses legadas por Ibn Sīnā e de sua engenhosidade, postular a existência das formas platônicas e, entretanto, contornar os argumentos aristotélicos e avicenianos contrários. Ademais, além da doutrina suhrawardiana das formas platônicas, a negação da distinção entre hylé, corporeidade e mensurabilidade ou a nova categoria de existentes constatada por Suhrawardī (a das formas suspensas) são tópicos amplamente debatidos, defendidos, refutados, aprimorados e modificados. Nas viradas dos séculos XII-XIII/ XVIII-XIX, intelectuais otomanos como Ibrâhim Kasab Başızâde (m. 1235/ 1820) e Ibrâhim Efendi Gözü Büyüzkâde (m. 1253/ 1838) escreveram, em Istambul, tratados sobre o significado e a diferença entre as formas platônicas e as formas suspensas.¹¹¹ O sucesso da empresa de Suhrawardī é notável, já que ele, que, aparentemente, foi executado aos 36 anos de idade (solares) – 38 anos lunares –, não teve a oportunidade de apresentar sistemática e coerentemente uma versão definitiva de sua filosofia. Como veremos em breve, mesmo a *Filosofia da iluminação* não pode ser considerada um projeto global, completo e sistemático, pois se trata de uma obra com cunho eminentemente pedagógico, e não de uma suma de filosofia. Suhrawardī, mesmo na *Filosofia da iluminação*, não busca superar ou abandonar o legado de Ibn Sīnā. Isso fica evidente, entre outras coisas, pelo caráter aviceniano de todas as doutrinas presentes na referida obra – inclusive nas que ele se afasta de Ibn Sīnā e do avicenisimo. Em todo caso, nos séculos seguintes à morte de Suhrawardī, o debate sobre Platão foi claramente marcado e condicionado pela abordagem de Suhrawardī – seja para refutar as doutrinas de sua metafísica, a “ciência das luzes”, seja para a compreensão, atualização ou integração em outros sistemas de ideias que, de uma maneira ou de outra, se basearam na filosofia de Ibn Sīnā. O fato de Suhrawardī representar um ponto de virada na preocupação com Platão fica claro a partir de certas constantes do desenvolvimento subsequente.¹¹² Há, pois, um duplo interesse pela filosofia de

111 Ver, como apêndice, em Badawī (ed.), *al-Muṭul al-‘aqliyya al-aflātūniyya*, pp. 149–154. Ibrâhim Efendi Gözü Büyüzkâde trabalhou como professor de “árabe, lógica, teologia, tafsīr, etc. (*Arap dili, mantuk, kelam, tefsir vb*)” e foi autor de escritos teológicos e filosóficos, atuando em Kayseri; ver Gür, *Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü*, pp. 451–452; Gözübüyük, “Gözübüyükzâde İbrahim Efendi”, p. 160. Ibrâhim Kasab Başızâde é conhecido por ter sido autor de vasta bibliografia em filosofia; ver *İslâm Ansiklopedisi*, cilt XXIV, pp. 527–528.

112 De acordo com Rüdiger Arnzen (*Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von ṣuwar aflātūniyya und ṣuṭul aflātūniyya*, pp. 152–153), “Sodann versetzte al-Suhrawardī in den Augen seiner Anhänger dem aristotelischen Form-Konzept zwei schwere Schläge. Zum einen versuchte er, die dualistische Theorie der Materie-Form-Komposita durch die monistische Theorie einer kontinuierlichen Hierarchie des Lichts und seiner Manifestationen und Dispositionen zu ersetzen. Zum anderen brachte er gravierende Einwände gegen die in seinen Augen repräsentationalistische Erkenntnistheorie Aristoteles’ und gegen die Funktion der Form im Rahmen einer solchen Theorie vor und meinte, sie durch eine nichtrepräsentationalistische Theorie des unmittelbaren Schauens oder Erfassens ersetzen zu können, die auf der wesenhaften Gleichheit oder Ähnlichkeit von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnissubjekt, garantiert durch ihre

Suhrawardī: de um lado, como parte do grande debate sobre a recepção da filosofia de Ibn Sīnā; por outro lado, Suhrawardī é reconhecido por ter colocado Platão no debate filosófico em árabe e persa. Dessa maneira, não é surpreendente que Suhrawardī tenha despertado tanto a atenção das próximas gerações de filósofos, da mesma maneira que desperta atenção da comunidade orientalista.

3.1. Aspectos da recepção de Suhrawardī no contexto islâmico

O que segue abaixo é uma lista de comentários, glosas, paráfrases e traduções de obras de Suhrawardī, assim como de glosas e traduções de alguns de tais comentários, com o nome de seus respectivos autores. A lista está organizada a partir do texto fonte de Suhrawardī e, em segundo lugar, pela datação do óbito de cada autor, à medida que se possa datar.¹¹³

1. *Ḥikmat al-iṣrāq* / حكمة الإشراق → Suhrawardī (m. 587/ 1191)
 - Šams ad-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd al-Iṣrāqī aš-Šahrazūrī (m. depois de 687/ 1288)¹¹⁴
 - Quṭb ad-Dīn Maḥmūd b. Mas'ūd b. Muṣliḥ al-Fārisī aš-Šīrāzī (m. 710/ 1310)¹¹⁵
 - Abū l-Ḥasan Zayn ad-Dīn 'Alī b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Ḥanafī al-Ġurġānī (m. 838/ 1434)¹¹⁶

Luminosität, basiert”. Arnzen tem razão ao sublinhar que tanto a substituição do hilemorfismo por um monismo em níveis de luminosidade como os limites que Suhrawardī constatou na gnosiologia representacionista de viés aristotélico tenham sido fonte, para certos autores, de contestação ao aristotelo-avicenisismo corrente; no entanto, para Suhrawardī, não se trata exatamente – como veremos ao discutir tais pontos nos próximos capítulos – de uma ruptura completa com a doutrina aristotélica da forma. Em todo caso, o que Arnzen faz, acertadamente, é mostrar como tais abordagens legadas por Suhrawardī animaram o debate e contribuíram para apresentar algumas alternativas “platônicas” em concorrências às teses e doutrinas peripatéticas correntes e predominantes.

113 Uma lista definitiva terá que ser elaborada no futuro, com base na investigação das evidências dos manuscritos, o que não se configura como um dos escopos do presente trabalho. Aqui, fornecemos uma lista de comentadores, oferecendo tudo o que conhecemos no momento a respeito. Isso implica que pode acontecer de que nem todos os nomes constando em nossa lista tenham efetivamente escrito um comentário, glosa, tradução ou paráfrase de referida obra de Suhrawardī, mas, ao menos, limitamos a possibilidade de ter negligenciado um autor e seu trabalho. Para a elaboração de nossa lista, julgamos suficiente apoiarmo-nos, como textos-fonte, nos clássicos *Kašf az-zunūn 'an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, em dois volumes, de Muṣṭafā b. 'Abd Allāh Ḥāġġī Ḥālifa, *Ġāmi' aš-šurūḥ wa-l-ḥawāšī*, em dois volumes, de Ḥibšī, *ad-Darī' a ilā taṣānīf aš-šī'a*, em 26 volumes, de Muḥammad Muḥsin Āqā Buzurg at-Tīhrānī, *Ḥadiyyat al-'arīfīn*, em dois volumes, de Ismā'īl Paşa, “Philologika IX” de Hellmut Ritter e *Geschichte der arabischen Litteratur* de Carl Brockelmann, além de cada um dos “Prolégomènes” que Henry Corbin escreveu como introdução aos três primeiros dos quatro tomos de *Opera Metaphysica et Mystica* e das informações oferecidas por Reza Pourjavady ao longo de seu estudo sobre Nayrīzī, *Philosophy in Early Safavid Iran*. Outras informações foram retiradas da introdução feita por Muḥammad Karīmī Zangānī Aṣl, o qual, conjuntamente com Hossein Ziai, editou a obra de Šihāb ad-Dīn Kumīġānī, *Nūr al-fu'ād*, assim como um artigo de Sajjad Rizvi, Rizvi, “*Ḥikma muta'aliya* in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mullā Hādī Sabzawārī (d. 1289/1873)”. Breves notas biográficas foram encontradas em van Lit, “The Commentary Tradition on Suhrawardī”, o qual elaborou uma lista semelhante a nossa. Por conta disso, empregamos o estudo de Cornelis van Lit para completar os dados que nos faltavam. Finalmente, no caso em que tais obras contam com sua edição publicada, por praticidade, citamos apenas a publicação da edição.

114 Ver Šahrazūrī, *Šarḥ ḥikmat al-iṣrāq*.

115 Ver Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī, *Šarḥ ḥikmat al-iṣrāq*.

116 Ḥāġġī Ḥālifa é quem atesta a ocorrência de testemunhos sobre a existência de tal comentário. Não obstante, Ḥāġġī Ḥālifa não é seguro sobre a existência real de tal comentário, do qual desconhecemos a existência de manuscritos; ver Ḥāġġī Ḥālifa, *Kašf az-zunūn*, vol. I, pp. 684–685.

- Ğamāl ad-Dīn Abū Manṣūr al-Ḥasan b. Yusūf b. ‘Alī aš-Šīrī al-Ḥillī, “al-‘Allāmah al-Ḥillī” (m. 726/ 1325)¹¹⁷
- Kamāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Ibrāhīm ‘Atā’iqī al-Ḥillī (m. por volta de 788/ 1386)¹¹⁸
- Ğalāl ad-Dīn Muḥammad b. Sa‘d ad-Dīn As‘ad ad-Dawānī (m. 908/ 1502 ou 918/1512)¹¹⁹
- Nağm ad-Dīn Ḥāğğī Maḥmūd an-Nayrīzī (m. depois de 933/ 1526)¹²⁰
- Muḥammad Šarīf Nizām ad-Dīn Aḥmad b. al-Harawī (uma tradução para o persa com comentários) (m. depois de 1008/ 1600)¹²¹
- Muḥammad Bāqir b. Muḥammad ad-Dāmād, “Mīr Dāmād” (m. 1041/ 1631)¹²²
- Šadr ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Qawāmī aš-Šīrāzī, “Mullā Šadrā” (m. 1045/ 1640)¹²³
- Farzānah Bahrām b. Faršād (flor. 1048/ 1643)¹²⁴
- Ğamāl ad-Dīn Mar‘ašī (m. 1081/ 1670)¹²⁵
- As‘ad Muḥammad al-Bāniyya (m. 1142/ 1729 ou 1730)¹²⁶
- Muḥammad b. ‘Alī, “‘Alī b. Abū Ṭālib al-Ḥuzayn” (m. 1181/ 1767 ou 1768)¹²⁷
- Muḥammad Bāqir Ğīlānī (flor. século XII/ XVIII)¹²⁸
- Ḥāğğ Mullā Hādī b. Maḥdī as-Sabzawārī (m. 1289/ 1878)¹²⁹
- Mīrzā Muḥammad Hādī (m. 1350/ 1971)¹³⁰
- Uma tradução anônima para o turco¹³¹

2. *Hayākil an-nūr*/ هياكل النور → Suhrawardī (m. 587)

117 Āqā Buzurg, *ad-Darī‘a ilā taṣānīf aš-šī‘a*, vol. VI, p. 121; vol. XIII, p. 211.

118 *Ibid.*, vol. XIII, p. 211, afirma que há uma cópia desse comentário em Najaf (Iraque). Āqā Buzurg estipula que foi feito em 756/ 1355, tratando-se de um sumário (*muḥtaṣar*/ مختصر) do comentário de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī.

119 Ḥibšī atesta a existência de uma versão do comentário de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī com glosas de Dawānī, ver Ḥibšī, *Ĝāmi‘ aš-šurūḥ wa-l-ḥawāšī*, p. 844.

120 Apenas glosas; ver Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, pp. 179–187.

121 Ver Ziai, “*Muqaddimah-i muṣaḥḥih*”, in: Ibn al-Harawī, *Anwāriyya*, p. sīzdah [xiii].

122 Ver Mīr Dāmād, “*Ta‘līqā ‘alā ḥikmat al-išrāq*”, in: A. Nourani (ed.), *Muṣannaḥāt-i Mīr Dāmād*, p. 523–527.

123 Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī, *Šarḥ ḥikmat al-išrāq bah inḍimām ta‘līqāt Šadr al-muta‘allihīn*.

124 Corbin afirma se tratar de uma tradução para o persa. No entanto, ao que nos consta, não há nenhuma evidência de manuscrito a respeito; ver Corbin, “*Prolégomènes II*”, in: Suhrawardī, *Opera II*, p. 61.

125 Ver Karīmī Zangānī Ašl, “*Pīšguftār*”, in: Šihāb ad-Dīn Kumīğānī, *Nūr al-fu‘ād*, p. 40.

126 Ver Ismā‘īl Paşa, *Ḥadiyyat al-‘arīfīn*, vol. I, p. 205-206.

127 Embora de existência duvidosa e da falta de precisão do nome do glosador, o comentário é atestado por Ḥāğğī Ḥālifa (*Kašf az-ẓunūn*, vol. VI, p. 121) e por Ḥibšī (*Ĝāmi‘ aš-šurūḥ wa-l-ḥawāšī*, p. 845).

128 Karīmī Zangānī Ašl menciona se tratar de uma tradução para o persa, mas sem informar nada sobre evidências de manuscritos; ver Karīmī Zangānī Ašl, “*Pīšguftār*”, in: Šihāb ad-Dīn Kumīğānī, *Nūr al-fu‘ād*, p. 43.

129 Sajjad Rizvi menciona um comentário, mas sem oferecer evidência a respeito de sua existência; ver Rizvi, “*Ḥikma muta‘aliya in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mullā Hādī Sabzawārī (d. 1289/1873)*”, p. 484.

130 Trata-se de uma tradução para o urdu; ver Karīmī Zangānī Ašl, “*Pīšguftār*”, in: Šihāb ad-Dīn Kumīğānī, *Nūr al-fu‘ād*, p. 43.

131 Ver *ibid.*, p. 44.

- Um comentário anônimo em persa¹³²
 - Ğalal ad-Dīn Muḥammad ad-Dawānī (m. 908/ 1502 ou 1503)¹³³
 - Nağm ad-Dīn Ḥāğğī Maḥmūd an-Nayrīzī (m. depois de 933/ 1526)¹³⁴
 - Amīr Sayyid Ğiyāt ad-Dīn Manşūr b. Şadr ad-Dīn Muḥammad aš-Şīrāzī Ḥusaynī ad-Daštakī (m. 948/ 1541)¹³⁵
 - Ḥalīl b. Abī Turāb (flor. 957/ 1550)¹³⁶
 - Yaḥyā b. Bīr ‘Alī Nuşūḥ al-Quṣṭanṭīnī, “Naw‘ī” (m. 1007/ 1598)¹³⁷
 - Abū l-Faḍl b. Mubārak Nāğawrī ‘Allāmī (m. 1011/ 1602)¹³⁸
 - Ḥasan b. Muḥammad al-Kurdī az-Zabīrī (m. depois de 1019/ 1610)¹³⁹
 - Rusūḥ ad-Dīn Ismā‘īl b. Aḥmad Bayramī Mevlevī Anqaravī (m. 1041/ 1631)¹⁴⁰
 - ‘Abd ar-Razzāq al-Lāhīğī, “Fayyād” (m. entre 1051/1641 e 1072/ 1662)¹⁴¹
 - Muḥammad Zāhid b. Muḥammad Aslam al-Harawī al-Kābilī (m. 1101/ 1690)¹⁴²
 - Muḥammad b. ‘Alī, “‘Alī b. Abū Ṭalīb al-Ḥuzayn” (m. 1181/ 1767 ou 1768)¹⁴³
 - Maḥmūd Ḥwağah Ğahān Āşaf (m. ?)¹⁴⁴
 - Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy Anşārī Farangī Maḥallī (m. 1304/ 1886)¹⁴⁵
 - Qāsim ‘Alī Aḡgar Ḥaydarābādī (m. depois de 1365/ 1946)¹⁴⁶
3. *at-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-‘arşīyya/ التلوينات واللوحيية والعريشية* → Suhrawardī (m. 587/ 1191)
- Şa‘d b. Manşūr b. Sa‘d b. al-Ḥasan b. Hibat Allāh b. Kammūna al-Isrā‘īlī, “Ibn Kammūna” (m. 676?/ 1277?)¹⁴⁷

132 O comentário em persa foi editado; encontra-se como parte da edição de M. Karīmī Zanğānī Aşl de *Hayākil an-nūr*.

133 Ver Dawānī, *Şawākil al-ḥūr şarḥ hayākil an-nūr*, pp. 100–261.

134 São glosas ao comentário de Dawānī. Sobre os manuscritos, ver Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, pp. 188–189.

135 Ver Daštakī, *İsrāq hayākil an-nūr li-kaşf zulamāt şawākil al-ğurūr*.

136 Āqā Buzurg, *ad-Darī‘a ilā taşānīf aš-şī‘a*, vol. XIV, p. 177.

137 Ver Ismā‘īl Paşa, *Ḥadiyyat al-‘arīfīn*, vol. II, p. 531.

138 Ver Karīmī Zanğānī Aşl, *Ḥikmat-i isrāqī dar hindi*, pp. 27–28. Karīmī Zanğānī Aşl afirma que ‘Allāmī estudou as obras de Suhrawardī com seu pai e seu irmão, Abū l-Fayḍ al-Fayḍī.

139 Ver Ritter, “Philologika IX”, p. 284.

140 Ver Kuşpinar, *Ismā‘īl Anqaravī on The Illuminative Philosophy: His İzāḥu‘l-Ḥikem Its edition and analysis in comparison with Dawānī’s Shawākil al-Ḥūr, together with the translation of Suhrawardī’s Hayākil al-Nūr*.

141 Ver Ismā‘īl Paşa, *Ḥadiyyat al-‘arīfīn*, vol. I, p. 567.

142 Ver *ibid.*, vol. II, p.301.

143 Ver Āqā Buzurg, *ad-Darī‘a ilā taşānīf aš-şī‘a*, vol. VI, p. 140; Hibşī, *Ğāmi‘ aš-şurūḥ wa-l-ḥawāşī*, p. 2108; Karīmī Zanğānī Aşl, *Ḥikmat-i isrāqī dar hindi*, pp. 74–75.

144 Ver Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol. I, p. 782.

145 Ver Karīmī Zanğānī Aşl, *Ḥikmat-i isrāqī dar hindi*, p. 75.

146 Ver Ḥaydarābādī, *Nihāyat az-zuhūr*.

147 Ver Ibn Kammūna, *at-Tanqīḥāt fī şarḥ at-talwīḥāt*. O texto, em árabe, foi parcialmente editado por Aḡmad al-Wiṣḥāḥ e Hossein Ziai; N. Ḥabībī o editou em sua integralidade.

- Ġamāl ad-Dīn Abū Maṣṣūr al-Ḥasan b. Yusūf b. ‘Alī aš-Šīrī al-Ḥillī, “al-‘Allāmah al-Ḥillī” (m. 726/ 1325)¹⁴⁸
- Shams ad-Dīn aš-Šahrazūrī (m. 687)¹⁴⁹
- Uma tradução anônima para o hebraico¹⁵⁰
- 4. *al-Alwāḥ al-‘imādiyya/ الألواح العمادية* → Suhrawardī (m. 587)
- Nağm ad-Dīn an-Nayrīzī (m. depois de 933/ 1526)¹⁵¹
- 5. *al-Lamaḥāt fī l-ḥaqā’iq/ اللّمحات في الحقائق* → Suhrawardī (m. 587)
- Nizām ad-Dīn Maḥmūd b. Faḍl Allāh b. Aḥmad at-Tūḍī al-Hamaḍānī (m. ≥ 650)¹⁵²
- 6. *Qiṣṣat al-Ġurbat al-ġarbiyya/ قصة الغربة الغربية* → Suhrawardī (m. 587)
- Uma tradução livre (ou paráfrase) em persa¹⁵³
- 7. *Mu’nis al-‘uṣṣāq/ مؤنس العشاق* → Suhrawardī (m. 587)
- ‘Imād ad-Dīn ‘Arabšāh Yazdī (flor. 781/ 1379)¹⁵⁴
- Um comentário anônimo¹⁵⁵
- Glosas em turco, texto anônimo¹⁵⁶
- 8. *Awāz-i parr-i Ġibrā’īl/ آواز پر جبرئیل* → Suhrawardī (m. 587)
- Um comentário anônimo¹⁵⁷
- 9. *risālat al-Abrāğ/ رسالة الأبراج* → Suhrawardī (m. 587)
- Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Mağd ad-Dīn Muḥammad al-Biṣṭāmī aš-Šahrūdī, “al-Muṣannifak” (m. 875/ 1470)¹⁵⁸

148 Ver Āqā Buzurg, *aq-Ḍarī’a ilā taṣānīf aš-šī’a*, vol. VII, pp. 74–75. Não obstante, L. W. Cornelis van Lit acredita se tratar de um erro, pois, segundo ele, pode-se ler, em “*Ta’līqāt ‘alā šarḥ at-talwīḥāt*” MS Ragip Paşa 852, Istanbul, 752, que o autor de tais glosas é Naṣīr ad-Dīn al-Kāšī al-Ḥillī (m. 755/ 1354). Van Lit sugere que Āqā Buzurg tenha confundido Naṣīr ad-Dīn al-Kāšī al-Ḥillī com o “Ḥillī” mais famoso, ou seja, com al-‘Allāmah al-Ḥillī. Ver Van Lit, “The Commentary Tradition on Suhrawardī”, pp. 543 e 558 (nota 70). Sobre Naṣīr ad-Dīn al-Kāšī al-Ḥillī, ver Yetim, “The Life of Naṣīr al-Dīn al-Ḥillī al-Kāshī, a Little-Known Commentator of the *Tajrid al-‘aqa’id*. Literature, His Academic Lineage, and His Works”.

149 Ver Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol. I, p. 437. De acordo com Brockelmann, o manuscrito mais antigo é “*Šarḥ at-talwīḥāt*”, MS Or. 578, Leiden, 704.

150 Henry Corbin é o único, salvo ignorância de nossa parte, a mencionar uma tradução hebraica; ele o faz sem indicar os manuscritos e sem se apoiar em nenhuma referência bibliográfica; ver Corbin, “Prolégomès II”, in: Suhrawardī, *Opera* II, p. 61.

151 Ver Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, pp. 172–178.

152 Ver Ma’lūf, “Manuscripts”, in: Suhrawardī, *Kitāb al-Lamaḥāt*, pp. xxi–xxii.

153 H. Corbin editou o texto persa junto com o texto árabe original. Ambos os textos estão em *Opera* II, pp. 274–297.

154 Texto editado por Nağīb Māyil Haravī: ‘Arabšāh Yazdī, *Bih inzimām-i šarḥ-i munis al-‘uṣṣāq*.

155 Ver Corbin, “Prolégomès II”, in: Suhrawardī, *Opera* II, p. 90; Corbin, “Prolégomès III”, in: Suhrawardī, *Opera* III, p. 93.

156 Ver van Lit, “The Commentary Tradition on Suhrawardī”, p. 543; p. 59 (nota 80).

157 Ver Corbin, “Prolégomès II”, in: Suhrawardī, *Opera* II, p. 90; Corbin, “Prolégomès III”, in: Suhrawardī, *Opera* III, p. 76.

158 Partes do comentário de Muṣannifak, *Kalimāt dawqiyya*, foi editado e publicado por Henry Corbin, junto a edição do texto árabe original de Suhrawardī como apêndice a edição dos textos persas de Suhrawardī feita por Hossein Nasr. O texto se encontra em *Opera* III, pp. 462–471.

Um rápido exame de nossa lista permite vislumbrar dois grandes momentos em que a maioria dos comentários se concentra – o mesmo valendo para a *Ḥikmat al-išrāq*/حكمة الإشراق (*Filosofia da iluminação*), objeto de nosso estudo. O primeiro grande momento é a segunda metade dos séculos VII/ XIII (no século que segue ao óbito de Suhrawardī em 587/ 1191); o segundo momento é o século X/ XVI, e que se estende até a primeira metade do século XI/ XVII. Para nosso estudo, os comentários da segunda metade do século VII/ XIII são os mais importantes – em certa medida necessários – para uma compreensão da filosofia de Suhrawardī, já que tais comentários testemunham a respeito do contexto cultural em que Suhrawardī escreveu. Em outras palavras, apesar de tais comentários terem sido produzidos algumas décadas após o falecimento de nosso filósofo, eles evidenciam o milieu intelectual de seu entorno. Entre os comentadores mais antigos, três merecem atenção especial: Ibn Kammūnā (m. 676?/ 1277?), Šams ad-Dīn aš-Šahrazūrī (m. depois de 687/ 1288) e Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī (m. 710/ 1310). No caso de Ibn Kammūnā, um dos mais afamados eruditos de sua geração, ele merece atenção por ter sido o primeiro – ao menos que temos notícia – a escrever empregando Suhrawardī para compreender a filosofia de Ibn Sīnā. Šahrazūrī, por sua vez, foi ímpar ao ser o primeiro autor assumidamente “suhrawardiano” que temos notícia. Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī, um dos mais importantes nomes da história intelectual islâmica, por sua defesa e vulgarização da filosofia de Suhrawardī, acabou conferindo ao mesmo toda uma notoriedade que, dificilmente, teria sido alcançada se não fosse pelo próprio Quṭb ad-Dīn.

3.1.1. Ibn Kammūnā al-Isrāʿīlī

Ibn Kammūnā nasceu em uma família judia e viveu em Bagdá. Faleceu em 683/1284, talvez em Ḥilla.¹⁵⁹ Ademais, há indícios de que tenha passado um período de sua vida em Alepo,¹⁶⁰ o que explicaria seu acesso a diversas obras de Suhrawardī.¹⁶¹ Quando jovem, parece ter recebido formação como médico, lhe sendo atribuída certa reputação como oftalmólogo. Não obstante, há

159 Informações biográficas de Ibn Kammūnā podem ser encontradas em Pourjavadi & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad. ʿIzz al-Dawla Ibn Kammuna (d. 683/1284) and His Writings*, pp. 8–22.

160 A esse respeito, ver Langermann, “Ibn Kammūnā at Aleppo”.

161 Paul Sbath fez um inventário sobre as obras encontráveis em Alepo no final do século VII/ XIII. Em suas palavras: “J’ai découvert au Caire, en 1939, chez un négociant musulman alepin, al-Ḥāḡḡ Moṣṭafa al-Ḥalabī الحاج مصطفى الحلبي, une collection de plus de 200 manuscrits, parmi lesquels il s’en trouve de très précieux et de très rares. [...] Un de ces manuscrits a une certaine valeur, malgré son petit format ; il a été écrit à Alep et porte le titre المنتخب مما في خزائن الكتب بحلب *Choix de Livres se trouvant dans les Bibliothèques d’Alep*. Ce titre est indiqué à la fin du manuscrit, avec la date du 10 Ramaḍān de l’an 694 H. (1294) اليوم العاشر من شهر رمضان المبارك سنة ٦٩٤. Ce manuscrit mentionne 915 ouvrages avec indication du nom des auteurs. Les ouvrages sont classés dans l’ordre alphabétique”, Sbath, *Choix de livres qui se trouvaient dans les bibliothèques d’Alep (au XIIIe siècle)*, p. ix. Sobre Suhrawardī, *Elucidaciones, Filosofia da iluminação, Exílio ocidental, Lampejos e Templos de luz* eram então encontráveis em Alepo:

- n. 263 – التلويحات في الحكمة الشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي (p. 14);
- n. 316 – حكمة الإشراق الشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي (p. 18);
- n. 656 – الغربية الغربية في الحكمة الشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي (p. 37);
- n. 653 – للمحة الشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي (p. 42);
- n. 902 – هياكل النور في الحكمة الشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي (p. 50);

indícios de que tenha passado a maior parte da vida sem exercer a medicina e a oftalmologia, trabalhando como administrador dos bens da família Ġuwaynī.¹⁶² Durante sua vida adulta, além de bibliófilo, manteve contato com a elite intelectual de seu tempo, contando com a estima da mesma, como evidencia sua correspondência com Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī e Nağm ad-Dīn al-Kātibī, entre outros.¹⁶³ Em suas obras que são acessíveis, o autor mostra ter total maestria das principais discussões filosóficas de seu entorno, tratando com rigor os mais diversos tópicos em lógica, *naturalia* e *divinalia*, assim como mostrando ter conhecimento de diversas fontes judaicas, cristãs e islâmicas. Em sua reflexão filosófica, ele se concentrou sobre a questão da alma, abordando-a tanto do ponto de vista da filosofia natural (doutrina da alma) e da metafísica como do ponto de vista da ética e de sua tradição judaica. Enfim, em um momento tardio de sua vida, começou a receber mecenato por suas atividades filosóficas, dedicando-se exclusivamente a isso.¹⁶⁴

Suas duas obras mais conhecidas são *Tanqīḥ al-abḥāt li-l-milal at-talāt*/ تنقيح الأبحاث للملل الثلاث (concluída em 679/ 1280) e *al-Ġadīd fī l-ḥikma*/ الجديد في الحكمة (concluída em 676/ 1278).¹⁶⁵ Quanto ao comentário sobre as *Elucidações da tábua e do trono* (*at-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-‘aršiyya*/ التلويحات في شرح التلويحات واللوحيّة والعريشيّة) – comentário intitulado *at-Tanqīḥāt fī šarḥ at-talwīḥāt*/ التلويحات في شرح التلويحات – parece ter sido produzido a pedido de alguns estudiosos mencionados no prólogo do mesmo comentário.¹⁶⁶ Tanto quanto temos notícia, Ibn Kammūnā foi, ao se excetuar Tūḍī al-Hamaḍānī,¹⁶⁷ o

162 Ver Pourjavadi & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, pp. 14–15.

163 Ver *ibid.*, pp. 12–13.

164 Ver *ibid.*, p. 10. Parece que seu comentário às *Elucidações* foi um divisor de águas em sua vida, como Pourjavadi & Schmidtke sugerem ao apontar que antes da conclusão do comentário em 667/ 1268, Ibn Kammūnā não era reconhecido por seu trabalho como filósofo, mas, aparentemente, passou a gozar de crescente prestígio desde então.

165 Ver *ibid.*, p. 10. O primeiro livro recebeu considerável atenção nos estudos modernos. Tal obra é um estudo comparativo entre as doutrinas dos judeus, cristãos e muçulmanos. Dada a falta do teor apologético na obra e seu caráter “neutro” e “objetivo”, ela foi caracterizada como um dos primeiros exemplos de ciências religiosas. O segundo livro, também conhecido como *al-Kāšif*, é um compêndio de filosofia. Como marca geral, no que lemos e conseguimos constatar, Ibn Sīnā é o autor referencial; Suhrawardī surge como o intérprete de passagens difíceis. Introduções a tal obra podem ser encontradas em: Langermann, “Ibn Kammūnā and the ‘New Wisdom’ of the Thirteenth Century”; Eichner, “The Chapter ‘On Existence and Non-Existence’ of Ibn Kammūnā’s *al-Jadīd fī l-Ḥikma*: Trends and Sources in an Author’s Shaping the Exegetical Tradition of al-Suhrawardī’s Ontology”; Muehlethaler, *Ibn Kammūnā (d. 683/1284) on the Eternity of the Human Soul*; *id.*, “Ibn Kammūnā (d. 683/1284) on the argument of the flying man in Avicenna’s *Ishārāt* and al-Suhrawardī’s *al-Talwīḥāt*”; Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, pp. 155–160.

166 Ver Ibn Kammūnā, *Šarḥ at-talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-‘aršiyya*, vol. I, pp. 1–2.

167 Tūḍī al-Hamaḍānī é o autor de um comentário à obra *Lampejos em realidades* (*al-Lamaḥāt fī l-ḥaqā‘iq*/ اللماحات في الحقائق). O editor da obra, Imīl [Émile] Ma‘lūf (“Manuscripts”, in: Suhrawardī, *Kitāb al-Lamaḥāt*, p. xxii) informa que a cidade de Tūḍ pode estar na proximidade de Samarqand ou na proximidade de Merv. Convincentemente, Ma‘lūf conjectura que Tūḍī foi “a fervent disciple” de Suhrawardī, já que parece advogar algumas doutrinas de Suhrawardī que não estão presentes em *Lampejos*. O comentário a *Lampejos* foi dedicado a um amigo do comentador, Naṣīr ad-Dīn Abū Bakr b. Šuğā‘ ad-Dīn Qilğ al-Ḥāširī. O comentário à seção lógica foi assinado pelo comentador no dia 12 šafar de 650/ 9 de maio de 1252; já os comentários às seções consagradas às *naturalia* e às *divinalia* foram assinados em 27 šafar de 650/ 10 de maio de 1252. Trata-se do mais antigo comentário conhecido a um texto do corpus suhrawardiano. O comentário em questão é igualmente uma evidência de que os escritos de Suhrawardī desfrutavam de certa popularidade seis décadas após sua morte. Por não dispormos de informações biográficas sobre Tūḍī, não sabemos se ele precisou viajar para muito longe para aceder à *Suhrawardiana*. Caso ele não tenha viajado para tão longe, seu comentário atesta uma transmissão relativamente rápida dos escritos de

primeiro a comentar um texto de Suhrawardī; trata-se de seu comentário à obra *Elucidações da tábua e do trono*. Seu comentário lematizado, cobrindo a totalidade das *Elucidações* de Suhrawardī. Duas características se destacam, ambas atestando a perspicácia filosófica de Ibn Kammūna. Por um lado, Ibn Kammūna faz o possível para indicar com precisão o que ele interpreta como sendo a intenção de Suhrawardī. Ele busca geralmente reter de Suhrawardī os argumentos a favor e os argumentos contra determinada tese. Por outro lado, ele não reluta em criticar Suhrawardī, às vezes concluindo com uma total rejeição de certos argumentos. Em uma carta a Naṣīr al-Dīn aṭ-Ṭūsī, Ibn Kammūna considera Suhrawardī um bom intérprete de Ibn Sīnā – compreendendo de maneira aparentemente melhor que os demais intérpretes recentes – e pergunta a Ṭūsī se está de acordo a respeito.¹⁶⁸ No comentário, há referências a outros escritos de Suhrawardī, o que testemunha tanto o interesse de Ibn Kammūna pela filosofia de Suhrawardī como o fato de ter acessado tais obras.

3.1.2. Šams ad-Dīn aš-Šahrazūrī

Curiosamente, Šams ad-Dīn aš-Šahrazūrī, conhecido como um dos mais importantes historiadores da filosofia, deixou poucas informações a seu respeito, de tal maneira que é dificultoso reconstituir sua biografia. Em todo caso, ele tinha idade suficiente para escrever textos de filosofia de qualidade em 665/ 1267.¹⁶⁹ A última data em que se há uma indicação de que ele estivesse vivo remonta a Ğumādā al-Ūlā 687 / junho de 1288. Ademais, ele faleceu antes de 14 de maio de 704/9 de maio de 1305.¹⁷⁰ Quanto a seu lugar de origem, não se sabe muito, embora se deduza de seu nome que nasceu ou, ao menos, que um ancestral seu tenha vivido em Šahrazūr.¹⁷¹

Šahrazūrī foi um entusiasta da filosofia de Suhrawardī; isso se evidencia em seu *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ fī ta'rīkh al-ḥukamā'* / نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة. Trata-se de uma história da filosofia, que se estende de Adão (o primeiro humano) até a época da redação da obra. Como vimos, este livro é a melhor fonte que temos a respeito da vida de Suhrawardī, com a mais extensa informação biográfica, uma lista de textos atribuídos a Suhrawardī e uma seleção de poemas atribuídos a ele. Outro texto de Šahrazūrī é a obra *ar-Rumūz wa-l-amṭāl al-lāḥūtiyya fī l-*

Suhrawardī dos arredores entre Síria, Anatólia e Mesopotâmia para a Ásia Central.

168 Ver Muehlethaler, *Ibn Kammūna (d. 683/1284) on the Eternity of the Human Soul. The Three Treatises on the Soul and Related Text*, p. 95; *id.*, “Ibn Kammūna on the argument of the Flying Man in Avicenna’s *Išārāt* and al-Suhrawardī’s *Talwīḥāt*”, p. 201, nota 55.

169 As informações biográficas de Šahrazūrī são retiradas dos estudos feitos por Daniele Mascitelli, Emily Cottrel e Michael Privot; ver Mascitelli, “L’identità di Šams al-Dīn Šahrazūrī, filosofo isrāqī: un caso aperto”; Cottrel, “Šams al-Dīn al-Šahrazūrī et les Manuscrits de « La Promenade des Âmes et le Jardin des Réjouissances : Histoire des Philosophes »”; Privot, “Some notes on the typology of the works of al-Shahrazūrī al-Ishrāqī”; *id.*, “Le “moi” d’Ibn Sīnā au *Kitāb al-rumūz* d’al-Šahrazūrī al-Ishrāqī : éléments de comparaison”. Sobre os aspectos gerais da filosofia de Šahrazūrī, ver Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, pp. 161–168.

170 Ver Cottrel, “Šams al-Dīn al-Šahrazūrī et les Manuscrits de « La Promenade des Âmes et le Jardin des Réjouissances : Histoire des Philosophes »”, p. 228.

171 Esta cidade fica na região fronteira entre os atuais Iraque e Irã, entre o Curdistão iraquiano e o Curdistão iraniano, aproximadamente a meio caminho entre Bagdá e Tabriz; ver Minorsky & Bosworth, “*Šahrazūr*”.

anwār al-muğarrada al-malakūtiyya/ الرموز والأمثال اللاهوتية في الأنوار المجردة الملكوتية.¹⁷² Da mesma maneira, Šahrazūrī escreveu dois comentários a obras de Suhrawardī: um sobre as *Elucidações da tábuca e do trono* (*at-Talwīhāt al-lawḥiyya wa-l-‘aršīyya*/ التلوحيات واللوحيية والعرشية) e outro sobre a *Filosofia da iluminação* (*Hikmat al-išrāq*/ حكمة الإشراق). Dado o período ativo de escrita de Šahrazūrī entre 665/ 1267 a 687/ 1288, é razoável supor que os comentários de Ibn Kammūna influenciaram Šahrazūrī, e não o inverso. De igual maneira, com base em nossa leitura de seu *Šarḥ hikmat al-išhrāq*/ شرح حكمة الإشراق, Šahrazūrī mostra ser alguém que apreciou a filosofia de Suhrawardī e que procurou desenvolvê-las ainda mais, considerando a si mesmo um discípulo e um continuador de Suhrawardī. Ao se comparar com Ibn Kammūna, nos parece que Šahrazūrī se impactou mais pelo aspecto inovador presente na filosofia de Suhrawardī, ressaltando o que seria exclusivamente suhrawardiano, iluminativo e platônico, em detrimento do que seria peripatético e aviceniano; já Ibn Kammūna tende a compreender Suhrawardī como parte das discussões filosóficas de seu entorno, empregando Suhrawardī para compreender ou discutir uma ou outra tese ou doutrina aviceniana.¹⁷³

3.1.3. Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī

Dada toda sua celebridade como astrônomo e homem de ciência, além da admiração que suscitou por conta de sua religiosidade, Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī desempenhou um papel fundamental na disseminação do pensamento de Suhrawardī, principalmente através de seu *Šarḥ hikmat al-išhrāq*/ شرح حكمة الإشراق, que foi amplamente lido e copiado por muitos séculos depois. Nascido no ano 634/ 1236, em Šīrāz, recebeu formação tradicional em ciências islâmicas.¹⁷⁴ De seu pai, renomado médico, começou, paralelamente, desde a infância, a estudar medicina, zoologia e botânica. Igualmente, seu pai era poeta e sufi, o que lhe acabou por transmitir interesse por poesia e

172 Michael Privot, que foi o editor de tal obra, informa que “*Kitāb al-Rumūz* is a genteel study of some noetical problems in what may be a neo-Pythagorean perspective”, Privot, “Some notes on the typology of the works of al-Shahrazūrī al-Ishrāqī”, p. 313. A partir das informações de Privot, compreendemos que todos esses “noetical problems” se aglutinam em um longo ensaio sobre a perfeição da alma com a visão do mundo inteligível como o propósito supremo.

173 Šahrazūrī entende os ensinamentos dos antigos, sobretudo os de Hermes, Empédocles, Pitágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles, como a verdadeira filosofia; no entanto, os peripatéticos, isto é, os que vieram após Aristóteles, não entenderam sua filosofia e a dos antigos, se afastando dos mesmos (em parte, por responsabilidade do próprio Aristóteles, o qual não teria transmitido da melhor maneira sua filosofia), a tal ponto que a filosofia teria se debilitado entre os modernos. Para Šahrazūrī, Suhrawardī foi, entre os modernos, aquele que redescobriu a filosofia dos antigos. Sobre o lugar ímpar de Suhrawardī na história da filosofia segundo Šahrazūrī, ver seu prólogo a seu comentário à *Filosofia da iluminação*, em Suhrawardī, *Opera* II, pp. 2–8; Šahrazūrī, *Šarḥ hikmat al-išhrāq*, pp. 1–8.

174 Informações biográficas a respeito de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī, as encontramos em Niazi, *Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Configuration of the Heavens*, sobretudo pp. 61–84; *id.*, “Quṭb al-Dīn Shīrāzī as Depicted in Early Historical Sources”; Niazi & Farjam, “Quṭb al-Dīn Shīrāzī (1236–1311), Persian polymath physician in the medieval period”; Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Quṭb Al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*; Pourjavadi & Schmidtke, “Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī’s (634/1236–710/1311) *Durrat al-Taj* and its Sources”. Informações adicionais sobre o contexto cultural de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī foram encontradas em Fazlōğlu, “Between Reality and Mentality -Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered-”. Sobre a filosofia de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī, além do livro de Walbridge supracitado, ver Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, pp. 168–174.

pela gnose de Šihāb ad-Dīn ‘Umar as-Suhrawardī. Após a morte de seu pai, Quṭb ad-Dīn permaneceu em Šīrāz, por dez anos, ou seja, até a idade de 24 anos, trabalhando como oftalmólogo junto a seu tio. Em seguida, mudou-se para o observatório recém-fundado em Marāğa, para aprofundar seus estudos em medicina com o famoso polímata Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī; no entanto, acabou por estudar, com Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, geografia, astronomia e matemática. Em Marāğa, ele também estudou lógica e teologia com Nağm ad-Dīn al-Kātibī al-Qazwīnī (m. 675/ 1276) e geometria e astronomia com Mu’ayyad al-Milla wa-d-Dīn Mu’ayyad b. Barīk Burayk al-‘Urḏī (m. 664/ 1265). De sua convivência com o grupo de Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, além de se sobressair como matemático, nasceu seu interesse por filosofia e em aprofundar-se em teologia islâmica. Entrementes, em pouco tempo, ganhou notoriedade como astrônomo e matemático, tornando-se um dos mestres no observatório. No entanto, ele não teve Marāğa por domicílio fixo durante muito tempo, viajando por diversas localidades entre o Irã, a Mesopotâmia e a Anatólia. Antes de 676/1277, ele passou a ser qāḏī de Malatya e Sivas (Anatólia), aí permanecendo até algo em torno do ano 680/ 1281, quando passou a continuar suas viagens. Por volta de 690/ 1290, ele se estabeleceu em definitivo em Tabriz, permanecendo nessa cidade até seu óbito aos 17 ramaḏān 710/ 7 de fevereiro de 1311.

Durante seu magistério em Marāğa, ele teve muitos alunos, entre os quais os célebres Quṭb ad-Dīn at-Taḥṭānī (m. 766/ 1364 ou 1365) e Kamāl ad-Dīn al-Fārisī (m. 708/ 1319). As licenças (*iğāzāt/ إجازات*) que ele emitiu como mestre atestam uma ampla variedade de domínios em que lecionou.¹⁷⁵ Ele não apenas leu obras de outros autores com seus alunos, mas também seus próprios escritos, como, principalmente, seu *Comentário à Filosofia da iluminação (Šarḥ ḥikmat al-ishrāq/ شرح حكمة الإشراف)*. Suas obras permaneceram apreciadas por muitos séculos. Assim como seus ensinamentos, seu corpus abrange uma ampla gama de tópicos, com ênfase em astronomia e metafísica. Como filósofo, parece ter sido principalmente um colecionador erudito e um hábil compilador, mais do que um autor original.¹⁷⁶ Uma evidência disso está em seu trabalho

175 Ver Pourjavadi & Schmidtke, “Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) as a Teacher: an analysis of his *ijāzāt*”.

176 Algo que se pode considerar original na postura filosófica de Quṭb ad-Dīn aṣ-Šīrāzī é a hierarquia que ele concebeu entre as ciências. Da maneira que ele a sustenta, a matemática é o que confere maior grau de verdade e precisão a uma ciência; por conseguinte, a astronomia ocupa o lugar mais privilegiado, sendo, pois, superior à metafísica e à filosofia natural. Em suas palavras: “Resolvi redigir para mim, ao mesmo tempo que para todos os confrades, sobre astronomia (*‘ilm al-hay’a*), cujo cognoscente ganha felicidade enquanto seu ignorante está mergulhado em angústia, já que se trata da mais eminente das ciências. A eminência de uma ciência é devida ao fato de sua constituição de conhecimentos ser fixa, permanente e imutável; ou, então, se deve à certeza de que as vias que conduzem a [esses conhecimentos] estão imunes a qualquer mancha de dúvida; ou, ainda, devido à multiplicidade de seus benefícios. Tal ciência com a qual nós nos preocupamos [i.e., a astronomia] agrupou prioridade em todos esses aspectos: a fixidez de seus assuntos tratados de acordo com o melhor ordenamento; a permanência mais completa, o que não é escondido a ninguém; a multiplicidade de seus benefícios, os quais não são contáveis. Suas demonstrações são sólidas por serem numéricas e geométricas, sobre as quais não há dúvida, divergindo das demonstrações em *naturalia* e *divinalia*; por esse motivo, não se pode esperar um acordo entre os filósofos em [*naturalia* e *divinalia*]. [As demonstrações em astronomia] superam as [demonstrações] similares em [outras] ciências exatas [lit. “artes

enciclopédico *Durrat at-tāğ li-ğurrat ad-dabāğ*/ درة التاج لغوة الدباج. Ademais, desde que o *Comentário à Filosofia da iluminação* de Šahrazūrī começou a ser estudado, suspeita-se que o *Comentário à Filosofia da iluminação* de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī seja essencialmente uma apropriação do trabalho de Šahrazūrī.¹⁷⁷ Em todo caso, ao se comparar os dois comentários, é impressionante constatar como Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī reformulou o comentário de Šahrazūrī, transformando-o de um comentário lematizado em um comentário corrente, por assim dizer, ocasionalmente omitindo ou adicionando algo, mais para oferecer uma informação que falta no comentário de Šahrazūrī ou para tornar o

realísticas”] e suas proposições se destacam em ciências filosóficas. [...] Assim, a [astronomia] não é uma ciência que se altera com a alternância de religião ou a diferenciação no tempo e no espaço; antes, ela é fixa como se seu sujeito permanecesse interminável e imutavelmente isento de refutação, com suas demonstrações definitivas sendo perpetuamente inteligíveis. [فإني قد كنتُ برهة من الزمان عازماً على أن أحزر نفسي ولسائر الأخوان في علم الهيئة التي فاز بالسعادة عالمها وانغمس في الشقاوة جاهلها لكونه أشرف العلوم لأنَّ شرف العلم إما يكون معلوماته ثابتة باقية غير متغيرة أو يكون الطرق المؤدية إليها طرقاً يقينية مبرأة عن شوب الظنون أو بكثيرة فوائده وهذا العلم الذي نحن بصدده قد اجتمع له الفضل من هذه الجهات كلها لثبات موضوعاتها على أحسن نظم وأتم دوام على ما لا يخفى وكثرة فوائده على ما لا يحصى ووثاقه براهينه لكونها عددية أو هندسية لا شك فيهما بخلاف براهين الطبيعي والإلهي ولهذا لم يرح اتفاق الحكماء فهما وفاقته هي أمثالها من الفنون الحقيقية وعلت أشكالها من العلوم الحكمية. [...] إذ ليس علماً يتغير الأديان ويختلف باختلاف الزمان والمكان بل هو كموضوعه ثابت أبداً وأزلاً لا يستحيل ولا يقبل خللاً

”[وكبراهينه القطعية يكون دائماً معقولاً], Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī, *Nihāyat al-idrāk fī dirāyat al-aflāk* apud Fazlıoğlu, “Between Reality and Mentality -Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered-”, p. 7. O que consideramos significativo nas palavras de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī é que ele apresenta uma hierarquia para o valor da demonstrabilidade entre as diferentes ciências, tendo por critério a maneira como privilegiam os dados numéricos e geométricos. Até onde sabemos, essa atitude foi revolucionária – ou, ao menos, provocadora – em relação ao posicionamento de outros filósofos e estudiosos das ciências. Um indicativo de que sua defesa de uma matematização das ciências, assim como sua crença na matematização completa da astronomia, foi motivo de polêmica entre seus contemporâneos está em um comentário escrito pelo também astrônomo e filósofo Šams ad-Dīn al-Buḥārī (m. 740?/ 1339?) ao livro *Hikmat al-‘ayn* de Nağm ad-Dīn al-Kātibī, amigo de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī. Nas palavras de Buḥārī: “[Em sua obra, Nağm ad-Dīn al-Kātibī] não investigou as [ciências] matemáticas, a não ser em um caso, ao tratar da astronomia, devido ao que o autor de *Veredas e Debates (al-Mašārī ‘wa-l-Muṭārahāt)* [i.e., Suhrawardī] arguiu, ou seja, que a maioria de tais [ciências matemáticas] se constrói a partir de entidades estimativas e de considerações mentais. Contudo, o que é imprescindível está na investigação dos existentes no que há em si (*a ‘yān al-mawğūdāt*) [i.e., os existentes tais quais fora da mente]. Por isso, o Grão-mestre (*aš-Šayḥ ar-ra‘īs*) [i.e., Ibn Sīnā] não se envolveu em ciências matemáticas tanto quanto [se envolveu] em *divinalia e naturalia*. ولم يبحث عن الرياضي إلا عن نبذ من الهيئة لما قلناه صاحب المشارع والمطارحات من أن أكثره يتبني على الأمور الموهومة والاعتبارات الذهنية. والمهم هو البحث عن أعيان الموجودات، ولهذا لم يبالغ الشيخ الرئيس في العلم الرياضي كما بالغ في الإلهي والطبيعي”, *Šarḥ hikmat al-‘ayn* apud Fazlıoğlu, “Between Reality and Mentality -Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered-”, p. 9. Mesmo tratando da obra *Hikmat al-‘ayn* de Nağm ad-Dīn al-Kātibī, Buḥārī ataca aquele que foi o elo entre Kātibī e Suhrawardī, a saber: Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī. Buḥārī ataca o projeto matematizante do mesmo Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī – aparentemente, assumido por Kātibī. Ao fazer isso, formulamos duas hipóteses alternativas de compreensão. Na primeira hipótese, na crítica de Buḥārī estaria implícita a questão do estatuto dos entes numéricos e geométricos. Buḥārī parece ter entendido que a matematização da astronomia tenha, de alguma maneira, começado com o “autor de *Veredas e Debates*” e que, assim, Suhrawardī seria o responsável por tal postura de Quṭb ad-Dīn e de Nağm ad-Dīn al-Kātibī. Entrementes, já que, para Suhrawardī, os entes numéricos e geométricos são apenas considerações intramentais – algo que Buḥārī parece concordar –, a melhor postura seria a de se voltar para o que está no que há em si, isto é, ao que existe extramentalmente. No entanto, curiosamente, sobre as matemáticas e sobre a prioridade da investigação em filosofia natural e em metafísica em relação a qualquer outra ciência filosófica, assim como sobre o caráter meramente mental de certas considerações, são tópicos em que Ibn Sīnā e Suhrawardī concordariam perfeitamente. Uma segunda hipótese é a de que Buḥārī, a partir da defesa de Suhrawardī do caráter meramente mental – e Buḥārī acrescenta “estimativo” – dos entes matemáticos, apoiando-se em Ibn Sīnā e em Suhrawardī, reprova a matematização da astronomia efetivada por Quṭb ad-Dīn e aprovada por Nağm ad-Dīn al-Kātibī. Se for assim, o problema não estaria no “autor de *Veredas e Debates*”, mas em Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī. Em todo caso, sobre a pista que Buḥārī oferece, ela sugere um papel da filosofia de Suhrawardī em preparar a postura matematizante de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī e de Nağm ad-Dīn al-Kātibī. Caso Buḥārī tenha razão em sua interpretação, um bom indício ratificando seu clamor poderia ser a maneira como Suhrawardī concebe a corporeidade: ao negar a distinção entre hylé e corporeidade e ao reduzir a corporeidade à mensurabilidade (*miqdār*/ مقدار), a dimensionalidade da mensurabilidade não é exterior à corporeidade, mas é a própria corporeidade. Em outros termos, a dimensionalidade, a qual é necessariamente quantificável de maneira geométrica e numérica, é interna à realidade

texto mais compreensivo e eloquente. Além da reputação que Quṭb al-Dīn aš-Šīrāzī adquiriu na história intelectual islâmica, a qualidade literária de seu comentário nos parece ter sido um dos motivos do sucesso de seu *Šarḥ ḥikmat al-ishrāq*/ شرح حكمة الإشراق.¹⁷⁸

3.1.4. O interesse pela filosofia de Suhrawardī

O corpus suhrawardiano conheceu um número relativamente elevado de comentários, glosas, paráfrases e traduções, a maioria escrita até o século XI/ XVII. Embora isso seja indicativo do prestígio da *Suhrawardiana* no debate filosófico em tal período (principalmente na compreensão e recepção de Ibn Sīnā e na introdução de Platão no debate filosófico), nota-se, entretanto, que entre os comentadores e tradutores há muitas vozes dissonantes. Comentar uma obra de Suhrawardī ou traduzi-la não significa que se deve rotular o comentador ou o tradutor como em concordância com Suhrawardī ou como parte de uma “escola de filosofia *ishrāqī*”. De fato, houve uma diversidade de tempo e localidade de autores – a maior parte formada por autores desconexos uns dos demais. Igualmente, se observa, entre os comentadores e tradutores, atitudes simpáticas e pró-Suhrawardī (de maneira geral, Šahrazūrī, Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī, Harawī e Mīr Dāmād, por exemplo, se bem que tal “simpatia” não implique uma adesão automática), em oposição à filosofia de Suhrawardī (Nağm ad-Dīn an-Nayrīzī, por exemplo) ou de certo tipo de meio termo entre adesão e oposição (Ğalal ad-Dīn ad-Dawānī, Ğiyāṭ ad-Dīn ad-Daštakī, Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī e Sabzawārī, por exemplo).

Via de regra, a principal motivação para comentar e traduzir – de acordo com nosso entender do estado atual da pesquisa – foi a de oferecer dentro de um comentário ou de glosas sobre uma obra de Suhrawardī – ou dentro de uma paráfrase de uma obra qualquer ou de sua tradução em persa, urdu, turco ou hebraico – o motivo para que certos tópicos recebam o contexto certo para ser debatidos, sem implicar necessariamente a adesão à “escola de Suhrawardī”. Os contextos em que os tópicos passam a ser discutidos são em grande parte determinados pela escrita em diferentes

de todo corpo. A corporeidade se reduz, por conseguinte, a algo meramente matemático, se reduzindo a quantidades expressas numérica e geometricamente. Se for assim, evidencia-se que os corpos – como veremos nos capítulos II –, em sua realidade, não são manifestos, já que as quantificabilidades que constituem o corpo são algo sem existência fora da mente. Tal leitura matematizante da doutrina da matéria e da corporeidade da *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī poderia ter oferecido a Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī um quadro em que se pudesse discutir seus tópicos em astronomia tendo por base a constituição intrinsecamente numérica e geométrica dos corpos celestes. Não obstante, um limite do que acabamos de formular é que não conseguimos encontrar, no comentário de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī à *Filosofia da iluminação*, nada sugerindo os ensinamentos de Suhrawardī como a base que o próprio Quṭb ad-Dīn encontrou para uma matematização da astronomia. Em todo caso, são questões que exigem maiores investigações, ainda mais que, a nosso conhecimento, somos os primeiros a formulá-las em tais termos.

177 “Although a systematic comparison of the two texts still needs to be done, it has already been established that in his commentary on *Hikmat al-ishrāq*, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī depended heavily on the *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq* by his contemporary Shams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd al-Shahrazūrī (d. after 687/1288), although Quṭb al-Dīn refrains from making this explicit throughout the text.”, Pourjavadi & Schmidtke, “Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī’s (634/1236–710/1311) *Durrat al-Tāj* and its Sources”, p. 312. Ademais, “This was first pointed out by Ğiyā’ al-Dīn Durrī Işfahānī in the introduction to his Persian translation of Shahrazuri’s *Nuzhat al-arwaḥ, Kanz al-ḥikma* (Tehran 1316sh/1937, p. 12).”, *ibid.*, p. 312, nota 6.

178 Esse comentário foi concluído em 694/ 1295; ver Ritter, “Philologika IX”, p. 276.

disciplinas – por vezes para além da filosofia – ou em diferentes gêneros. Sob tal perspectiva, compreende-se ser inevitável empregar uma obra ou outra de Suhrawardī como pretexto para debater outro tópico ou doutrina que vai para além da própria obra em questão. Trata-se, por vezes, da interpretação da filosofia de Ibn Sīnā ou do lugar de Platão e dos antigos gregos e persas ou, por outras vezes, da oportunidade para se discutir certos tópicos. A título de exemplo, no século X/ XVI, ao se discutir – tanto para defender como para refutar – sobre as considerações intelectuais ou sobre a distinção entre quiddidade e existência e sobre a anterioridade da quiddidade em relação à existência, recorrer a Suhrawardī é algo que se impôs com aparente naturalidade. Outro exemplo é, ao se discutir sobre soteriologia e escatologia, um debate sobre a doutrina suhrawardiana das formas suspensas pode se mostrar proveitoso. Nesses casos, o recurso a um comentário a uma obra de Suhrawardī se apresenta útil. Tal técnica está presente, por exemplo, no, relativamente recente, trabalho de Mīrẓā Qāsim ‘Alī Aḥgar Ḥaydarābādī¹⁷⁹ ao comentar, em seu *Nihāyat az-zuhūr* / نهاية الظهور, a obra *Templos de luz* (*Hayākil an-nūr* / هياكل النور), o qual trata de certos problemas filosóficos e de certas doutrinas xiitas a partir do conteúdo de *Templos de luz*. Como Ḥaydarābādī, outros mestres e autores, principalmente nos centros de estudos em Najaf (Irã) e Qom (Irã), vem, direta ou indiretamente, mantendo, nas últimas décadas, o interesse por certas doutrinas de Suhrawardī.

Sobre o impacto da filosofia de Suhrawardī, um testemunho antigo provém da autobiografia de seu contemporâneo Abū Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf b. Yusūf b. Muḥammad al-Mawṣilī al-Baḡdādī aš-Šāfi‘ī (m. 629/1231) citada por Ibn Abī Uṣaybi‘a. Nela podemos ler:

<p>قال «ولما كان في سبئة خمسة وثمانين وخمسمائة حيث لم يبق ببغداد من يأخذ بقلبي ويملاً عيني ويحل ما يشكل عليّ. دخلت الموصل فلم أجد فيها بغبتي لكن وجدت الكمال بن يونس جيداً في الرياضيات والفقهاء متطرفاً من باقي أجوزاء الحكمة، قد استغرق عقله ووقته حب الكيمياء وعملها حتى صار يستخف بكل ما عداها. واجتمع إليّ جماعة كثيرة وعرضت عليّ مناصب، فاخترت منها مدرسة ابن مهاجر المعلّقة ودار الحديث التي تحتها. وأقمت بالموصل سنّة في اشتغال دائم متواصل</p>	<p>[‘Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī] disse: “Quando era o ano de 585 [1189], deu-se que não restava ninguém em Bagdá que capturasse meu coração, que me satisfizesse e me resolvesse o que me era dificultoso. Entrei em Mossul; eis que não me cativou ninguém aí, ninguém que me encantasse. Contudo, encontrei al-Kamāl b. Yūnus, ótimo em matemáticas e em jurisprudência (<i>fiqh</i>), [embora] enclenque para as demais partes da sabedoria; de fato, ele empregou seu intelecto e seu tempo no amor à alquimia, ocupando-se com ela até se tornar desinteressado por tudo que não fosse a respeito dela. Uma enorme multidão se aglomerava em torno de mim, sendo-me oferecidas cátedras para [ensinar]; escolhi a da madrassa Ibn Muhāḡir, no piso superior (<i>mu‘allaqa</i>), assim como em <i>Dār al-Ḥadīṭ</i>, a qual estava no [andar] de baixo. Vivi em Mossul por um ano,</p>
---	--

179 Ver Ḥaydarābādī, *Nihāyat az-zuhūr*. Ao editar o texto persa, Muḥammad Karīmī Zanḡānī Aṣl, oferece, em sua introdução (pp. 4–39), dados sobre ‘Alī Aḥgar Ḥaydarābādī (m. depois de 1365/ 1946), um copista indiano, autor e mestre em ciências islâmicas que passou a maior parte de sua vida em Ḥaydarābād, então capital do reino dos Nizām. Karīmī Zanḡānī Aṣl examina os temas desse comentário, depois descreve a atividade de escritor e copista de Ḥaydarābādī, que até então era praticamente desconhecida ao grande público. Esta edição crítica e anotada de *Nihāyat az-zuhūr* se baseou no manuscrito autógrafa de Ḥaydarābādī mantido na Biblioteca Mellī em Teerã.

<p>ليلاً ومنهاراً، وزعم أهل الموصل إنهم لم يروا من أحد قبلي ما رأوا مني من سعة المحفوظ وسرعة الخاطر وسكون الطائر. وسمعت الناس يهرجون في حديث الشهاب السهروردي المتفلسف ويعتقدون إنّه به قد فاق الأولين والآخريين وأنّ تصانيفه فوق تصانيف القدماء، فهيمت لقصده؛ ثم أدركني التوفيق فطلبت من ابن يونس شيئاً من تصانيف – وكان أيضاً معتقداً فيها. فوقعت على التلويحات واللمحة والمعارج، فصادت فيها ما يدل على جهل أهل الزمان ووجدت لي تعاليق كثيرة لا أرتضيها هي خير من كلام هذا أنوك، وفي أثناء كلامه يثبت حروفاً مقطعة يوهم بها أمثاله إنّه أسرار إلهية.»</p>	<p>trabalhando sempre, noite e dia; as gentes de Mossul confidenciaram que nunca viram, antes de mim, alguém como eu, superdotado em memória, de raciocínio rápido e seriedade flutuante. Ouvi pessoas paroleando sobre as proezas de aš-Šihāb as-Suhrawardī <i>al-Mutafalsif</i> [= que se pretende filósofo]. Estavam convencidos de que ele superara os antigos e os modernos e que sua obra estava acima das obras dos antigos – excogitei (<i>hamam-tu</i>) ir atrás delas. Então apreendi em mim a fortuna e fui demandar a Ibn Yūnus alguma coisa das obras [de Suhrawardī] – [Ibn Yūnus] tinha igualmente aderido a [Suhrawardī]. Dediquei-me às <i>at-Talwihāt</i> (<i>Elucidaciones</i>), <i>al-Lamḥa</i> (<i>Lampejo[s]</i>) e <i>al-Ma‘āriḡ</i> (<i>Ascensão</i>). Percorrendo-as, nelas, me foi atestado que a gente daquele tempo era ignorante; me dei conta que muitas de minhas perquirições, com as quais não estava satisfeito, eram preferíveis às teses desse tolo. Em uma tese sua, ele fixou letras desconectadas e convenceu [tolos] como ele de que se tratava de algo similar aos mistérios divinos.”¹⁸⁰</p>
---	---

Apesar do tom polêmico e da decepção narrada por ‘Abd al-Laṭīf e do teor polêmico de seu testemunho, alguns pontos emergem.¹⁸¹ Primeiramente, antes de sua morte, em 587/1191, a

180 Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, vol. II, p. 204,8-20.

181 De acordo com Yitzhak Tzvi Langermann (“Ibn Kammūna at Aleppo”), a versão de Ibn Abī Uṣaybi‘a coincide com a autobiografia de ‘Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī. Entretanto, Langermann precisa que uma versão diferente se encontra em outro manuscrito (MS Brusa, Ḥusayn Chelebi 823, uma coleção de obras e opúsculos de ‘Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī). A correspondente passagem, na tradução de Langermann para o inglês (p. 5), é esta: “Then I traveled from Baghdad, hoping to befriend someone under whom I could study. I entered Mosul, and I heard there about a learned person. I found, however, that he had not even attained those things that were simple for me – let alone, that he would be able to solve that which I found to be difficult. Then I heard him describe a person who had appeared in Diyar Bakr, known as al-Shihāb al-Suhrawardī. I asked about him, and I found that people went to great lengths praising and extolling him, taking him to be better than anyone else. I said to myself, this is the one I’ve been looking for! I was fully determined to seek him out. However, chance brought to me some of his writings, and I thus came to know a book of his known as *al-Lamḥa*. I found it to be nothing but a very faulty replica of Ibn Sīnā’s discourse in *al-Tanbīhāt wa-l-Isharāt*. He connected its chapters with a copious discourse – a stuttering, dumb, adulterated discourse”. Como bem pontua Langermann (ver *ibid.*, p. 5), há certas divergências inconciliáveis entre ambas as versões, sendo que ambas pretendem derivar da mesma fonte. Uma explicação razoável, proposta por Langermann, é a de que ‘Abd al-Laṭīf teria revisado sua biografia e Ibn Abī Uṣaybi‘a obteve essa última versão. É razoável, igualmente, acrescenta Langermann, conjecturar que ‘Abd al-Laṭīf estivesse determinado em procurar Suhrawardī; no entanto, à luz da opinião negativa que ele formulou ao ler *Lampejos*, achou melhor registrar apenas que “excogitou” procurá-lo. Seja como for, o fato a ser extraído dessas fontes é o seguinte: segundo ambas as versões, enquanto ‘Abd al-Laṭīf ainda estava em Bagdá, buscando avidamente por conhecimento e mestres a altura de seu desiderato, ‘Abd al-Laṭīf nunca ouvira falar de Suhrawardī. Foi ao viajar para Mossul, e após fazer algumas investigações preliminares naquela cidade – de acordo com a versão de Ibn Abī Uṣaybi‘a, durante sua estadia de um ano – que ‘Abd al-Laṭīf soube de um jovem que estava ganhando notoriedade como filósofo de nível superior, ao menos nas proximidades de Mossul. Das diferenças em detalhes, Langermann, apropriadamente, nota duas que são potencialmente importantes. Primeiramente, quais escritos de Suhrawardī ‘Abd al-Laṭīf conseguiu ler em Mossul? Certamente *Lampejos*; mas, segundo Ibn Abī Uṣaybi‘a, ele se apossou de *Elucidaciones* e de *Ascensão*. Em segundo lugar, quem forneceu tais livros? Ambos os relatos indicam que foi por acaso; entretanto, Ibn Abī Uṣaybi‘a nomeia al-Kamāl b. Yūnus, acrescentando que era um adepto da alquimia (ou melhor, alguém obcecado por alquimia); da mesma maneira, ‘Abd al-Laṭīf, naquele momento, se interessava por alquimia. Há, pois, a possibilidade intrigante de que, durante a vida de Suhrawardī, suas obras foram divulgadas – à medida que circulavam – por uma rede, aparentemente secreta, de alquimistas. Sobre a alquimia em *Elucidaciones*, Langermann

reputação de Suhrawardī havia chegado ao norte do Iraque (ao menos a Mossul). Em segundo lugar, o fato do matemático e alquimista Abū l-Faṭḥ Kamāl ad-Dīn Mūsā b. Yūnus al-Mawṣilī ter se interessado pela filosofia de Suhrawardī enquanto o mesmo ainda estava vivo, o que sugere a circulação de suas obras entre alquimistas e matemáticos. Em terceiro lugar, outro fator importante é que *Lampejos em realidades* são um epítome da filosofia de Ibn Sīnā, *Elucidações da tábuca e do trono* são um compêndio do que Suhrawardī julga pertinente na filosofia de Ibn Sīnā e a *Ascensão* foi provavelmente um escrito de Ibn Sīnā, e não de Suhrawardī;¹⁸² isso tudo sugere que Ibn Yūnus se interessava pela interpretação de Suhrawardī da filosofia de Ibn Sīnā, assim como a decepção de ‘Abd al-Laṭīf, já que ele esperava encontrar algo diferente ou original em Suhrawardī e encontrou, em *Lampejos*, apenas uma réplica de *al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*/الإشارات والتنبیها.¹⁸³

faz observações pertinentes a respeito, ver Langermann, “Ibn Kammūna and the “new wisdom” of the thirteenth century”, sobretudo pp. 305–307; sobre o interesse de ‘Abd al-Laṭīf sobre alquimia em sua juventude e sua rejeição da alquimia em sua vida adulta, ver Stern, “A Collection of Treatises by ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī”, pp. 54–55. Outrossim, como afirmáramos anteriormente e como Eddé (*La Principaute ayyoubide d’Alep (579/1183-658/1260)*, p. 424) atesta, a prática de alquimia foi uma das acusações dirigidas contra Suhrawardī em Alepo. A sugestão de Langermann do prestígio de Suhrawardī entre círculos de alquimistas nos parece razoável; da mesma maneira, acrescentamos a curiosidade de que Ibn Yūnus era um exímio matemático. É notável o quanto a filosofia de Suhrawardī gozou de popularidade entre matemáticos. Ademais, chama a atenção que o mesmo al-Kamāl b. Yūnus de Mossul foi um dos mestres de matemática de Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, certamente um dos principais intelectuais de seu tempo, quiçá o principal – a proeza de seus resultados científicos e sua habilidade política entraram em jogo em sua eminência. Não é, portanto, impossível que Ibn Yūnus tenha mostrado para Ṭūsī os escritos de Suhrawardī. Com efeito, certamente, Ṭūsī esteve sempre interessado pelas obras de diversos filósofos, mas não, até onde sabemos, pelas de Suhrawardī. De acordo com o relato de Ibn Abī Uṣaybi‘a – e como bem sublinhou Langermann – Ibn Yūnus mostrou os escritos de Suhrawardī a ‘Abd al-Laṭīf apenas porque este último perguntou sobre eles; o fascínio mútuo de Ibn Yūnus e ‘Abd al-Laṭīf pela alquimia pode muito bem ter produzido um relacionamento mais íntimo do que o existente entre Ṭūsī e Ibn Yūnus. Até onde sabemos, Ṭūsī estudou com Ibn Yūnus apenas matemática. Por todas essas razões, se não surgirem evidências apontando o contrário, é improvável que a conexão entre Ibn Yūnus e Ṭūsī tenha algo a ver com a filosofia de Suhrawardī. Não obstante, Hermann Landolt (“Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201-672/1274), Ismā‘īlism, and Ishrāqī Philosophy”, p. 24) sugere convincentemente que Ṭūsī tenha lido Suhrawardī, o que não seria surpreendente, dada a vasta cultura de Ṭūsī. Ademais, em uma correspondência privada, Ibn Kammūna pergunta a Ṭūsī sobre Suhrawardī. Quanto às fontes que atestam a notoriedade de Ibn Yūnus em Mossul e sua reputação como matemático, assim como o fato de ter ensinado Ṭūsī, ver Ragep, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s Memoir on Astronomy*, pp. 7–8. Sobre a correspondência entre Ibn Kammūna e Ṭūsī, ver Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish philosopher of Baghdad*, pp. 118–121. Em sua tese de doutorado, Lukas Muehlethaler (*Ibn Kammūna (d. 683/1284) on the Eternity of the Human Soul. The Three Treatises on the Soul and Related Text*) faz um estudo de tal correspondência – trata-se da segunda “carta”; ver sobretudo pp. 95–96. De acordo com Muehlethaler (ver *ibid.*, p. 95), a dúvida de Ibn Kammūna é a seguinte: os procedimentos usados pelos seguidores de Ibn Sīnā para atestar a afirmação de que tudo o que é despido de matéria é necessariamente apreendedor de sua essência não é demonstrativo; assim, eles parecem basear seu método na premissa de que a intelecção equivale à presença da quiddidade ao inteligente enquanto agente da intelecção, mas sem uma demonstração apodítica dessa premissa, tanto em sua maneira generalizável como restritivamente. Como se pode demonstrar essa tese filosófica, talvez a mais importante de todas? Ibn Kammūna julga a via de Suhrawardī melhor que a dos seguidores de Ibn Sīnā; sua dúvida é se Ṭūsī também estaria de acordo a esse respeito.

182 *Ascensão* é uma obra geralmente atribuída a Ibn Sīnā, embora tal atribuição seja discutível. Há quem defenda, a partir de seu conteúdo, que seria de Suhrawardī. Nessa direção, o testemunho de ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī poderia ser um indicativo da autoria de Suhrawardī – ou, igualmente, poderia ser indicativo de que mal-entendidos a esse respeito são antigos. Em todo caso, como não tivemos acesso à obra em questão, preferimos nos contentar com o mais cômodo, ou seja, em seguir a maioria e, assim, não incluí-la entre as obras de Suhrawardī. Henry Corbin faz um apanhado da questão, mantendo-se cético sobre a autoria de Suhrawardī; ver Corbin, “Prolégomènes I”, in: Suhrawardī, *Opera* I, p. V, nota 7.

183 Como veremos no presente capítulo, dado o caráter iniciático e pedagógico do conjunto de obras que *Lampejos* e *Elucidações* fazem parte, é possível que, após a leitura de tais livros, ‘Abd al-Laṭīf tenha perdido o interesse pela

Além das ocasiões de transmissão direta da filosofia de Suhrawardī por meio de comentários, glosas, paráfrases e traduções, ou por meio da circulação e transmissão direta de seus escritos, há igualmente situações de transmissão indireta. Nesses casos, teses e doutrinas de Suhrawardī se tornaram conhecidas, mas associando-a às de Platão e dos antigos. Um caso ilustre é o do polímata Sa‘d ad-Dīn Mas‘ūd b. ‘Umar b. Muḥammad at-Taftāzānī (m. 792/ 1390). Em seu comentário ao *Maqāṣid al-falāsifa*/ مقاصد الفلاسفة de Ġazālī, ele escreve:

<p>يشير إلى ما ذهب إليه بعض المتألهين من الحكماء، ونسب إلى القدماء، من أنّ بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة، يسمى عالم المثل، ليس في تجرّد المجرّدات، ولا في مخالطة الماديّات [...] مثال قائم بذاته، معلق لا في مادّة ومحلّ يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك. وقد ينتقل من مظهر إلى مظهر، وقد يبطل، كما إذا فسدت المرآة والخيال، أو زلت المقابلة أو التخيل.</p>	<p>Entre os filósofos, alguns apoteosados em vinculação com os antigos indicaram que há, entre os mundos do sensível e do inteligível, um intermediário denominado “mundo dos símiles”, o qual não está entre os despídos em despimento nem se mescla com os materiais. [...] É um símile essencialmente subsistente, suspenso [por] não estar nem na matéria nem em nenhum lugar de inerência, manifestando-se para o sentido com o auxílio de um lugar de manifestação, como o espelho, a imaginação, a água, o ar e algo do tipo. Pode transpor-se de um lugar de manifestação a [outro] lugar de manifestação e podem ser destruídas, como ao se corromperem os espelhos e a imaginação ou ao desaparecer os recipientes ou o imaginar.¹⁸⁴</p>
--	---

Graças à notoriedade de Taftāzānī, seu testemunho sobre a doutrina dos símiles suspensos de Suhrawardī se fez conhecer para além dos limites dos grupos interessados por filosofia. Nesse ponto, chamamos atenção ao fato que Taftāzānī conecta Suhrawardī aos “antigos”, ao mesmo tempo que testemunha que a recepção de tal doutrina não foi majoritariamente positiva. Os “antigos” reivindicaram para si “profecia” via “experiências corretas”. Em suas palavras:

<p>والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي نبوته بالكاشفة والتجارب الصحيحة، ومنهم من يحتج، بأنّ ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها، ليست عدماً صرفاً، ولا من عالم المديّات وهو ظاهر، ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار، ولا مرتسمة في الأجزاء الدماغية، لامتناع ارتسام الكبير في الصغير، ولما كانت الدعوى عالية، والشبهة واهية. كما سبق لم يلتفت إليه المحققون من الحكماء والمتكلمين.</p>	<p>Os que defendem tal mundo são os que se reivindicam profecia por revelação e experiências corretas.¹⁸⁵ Entre [seus argumentos], está a exigência – a partir da observação das formas particulares no espelho ou em algo do tipo – de algo que, genuinamente, não é inexistente e que não está nem no mundo dos materiais – o que é manifesto – nem no mundo das inteligências, pois são essências [e] mensurabilidades, mas não se imprimindo em uma parte cerebral, já que é impossível a impressão do maior no menor. Dado que algo assim é assuntível, o semelhante a isso [também] o seria. Como foi estabelecido, os verificadores (<i>muḥaqqiqūn</i>) entre os filósofos e os teólogos não aceitaram isso.¹⁸⁶</p>
---	--

filosofia de Suhrawardī antes de ter concluído, eventualmente, a leitura de todo o conjunto de obras escrito por Suhrawardī para instruir seus discípulos. Se for assim, Ibn Yūnus poderia ser considerado um caso de um discípulo de Suhrawardī fora da cidade de Alepo, o que atestaria o sucesso de Suhrawardī.

184 Taftāzānī, *Šarḥ maqāṣid al-falāsifa*, p. 372,6-10.

185 Retornamos a questão que abordamos ao discutir a biografia de Suhrawardī: teria nosso filósofo reivindicado para si a revelação profética?

Certos autores acolheram mais simpaticamente a filosofia de Suhrawardī; para eles, contudo, ela é de Platão e dos antigos, o que se adéqua às reivindicações de Suhrawardī de que sua filosofia era a de Platão e dos antigos. Dois testemunhos são os de Raḍī ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-’Akfānī (m. 749/ 1348), teólogo e jurista, e de Abū ‘Abd Allāh Lisān ad-Dīn Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Sa’īd b. al-Ḥaṭīb (m. 776/ 1374), polímata. Para Ibn al-’Akfānī, Suhrawardī está em continuidade e igualdade com Sócrates e Platão, atualizando-os:

<p>ومن المجتهدين من ابتدأ أمره بالبحث والنظر. وانتهى إلى التجريد وتصفية النفس؛ فجمع بين الفضيلتين وحاز كلتا الحسنين. وينسب مثل هذا الحال سقراط وأفلاطون والسهروردي. وكتاب حكمة الإشراق له صادر عن هذا المقام برمز أخفى من السر في صدر كاتم.</p>	<p>Entre os diligentes que iniciaram seus afazeres com a investigação e a especulação, há os que finalizaram no despimento e no refinamento da alma; assim, eles coletaram o que há nas duas excelências, adquirindo de ambas o melhor em cada. Imputa-se algo similar a tal estado a Sócrates, Platão e Suhrawardī. Para o livro <i>Filosofia da iluminação</i>, há a emissão para essa estação por uma sinalização mais secreta que o segredo no peito de quem o guarda.¹⁸⁷</p>
---	--

Já para Ibn al-Ḥaṭīb, o nome “Suhrawardī” é esquecido, mas o conteúdo de sua *Filosofia da iluminação* é atribuída aos antigos gregos e persas. Em sua obra *Rawḍat at-ta’rīf bi-l-ḥubb aš-šarīf* روضة التعريف بالحب الشريف, Ibn al-Ḥaṭīb faz, na seção consagrada à opinião dos antigos sobre “luz”, sua paráfrase de certas doutrinas da *Filosofia da iluminação*,¹⁸⁸ atribuindo-as aos “antigos”:

<p>رأى معلم الخير ومن قبله من زمان ولد الحكماء هرمس إلى زمانه من الاساطين في طريقة الإشراق. والكلام في النور والظلمة التي كانت تراها حكماء الفرس مثل بزجمهر وغيره أنه إن اتفق في الوقت حكيم متوغل في البحث والتأله فله الرئاسة وهو خليفة الله. فإن لم يتفق فالتوغل في التأله المتوسط</p>	<p>O mestre da bondade [Platão] vislumbrou – assim como, antes dele, [outros] desde o tempo do patriarca dos filósofos, Hermes, até o tempo dos proeminentes na via iluminativa – a tese sobre a luz e as trevas, o que foi também vislumbrado por filósofos persas, como Burzumir, entre outros. Trata-se do que foi ancorado na época dos sábios penetrados em investigação e em apoteose; a eles cabe a chefia – e o [chefe] é o vigário de Deus. Se não se concordar a [respeito de um sábio assim], a [chefia] caberá ao</p>
--	---

186 *Ibid.*, p. 373,9-14. Os *muḥaqqiqūn*/ محققون são eruditos que, a partir do método de “verificação”, “certificação” ou “confirmação” (تحقيق/ *tahqīq*) – isto é, da discussão das teses em disputa e do exame das doutrinas defendidas por diferentes escolas e facções (como a dos teólogos, a dos místicos ou a dos filósofos, a título de exemplo) –, sintetizaram e reiteraram formulações doutrinárias e conceptuais de tradições textuais e especulativas diferentes, como, por exemplo, as oriundas da jurisprudência islâmica, da gnose islâmica, da teologia islâmica e da filosofia.

187 Ibn al-Akfānī, *Iršād al-qāṣid ilā asnā al-maqāṣid*, in: *De egyptische arts Ibn al-Akfānī (gest. 749/1348) en zijn indeling van de wetenschappen*, pp. 30 [435],38–31 [434],1.

188 Ver Ibn al-Ḥaṭīb, *Rawḍat at-ta’rīf bi-l-ḥubb aš-šarīf*, pp. 564,3–574,9. Após resumir o prólogo da *Filosofia da iluminação* (*ibid.*, pp. 564,5–565,4), o autor reproduz o argumento da *Filosofia da iluminação* sobre a equivalência de manifestação com luz (*ibid.*, p. 565,5-13), o caráter privativo de trevas (*ibid.*, p. 565,14-17), a distinção entre luzes puras e luzes acidentais (*ibid.*, p. 566,1-12) e a condição de “limitrofe” de todo corpo (*ibid.*, pp. 566,13–567,13). A seguir, Ibn al-Ḥaṭīb, repetindo o léxico empregado na *Filosofia da iluminação*, trata da cosmologia do fluxo emanativo (*ibid.*, pp. 567,14–569,5) e da alma humana (*ibid.*, pp. 569,6–570,1), resumindo as doutrinas presentes na *Filosofia da iluminação*. Após tratar a respeito da alma humana, o autor passa a abordar seu destino: o mundo das luzes sagradas e subjugantes, se atingir sua perfeição intelectual (*ibid.*, p. 570,2-4), retornando a esse tema ao final (*ibid.*, p. 574,2-9), e o mundo de formas imaginativas, se atingir certa perfeição moral sem atingir a perfeição intelectual. Esse tema permite discutir a respeito das formas suspensas (*ibid.*, pp. 570,6–572,7). Ademais, há explicações sobre os temas abordados com paráfrases da *Filosofia da iluminação* (*ibid.*, pp. 572,7–574,1).

<p>في البحث. ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لا يتوغل في التأله فإنّ المتوغل في التأله لا يخلو عنه العالم، وهو أحقّ من الباحث فحسب. إذ لا بدّ للخلافة من التلقي. وليس المقصود بهذه الرئاسة رئاسة الغلبة بل هو المسمى عند الكافة من بعدهم وبالقطب. ويدعون أنّه لا ينتظم أمرهم في هذه القواعد الإشراقية دون سوانح نورية، كما أنّ المحسوسات بنيت عليها لما شوهدت علوم صحيحة كالهياة وغيرها فكذلك يشاهدون من الروحانيات أشياء، ثمّ يبتنون عليها. ومن ليس هذا سبيله عندهم فليس من الحكمة في شيء.</p>	<p>que for penetrado em apoteose e mediano em investigação. Não cabe a chefia na terra de Deus ao investigador penetrado em investigação sem ter penetrado em apoteose, pois a penetração em apoteose não se esgota no mundo, ao passo que o [esgotamento] pode ser verdadeiro para a investigação – apenas para ela. Inevitavelmente, alguém será investido no vicariato. Não se intente a tal chefia pela conquista; antes, o [vigário] será nomeado, pela integridade dos demais, como “polo”. Eles pretenderam que não se é ordenado pelo princípio iluminativo sem se deixar tomar pela luminosidade. Assim como se erige as ciências corretas – como a astronomia – a partir dos sensíveis, uma vez observados, o mesmo [acontece] com as observações de coisas espirituais; então, a partir delas se erige a [apoteose]. Quem não caminha de tal maneira, é sábio de nada de coisa nenhuma.¹⁸⁹</p>
--	--

Se há uma tendência em conectar Suhrawardī a Platão e sábios gregos e persas antigos, ‘Alī b. Muḥammad al-Ḥusaynī as-Saiyid aš-Šarīf al-Ġurġānī (m. 816/ 1413) entende os iluminativos, isto é, os suhrawardianos, em perfeita continuidade de Platão, assim como os peripatéticos estão em continuidade de Aristóteles. Em seu dicionário *Definições (at-Ta’rīfāt/ التعريفات)*, Ġurġānī afirma:

<p>الحكماء الإشراقيون: رئسهم أفلاطون. الحكماء المشاؤون: رئسهم أرسطو.</p>	<p>Os filósofos iluminativos: seu chefe é Platão. Os filósofos peripatéticos: seu chefe é Aristóteles.¹⁹⁰</p>
--	--

Na linha de Ġurġānī, constamos uma taxonomia entre os sábios elaborada por Muḥammad b. Sulaymān Fuḍūlī al-Baġdādī (m. por volta de 910/ 1505). Para ele, os sábios se dividem entre aqueles que segue os racionalistas e aqueles que purificam suas almas para melhor apreendê-las. No primeiro grupo, aqueles que são homens de fé, são “teólogos”; os que não, são “peripatéticos”. No segundo grupo, os que são muçulmanos são “místicos”, ao passo que os infieis são “iluminativos”:

<p>اختلف أهل التحقيق في طرق المعرفة للوصول إلى المقصد؛ فمنهم من قال: هو الرأي العقلي، لأنّ العقل إذا ربّب المقدمتين إيجاباً أو سلباً مع النظر الصحيح، واحترز عن المغالطة وفساد النسب فلا بدّ من النتيجة السالمة، وهم الاستدلاليون، فإن تبعوا ملّة من الملل فهم المتكلّمون، وإلاّ فهم المشاؤون. ومنهم من قال: إنّما الطريق رياضة النفس وتصفية</p>	<p>A diferença entre a gente da verificação (<i>taḥqīq</i>) [i.e., os verificadores] está nas vias do saber para alcançar o que intenta. Entre eles, há quem diga: “[as vias para o saber] são o ponto de vista intelectual; isso porque o intelecto arranja os anteriores e [obtem] uma afirmação ou uma negação com uma especulação correta; ao precaver-se de falácias e da corrupção de referência, inevitavelmente, a conclusão está correta”. São os testificadores. Se seguem um entre os cultos [religiosos], são teólogos (<i>al-mutakallimūn</i>); caso não [sigam], eles são peripatéticos (<i>al-maššā’ūn</i>). Entre eles, há [quem] diga: “com efeito, tais vias [i.e., as vias do saber] são a exercitação da alma e o</p>
--	---

189 *Ibid.*, pp. 564,5–565,4.

190 Ġurġānī, *at-Ta’rīfāt*, p. 97,2-3, verbetes 771 e 772.

<p>الباطن؛ لأنَّ النفس روحانيَّة وهي مُدرِكةٌ بالذات، وما احتجبت عنها المعارف إلا بالغواشي الجسمانيَّة، والعوارض البدنيَّة، فإذا ارتفعت تلك الحجب بالرياضات وحصل التوجُّه إلى جناب القدس استعدَّت لقبول الفيض من المبدأ من غير واسطة؛ فسلك طريق الرياضة، ونفى حكم العقل عن المعارف مطلقاً، وهم الاتكشافيون؛ فمن الكفرة الإشراقيون، ومن المسلمين الصوفيون.</p>	<p>refinamento do interior. Isso porque a alma é espiritual e é apreendedora de [sua] essência. O que está velado para a [alma] não é sabido; o [velamento] não acontece senão pelas blindagens corpóreas e pelos grilhões corporais. Ao se retirar tais véus através de exercícios e ao se orientar para a honrosa santidade, se capacitam como recipientes da efluência da origem, sem intermediário. Dirigem-se pela via dos exercícios, negando absolutamente o juízo do intelecto como a [via] do saber”. Eles são os clarificadores. Entre os infieis, são os iluminativos (<i>al-išrāqīyyūn</i>); entre os muçulmanos, são os místicos (<i>aṣ-ṣūfīyyūn</i>).¹⁹¹</p>
---	---

A associação entre os “iluminativos” e a infidelidade não é uma novidade, principalmente pela condenação à morte de Suhrawardī ter sido associada à acusação de heresia. Entre os testemunhos antigos a esse respeito, merece destaque o do ilustre jurista e polemista contra os teólogos e filósofos Šayḥ al-Islām Taqī ad-Dīn Abū l-‘Abbas Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm b. ‘Abd as-Salām b. Taymiyya al-Ḥarrānī ad-Dimašqī al-Ḥanbalī (m. 728/ 1328). Nas palavras de Ibn Taymiyya:

<p>[...] مثل كلام السهروردي المقتول على الزندقة صاحب التلويحات والألواح وحكمة الإشراق. وكان في فلسفته مستمداً من الروم الصابئين والفرس المجوس. وهاتان المادتان: هما مادتا القرامطة الباطنية، ومن دخل ويدخل فيهم من الإسماعيلية والنصيرية وأمثالهم.</p>	<p>[...] Tal como a tese de Suhrawardī, o assassinado por heresia, autor de <i>Elucidações</i>, de <i>Tábuas</i> e da <i>Filosofia da iluminação</i>. Havia, em sua filosofia, algo derivado dos sabeus romanos e dos magos persas. Ambas as [derivações] acabaram por reproduzir os cármatas batínianos (<i>al-qarāmiṭa al-bāṭiniyya</i>) e o que neles adentrou do ismailismo (<i>al-ismā‘īliyya</i>), do alauísmo (<i>an-nuṣayriyya</i>) e [coisas] similares a isso.¹⁹²</p>
--	--

Ibn Taymiyya estabelece a ligação entre Suhrawardī e os antigos – os gregos (em suas palavras, os “romanos”) e os persas, ainda que os retratando pejorativamente (gregos como “sabeus” e persas como “magos”). Associado a um ecletismo com doutrinas legadas pelos antigos, o Suhrawardī de Ibn Taymiyya teria, consciente ou inconscientemente, defendido doutrinas em comum a diversas correntes xiitas. O que mais incomoda Ibn Taymiyya, porém, não é nem um eventual criptoxiismo nem a alegada conexão de Suhrawardī com os antigos nem, aparentemente, o fato de Suhrawardī ter sido condenado sob a acusação de heresia, mas o fato de ter sido filósofo. Em suas palavras:

<p>وسهروردي الحلبي المقتول سلك النظر والتأله جميعاً؛ لكن هذا صائب محض، فيلسوف لا يأخذ من النبوة إلا ما وافق فلسفته.</p>	<p>Suhrawardī de Alepo, o assassinado, se dirigiu conjuntamente à especulação e à apoteose; contudo, isso foi um sabeísmo puro. Um filósofo não capta nada das profecias senão o que já estabeleceu sua filosofia.¹⁹³</p>
---	--

191 Fuzūlī, *Maṭla‘ al-i‘tiqād fī ma‘rifat al-mabda ‘wa-l-ma‘ād*, pp. 11,5–12,2. Sobre os verificadores, ver nota 186.

192 Ibn Taymiyya, *Maḡmū‘ fatāwā šayḥ al-islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, vol. IX, pp. 18,13–19,8. Sobre um eventual – e, a nosso ver, improvável – criptoxiismo e criptoismaelismo de Suhrawardī, ver nota 68.

193 *Ibid.*, vol. I, p. 57,11-12.

Qual é o problema em ser filósofo? Ibn Taymiyya considera os filósofos, incluindo Suhrawardī, como os que escolheram seguir Aristóteles, e não os profetas:¹⁹⁴

<p>وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية، كالملاحدة الإسماعيلية وأصحاب رسائل إخوان الصفاء والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة، كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة حي ابن يقظان.</p>	<p>Isso [i.e., a superioridade dos filósofos para os profetas] está na totalidade do discurso dos pretendentes a filósofos (<i>al-mutafalsifa</i>) e dos esotéricos (<i>al-bāṭiniyya</i>), tal qual está no desvio ismaelita, no autor das <i>Epístolas dos irmãos de pureza</i> (<i>Rasā'il ihwān aṣ-ṣafā'</i>), em Fārābī, em Ibn Sīnā, em Suhrawardī, o assassinado, em Ibn Ruṣd “Neto” (<i>al-ḥafīd</i>) e no desvio dos místicos que saíram da via dos mestres antigos entre a gente do livro e da tradição, como Ibn ‘Arabī, Ibn Sab‘īn e Ibn Ṭufayl, o autor do <i>Tratado Vivente, filho do Vigilante</i> (<i>Risāla Hayy b. Yaqzān</i>).¹⁹⁵</p>
---	---

Suhrawardī é, assim, peripatético como os demais.¹⁹⁶ Para Ibn Taymiyya, há uma equivalência entre ser filósofo e ser peripatético;¹⁹⁷ o problema dos peripatéticos, por sua vez, é o de serem incapazes de constatar o caráter errôneo e arbitrário das doutrinas legadas por Aristóteles.¹⁹⁸

<p>يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في</p>	<p>A gente do intelecto dotada de limpidez intelectual (<i>ahl al-‘aql al-muttaṣifūna bi-ṣarīḥ al-‘aql</i>) tem</p>
--	---

194 Em sua enciclopédica obra *Dar’ ta ‘āruḍ al-‘aql wa-n-naql aw muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-ṣarīḥ al-ma‘qūl*, Ibn Taymiyya desenvolve sua argumentação; ver *ibid.*, vol. I, pp. 4,1–11,6.

195 *Id.*, *Maḡmū’ fatāwā ṣayḥ al-islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, vol. I, pp. 10,5–11,4.

196 Thomas Michel (“Ibn Taymiyya’s Critique of Falsafa”) propôs que Ibn Taymiyya teria classificado Suhrawardī como um “pretendente a filósofo” (*mutafalsif* متفلسف), enquanto os demais filósofos seriam tidos por Ibn Taymiyya como “filósofos” (*falāsifa* الفلاسفة). No entanto, não encontramos nenhuma depreciação especial da parte de Ibn Taymiyya contra Suhrawardī se comparado com outros filósofos. Com efeito, Ibn Taymiyya leva a filosofia de Suhrawardī a sério, o considerando um entre os principais filósofos e procurando refutá-la. A oposição de Ibn Taymiyya a Suhrawardī não é contra ele em particular, mas contra todos os filósofos, sobretudo os filósofos que dizem professar uma das religiões do livro. Igualmente, nos parece que Ibn Taymiyya emprega alternadamente os termos *falāsifa*/ الفلاسفة e *mutafalsifa*/ متفلسفة, assim como *ḥaylasūf*/ فيلسوف e *mutafalsif*/ متفلسف. A esse respeito, bem assinalou Adrien Candiard: “Michel (« Ibn Taymiyya’s Critique of Falsafa ») croit pouvoir distinguer trois appellations différentes chez Ibn Taymiyya, renvoyant à différentes écoles philosophiques : les *falāsifa* renverraient au péripatétisme dans son acception la plus large (d’al-Fārābī à al-Ṭūsī en passant par Ibn Sīnā et Ibn Ruṣd), tandis qu’il réserverait le dépréciatif *mutafalsifa* à Suhrawardī et ses disciples, et appelleraient la dernière génération de théologiens (al-Gāzālī, al-Rāzī, al-Āmidī) *al-mutakallimūn al-mutafalsifa*. Cette typologie ne semble guère résister à la lecture des textes ; il n’y a aucune raison de penser que le *mutafalsifa* ici employé renvoie spécifiquement à Suhrawardī ou à son école”, Candiard, “*Da ‘īf al-ḥadīṯ ḥayr min al-ra’y*”, p. 89, nota 33.

197 Em seu *Dar’ ta ‘āruḍ al-‘aql wa-n-naql*, Ibn Taymiyya se mostra um leitor atento de Suhrawardī. Com efeito, ao refutar a doutrina aviceniana da causalidade, Ibn Taymiyya começa por discuti-la tal qual está em *Elucidações da tábuca e do trono*; ver *ibid.*, vol. III, pp. 172,4–173,10. Igualmente, ao refutar a teologia filosófica defendida pelos metafísicos, ele cita passagens de *Elucidações* (ver *ibid.*, vol. IX, pp. 221,10–222,5) e as refuta (ver *ibid.*, vol. IX, pp. 222,6–228,18); ademais, ele cita a *Filosofia da iluminação* (ver *ibid.*, vol. IX, pp. 228,19–230,13) e a refuta (ver *ibid.*, vol. IX, pp. 230,14–233,13). Finalmente, ele cita a doutrina de Suhrawardī a respeito do conhecimento divino tal qual se encontra na *Filosofia da iluminação*, a comentando e a refutando, ver Ibn Taymiyya, *Dar’ ta ‘āruḍ al-‘aql wa-n-naql*, vol. X, pp. 84,18–97,21.

198 Ibn Taymiyya enfatiza que os peripatéticos divergem entre si e de seu mestre, Aristóteles. Por exemplo, os peripatéticos chegam a conclusões completamente divergentes em lógica, filosofia natural e ciência divina, mas abstêm-se de se opor a Aristóteles e atribuem o fato de que suas conclusões divergem das do “Mestre” a suas próprias deficiências ou a falta de entendimento dos transmissores da filosofia de Aristóteles; ver *ibid.*, vol. I, pp. 151,12–17. Tratar-se-ia, portanto, de uma confiança cega que os peripatéticos, inclusive Suhrawardī, depositariam em Aristóteles. A esse respeito, ver von Kügelgen, “Ibn Taymiyyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenwurf”, pp. 176–179.

<p>المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه؛ كما ذكر في غير هذا الموضوع. وأما كلامه وكلام أتباعه: كالإسكندر الأفروديس وثامسطيوس والفارابي وابن سينا والسهورودي المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الإلهيات، فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر الجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يُستقى.</p>	<p>conhecimento que na lógica há algo de patente e indubitavelmente equivocado, como já foi mencionado em outros lugares. Quanto ao que ele [i.e., Aristóteles] e seus seguidores – como Alexandre de Afrodísias, Proclo, Temístio, Fārābī, Ibn Sīnā, Suhrawardī, o assassinado, Ibn Rušd Neto e outros que, como eles – defenderam nas [ciências] divinas, trata-se do que é portador de tanta erroneidade e imensa deficiência; isso é manifesto à generalidade dos racionais da prole de Adão (<i>gumhūr ‘uqalā’ banī Ādam</i>). Antes, o discurso deles está assolado por contradições quase incalculáveis.¹⁹⁹</p>
--	---

Estamos diante de um quadro complexo da recepção de Suhrawardī na história intelectual islâmica.²⁰⁰ Por um lado, entre os primeiros comentadores, Ibn Kammūna entendeu Suhrawardī

199 Ibn Taymiyya, *Dar’ ta’ārūḍ al-‘aql wa-n-naql*, vol. I, pp. 151,16–152,4.

200 Se poderia também discutir sobre a recepção da filosofia de Suhrawardī entre os judeus que participaram da história cultural árabe e da história intelectual islâmica. A esse respeito, ver Fenton, “The Literary Legacy of David II Maimonides”, pp. 36-37, nota 45. Entre os intelectuais judeus que viveram em Alepo durante a estadia final de Suhrawardī na mesma cidade, deve-se mencionar o caso de Yūsuf b. Šam’un (m. 623/ 1226), o “amado discípulo” para quem o ilustre filósofo, polímata e rabino Mūsā b. Maymūn (“Rambam”, “Moisés Maimônides”, m. 601/ 1204) escreveu seu *Dalālat al-hā’irīn*. No entanto, não há evidências de que Ibn Šam’un tenha conhecido Suhrawardī. Para algumas observações preliminares sobre a recepção da filosofia de Suhrawardī nos círculos judaicos, sobretudo com referência aos Banū Maymūn e ao lêmene medieval, ver Langermann, “Saving the Soul by Knowing the Soul: A Medieval Yemeni Interpretation of Song of Songs”, pp. 147–166, pp. 154–155 e p.163. Igualmente, Fenton (*Deux traités de mystique juive*) aponta o rabino e polímata egípcio Dāwūd b. Yūsuf b. Maymūn (descendente de “Moisés Maimônides”, Abū ‘Imrān Mūsā b. ‘Abd Allāh b. Maymūn al-Qurtūbī al-Andalusī al-Isrā’īlī), liderança da comunidade judaica do Cairo no século VIII-IX / XIV-XV, como suhrawardiano. Chama a atenção que, entre 776/ 1375 e 780/ 1379, Dāwūd b. Maymūn residiu em Alepo, a cidade em que Suhrawardī morreu. Entre as obras de Dāwūd, merece nosso destaque *al-Muršid ilā t-tafarrud wa-l-murfid ilā t-tağarrud* (a tradução para o francês da obra está presentes em *Deux traités*). Escrito em judeu-árabe, trata-se de uma das últimas produções da época neoclássica da cultura árabe-judaica e uma das últimas obras conhecidas legadas por um descendente de Ibn Maymūn. De acordo com Fenton, trata-se de um tratado de ética que busca realizar uma síntese de uma especulação marcadamente tributária de Suhrawardī com uma ética fundada na tradição rabínica. Entrementes, seus esforços em apresentar certas temáticas oriundas da teologia islâmica e da filosofia – em que se evidencia o domínio que Dāwūd b. Maymūn tem em relação a tais disciplinas – sob o manto dos modos tradicionais da doutrina talmúdica chamam a atenção pela engenhosidade intelectual e pela habilidade retórica e especulativa; a esse respeito, ver Goitein, “A Jewish addict to sufism”. O *Muršid* é um eloquente testemunho da penetração do debate intelectual islâmico nos meios eruditos judeus e, simultaneamente, constitui um exemplo ímpar das opções intelectuais dos judeus egípcios às vésperas da difusão da *qabbala* em meios judaicos a oriente do mundo árabe; ver Fenton, *Deux traités de mystique juive*, p. 13. Teriam os judeus contribuído na circulação de obras de Suhrawardī? Trata-se de uma questão para se pesquisar. No mais, há outro caso de um intelectual judeu que poderia ter promovido a propagação da filosofia de Suhrawardī. Com efeito, Suhrawardī defendia o acordo filosófico entre os antigos, chamando atenção ao acordo entre Platão e Zoroastro; a mesma postura, em linhas gerais, foi adotada, aproximadamente 250 anos depois de Suhrawardī, pelo filósofo, matemático e astrônomo bizantino Jorge Gemisto Pletão (m. entre 854/ 1450 e 869/ 1464). Reconhecido como homem de grande cultura, *grosso modo*, Pletão (que se tornou influente na Itália por sua passagem, como legado leigo do imperador de Constantinopla nos concílios de Ferrara e de Florença) via na defesa de Platão e de Zoroastro a única maneira da filosofia grega sobreviver. Aparentemente, temia sobremaneira a latinofilia corrente em Constantinopla, assim como o aristotelismo corrente a ocidente, ao sul e a oriente de Constantinopla, vislumbrando nisso ameaças ao mundo greco-bizantino, ameaçado também política e militarmente pelos venezianos e pelos otomanos. O testemunho de Genádio Scholarios, futuro patriarca de Constantinopla (Genádio II) e rival de Pletão, em sua carta ao exarca José (ver Migne, *P.G.* 160, p. 639, in: Bidez & Cumont, *Les mages hellénisés*, tomo II, fr. 0116, p. 261; ver também a carta à princesa do Peloponeso, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, ed. Petit & Sideritès & Jugie, Paris, 1935, in: Bidez & Cumont, *Les mages hellénisés*, tomo II, fr. 0115, p. 260), afirma que Pletão conheceu e aprendeu a venerar, em sua passagem pela corte do sultão turco, o pensador “Eliseu, o judeu”, personagem influente, grande conhecedor de Averróis (Ibn Rušd) e de outros comentadores de Aristóteles. Entretanto, segundo Genádio, Eliseu era judeu apenas em aparência,

como intérprete de Ibn Sīnā; Šahrazūrī o entendeu como restaurador da filosofia de Platão e dos antigos gregos e persas; Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī o entendeu como o iniciador de uma maneira nova de se fazer filosofia. Por outro lado, entre os primeiros leitores, ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī se decepcionou pelo avicenisismo nas obras de Suhrawardī, ao passo que Ibn Yūnus al-Mawṣilī, aparentemente, foi um entusiasta da filosofia de Suhrawardī. Provavelmente marcado pelas leituras de Šahrazūrī e de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī e pela reivindicação do próprio Suhrawardī, este foi interpretado por Taftāzānī como restaurador da filosofia de Platão e dos gregos antigos. No entanto,

sendo, de fato, “pagão”. Tratar-se-ia de uma controvérsia para desacreditar Pletão? Talvez tenha sido, mas nada nos leva a afirmar seguramente. Talvez Eliseu tenha sido qualificado como “pagão” por se tratar de um judeu conhecedor e adepto do aristotelismo de Ibn Rušd. Este era, depois de Aristóteles, Platão e Avicena (Ibn Sīnā), o filósofo mais conhecido pelos latinos e, a esse título, ganhou notoriedade na elite intelectual de Constantinopla. Entrementes, é famosa a oposição de Genádio à simpatia de certos intelectuais bizantinos pela filosofia escolástica latina – embora, curiosamente, o próprio Genádio, um latinista, antes de sua nomeação por Mehmed II como patriarca de Constantinopla, tenha sido um latinófilo e apreciador e tradutor de Tomás de Aquino. Sabe-se que havia traduções de Ibn Rušd em hebraico – Genádio alude às versões hebraicas de Aristóteles e de certos filósofos árabes que Pletão teria conhecido e o fato de Pletão ser letrado em hebraico. Ademais, segundo Genádio, Eliseu falava de Zoroastro sem ser zoroastriasta; decerto, seria incomum um judeu ter, numa corte otomana, abraçado o zoroastrismo. Isso levou Shlomo Pinès (“La ‘Philosophie Orientale’ d’Avicenne et sa polémique contre les bagadiens”, in: Pinès, *The collected works of Schlomo Pinès*, vol. III, *Studies in the History of Arabic Philosophy*, pp. 330-331 [pp. 34–35], nota 2) a lançar a seguinte questão: teria Eliseu adotado como sua a filosofia de Suhrawardī? Já tratamos sobre Ibn Kammūna, um polímata judeu e comentarista de Suhrawardī. O contato, direto ou indireto, com certas teses de Suhrawardī teria marcado Pletão? Entre os pesquisadores a respeito da vida e das obras de Gemisto Pletão, sua eventual relação com Suhrawardī e suas conexões com o judeu Eliseu permanecem debatidos e motivos de polêmica até o tempo presente, não havendo acordo a respeito. Michel Tardieu (“Pléthon lecteur des oracles”, principalmente pp. 145–146) e Brigitte Tambrun-Krusker (*Pléthon, le retour de Platon*, principalmente pp. 91–94) são defensores de que Eliseu foi um leitor de Suhrawardī e que, via Eliseu, a filosofia de Suhrawardī teria direcionado Pletão em sua atividade intelectual. Em sua tese de doutorado sobre o platonismo de Pletão (*Plato’s Second Coming: an outline of the philosophy of George Gemistos Plethon*), Vojtech Hladky se opõe a tal hipótese. Em uma resenha da obra de Tambrun-Krusker, *Pléthon, le retour de Platon*, a posição de Hladky aparece de maneira mais sucinta: “There does not seem to be any doctrinal similarity between Suhrawardī and Plethon, but worse still, there is no evidence that Suhrawardī and his school esteemed Zoroaster in a particular way”, Hladky, “B. Tambrun-Krusker on George Gemistos Plethon”, p. 375. Quanto a ausência de similaridade doutrinária entre Suhrawardī e Pletão, trata-se de algo que – no presente, ao menos – não temos nenhuma condição de avaliar. Em todo caso, se houver alguma similaridade doutrinária entre ambos, nada impede que se deva a presença de fontes comuns. Quanto à ausência de evidência de ligação efetiva entre Suhrawardī e Zoroastro, Hladky tem toda razão; no entanto, salvo engano de nossa parte, o mesmo vale para Pletão, ou seja, Zoroastro parece ter sido, tanto para Suhrawardī como para Pletão, apenas uma evocação de autoridade, não implicando nenhuma filiação ao zoroastrismo nem nenhum conhecimento especial sobre Zoroastro, a não ser sobre certas generalidades presentes nas fontes greco-helenistas e greco-árabes. Quanto à escola de Suhrawardī, trata-se, como veremos em breve, de uma ficção acadêmica. Outra possibilidade sugerida por certos estudiosos de Pletão é a de sublinhar que Eliseu pode ter sido uma invenção de Genádio para desacreditar Pletão. Com efeito, poder-se-ia considerar as condições sob as quais se diz que Pletão se encontrava na “corte dos bárbaros” duvidosas. Primeiramente, por que Pletão estudaria na Anatólia entre os otomanos, e não em Constantinopla no momento em que os estudos floresciam nessa cidade? Zakythinos (*Despotat grec de Morée*, vol. II, p. 324) e, mais recentemente, Berger (“Plethon in Italien”, p. 80) objetaram que a tentativa de Genádio de vincular Pletão aos otomanos e a um mestre judeu obscuro pode ser por completo ou, ao menos, em grande parte pura ficção. O que apontaria para essa direção no contexto bizantino é o valor polêmico e retórico de creditar ideias de adversários a sectários, adeptos da magia, judeus e hereges, além da tendência em associar inimigos internos com inimigos externos. Não obstante, como apontou François Misai (*Pléthon et le Platonisme de Mistra*, p. 57), permanece o fato de que Pletão teve um conhecimento sólido da organização militar otomana e dos hábitos turcos, além de ter elogiado a crença islâmica na predestinação e de ter mostrado um conhecimento mais profundo do que o vulgo sobre doutrinas, crenças e ritos islâmicos. Da mesma maneira, como mostrou, em seus bem documentados trabalhos, Franz Taeschner (“Georgios Gemistos Plethon, Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande”) e, mais recentemente, Anna Akasoy (“Plethons Nomoi. Ein Beitrag zum Polytheismus in spätbyzantinischer Zeit und seiner Rezeption in der

na avaliação de Taftāzānī, Suhrawardī e os “seus” foram filósofos marginais e certas doutrinas suas foram reprovadas pelos verificadores (*muḥaqqiqūn*/ محققون). Taftāzānī parece ter acreditado que tal filosofia implica a reivindicação da profecia. Ğurġānī deu um passo além na associação entre Suhrawardī e Platão, definindo “os iluminativos” (*al-išrāqīyyūn*/ الانكشافيين) como os que seguem Platão, em oposição “aos peripatéticos” (*al-maššā’ūn*/ المشاؤون), seguidores de Aristóteles. Ibn al-’Akfānī louvou Suhrawardī por sua fidelidade a Sócrates e a Platão. Ibn al-Ḥaṭīb chegou a atribuir o conteúdo da *Filosofia da iluminação* a Platão, a Hermes e aos antigos gregos, o qual equivaleria ao que foi estabelecido por Burzumir e pelos antigos persas. Já Fuḍūlī al-Baġdādī teve um olhar depreciativo para Suhrawardī – não particularmente contra ele, mas contra os filósofos. Para Fuḍūlī, entre os verificadores racionalistas, os infieis são os peripatéticos e, entre os verificadores intimistas, os infieis são os iluminativos. Comparando as conclusões de Fuḍūlī com as de Ğurġānī, há uma tendência em compreender “peripatéticos” e “iluminativos” como subdivisões do mesmo grupo, o dos “filósofos”. Próprio a Fuḍūlī, ele os coloca como exteriores à comunidade islâmica. De maneira melhor articulada e mais consistente que a de Fuḍūlī, Ibn Taymiyya apresenta Suhrawardī como um ilustre peripatético, ao qual se dedica a refutar em diversas ocasiões. Para Ibn Taymiyya, não há a diferença entre Suhrawardī e os peripatéticos: todos são sequazes da religião de Aristóteles.

islamischen Welt”), há farto material registrando a passagem de Pletão por principados otomanos na Anatólia, assim como os contatos pessoais e epistolares de Pletão com praticantes de diferentes confissões religiosas. Em todo caso, nem Taeschner nem Akasoy menciona nada sobre Suhrawardī. Diante do que foi exposto, formulamos quatro hipóteses. Na primeira, Eliseu foi efetivamente um estudioso de Suhrawardī ou de algum comentador de Suhrawardī (talvez Ibn Kammūna, judeu como Eliseu, talvez Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī, astrônomo como Pletão); através do misterioso Eliseu, Pletão teria sido, assim, introduzido à filosofia de Suhrawardī. De acordo com nossa segunda hipótese, Pletão, de alguma maneira, em sua passagem pela Anatólia otomana, quiçá graças ao mesmo Eliseu, teve indiretamente acesso a alguns aspectos da filosofia de Suhrawardī. Dado o quadro que expomos sobre transmissão indireta, nada impede que seu conhecimento a respeito da filosofia de Suhrawardī tenha sido indireto, ou seja, que o Platão e o Zoroastro que Pletão aprendeu na Anatólia otomana tenham sido um Platão e um Zoroastro “suhrawardianos”, dada a tendência entre os círculos culturais em atribuir o conteúdo da *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī a Platão e aos antigos gregos e persas. Se assim for, trata-se de um indicativo do quanto a alegação de Suhrawardī de ter se voltado para Platão e aos antigos logrou êxito, de tal maneira que Platão, Zoroastro e Suhrawardī se confundem. Dessa maneira, Eliseu ou Pletão poderia ter se tornado suhrawardiano sem ter nada sabido a respeito de Suhrawardī, dada a tendência de atribuir os ensinamentos de Suhrawardī aos antigos gregos e persas. No entanto, um limite das duas primeiras hipóteses é que o platonismo de Pletão e sua simpatia por Zoroastro são explicáveis com recurso às fontes greco-helenistas e, no caso de eventuais elementos avicenianos na filosofia de Pletão, isso se explicaria pelas traduções latinas, sem necessidade de apelar para uma dependência direta ou indireta de fontes árabes. Nesse caso, seria mais simples conjecturar que uma possível fonte para a filosofia de Pletão estaria nas fontes gregas cujas traduções em árabe foram as fontes que, direta ou indiretamente, serviram de base para a filosofia de Suhrawardī, além da filosofia de Ibn Sīnā, a qual Pletão poderia ter tido acesso, já que ele era proficiente em latim. O que consideramos mais instigante na terceira hipótese é que ela nos convida a conjecturar sobre a circulação de traduções de textos de Proclo em árabe (já que, aparentemente, os temas comuns entre Suhrawardī e Pletão são de origem proclíniana) e que seriam acessíveis a Suhrawardī; no entanto, os textos de Proclo que poderiam ter servido de inspiração para Pletão, ao que nos consta, não têm sua versão árabe conhecida. Uma quarta hipótese, a mais simples, é que estamos diante de uma grande coincidência. Sobre a figura de Eliseu, ver Gardette, “Pour en finir avec Pléthon et son maître juif Elisée”; informações complementares a respeito de Eliseu são encontráveis na introdução de Anne Tihon e Raymond Mercier à sua tradução da obra de Pletão, *Manuel d’astronomie*. Como introdução a Pletão e sua inspiração em Proclo, ver Siniossoglou, *Radical Platonism in Byzantium: illumination and Utopia in Gemistos Plethon*. Como introdução ao pensamento de Genádio Scholarios, ver Turner, “The Career of George-Gennadius Scholarius”.

Ao se considerar a aglomeração dos textos dos que se interessaram pela filosofia de Suhrawardī, dedicando parte de seu tempo a comentar, glosar, parafrasear, traduzir, criticar ou refutar um ou outro escrito seu, conjuntamente ao amálgama de assimilações e referências, simpáticas ou polêmicas, constatamos diversas maneiras como nosso filósofo foi registrado e entendido: aviceniano sem originalidade; intérprete de Ibn Sīnā; o mais importante filósofo moderno e restaurador da filosofia dos antigos; discípulo de Sócrates e de Platão; adversário dos peripatéticos; um porta-voz de Hermes, de Pitágoras, de Platão, de Burzumir, de Zoroastro e dos antigos; um filósofo marginal; um sequaz de Aristóteles; um peripatético como os demais. Igualmente, há, em alguns textos, a tendência em atribuir certas doutrinas sustentadas por Suhrawardī aos antigos gregos e antigos persas. Tal alegação, muito provavelmente, se deve ao próprio Suhrawardī, o qual tinha reivindicado isso ao longo de suas obras. Nesse sentido, constata-se o êxito da reivindicação de Suhrawardī ao se apresentar como o continuador de Platão e dos gregos antigos, ao mesmo tempo que apontando o acordo entre todos os antigos, não apenas os gregos, sobre o que há de fundamental, evocando temas iranianos e nomes do passado histórico ou mítico iraniano. Igualmente, há outra tendência em associar Suhrawardī com os “iluminativos”, sugerindo um grupo ligado a Suhrawardī. Diante dos textos consultados, tais “iluminativos” dizem respeito a todos os “platônicos”, isto é, aos filósofos que se colocaram, para seguir a definição de Ġurġānī, sob a chefia de Platão. Sugere-se, assim, uma tradição que teria começada com Platão – ou, antes dele, com Hermes – e se perpetuando no tempo até ter chegado aos dias atuais, por assim dizer, passando por Suhrawardī. Dessa maneira, não parece se tratar de um grupo fundado por Suhrawardī nem tampouco de grupos mais ou menos organizados de intelectuais reunidos em torno da obra de Suhrawardī. Já que, historicamente, essa tradição nunca existiu, poder-se-ia pensá-la como um movimento que teria começado com Suhrawardī, o qual, portanto, teria efetivamente inaugurado uma escola. Embora, como veremos em breve, a fundação de uma escola de formação tenha sido precisamente o desiderato de Suhrawardī, nada indica que tal escola tenha sobrevivido para muito tempo depois da morte de Suhrawardī – se é que sobreviveu, já que uma das fontes biográficas aponta a dispersão dos discípulos de Suhrawardī após sua condenação. Se bem que nada impeça que os alunos e companheiros de Suhrawardī possam ter continuado sua escola, o que poderia explicar o fato que seus textos não se perderam, não há registros da mesma, o que indica que essa escola, se existiu, logo desapareceu. O fato de, em 585/1189, antes da morte de Suhrawardī, Ibn Yūnus al-Mawṣilī e ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī terem tido, em Mossul, acesso a certas obras suas e o fato de Tūḍī al-Hamaḍānī ter, na Ásia Central, comentado *Lampejos em realidades* em 650/ 1252 podem ser considerados como indícios razoáveis de uma escola em torno de Suhrawardī ou, diferentemente, podem ser indícios que as obras de Suhrawardī já se espalharam

para fora de Alepo assim que foram escritas, provavelmente, se foi o caso, por causa de seu sucesso entre filósofos atraídos por alquimia, magia e astrologia. No entanto, a ausência de fontes e testemunhos nesse sentido torna toda tal conjectura insegura e arbitrária. Nesse sentido, diante do estado atual da pesquisa, a hipótese mais realista é a de que a tão badalada escola de filosofia fundada por Suhrawardī, a dos iluminativos (*išrāqiyyūn*/ إشراقيون), provavelmente nunca tenha existido para depois do óbito de nosso filósofo ou, no máximo, para depois do falecimento de seus antigos discípulos em Alepo e arredores.²⁰¹ Nesse sentido, a nosso juízo, deve-se entender “iluminativos” não como um movimento ou um grupo de intelectuais historicamente datado e geograficamente localizável, mas como um simples maneira de nomear os filósofos que são identificáveis como compartilhando certas doutrinas de inspiração platônica, reconhecendo-se em Suhrawardī um paradigma de platonista. Assim, embora certos filósofos tenham identificados a si mesmos ou foram identificados por seus contemporâneos ou pelas gerações vindouras com o epíteto de “iluminativo” (*išrāqī*/ إشراقی) – foi o caso de Šahrazūrī e Mīr Dāmād, por exemplo –, isso se deve sobretudo ao entusiasmo com que defendiam uma ou outra doutrina de Suhrawardī e de “Platão”, e não ao fato de terem se associado a uma escola de pensamento em torno de Suhrawardī ou em torno de Platão. Mesmo com tal entusiasmo, cada um dos dois supracitados, por exemplo, manteve sua própria postura filosófica. De maneira geral, os comentários, glosas, traduções e paráfrases, assim como as referências diretas e indiretas à filosofia de Suhrawardī, testemunham que cada comentador ou tradutor tinha sua agenda. Os dois grandes períodos da escritura de tais textos (século VII/ XIII e

201 Se uma escola *išrāqī*, nos inícios do século VII/ XIII, pode ter existido, embora não haja nenhum elemento que corrobore, seguramente, tal escola não existiu para depois de meados do século VII/ XIII. Sobre o segundo momento de maior produção a respeito dos escritos de Suhrawardī, no século X/ XVI, e que se estendeu até a primeira metade do século XI/ XVII, é pertinente a observação de James Winston Morris em sua tradução da obra de Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī *al-Hikmat al-‘aršīyya* (*The Wisdom of the Throne: an Introduction to the Philosophy of Mullā Šadrā*, p. 29): “By Šadrā’s time, the philosophical writings of Suhrawardī [...] do not seem to have attracted the same sort of following and complex social connections as the three disciplines we have just discussed [= *kalām*, *falsafa*, and *tašawwuf*]. Rather than forming the basis of an independent school, they were apparently another of the intellectual options facing the small elite of educated philosophers.” Com uma constatação semelhante, Fazlur Rahman já havia notado que “there is little evidence of the existence of any important *Ishrāqī* school of thought at the time of the appearance of Mullā Šadrā”, Rahman, *The Philosophy of Mullā Šadrā*, p. 1. Enfim, nossa defesa da inexistência de uma escola suhrawardiana é compatível com as últimas – e provisórias – investigações a respeito, que constata, por meio da circulação de manuscritos, a emergência, no período entre os séculos IX/XV e XI/XVII, de escritos de Ibn al-‘Arabī, assim como um renovado interesse por Aristóteles e Fārābī, o que acabou convidando a um novo olhar sobre a filosofia de Ibn Sīnā. Nesse contexto, o recurso a textos de Suhrawardī parece ter servido como necessidade para se posicionar frente a essa reconfiguração, e não como o estabelecimento de uma nova escola. Aparentemente, o interesse de certos intérpretes de Ibn al-‘Arabī por Suhrawardī poderia explicar o porquê de certa oposição a Suhrawardī que poderia ter sido associado ao grupo defensor de Ibn al-‘Arabī. Entre os intérpretes de Ibn al-‘Arabī, houve alguns que usaram Suhrawardī para atacar os “filósofos” ou “peripatéticos”, assim como houve, entre eles, os que eram indiferentes a Suhrawardī por se tratar de um filósofo. Entre os “filósofos”, houve os que empregaram Suhrawardī, tanto criticamente como com entusiasmo, para se posicionar no debate sobre as fontes filosóficas. O que não está claro, sobre a recepção de Suhrawardī, é até que ponto há umnexo causal entre os fenômenos apontados. Um bom resumo das indicações a esse respeito, ver Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, pp. 185–186.

entre a segunda metade do século IX/ XV e a primeira metade do século XI/ XVII) sugerem igualmente que traduzir ou comentar um texto de Suhrawardī foi uma maneira de colocar em debate um ou outro tópico importante dentro de um debate maior. Evidentemente, cada autor manteve uma leitura própria a respeito de certa doutrina de Suhrawardī, desde a de uma adesão entusiasta até a uma oposição total, ou, então, se contentando em mostrar o que há de convincente nesta ou naquela doutrina ou, ainda, apontando suas vulnerabilidades. De igual maneira, cada autor tem sua interpretação sobre a filosofia de Suhrawardī. Via de regra, cada autor manteve sua independência.

A provável inexistência de uma escola “iluminativo-suhrawardiana” para depois da morte de Suhrawardī e de seus alunos – “escola” amplamente aceita por parte da literatura especializada –, é um indicativo de que se deve tomar com atenção os dados oferecidos pela literatura secundária a respeito de Suhrawardī. Dito isso, podemos passar a tecer certas observações gerais a respeito da recepção de Suhrawardī e sua filosofia nos trabalhos de orientalistas.

3.2. Recepção de Suhrawardī na literatura orientalista

Se no início dos estudos suhrawardianos fora do contexto islâmico, a exceção da *Filosofia da iluminação* (*Hikmat al-išrāq*/ حكمة الإشراق) e dos *Templos de luz* (*Hayākil an-nūr*/ هياكل النور), as obras de Suhrawardī, em linhas gerais, foram negligenciadas, o interesse, nos últimos anos, por todas elas, sobretudo as filosóficas, está presente na pesquisa. A relação entre seus contos alegóricos e sua *Filosofia da iluminação*, a relação entre tal livro e as demais obras de Suhrawardī e a relação entre as duas partes que compõem esse livro – uma primeira parte, em três tratados, sobre “as regras do pensamento”, e uma segunda parte, em cinco tratados, sobre “as luzes divinas, a luz das luzes e os princípios da existência e seu arranjo” – são tópicos difíceis para se resolver de maneira plenamente satisfatória. Essa constatação e a brevidade da vida de nosso filósofo, acrescentada à escassa informação sobre as circunstâncias de sua condenação à morte, são motivos que explicam o porquê de Suhrawardī suscitar tantas divergências, algumas inconciliáveis, entre os pesquisadores.

A mais antiga menção a Suhrawardī entre os orientalistas que temos notícia, servindo de ponto de partida para estudos posteriores, foi escrita por Alfred von Kremer, em 1868, quando o mesmo incluiu nosso filósofo em seu *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, na seção “Antiislamische Bestrebungen”.²⁰² Para von Kremer, Suhrawardī foi um místico eclético, o melhor representante e o espírito mais consciente de um sufismo liberal presente em sua época;²⁰³ em sua *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī teria conseguido, de maneira original e inigualável, aliar

202 Ver Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, pp. 89–97.

203 Suhrawardī teria sido também mais apreciado pelos persas e pelos turcos do que pelos árabes; em suas palavras: “Vor allem ist der Märtyrer seiner Ueberzeugung, der Scheich Sohrawardy, der als entschiedenster Vertreter dieser freigeisterischen Richtung des Sufismus betrachtet werden muss. Seine Werke haben auch bei den Persern und Türken mehr Anwerth gefunden, als bei den Arabern, und während in den arabischen Ländern Abschriften nicht mehr zu finden sind, trifft man solche noch jetzt in den türkischen Bibliotheken”, *ibid.*, p. 89–90.

filosofia e misticismo, ao combinar neoplatonismo e uma sofisticada teoria da luz – teoria de origem zoroástrica – e, o resultado de tal combinação teria sido, por sua vez, re combinado com elementos islâmicos, marcadamente sufis e xiitas, sendo possível encontrar certos dogmas persas e xiitas (*persisch-shyitischen Dogmas*) – como o do imame oculto – que são determinantes na cosmovisão de nosso filósofo.²⁰⁴ Dessa dupla combinação, a *Filosofia da iluminação* se configuraria como a teosofia intuitivista de Suhrawardī.²⁰⁵ Salvo ignorância de nossa parte, von Kremer foi o primeiro orientalista a apresentar e discutir a respeito da *Filosofia da iluminação* como obra de Suhrawardī e *Templos de luz*. A falta de menção ao conteúdo dessas duas obras e a insistência no “dogma” do imame oculto – algo assim só se justificaria a partir de uma leitura isolada do prólogo da *Filosofia da iluminação* – nos sugerem que von Kremer empregou como fonte apenas os prólogos de ambos os livros e, a partir disso, ele teria deduzido o que julgou ser as principais ideias cosmológicas, ontológicas e místicas da teosofia intuitivista de Suhrawardī, mostrando-se admirado por sua síntese. Algumas décadas mais tarde, Bernard Carra de Vaux apresentou Suhrawardī, em um famoso artigo,²⁰⁶ em continuidade de von Kremer. Carra de Vaux parece ter lido o texto completo da *Filosofia da iluminação* e o de *Templos de luz* – e não apenas os prólogos, como parece ter sido o caso de von Kremer. Entrementes, assim como seu predecessor, Carra de Vaux entende Suhrawardī como autor de um ecletismo de tudo com tudo, por assim dizer, acrescentando-se o maniqueísmo que teria também direcionado nosso filósofo. Chama atenção que Carra de Vaux tenha comparado a *Filosofia da iluminação* (ou “la Philosophie illuminative”, em sua compreensão) com a *Filosofia oriental* (*al-Hikma al-mašriqiyya/ الحكمة المشرقية*) de Ibn Sīnā e as *Investigações orientais na ciência das divinalia e das naturalia* (*al-Mabāhiṭ al-mašriqiyya fī ‘ilm al-ilāhiyyāt wa-ṭ-ṭabī‘iyyāt/ المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات*) de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, acreditando se tratar, em ambos os casos de *al-mušriqiyya/ المشرقية*, ou seja, não se trataria de “oriental” (*mašriqiyya/ مشرقية*), mas de “iluminativo” (*mušriqiyya/ مشرقية*), termo derivado de “iluminação” (*išrāq/ إشراق*), o qual dá título à *Filosofia da iluminação*. No entanto, Carra de Vaux não encontrou similaridade entre os três autores. Para explicar isso, Carra de Vaux lançou esta hipótese: Ibn Sīnā, Suhrawardī e Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī

204 “Im Hikmat alishrāk findem wir die Einflüsse zweier ganz, verschiedener Kulturkreise in phantastischer Weise vereinigt zu einer wunderlichen Mischung von Philosophie und Mysticismus. Neuplatonische Ideen sind da Verbindung gebracht mit einer Lichttheorie, die offenbar auf zoroastrische Lehren zurückgeht, und beide werden wieder mannigfaltig modifiziert durch den Einfluss der monotheistischen Lehren des Islams, vorgetragen in der abstrusen Terminologie der arabischen Sufys, denen auch Sohrawardy besonders in Betreff der ekstatischen Zustände und der Gotteserkenntnis auf intuitivem Wege bestimmte. Auch der Einfluss des persisch-shyitschen Dogmas von den geistigen verborgenen Imāmen, deren immer nur einer auf Erden weilt, welcher dann die höchste geistige und religiöse Autorität seiner Zeitgenossen ist, lässt sich mit Sicherheit erkennen”, *ibid.*, pp. 91–92.

205 Ao apresentar resumidamente o prólogo da *Filosofia da iluminação*, von Kramer traduz o termo *ḥakīm ilāhī/ حكيم إلهي* (lit. “filósofo divino”, tratando-se do “metafísico”) como “Theosoph”. Igualmente, a partir da distinção operada por Suhrawardī entre apoteose (*ta‘alluh/ تائه*) e investigação (*baḥṭ/ بحث*), von Kramer traduz *baḥṭ/ بحث* como “Speculation” e *ta‘alluh/ تائه* como “Theosophie”; ver *ibid.*, p. 93.

206 Carra de Vaux, “La philosophie illuminative (*Hikmet el-ichraq*), d’après Suhrewerdi Meqtoul”, pp. 63–94.

teriam partilhado o mesmo projeto místico-filosófico iluminativo, mas Suhrawardī teria sido o mais independente entre os três. Tal abordagem, acabou por influenciar o entendimento sobre Suhrawardī por alguns orientalistas; foi o caso, por exemplo, de Miguel Asín Palacios.²⁰⁷ Como marca sua, Carra de Vaux parece ter se conduzido mais pela leitura de *Templos de luz* do que da *Filosofia da iluminação*. Evidência disso é sua afirmação de que Suhrawardī teria sustentado a existência de três mundos – ou seja, três modos de existência –, não notificando o fato de que na *Filosofia da iluminação* é mencionado um quarto mundo, o das formas suspensas, embora tenha informado que

207 Ver *ibid.*, p. 65. Carra de Vaux (p. 65) pontua Ibn Sīnā como o mais célebre iluminativo: “le plus célèbre... ne serait autre qu’Avicenne, auquel on attribue un traité de la philosophie illuminative, *حكمة المشرقية*, et que l’on dit même avoir été au fond un partisan de l’*ichrâq*; nous montrerons comment cette prétention se justifie sans peine”. A posição de Carra de Vaux é melhor explicitada na entrada “Avicenna, Avicennism” que escreveu para a *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ver sobretudo p. 275). Ao fazer isso, Carra de Vaux, apesar do precedente de August Tholuck (ver nota 233, abaixo), rompe com o padrão de ler *مشرقية* como *mašriqiyya* (= “oriental”). Por exemplo, Edward Pococke (m. 1691), tradutor de *Risāla Hayy b. Yaqzān* de Ibn Tufayl, leu *الحكمة المشرقية* como *al-hikma al-mašriqiyya*, leitura repetida mais tarde por Salomon Munk (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 77), August Ferdinand van Mehren (“La philosophie d’Avicenne (Ibn-Sīnā), exposée d’après des documents inédits”, p. 398; *Traité mystiques d’Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sīnâ ou d’Avicenne*, p. 14, nota 1) e Ignác Goldziher (“Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters”, p. 319). O entendimento de ler “iluminativo” no lugar de “oriental” não é exclusivo a Carra de Vaux. Maximilian Horten, em sua tradução para o alemão de *Tahāfut at-Tahāfut* de Ibn Rušd (*Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*, p. 235), também substitui “oriental” por “iluminativo”, levando a conclusões impressionantes. Em suas palavras: “Viele Anhänger Avicennas haben wir kennen gelernt, die ihrem Meister diese Lehre zuschrieben. Er habe sie in der „östlichen Philosophie“ (*alfalsafa almašrikiĵā*) gelehrt. Dieselbe nannte er die „östliche“, weil sie das System der Leute des „Ostens“ (*mašriĵ*) ist. Diese sind der Ansicht, die Götter seien die himmlischen Körper. Die Methode des Aristoteles, die aus der Philosophie ein erstes Prinzip nachweisen will (durch mühevoll wissenschaftliche Deduktion) halt sie für „schwach“ (nicht) beweiskräftig. Diese „östliche“ Philosophie will also durch Intuition Gott erkennen, entgegen der streng philosophischen, die syllogistisch beweist, der deduktiven. Sie lehrt, die Wahrheit ist eine dem Verstande „aufleuchtende“ *mušriĵ*. Ebenso „leuchtet Gott“ den Mystiker auf - *mušriĵ*. Wer diesen Terminus als den Ausdruck seiner Weltanschauung gebraucht, heisst *mušriĵ*, Mystiker, Philosoph der Erleuchtung, Gegensatz zu dem deduktiv beweisenden Philosoph. Interessant ist es jedenfalls, dass man diesen viel umstrittenen Terminus zur Zeit Averroes *mašriĵ* verlas.” Se para Carra de Vaux se deve ler “iluminativo” no lugar de “oriental”, para Horten, os dois termos estão interconectados. Curiosamente, as argumentações para suportar essas duas interpretações encontraram uma harmonia em Henry Corbin. Na continuidade de Carra de Vaux, Miguel Asín Palacios sustenta ter havido uma “filosofia iluminativa” ensinada antes de Suhrawardī; trata-se da de Ibn Sīnā em seu livro *Hikma mušriqiyyah* (*sic*). Ele dá um passo além de Carra de Vaux, aproveitando quicá da interpretação de von Kremer e Goldziher, fazendo sua própria interpretação que nos parece antecipar a de Henry Corbin em algumas décadas – talvez uma diferença entre ambos é que, enquanto Asín Palacios tende a reforçar o que ele entende como elementos sufis e místicos em Suhrawardī, entre outros, Corbin insiste no que ele diagnostica como iranismo, zoroastrismo, gnosticismo e imamismo. Quanto a Asín Palacios, ele chega a defender que, por meio das fontes islâmicas, Rogério Bacon é um “iluminista” ou “ixraquí”. Em suas palavras: “No sería necesario mucho esfuerzo para demostrar que las líneas generales y el criterio en que está inspirado el *Opus Majus* de Rogerio Bacon tienen su modelo y ejemplar en los sistemas de los sufies e ixraquíes. El mismo autor parece que se empeña en proclamarlo, citando a cada página los nombres de los filósofos y teósofos musulmanes, y predicando la necesidad indeclinable de estudiar las doctrinas de éstos en sus mismas fuentes; pero aunque él no lo confesase, bastaría ver cómo identifica la filosofía y la revelación fundiéndolas en una sapientia universal y armónica, transmitida por iluminación divina desde los patriarcas de la antigua ley hasta los filósofos de su tiempo, a través de los sabios, santos y teósofos de todas las religiones y pueblos, para convencernos de que su criterio es idéntico al de los batinies e ixraquíes del islam, cuyo método místico de interpretación espiritual adopta, cuya actitud esotérica de ocultar al vulgo las verdades místicas imita, cuyos símbolos y ejemplos geométricos acomodados a la física de la luz emplea, cuyas extravagancias ocultistas (alquimia, astrología, magia) defiende y preconiza”, Asín Palacios, *Abenmasarra y Su Escuela: Origenes de la Filosofía Hispano-Musulmana*, p. 121–122. Ele precisa em nota (p. 122, nota 2) que “[...] Compárese [el *Opus Majus* de R. Bacon con] el prólogo de la obra fundamental de los sufies ixraquíes, titulada *حكمة الإشراف* (*Sapientia illuminativa*), escrita por El Sohrwardí Mactúl (f. 1191) un siglo antes de Bacon, y que ha sido analizada por Carra de Vaux en *Journal Asiatique* (XIX, 63). En ese prólogo, dice el autor que

lera sobre o mundo do símile (*‘ālam al-miṭāl/ عالم المثل*) em um manuscrito de Oxford, copiado em 1595, em Lahore.²⁰⁸ Enfim, Carra de Vaux chama atenção à menção a Suhrawardī no *al-Mawāfiq/ الموافق* de ‘Aḡud ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. Aḥmad Īḡī (m. 756/ 1355).²⁰⁹

Sobre Suhrawardī, alguns contemporâneos de Carra de Vaux e de Miguel Asín Palacios, também escreveram. Foi o caso de Ignác Goldziher e Muḥammad Iqbāl. Este, em seu *The Development of Metaphysics in Persia*,²¹⁰ menciona Suhrawardī, o retratando como místico e polímata, com erudição a respeito das fontes antigas, espírito livre e crítico e um admirável poder de síntese e de sistematização, além de apresentar – se bem que pontuando uma volta ao dualismo persa (“Return to Persian Dualism”) – um resumo justo de um ponto importante da filosofia de Suhrawardī – a questão da definição –, pontuando também como principal legado a compreensão de que a realidade é luz.²¹¹ Já Goldziher apresentou Suhrawardī como um sufi que, influenciado pela

su filosofía es la misma de los antiguos sabios de la Grecia, Egipto y Persia, e invoca el precedente de Hermes, Chamaṣp, Pitágoras, Empédocles y Platón. A esa misma filosofía iluminativa, enseñada antes por Avicena, alude Bacon (página 46) llamándola «2ª philosophia Avicennae, quam vocant *orientalem*» (errónea versión de *الحكمة المشرقية*). Asín Palacios repete seu entendimento (*La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 334) ao apontar Ibn Masarra (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Masarra b. Naḡīh al-Ġabalī, m. 319/ 931) como o introdutor de ideias “iluministas” ou “ixraquies” na Espanha, assim como a Dante Alighieri é atribuída uma “filiación ixraquí”. Asín Palacios parece privilegiar o prólogo da *Filosofia da iluminação* em detrimento do livro. Em todo caso, as intepretações de Horten e, mais claramente, de Carra de Vaux e Asín Palacios, embora historicamente incorretas, para nós, não são infundadas. Trata-se de outro indício confirmando nossa suspeita de que ao se identificar Suhrawardī e seus escritos com uma linhagem que vem de Platão, pode-se naturalmente supor que haveria uma “iluminismo” ou “iluminativismo” pré-suhrawardiano. Como já informáramos, nossa posição é que não se pode pegar tais informações literalmente, já que, historicamente, nunca existiu uma escola *iṣrāqī* antes de Suhrawardī. Como Carra de Vaux, Asín Palacios e Horten, outros dois estudiosos da filosofia árabe eminentes entre seus pares, Clément Huart e Tjitze J. de Boer, repetem o mesmo diagnóstico. Para Huart (“*Ḥikma*”, p. 324b), “*Ḥikmat al-iṣhrāq*, mystique de caractère néo-platonicien, est la philosophie illuminative (*mushrikīya*), l’illuminisme. Déjà pratiquée du temps d’Avicenne, qui a écrit un ouvrage intitulé *al-Ḥikmat al-mushrikīya*, elle, avait alors un caractère secret qu’elle a perdu.” De Boer (“*Iṣhrākīyūn*”, p. 568a), por sua vez, afirma: “*al-Iṣhrākīyūn* (scil. al-Ḥukamā), c’est-à-dire les adeptes de la *Ḥikmat al-iṣhrāq* ou *mushrikīya* (ce qui est lu par beaucoup, par ex. Pococke [sic], Münk, Renan, *mashrikīya* = orientale). Spécialement ce mot désigne les disciples d’al-Suhrawardī (mort en 1191). Mais le nom et la chose sont plus anciens. Pour le nom, cf. l’art. «*Ḥikmat*»”.

208 Carra de Vaux se refere a Nicoll, *Biblioteca Bodleiana Codicum Manuscriptorum Orientalium Catalogi Partis Secundae Volumen Secundum Arabico*, #257, p. 222.

209 Ver Carra de Vaux, “La philosophie illuminative (*Hikmet el-ichraq*), d’après Suhrewerdi Meqtoul”, p. 74. Desafortunadamente, não tivemos, durante a redação deste trabalho, acesso ao *Kitāb al-Mawāfiq*.

210 Iqbāl, *The Development of Metaphysics in Persia*, pp. 121 – 127. Para Iqbāl, Suhrawardī foi um jovem sábio e um sufi erudito que teria encontrado a oposição de “these hired slaves of bloodthirsty Dogmatism”, *ibid.*, p. 124.

211 Ao apresentar o que ele avalia como as características de Suhrawardī e sua filosofia, Iqbāl, sintetiza corretamente o problema da definição: “The principal features of the founder of the Iṣhrāqī Philosophy are his intellectual independence, the skill with which he weaves his materials into a systematic whole, and above all his faithfulness to the philosophic traditions of his country. In many fundamental points he differs from Plato, and freely criticizes Aristotle whose philosophy he looks upon as a mere preparation for his own system of thought. Nothing escapes his criticism. Even the logic of Aristotle, he subjects to a searching examination, and shows the hollowness of some of its doctrines. Definition, for instance, is genus plus differentia, according to Aristotle. But Al-Iṣhrāqī holds that the distinctive attribute of the thing defined, which cannot be predicated of any other thing, will bring us no knowledge of the thing. We define “horse” as a neighing animal. Now we understand animality, because we know many animals in which this attribute exists; but it is impossible to understand the attribute “neighing”, since it is found nowhere except in the thing defined. The ordinary definition of horse, therefore, would be meaningless to a man who has never seen a horse. Aristotelian definition, as a scientific principle is quite useless. This criticism leads the Shaikh, to a standpoint very similar to that of Bosanquet who defines definition, as “Summation of qualities”. The Shaikh holds that a true definition would enumerate all the essential attributes which, taken collectively, exist

doutrina platônica das ideias, desenvolveu uma cosmovisão sincrética marcada por teorias emanacionistas, por temas da antiguidade iraniana e por temas oriundos do gnosticismo. Suhrawardī teria nomeado sua cosmovisão *Filosofia da iluminação*, a qual teria acabado por afastá-lo definitivamente da ortodoxia islâmica, sendo o motivo de sua condenação à morte.²¹²

Maximilian Horten foi o primeiro orientalista a dedicar uma monografia consagrada à *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī.²¹³ Trata-se da primeira tentativa orientalista de compreensão sistemática de uma obra de Suhrawardī. Se seus predecessores leram Suhrawardī a partir de manuscritos, Horten foi o primeiro orientalista a tirar proveito da litografia do *Comentário à Filosofia da iluminação* (*Šarḥ ḥikmat al-išrāq*/ شرح حكمة الإشراق) de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī, com as glosas (*Ta'liqāt*/ تعليقات) de Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī às margens.²¹⁴ Sua obra é uma paráfrase do texto, com a inserção de partes do comentário de Quṭb ad-Dīn e das glosas de Šadr ad-Dīn. Horten explica que uma tradução tornaria a obra demasiadamente volumosa – ele presume que mais de mil páginas seriam necessárias – e opta por uma versão condensada do texto, contendo o que Horten julgava ser essencial.²¹⁵ Além da paráfrase tal qual, a obra é um esforço remarcável para um estudo sistemático da *Filosofia da iluminação*. As escolhas de Horten mostram que ele adquiriu uma compreensão e desenvolveu uma interpretação que julgamos, no geral, acertadas e pertinentes.

nowhere except the thing defined, though they may individually exist in other things”, *ibid.*, pp. 124–126.

212 Ao discutir sobre o sufismo, Ignác Goldziher apresenta Suhrawardī: “Unter seinen zahlreichen Verzweigungen darf aus dem Gesichtspunkt der in demselben wirkenden Einflüsse und wegen seiner größeren Entfernung von der Heerstraße des allgemeinen Sufismus, das System des Schihāb al-dīn al-Suhrawardī besondere Hervorhebung beanspruchen. Mit Vorherrschaft der platonischen Ideenlehre stellt es eine Mengung von altiranischen Gedanken, Gnostizismus und Emanationstheorien dar. Die Geisterwelt sei eine aus dem „Licht der Lichter“ (der Gottheit) ausstrahlende Lichtwelt, in der die Vielheit der Intelligenzen webt; sie bilde den Gegensatz zu der der Finsternis angehörenden Körperwelt. Aus diesem Ausgangspunkt konstruierte Suhrawardī eine Weltanschauung, die er selbst „*Philosophie der Erleuchtung*“ (*ḥikmat al-išchrāk*) der benannte. Wegen seiner der Orthodoxie anstößigen Lehre, von der es z. B. keine Brücke zur islamischen Kosmologie gibt, wurde er 1191 in Aleppo hingerichtet”, Goldziher, “Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters”, p. 313.

213 Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* (1191†).

214 Ver *ibid.*, p. v, nota 1. Tal litografia foi impressa em Teerã entre 1313/1895–1316/1898 e editada por Herāī e Ṭabāṭabāī. Pudemos acessar a uma fotocópia de tal litografia (Islamic Studies Library, McGill University), cuja utilização foi para nós inútil, por conta tanto de nossa imperícia para lê-la como da baixa qualidade da litografia. A litografia contém as glosas de Mullā Šadrā, serpeando em diferentes tamanhos e direções. Henry Corbin já havia, com bom humor, chamado atenção ao fato: “On en a rappelé précédemment les inconvénients ; les pittoresques figures dans lesquelles elles se groupent, offrent plus de charme au regard qu’à la lecture”, Corbin, “Prolégomènes II”, in: Suhrawardī, *Opera* II, p. 73. Ou ainda: “Pour le moment, avec des bons yeux, le secours d’une bonne loupe, et en assurant au volume une rotation aisée selon un axe favorable, on peut en prendre connaissance dans la lithographie de Téhéran qui sera décrite ci-après. En une fine ta’liq elles curent dans les marges de droite et de gauche, surgissent d’un interligne, grimpent à la marge supérieure et en redescendent, disparaissent pour reparaitre à la page suivante ou quelques pages plus loin. Livré à cette poursuite éperdue, le malheureux chercheur devient incapable de fixer une référence sans un luxe de précisions topographiques. Et pourtant ces Gloses sont d’un intérêt et d’un sérieux majeurs”, *ibid.*, p. 62. Ademais, Corbin anunciou que uma edição com melhor tipografia foi prometida por Aštiyānī – em suas palavras, “Notre ami S.J. Ashtiyānī a promis d’en donner une édition typographique”, Corbin, “Préface de la seconde édition”, in: Suhrawardī, *Opera* II, p. vii. Salvo ignorância de nossa parte, Aštiyānī não cumpriu sua promessa.

215 Em suas palavras: “Die Übersetzung bestrebt sich, die wesentlichsten Gedanken herauszugreifen und dabei dem arabischen Originale möglichst zu folgen. Eine wörtliche Wiedergabe würde ungefähr tausend Seiten umfassen. Daher war eine Auslese erforderlich”, Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, p. vii.

Outro texto de Suhrawardī que mereceu a atenção foi *Templos de luz*. Com efeito, Simon van den Bergh publicou sua tradução para o holandês.²¹⁶ Em seu artigo consagrado a Suhrawardī na primeira edição da *Encyclopédie de l’Islam/ Enzyklopädie des Islām/ Encyclopedia of Islam*, van den Bergh crê ter encontrado as referências da filosofia de Suhrawardī na filosofia antiga. Com efeito, já em sua tradução, van den Bergh afirmara que, a seu juízo, faltaria originalidade em *Templos de luz*; não haveria nada, mesmo a título de expressão, que não fosse derivado de algum filósofo grego ou helenista.²¹⁷ Apesar da falta de originalidade, a obra teria um valor singular, já que seria representativa da tendência dominante entre os sábios árabes nos séculos V/XI e VI/XII,²¹⁸ a saber: uma tendência de ecletismo e repetição.²¹⁹ No verbete que escreveu na *Encyclopaedia of Islam*,²²⁰ van den Bergh insiste no estoicismo presente na filosofia de Suhrawardī. Embora seja verdade que Suhrawardī foi qualificado por Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī como um dos “seguidores dos estoicos”,²²¹ van den Bergh não mostra nenhuma evidência para o estoicismo de Suhrawardī. As conclusões de van den Bergh são impossíveis de serem certificadas.²²² A despeito da inverossimilhança da maioria das hipóteses de van den Bergh, sua abordagem foi uma contribuição emblemática; se bem que Horten tenha se interessado por Suhrawardī como “filósofo”, van den Bergh é o primeiro orientalista a tratá-lo exclusivamente assim, e não como um gnóstico exótico e excêntrico ou um místico progressista e eclético ou um sábio iluminado. Não obstante, apesar de toda a reputação de van den Bergh entre islamólogos, medievalistas, historiadores da filosofia e filólogos, suas hipóteses de se encontrar em Suhrawardī apenas um “filósofo” não parece ter tido impacto entre os orientalistas de sua geração. Dessa maneira, apesar dos esforços de Horten e van den Bergh em apresentar ao público um Suhrawardī “filósofo” (Horten o apresentando como um “metafísico aviceniano” com um método original “platônico-místico” que tem por cume a *Filosofia*

216 Van den Bergh, “De Tempels van het Licht door Soehrawardi (†1191)”, pp. 30–59.

217 “Deze philosophie mist over het algemeen oorspronkelijkheid, en in „de Tempels van het Licht“ is er nawwelijk één gedachte, zelfs bijna geen uitdrukking, die niet aan de Grieksche philosophie ontleend is: de ideeën er in zijn gemeen goed van het Hellenistisch tijdperk”, *ibid.*, p. 30.

218 Em suas palavras: “Soehrawerd’s geschiriftje „de Tempels van het Licht“ geeft in een klein bestek een goed denkbeeld van den meer algemeenen gedachtengang der Arabische philosophie in de 11e en 12e eeuw, waarvan de meest bekend vertegenwoordiger Avicenna († 1037) is”, *ibid.*, p. 30.

219 Trata-se, para van den Bergh, da radicalização de uma tendência que marcou todo o helenismo, em que se formatou a crença de uma verdade comum partilhada pelas diversas correntes de pensamento e pelas diversas religiões: “Het Hellenistisch tijdperk is een periode van syncretisme. Verschillende godsdiensten komen met elkaar in aanraking en beïnvloeden elkaar. Er bestaat een neiging de verschillende godsdiensten op te valten als verschillende expressies van au fond dezelfde waarheid”, *ibid.*, p. 30.

220 *Id.*, “Suhrawardī”.

221 “De fato, dizemos: o existente, essencialmente, não é o que é nomeado ‘quididade’, tal qual ensinam os seguidores do estoicos (*ar-riwāqiyūn*), entre os quais, o mestre assassinado [i.e., Suhrawardī] e os que o seguiram [إِنَّا نَقُولُ: ليس] [الموجود بالذات هو المسي بالماهية. كما ذهب أتباع الرواقيين كالشيخ المقتول ومن تبعه]”, Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī, *al-Maša’ir*, §89, p. 40,6-7.

222 Embora a aproximação entre Suhrawardī e os gregos seja provocadora e instigante, para nós, van den Bergh acabou por exagerar. Ele apresenta cada obra grega e greco-helenista em que se encontraria o que Suhrawardī teria transposto aos *Templos de luz*. No limite de nosso conhecimento, tais conjecturas são arbitrarias e inverossímeis: como Suhrawardī teria, por exemplo, lido e copiado Filão de Alexandria (como van den Bergh afirma, ver “De Tempels van het Licht door Soehrawardi, p. 32) e Numênio de Apameia (ver, *ibid.*, p. 31)?

da iluminação²²³ e van den Bergh como um “filósofo” repetidor da filosofia greco-helenista), o que prevaleceu por certo tempo foi a abordagem de von Kremer, de Carra de Vaux e de Asín Palacios, as quais convergem na visão de Suhrawardī como um polímata eclético que aliou seu misticismo com sua erudição, seu hermetismo, seu zelo pelo passado helenista e seu saudosismo do passado iraniano. Em linhas gerais, as apresentações de Goldziher e de Iqbāl partilham a mesma posição, mas, enquanto Iqbāl é estuasiado e simpático a Suhrawardī, Goldziher – como é característico a Goldziher – se mostra conciso e preciso.

Como marco de um novo impulso aos estudos suhrawardianos, um divisor de águas foi Louis Massignon.²²⁴ Ele parece ter sido o primeiro orientalista a se dar conta do impacto do *Comentário à Filosofia da iluminação* de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī na história da filosofia. Ademais, ele incentivou Paul Krauss e Henry Corbin no estudo de tal obra e de outras de Suhrawardī e de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī. Quanto a Corbin, Massignon o ajudou em suas primeiras publicações.²²⁵ Se Horten já esboçara uma cronologia das obras de Suhrawardī,²²⁶ Massignon foi o primeiro a propor uma de maneira mais ordenada e completa, além de uma categorização de suas obras. Ele distinguiu

223 “Suhrawardī ist eine visionär veranlagte Natur. Er berichtest (S. 381) von sich selbst, dals er die Welt der reinen Geister erschaut habe. Die nüchterne aristotelische Philosophie befriedigte mit ihrer streng logischen Geistesdisziplin die zügellose Phantasie Suhrawardis auf die Dauer nicht. Anfangs war er ein begeister Anhänger des Aristoteles. Durch Weltanschauungskämpfe getrieben zog er sich in die Einsamkeit zurück und lebte dort der Betrachtung und Askese, bis Gott durch eine Vision (S. 371) die „Welt der reinen Lichten“ offenbarte. Mit der Philosophie Avicennas hat er lange gerungen. Er bewundert den Meister aufrichtig und schließt sich ihm, wo immer es seine platonische Denkweise zulässt. Er tadelt an ihm und Aristoteles nur, dals sie die Ideenlehre nicht angenommen haben. [...] Diese mystisch-platonische Methode ist eine andere Art der Philosophie und ein kürzerer Weg als der der Peripatetiker, der sich in sekundären Fragen verliert (16)“. In der Philosophie der Erleuchtung besitzen wir demnach das Schlusresult der philosophischen Entwicklung ihres Autors.”, Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung*, pp. v–vii. Horten mantém a tendência de seus contemporâneos em inflacionar o prólogo da *Filosofia da iluminação* e certos elementos “fantásticos”; ele, igualmente, bem observou o ponto em que há separação entre Suhrawardī e a filosofia dos peripatéticos: as recusas de Aristóteles e de Ibn Sīnā das formas platônicas. Horten também acerta ao pontuar tal separação como decisiva na filosofia de Suhrawardī. Retornaremos a esse ponto quando discutirmos, no Capítulo III, as formas platônicas. Finalmente, nos aspectos gerais, partilhamos com Horten sua ideia de que Suhrawardī é aviceniano à medida que seu “platonismo” o permita. De igual maneira, retornaremos a esse ponto ao discutir, no Capítulo III, o “platonismo” de Suhrawardī. Não obstante, para nós, a observação final de Horten, mesmo estando correta, tem suas nuances, não podendo ser interpretada cronologicamente, mas doutrinariamente; a *Filosofia da iluminação*, em nosso entendimento, é o resultado final do desenvolvimento filosófico proposto por Suhrawardī (no que concordamos com Horten), mas tal desenvolvimento está presente na intenção de Suhrawardī ao escrever suas outras obras. Não se trata, portanto, de uma evolução no tempo, mas de uma estratégia apropriada a cada obra. No caso da *Filosofia da iluminação*, nossa hipótese, desenvolvida no final deste capítulo, é de que esse livro não é a etapa final na atividade intelectual e filosófica de Suhrawardī, mas é o final do trajeto proposto a seu discípulo. Discutiremos nossa posição ao longo deste capítulo.

224 Sob o ponto de vista eminentemente historiográfico, outro divisor de águas foi o impecável trabalho de Hellmut Ritter, ao apresentar a biobibliografia de Suhrawardī e ao distinguir nosso filósofo de dois de seus homônimos; ver Ritter, “Philologica: IX. Die vier Suhrawardī. Ihre Werke in stambuler Handschriften”. Sobre Suhrawardī al-Maqtūl, ver *Der Islam* 24, pp. 270–286; sobre os outros dois homônimos de Suhrawardī, ver *Der Islam* 25, pp. 35–86. Ademais, foi notável a contribuição do historiador Claude Cahen (“Une chronique syrienne du VIe / XIIe siècle : le Bustān al-Jāmi’”; “L’émigration persane des origines de l’Islam aux Mongols”).

225 Ver Corbin, “Post-Scriptum à un entretien philosophique”, p. 40; *id.*, “Pour l’anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardī d’Alepp (m. 1191)”, p. 371, nota 1; Corbin & Kraus, “Le Bruissement de l’Aile de Gabriel”, p. 5, nota 2.

226 Horten o faz a partir das informações contidas no prólogo da *Filosofia da iluminação*; ver Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung*, pp. vi–vii.

os escritos de Suhrawardī em três grupos correspondendo a três fases distintas de sua vida, a saber: a primeira fase, a de sua juventude, seria caracterizada por um “iluminismo” puro, o qual seria um misticismo que recorreria a termos “iluminativos” e a motivos de “luz”; a segunda fase corresponderia a de seu aristotelismo aviceniano, em que Suhrawardī teria abandonado seu “iluminismo” juvenil e abraçado o peripatetismo; uma terceira fase em que predominaria um “iluminismo” amadurecido, ou seja, um retorno de Suhrawardī a seu “misticismo” juvenil, o que lhe permitiu a constituição de uma filosofia mística sob influência de seu avicenisimo anterior e de Platão – essa última fase, Massignon a apresenta, por conta de seu abandono do aristotelismo e por conta de suas referências platônicas e avicenianas, como uma filosofia mística “*avicenno-platonicienne*”.²²⁷ Sarfaraz Khan Khatak e Otto Spies, contemporâneos de Massignon, o repetem.²²⁸ Com efeito, Massignon serviu de incentivo a Khatak e Spies.²²⁹ Como marca, diferentemente de Massignon, mas em seguimento de seus predecessores, Spies e Khatak tendem a valorizar o que identificam como um projeto sincretista no misticismo filosófico de Suhrawardī.²³⁰

Embora todos os orientalistas citados anteriormente tenham chamado atenção ao conteúdo filosófico dos escritos de Suhrawardī, não foram todos os que levaram a sério sua filosofia. Entre os que a levaram a sério, Iqbāl fez um resumo conceitualmente justo do problema da definição segundo a *Filosofia da iluminação*; van den Bergh, além de sua tradução de *Templos de luz* para o holandês, se esforçou em mostrar uma doxografia que reduziria os escritos de Suhrawardī a textos de seus predecessores gregos e helenistas, partindo do pressuposto de que não houve nada de original na Antiguidade tardia e na Idade média, sendo que Suhrawardī não teria sido uma exceção; Horten, por sua vez, procurou estudar filosoficamente Suhrawardī a partir de uma obra específica, a *Filosofia da iluminação*,²³¹ do *Comentário à Filosofia da iluminação* feito por Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī e, para ambos os textos, das *Glosas* escritas por Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī. Quanto a Massignon, ele foi o primeiro a formular e enfrentar o problema da relação entre as diversas obras de Suhrawardī, algumas muito diferentes entre si e algumas parecendo se contradizer. Em todo caso, a abordagem que monopolizou a maior parte da pesquisa no século XX teve por pressuposto a relativização, minimização e, por vezes, a negligenciação do caráter predominantemente filosófico

227 Ver Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam, réunis, classés, annotés et publiés*, pp. 112–113, sobretudo p. 113.

228 Ver Spies & Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, pp. 3–4.

229 Ver *ibid.*, p. 3.

230 Khatak e Spies sugerem colocar Suhrawardī do lado de Ibn al-‘Arabī como dois expoentes da mesma tentativa de erigir uma harmonia entre islã, metafísica e misticismo. Em suas palavras: “Suhrawardī is besides Ibnul-‘Arabī, one the most remarkable exponents of the movement which attempt to explain the Quran and the doctrines of Islam to a great extent in an esoteric and allegorical way. His philosophical and mystical ideas and teachings are reflected in his works on philosophy, mysticism, and metaphysics”, *ibid.*, pp. 2–3.

231 Embora não tenhamos aqui a pretensão de fazer, neste trabalho, uma paráfrase ou um resumo da *Filosofia da iluminação*, tal qual foi realizada por Maximilian Horten, reconhecemos, porém, uma convergência entre seu propósito e o nosso, ou seja, o de apresentar uma unidade especulativa interna à *Filosofia da iluminação*.

das obras de Suhrawardī, tendendo a omitir o que foi classificado como “peripatético” em seus escritos. De igual maneira, o que foi constatado como sendo filosoficamente mais próprio a Suhrawardī (isto é, o que está em sua *Filosofia da iluminação*), foi reduzido a um tipo de misticismo especulativo e gnóstico – chamado, desde von Kremer, de “teosofia” –, o qual seria um ecletismo entre sufismo, certas doutrinas islâmicas, xiitas e ismailitas e a metafísica neoplatônica, além de condicionado e direcionado por elementos de origem zoroastriana e maniqueia e pelas convicções intuitivistas de Suhrawardī. Constata-se em von Kremer, Carra de Vaux e Iqbāl a tendência em sublinhar a originalidade “iraniana” de Suhrawardī, o qual seria o restaurador ou o pai de um zoroastrismo místico-filosófico. Tal tendência, que tem origem em von Kremer e Carra de Vaux, foi assumida, ganhando nova configuração e argumentação, na hermenêutica apresentada por Corbin. Em certo sentido, Corbin está em continuidade com seus predecessores,²³² a exceção de van den Bergh e Horten, os quais Corbin parece – propositalmente? – ignorar.²³³

Da maneira como apresentamos, não fazemos segredo de nossa preferência pelas abordagens de Iqbāl (se bem que não concordemos com seu acento no sufismo, nas origens iranianas de Suhrawardī e no dualismo persa), van den Bergh (embora não concordemos com seus simplismos ao reduzir Suhrawardī a um emaranhado de textos de filósofos antigos) e de Horten, assim como não ocultamos nosso ceticismo a respeito das abordagens de Corbin. Quanto a von Kremer e a Carra de Vaux, seus trabalhos foram marcos; suas conclusões, corretas ou não, direcionaram os estudos suhrawardianos – como os trabalhos de Asín Palacios testemunham – por

232 Não obstante, em certos detalhes específicos, Corbin criticara, ao menos uma vez, von Kremer; ver Corbin & Kraus, “Le Bruissement de l’Aile de Gabriel”, p. 2, nota 1.

233 Salvo ignorância nossa, Corbin ficou em silêncio sobre o trabalho de Maximilian Horten. Da mesma maneira, embora Corbin tenha elogiado o que qualificou como uma excelente tradução dos *Templos de luz* para o holandês feita por Simon van den Bergh (ver “Pour l’anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardī d’Alep (m. 1191)”, p. 372; Corbin & Kraus, “Le Bruissement de l’Aile de Gabriel”, p. 4, nota 2), Corbin permanece em silêncio quanto às hipóteses lançadas por van den Bergh. Ademais, Carlo Alfonso Nallino, acertadamente, defendera que a sugestão de Carra de Vaux sobre a substituição de “oriental” por “iluminativo” é insustentável. Embora o foco da análise de Nallino não fosse Suhrawardī, sua implicação é nítida: da mesma maneira que é dificultoso ler *mušriqiyya* no lugar de *mašriqiyya*, o inverso é também verdadeiro, ou seja, é dificultoso encontrar o sentido “oriental” no termo *išraq*/ إشراق; ver Nallino, “Filosofia « Orientale » od « Illuminativa » d’Avicenna?”, pp. 433–467. Nallino acredita que a tendência em projetar um iluminativismo ou iluminismo suhrawardiano para antes de Suhrawardī está nos orientalistas que leram “filosofia iluminativa” em Ibn Ṭufayl e seu *Risāla Hayy b. Yaqzān*. Teria sido o caso, por exemplo, de August Tholuck; ver *ibid.*, p. 439. Com efeito, Tholuck conhecia o uso de *išraq*/ إشراق como termo técnico, mas ignorando Suhrawardī, e, assim, supôs que seria um termo traduzindo a ideia neoplatônica e cristã de *phōtismos*/ φωτισμός (“die Erleuchtung”; “iluminação”); ver Tholuck, *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients*, p. 74, nota 1. Corbin, por sua vez, se bem que reconhecendo que, linguisticamente, Nallino tem razão, se opõe com veemência a Nallino, tentando mostrar que, nesse ponto, ele, Corbin, estaria com a razão, pois Nallino não teria compreendido a ligação interna entre “iluminação” e “oriental”; ver Corbin, “Prolégomènes I”, in: Suhrawardī, *Opera* I, p. xxxvii–xlili, principalmente p. xxxvii–xxxviii; Corbin, “Prolégomènes II”, in: Suhrawardī, *Opera* II, pp. 5–19, sobretudo, pp. 5–8 e 12–13; Corbin, *En Islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques. II Sohrawardī et les Platoniciens de Perse*, p. 27. Para Corbin, em resumo, “on peut dire, sans paradoxe, que le successeur d’Avicenne, ce fut Sohrawardī, non pas en ce sens qu’il incorpore à ses propres livres certains éléments de la métaphysique avicennienne, mais en ce sens qu’il assumait à son tour le projet de « philosophie orientale »... Ce projet, Sohrawardī le réalisera en ressuscitant la philosophie ou la théosophie de la Lumière de l’ancienne Perse”, *id.*, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 29.

praticamente todo o século XX. Deve-se a von Kremer, a Carra de Vaux e a Iqbāl a insistência – dominante até recentemente – nas origens iranianas de Suhrawardī e de suas ideias. Quanto à abordagem de Louis Massignon, independentemente de ser concordar com ela, a mesma tem o mérito de ter colocado luz no problema da diferença em conteúdo entre as diversas obras de Suhrawardī. Não obstante, não estamos afirmando que a abordagens de von Kremer, de Carra de Vaux e de Corbin sobre Suhrawardī estejam incorretas, o que invalidaria suas análises e suas contribuições. Von Kremer tem o mérito de ter “descoberto” Suhrawardī; Carra de Vaux merece todo destaque e respeito por ter sido o primeiro a reunir uma gama considerável de manuscritos – além de nos revelar as peripécias e aventuras de um erudito francês ao estudar um autor como Suhrawardī em Istambul nos fins do século XIX –; Corbin empregou sua reconhecida capacidade em filologia e tradução – assim como Khatak e Spies também empregaram – para a divulgação de Suhrawardī aos orientistas e ao grande público. Apesar de nosso ceticismo quanto ao método de Corbin, há, não obstante, certa convergência entre nossas conclusões e as de Corbin – ou seja, por diferentes caminhos, nossa pesquisa converge com algumas conclusões e intuições de Corbin.

No que concerne diretamente a Henry Corbin, a recepção ocidental de Suhrawardī é – ou foi até recentemente – dominada por ele. Sobre Corbin, trata-se de um filósofo, filólogo e crítico cultural com talentos reconhecidos como tradutor e méritos inegáveis como arabista e iranista, autor de um trabalho ímpar em divulgar Suhrawardī e Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī. O que torna Corbin único é que ele desenvolveu seu próprio método de interpretação fenomenológica, o qual supõe a permissão explícita, ou mesmo o requisito, de abdicar o rigor que é próprio tanto à historiografia como à investigação filosófica; em vez disso, Corbin propõe revigorar imaginativamente os conteúdos visionários dos objetos de estudo, fazendo emergir o mesmo saber gnóstico ou a mesma experiência visionária que os perpassa. Em vez de uma tentativa de entendimento conceptual ou histórico, a fenomenologia de Corbin se envolve geralmente com uma ênfase em símbolos e mitos. Como certos autores – é o caso de Suhrawardī – recorreram à linguagem simbólica e alegórica,²³⁴ Corbin encontrou neles a oportunidade de aplicar sua fenomenologia e desenvolver sua cosmovisão e sua teoria a respeito da transmissão das ideias. A partir de elementos projetados sobre Suhrawardī, Corbin estabeleceu conexões, não apenas entre diferentes épocas da história cultural persa, da história cultural greco-helenista e da história cultural árabe, mas também entre figuras das mais diversas épocas e lugares com personagens historicamente desconectados como, por exemplo, entre Ibn al-‘Arabī e Jakob Böhme ou entre Eckhart de Hochheim [Meister Eckhart], Mullā Šadrā e

234 No caso de Suhrawardī, o recurso a símbolos é por nós explicada como sua maneira de salvaguardar o conteúdo pré-demonstrativo de toda apreensão. Ao tratar tópicos em que está inovando no debate metafísico, Suhrawardī tende a cunhar termos oriundos do passado iraniano e zoroastriano e da língua persa. Tal recurso é coerente com as opções filosóficas feitas por ele, sendo compreensível à luz de seu caráter filosófico, sem a necessidade, pois, de se apelar a nada que seja estranho à sua reflexão sobre as fontes filosóficas com as quais Suhrawardī trabalhou.

Emmanuel Swedenborg.²³⁵ Essa hermenêutica que busca reconstruir fenomenologicamente a experiência visionária dos autores estudados acabou por comprometer a credibilidade da filosofia de tais autores aos olhos de leitores e de estudiosos que não partilham o método de interpretação fenomenológica desenvolvido por Corbin. Ademais, a situação não foi ajudada pelo fato de muitos estudiosos influentes terem aderido à fenomenologia de Corbin e mantido sua ênfase na gnose, na filosofia perene e na teosofia iluminativo-oriental que seriam próprias a certos autores, principalmente a Suhrawardī, para eles, o protótipo de teósofo. Com efeito, a maioria dos suhrawardianistas seguiu os passos de Corbin, continuando sua hermenêutica em suas próprias pesquisas, cada qual adaptando-a às suas próprias agendas. Os proponentes proeminentes da fenomenologia de Henry Corbin são Seyyed Hossein Nasr, Hermann Landolt, Mehdi Aminrazavi e Christian Jambet. Enquanto Landolt é o mais independente,²³⁶ os demais costumam ser mais fiéis ao método instaurado por Corbin.²³⁷ Em linhas gerais, embora a abordagem de Henry Corbin tenha dificultado, para seus leitores, o reconhecimento do conteúdo genuinamente filosófico das obras de

235 Corbin foi autor de uma vasta bibliografia consagrada a Suhrawardī e ao que ele considera como sua “Théosophie de l’Orient des Lumières”; entre suas obras, sua fenomenologia é aplicada de maneira mais evidente em sua coleção, em quatro volumes, *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, sendo o segundo volume dedicado a Suhrawardī, “Sohrawardī et les Platoniciens de Perse”. Sobre a liberdade criativa, por assim dizer, de Henry Corbin, ver *id.*, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*; *id.*, *Le paradoxe du monothéisme*.

236 Hermann Landolt, orientando e colaborador de Henry Corbin em suas pesquisas iniciais, fez, com seus trabalhos, a compreensão sobre Suhrawardī avançar consideravelmente por sua qualidade e rigor. Como característica geral, destaca-se a erudição que ele evidencia em cada obra sua. Com efeito, Landolt busca apontar as relações entre Suhrawardī e os sufis, assim como entre Suhrawardī e diversas correntes xiitas. Notadamente, ele mostrou que as reduções de Suhrawardī a um sufi ou a um xiita ismailiano ou não-ismailiano ou a um criptoxiita, mesmo que não sejam completamente impossíveis e absurdas como hipóteses, acabam por conduzir a muitas incertezas, levantando dificuldades intransponíveis, e, se levadas a sério, tais hipóteses não se mostram as mais realistas. Ainda que nada impeça que Suhrawardī tenha sido, de uma maneira ou de outra, marcado por correntes de pensamento independentes da filosofia de seu entorno e das fontes filosóficas que teve acesso, o mais seguro é reconhecer, no que Landolt tem toda razão, o fato de se tratar de um filósofo – provavelmente, como defende Landolt, um filósofo admirador dos sufis, mas muito dificilmente um sufi, e um filósofo que pode, por suas leituras e viagens, ter sido, de alguma maneira ou de outra, marcado por certas correntes xiitas, sobretudo as ismailitas, mas que dificilmente teria aderido a tal ou tal corrente. Em todo caso, Landolt sugere precedentes de tal e tal doutrina de Suhrawardī em tal e tal autor sufi ou ismailita, permanecendo modesto e conciso em suas conclusões. Entre os trabalhos de Landolt a esse respeito, destacamos: Landolt, “Two types of mystical thought in muslim Iran: an essay on Suhrawardī Shaykh al-Ishrāq and ‘Aynulquzāt-i Hamadānī”; *id.*, “Suhrawardī’s *Tales of Initiation*. Review essay on Thackston’s translation of Suhrawardī’s (1982) *Mystical and Visionary Treatises*”; *id.*, “Khawāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201–672/1274), Ismā‘īlism, and Ishrāqī philosophy”; *id.*, “Suhrawardī between philosophy, Sufism and Ismailism: a re-Appraisal”; *id.*, “Mystique iranienne : Suhrawardī ‘Shaykh al-Ishrāq’ et ‘Ayn al-Quzāt-i Hamadānī’”; *id.*, “Les idées platoniciennes et le monde de l’image dans la pensée du *Šaykh al-išrāq* Yahyā al-Suhrawardī (ca.1155-1191)”; *id.*, “Being-Towards-Resurrection’: Mullā Sadrā’s Critique of Suhrawardī’s Eschatology”.

237 Suas publicações mais relevantes são: Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn al-‘Arabī*; Aminrazavi, *Suhrawardī and the School of Illumination*; Nasr e Aminrazavi (ed.), *An Anthology of Philosophy in Persia, vol. IV: From the School of Illumination to Philosophical Mysticism*; Jambet, “Le problème de la certitude dans la philosophie de Suhrawardī”. Nasr (editor dos textos persas de *Opera Metaphysica et Mystica* agrupadas em seu tomo III), Jambet (editor das obras póstumas de Henry Corbin e autor de vasta bibliografia sobre, principalmente, xiismo, ismailismo, xiismo duodecimano e a filosofia de Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī, destacando-se por sua maneira de pensar filosoficamente o xiismo) e Aminrazavi são os principais representantes de um grupo maior de autores, alguns dos quais escrevem por interesse acadêmico, outros por interesse pessoal, dada a atração que o “Suhrawardī de Henry Corbin” despertou em certos meios esotéricos e seus simpatizantes e estudiosos. O número de estudiosos de Suhrawardī marcados pela fenomenologia de Corbin e de seus continuadores imediatos, assim como suas publicações, é demasiadamente grande para um tratamento abrangente, ainda que resumido.

Suhrawardī e de outros autores, foi graças a seu trabalho de divulgador e tradutor e sua alta qualidade como filólogo e editor que outros puderam estabelecer seu próprio método e desenvolver interpretações alternativas à fenomenologia de Corbin.²³⁸

Mais concretamente, por um tempo considerável, Suhrawardī foi reduzido a uma propriedade de Corbin. Não obstante, alguns estudiosos contemporâneos de Corbin chamaram atenção às motivações filosóficas de Suhrawardī.²³⁹ Majid Fakhry, por exemplo, interpretou Suhrawardī como um autor que parafraseou a filosofia dos peripatéticos em termos de luz e iluminação e, dessa maneira, seu trabalho teria consistido em uma adaptação de Ibn Sīnā, sem nenhuma originalidade e sem nenhum trabalho que não fosse o de parafrasear em termos de luz e adaptar a filosofia de Ibn Sīnā a um contexto eminentemente místico.²⁴⁰ Já Hossein Ziai defendeu a originalidade de Suhrawardī e o caráter inovador e independente de sua filosofia. Para Ziai, Suhrawardī foi um crítico do modelo dominante de filosofia corrente em sua época, ou seja, do paradigma aristotélico de viés aviceniano, fazendo de Suhrawardī o criador de um novo sistema filosófico, alternativo ao aristotelismo e ao avicenisimo, além de independente do aristotelismo e oposto ao avicenisimo.²⁴¹ Para ele, os mais importantes trabalhos de Suhrawardī são *Elucidações, Confrontações, Veredas e Debates* e, principalmente, *Filosofia da iluminação*, os quais formam,

238 Destacamos uma abordagem original da filosofia de Suhrawardī feita por Ian Richard Netton (6. “*Ishrāq and Waḥda: The mystical Cosmos of al-Suhrawardī and Ibn al-‘Arabī*”, *Allāh transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, pp. 256–320). Ademais, em uma breve comunicação de seis páginas, mais tarde publicada, Louis Gardet (“À propos de l’*‘Ishrāq*” de Suhrawardī : valeurs spéculatives et expérience vécue”), se bem que rapidamente, aponta o que ele julgou ser o núcleo da *Filosofia da iluminação*: a distinção entre a experiência fundante e a conceptualização que sucede à experiência. Apesar do tom ensaístico e livre de sua comunicação, Gardet nos parece ter toda razão. Foi a leitura dessa publicação de Louis Gardet e as intuições do autor aí presentes que nos inspiraram para a redação do presente trabalho.

239 Alguns autores, ainda que não tenham trabalhado diretamente Suhrawardī, mas as obras de alguns filósofos mais recentes, abordaram acuradamente certos aspectos da filosofia de Suhrawardī. Foi o caso, em seus estudos sobre Ṣadr ad-Dīn aṣ-Ṣirāzī, de Fazlur Rahman, nas seguintes obras: *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* e “Dream, imagination and ‘*ālam al-mithāl*’”. Outro pesquisador que, ainda que focado em Ḥāḡḡ Mullā Hādī Sabzawāri, contribuiu decisivamente para os estudos sobre Suhrawardī foi Toshihiko Izutso. Em seu *The Concept and Reality of Existence*, por exemplo, Izutso ofereceu uma valiosa e pioneira contribuição para o entendimento a respeito da distinção entre quiddidade e existência em Suhrawardī. Mais recentemente, em seus estudos sobre Ṣadr ad-Dīn aṣ-Ṣirāzī, Cécille Bonmariage apresenta frequentemente uma abordagem acurada sobre alguns tópicos, por vezes os mais difíceis, da filosofia de Suhrawardī; ver Bonmariage, *Le réel et les réalités : Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalité*. Da mesma maneira, merece atenção, igualmente, os trabalhos de Reza Pourjavady e Sajjad Rizvi; ver Rizvi, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics – Modulation of Being*; Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*.

240 Ver Fakhry, “Al-Suhrawardī’s Critique of the Muslim Peripatetics (*al-Mashsha’un*)”.

241 Ziai fez, para o público persófono e para o público anglófono, assim como Corbin para o público arabófono e para o público francófono, um incomparável trabalho de divulgação da filosofia de Suhrawardī, através de seus artigos, capítulos de obras especializadas e livros. Ademais, assim também como Corbin, Ziai contribuiu para o público especializado com seu trabalho de qualidade como filólogo e tradutor, através de edições de textos árabes e persas de Suhrawardī e de seus comentadores e de algumas traduções de tais textos para o inglês. Entre as obras em que Ziai evidencia melhor sua compreensão de Suhrawardī, destacamos as seguintes: Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī’s Hikmat al-ishrāq*; *id.*, “al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn”; *id.*, “The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardī’s *Philosophy of Illumination*”; *id.*, “Definition and the Foundations of Knowledge in Illuminationist Philosophy: Section on Expository Propositions (*al-Aqwāl al-Shāriḥ.a*), of the Text, *al-Masāri’ wa-l-muṭārahāt*”; *id.*, “*Nūr al-Fu’ād*, A Nineteenth-Century Persian Text in Illuminationist Philosophy by Shihāb al-Dīn Kumījānī”; *id.*, “The Illuminationist tradition”.

segundo ele, uma tetralogia.²⁴² Tais textos constituem o corpo integral de sua filosofia. Ademais, para Ziai, não se pode levar a cabo um estudo da metafísica de Suhrawardī sem antes realizar um estudo de sua lógica e sua física e as implicações decorrentes. Igualmente, não se pode compreender a *Filosofia da iluminação* sem estudar o conteúdo dos demais livros da tetralogia.²⁴³

Com conclusões parecidas com as de Hossein Ziai, merece atenção John Walbridge – o qual, com Ziai, editou e traduziu para o inglês a *Filosofia da iluminação*. Assim como Ziai, Walbridge considera a *Filosofia da iluminação* a culminação do projeto de Suhrawardī; igualmente, Walbridge tende a sublinhar o que ele considera inovador em Suhrawardī, apresentando-o como não-aviceniano e não-aristotélico, além de continuador de certas tradições greco-árabes não-aristotélicas.²⁴⁴ Mesmo que John Walbridge não siga Henry Corbin, ele tende a ressaltar certos aspectos simbólicos e a estabelecer as interações entre a filosofia de Suhrawardī e outras correntes de pensamento. Em linhas gerais, a abordagem de Walbridge acaba por complementar a estrutura apresentada por Corbin. Walbridge continuou e aprimorou a tese de Corbin de relacionar Suhrawardī com filósofos antigos, divergindo, porém, em não buscar as raízes de sua filosofia entre personagens do passado ou mitologia persas, no Avesta, no ismailismo e em personagens gnósticos e herméticos, se concentrando em certos filósofos gregos, como Pitágoras e Empédocles. Em poucas palavras, Walbridge nos parece representar um ponto intermediário entre Ziai e Corbin.²⁴⁵

242 Ver *id.*, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-iṣrāq*, pp. 9–15.

243 Retornaremos a discutir, ainda no Capítulo I, sobre a “tetralogia” constatada por H. Ziai ao debatermos o lugar da *Filosofia da iluminação* na *Suhrawardiana*.

244 John Tuthill Walbridge é autor de vasta bibliografia dedicada a Suhrawardī. Eis suas publicações que julgamos mais importantes: Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*; *id.*, “Suhrawardī, a Twelfth-Century Muslim Neo-Stoic?”; *id.*, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*; *id.*, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*; *id.*, “Suhrawardī and Illuminationsim”; *id.*, “Al-Suhrawardī on Body as Extension: An Alternative to Hylomorphism from Plato to Leibniz”; *id.*, “The Devotional and Occult Works of Suhrawardī the Illuminationist”; *id.*, “A Response to Seyed N. Mousavian: Did Suhrawardī Believe in Innate Ideas as A Priori Concepts? A Note”; *id.*, “Suhrawardī's (d. 1191) *Intimations of the Tablet and the Throne*: The Relationship of Illuminationism and the Peripatetic Philosophy”; *id.*, “Illuminationist Manuscripts: The Rediscovery of Suhrawardī and its Reception”; *id.*, “Suhrawardī's Creed of the Sages”.

245 Enquanto Corbin apresenta Suhrawardī como restaurador de um zoroastrismo filosófico-espiritual, em comunhão com diversas tradições herméticas, Walbridge apresenta Suhrawardī como restaurador de certas tradições greco-helenistas e greco-árabes não-aristotélicas. Sobre isso, ver Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*; *id.*, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*. Walbridge desenvolveu uma maneira própria de conceber a transmissão de saber entre filósofos em que a presença material do texto não é o dado mais importante. Por conta de sua “internal logic and consistency”, Walbridge argumenta que os ensinamentos de determinados filósofos acabam por apelar a outros filósofos posteriores que partilham a mesma inclinação e que tais ensinamentos sejam, dessa maneira, “periodically reinvented whenever conditions are favorable and a sufficient number of texts come back into circulation. These texts need not be comprehensive or systematic; [...] even a quite fragmentary collection of material is sufficient to trigger the reinvention of the position.” Sendo esse o caso, as posições de filósofos anteriores “are likely to be rediscovered regularly given even fragmentary sources, then philological analysis is not likely to be decisive in explaining philosophical developments. [...] Instead, the development and change of philosophical systems must be explained by an intellectual logic”, Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, pp. 184–5. Somos céticos a respeito dessa concepção da história das ideias, da mesma maneira que somos céticos em relação à concepção de Corbin; no caso de Suhrawardī, as hipóteses de Walbridge são, assim como as de Corbin, a nosso juízo, arbitrarias e desprovidas de evidências que autorizem tais conjecturas, mesmo no plano meramente hipotético.

No que se refere diretamente a Hossein Ziai – ao lado de Henry Corbin, o mais proeminente suhrawardianista nos últimos cem anos –, por mais que ele seja o grande contraponto a Corbin, sua abordagem está relacionada à de Corbin e à estrutura em que ele estudou Suhrawardī. Assim como aconteceu com Ziai, outras abordagens ampliaram a estrutura proposta por Corbin, para permitir uma apreciação mais completa de Suhrawardī. A nosso juízo, com efeito, Corbin e Ziai são marcados pela mesma perspectiva não-histórica a respeito de Suhrawardī e de sua filosofia.²⁴⁶ O que os separa é o entendimento de Corbin de Suhrawardī como um sábio esotérico e de sua filosofia como teosófica, hermética, perene e oriental, algo com que Ziai sempre mostrou seu desacordo e oposição. É peculiar a Ziai o interesse por lógica, domínio que Corbin repetidamente negligenciou. Finalmente, Ziai ressalta Abū l-Barakāt al-Bağdādī como precursor de Suhrawardī, fazendo dele um suhrawardiano *avant la lettre*.²⁴⁷

Certos pesquisadores, mais recentes, apontam as dificuldades para a compreensão da filosofia de Suhrawardī como um sistema totalmente independente, divergente e oposto ao que foi legado por Ibn Sīnā; alguns chegam a colocar em dúvida o caráter sistemático de sua obra

Walbridge recebeu severas críticas – talvez exageradas – a esse respeito da parte de Dimitri Gutas, ao resenhar *The Leaven of the Ancients*; ver Gutas, “Essay-Review: Suhrawardī and Greek Philosophy”. Uma eventual tréplica de Walbridge – que, ao que nos consta, nunca existiu – poderia se apoiar nas observações de Étienne Gilson, as quais poderiam ratificar a posição de Walbridge; ver Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*.

246 Uma razão para isso, a nosso juízo, é que ambos parecem refletir uma mesma interpretação a respeito da história da filosofia. Em nosso entendimento, talvez caricatural de nossa parte, ambos parecem refletir certa tendência em compreender diferentes filósofos como elementos constituintes e fixos em blocos unitários, independentes e, em certa medida, inalteráveis: os “peripatéticos” (os quais gravitariam em torno de Ibn Sīnā), os *isrāqīyyūn* (“iluminacionistas” para Ziai e “orientais” para Corbin, que gravitariam em torno de Suhrawardī) e os “transcendentalistas” (que gravitariam em torno de Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī). O que distingue Corbin e Ziai é que Corbin entende os *isrāqīyyūn* e os transcendentalistas como parte da mesma teosofia perene, ao passo que Ziai – o qual abomina o recurso a termos como “teosofia” e “perene”, além de julgar inapropriado qualificar Suhrawardī e Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī como “gnósticos” – tende a entender os três grupos como efetivamente filosóficos e inconfundíveis entre si, cada qual defendendo um corpo de teses e doutrinas que lhe é próprio, sublinhando, assim, o caráter estável de cada um dos grupos, ou seja, o caráter estático e permanente dos peripatéticos, dos *isrāqīyyūn* e dos transcendentalistas.

247 Abū l-Barakāt al-Bağdādī e Suhrawardī foram autores que passaram à história da filosofia como pensadores originais e, em relação a seu entorno filosófico, predominantemente aviceniano, e a seu contexto de recepção de Ibn Sīnā, aliaram seu conhecimento de suas fontes com liberdade de espírito, além de terem sido admiradores de Platão. Como já aludimos e como repetiremos ao longo do trabalho, há uma coincidência em pontos significativos entre ambos, o que sugere que Suhrawardī teve Abū l-Barakāt como referência. Não obstante, salvo equívocos de nossa parte e de acordo com o que conseguimos compreender da mais conhecida obra de Abū l-Barakāt, *al-Mu‘atabar*, enquanto seu autor tende a estar em oposição permanente a Ibn Sīnā, a posição de Suhrawardī é muito mais nuançada. Em linhas gerais, Suhrawardī é muito mais fiel a Ibn Sīnā do que sua crítica poderia sugerir; mesmo quando, ocasionalmente, Suhrawardī se opõe a uma tese ou outra de Ibn Sīnā, ele o faz com uma argumentação emprestada de Ibn Sīnā e para defender outra tese do mesmo Ibn Sīnā. O primeiro orientalista, salvo ignorância de nossa parte, a apontar certas coincidências entre Abū l-Barakāt al-Bağdādī e Suhrawardī foi Shlomo Pinès (“La conception de la conscience de soi chez Abū ‘l-Barakāt al-Bağhdādī”, in: Pinès, *Studies in Abu ‘l-Barakat al-Bağhdadi Physics and Metaphysics*). Ademais, não descartamos a possibilidade de Abū l-Barakāt ser muito mais aviceniano do que sua independência de espírito sugere, o que o aproximaria, nesse ponto capital, de Suhrawardī; na verdade, há indícios apontando para um aviceno-platonismo em Abū l-Barakāt. Em resumo, trata-se de algo para se pesquisar melhor. Sobre as convergências e divergências entre os platonismos de Abū l-Barakāt al-Bağdādī e de Suhrawardī, ver notas 90, 92 e 104.

filosófica.²⁴⁸ Para os que apontam a dependência de Suhrawardī para com Ibn Sīnā, não se trataria simplesmente de defender a redução da filosofia de Suhrawardī a uma paráfrase da de Ibn Sīnā, como Majid Fakhry postulara, mas de chamar atenção à continuidade entre certas teses e doutrinas de Ibn Sīnā e de Suhrawardī. Em outras palavras, trata-se de procurar evidenciar as origens da filosofia de Suhrawardī na filosofia de Ibn Sīnā. Nessa linha, à luz da apreensão da essência em Ibn Sīnā e Suhrawardī, merecem destaque os trabalhos de Haruo Kobayashi,²⁴⁹ Roxanne D. Marcotte²⁵⁰ e Jari Kaukua.²⁵¹ Da mesma maneira, outros estudos que apontam Suhrawardī como leitor e, a sua maneira, herdeiro de Ibn Sīnā são os que foram feitos à luz da doutrina das formas suspensas defendidas por Suhrawardī²⁵² e de sua doutrina do conhecimento divino,²⁵³ assim como de outros pontos de sua metafísica em conexão com a metafísica de Ibn Sīnā²⁵⁴ e do avicenisimo

248 Heindrun Eichner, por exemplo, sugere o caráter não-sistemático e incoerente da filosofia de Suhrawardī; ver Eichner, “‘Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Suhrawardī as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion”, sobretudo pp. 139–140.

249 Ver Kobayashi, “Ibn Sīnā and Suhrawardī on Self-Consciousness: Some Comparative Remarks”.

250 Ver Marcotte, “*Irja’ ilā nafsika*: Suhrawardī’s Apperception of the Self in Light of Avicenna”; *id.*, “L’aperception de soi chez Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī et l’héritage avicennien”. Ademais, Marcotte, em sua tese de doutorado, *Suhrawardī (d.1191) and His Interpretation of Avicenna’s (d.1037) Philosophical Anthropology*, já apresentara vários pontos em que, na doutrina da alma e em cosmologia, as posições de Suhrawardī tem precedentes avicenianos. Finalmente, Roxanne Marcotte é autora de extensa bibliografia a respeito de Suhrawardī; ver: Marcotte, “L’anthropologie philosophique de Shams al-Dīn Shahrāzūrī et ses racines suhrawardiennes — les facultés internes”; *id.*, “Suhrawardī’s Realm of the Imaginal”; *id.* “Suhrawardī”; *id.*, “La noétique de Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (mort en 587/1191)”.

251 Ver Kaukua, “I in the Light of God: Selfhood and Self-Awareness in Suhrawardī’s *Hikmat al-ishraq*”. Jari Kaukua chama atenção às interações entre a filosofia da mente de Suhrawardī e a recepção da filosofia natural e da metafísica avicenianas no contexto de Suhrawardī, além de se dedicar, em suas pesquisas pós-doutorais, às origens avicenianas da doutrina suhrawardiana da apreensão da essência. Parte de tais pesquisas foram reunidas na seguinte obra: *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*.

252 Além dos já citados Rahman, “Dream, imagination and ‘*alam al-mithāl*’” e Marcotte, “Suhrawardī’s Realm of the Imaginal”, ver Sinai, “Al-Suhrawardī on Mirror Vision and Suspended Images (*mutḥul mu’allaqa*)”; Van Lit, *The World of Image: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrāzūrī, and Beyond*; Domingues da Silva, “Manifestation et expérience : la métaphysique de la vision et de la perception sensorielle de Suhrawardī dans sa Philosophie de l’illumination (*Hikmat al-iṣrāq*)”.

253 Sobre o conhecimento divino nas *Elucidações da tábuca e do trono* e em *Veredas e Debates*, ver Eichner, “‘Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Suhrawardī as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion”; Kaukua, “Suhrawardī’s Knowledge as Presence in Context”; *id.*, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Sobre o conhecimento divino na *Filosofia da iluminação* e suas raízes avicenianas, ver Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”.

254 Ver Muehlethaler, “Ibn Kammūna (d. 683/1284) on the argument of the flying man in Avicenna’s *Ishārāt* and al-Suhrawardī’s *al-Talwīḥāt*”; Eichner, “The Chapter ‘On Existence and Non-Existence’ of Ibn Kammūna’s *al-Jadīd fī l-Ḥikma*: Trends and Sources in an Author’s Shaping the Exegetical Tradition of al-Suhrawardī’s Ontology”; Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*; Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Maṣriq*): A Sketch”; Benevich, “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)”; *id.*, “Individuation and identity in Islamic philosophy after Avicenna: Bahmanyār and Suhrawardī”; Kaukua, “*I’tibārī* Concepts in Suhrawardī: The Case of Substance”; Domingues da Silva, “Human knowledge of God according to Suhrawardī’s Metaphysics of Lights”. São notáveis as recentes contribuições sobre a recepção de Suhrawardī no primeiro século após sua morte, o que acaba por auxiliar em uma reconstrução de sua filosofia. Por exemplo: Schmidtke, “The Influence of Šams al-Dīn Šahrāzūrī (7th/13th century) on Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā’ī (d. after 904/1499)”; *id.*, “The Doctrine of the Transmigration of Soul according to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his Followers”; *id.*, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: die Gedankenwelten des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā’ī (um 838/1434–35–nach 905/1501)*; Pourjavady & Schmidtke, “Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī’s

suhrawardiano em lógica.²⁵⁵ Como ponto comum, emerge o interesse geral em se colocar as obras de Suhrawardī em seu contexto, isto é, no quadro da recepção de Ibn Sīnā no século VI/XII.

Ao se apontar as origens da filosofia de Suhrawardī na recepção, em seu contexto, da filosofia de Ibn Sīnā, certas atitudes, como as de defender Suhrawardī como um aviceniano sem originalidade (posição de Majid Fakhry, por exemplo) ou como autor e fundador de uma nova corrente filosófica, a qual seria um sistema filosófico independente dos aristotélicos e avesso a Ibn Sīnā (posição de Hossein Ziai e, com certas nuances, de John Walbridge) nos parecem demasiadamente simplistas. Contudo, é preciso reconhecer que as hipóteses de Hossein Ziai e John Walbridge não são inverossímeis e, se comparadas com as posições de seus predecessores nos estudos suhrawardianos, são mais atraentes. Seu ponto de partida é a constatação que tais estudiosos fizeram da independência de Suhrawardī em relação ao essencialismo aristotélico encontrado em lógica e defendido por Ibn Sīnā e pelos avicenianos. Principalmente, em lógica modal, estaria a gênese da separação entre Suhrawardī e os peripatéticos. Será que foi bem assim?

3.2.1. O avicenismo de Suhrawardī: a lógica modal

Na reconstrução que Hossein Ziai e John Walbridge fizeram do que identificam como o sistema filosófico de Suhrawardī, seu maior impacto teria sido em sua gnosiologia. Para Ziai, em vez de uma culminação dos escritos de Suhrawardī em seus contos alegóricos (como sustentou Corbin e que, segundo sua hermenêutica, seriam de cunho hermético), eles seriam propedêuticos, designados aos iniciantes que seriam incapazes de aprender com uma argumentação rigorosa e uma teorização conceptualmente construída que é própria a outras obras de Suhrawardī. À primeira vista, essa linha de interpretação parece correta ou, ao menos, razoável. Não obstante, há certos limites nessa interpretação, como buscaremos colocar em discussão a partir de agora.

Ziai compreendeu corretamente o propósito filosófico-didático de Suhrawardī por trás de suas obras, já que o próprio Suhrawardī escreveu uma série de obras como preparação à *Filosofia da iluminação*. O movimento de Ziai é o de apresentar o corpus suhrawardiano formando um

(634/1236 – 710/1311) *Durrat al-Taj and its Sources*”; *id.*, “Some Notes on a New Edition of a Medieval Philosophical Text in Turkey: Shams al-Dīn al-Shahrazūrī’s Rasā’il al-Shajara al-Ilāhiyya”; *id.*, *A Jewish philosopher of Baghdad: ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna* (d. 683 1284) *and his writings*; *id.*, “The Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) Codex (MS Mar’ashi 12868)”; *id.*, “Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) as a Teacher: an analysis of his *ijāzāt*”; Privot, “Some notes on the typology of the works of al-Shahrazūrī al-Ishrāqī”; Cottrel, “Šams al-Dīn al-Šahrazūrī et les Manuscrits de « *La Promenade des Âmes et le Jardin des Réjouissances : Histoire des Philosophes* »”; Langermann, “Ibn Kammūna and the ‘New Wisdom’ of the Thirteenth Century”; Van Lit, *The World of Image: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrazūrī, and Beyond*; Pourjavady, “Shihāb al-Dīn Suhrawardī’s ‘Postscript’ to his Tablets of ‘Imād al-Dīn and Najm Dīn Nayrīzī’s Commentary on it”.

255 Street, “Suhrawardī’s Modal Syllogisms”. A respeito do avicenismo suhrawardiano em lógica, discutiremos tal questão logo a seguir. Sobre as categorias segundo Suhrawardī, ver Beidokhti, “Suhrawardī on Division of Aristotelian Categories”.

sistema filosófico internamente ordenado e totalmente independente do avicenisimo.²⁵⁶ O principal argumento de Ziai, também adotado por Walbridge, na defesa de um sistema iluminativo-suhrawardiano independente é que tal sistema iluminativo original tocaria também a lógica, começando a partir da mesma. Em outros termos, Ziai e Walbridge tendem a defender que a lógica de Suhrawardī em sua *Filosofia da iluminação*, principalmente em seu tratamento do silogismo modal, seria uma atestação de que tratar-se-ia de uma das áreas em que ele atacaria a filosofia “peripatética”, procurando reformular a lógica, tendo por propósito o estabelecimento de um sistema filosófico que lhe seria próprio, a “filosofia da iluminação”.²⁵⁷ Ziai entendeu como “filosofia peripatética” a filosofia da qual Suhrawardī teria se distanciado, sustentando ser a lógica modal o domínio em que Suhrawardī se separaria ainda mais de Ibn Sīnā. Ziai, ademais, observa esses afastamentos da lógica de Ibn Sīnā como questões técnicas que devem ser deixadas para um estudo mais especializado da lógica de Suhrawardī ao qual ele próprio se propôs em fazer²⁵⁸. Walbridge, por sua vez, ao aprofundar as intuições e hipóteses de Ziai, defende que Suhrawardī teria tomado importantes decisões metafísicas ao rejeitar suposições e leituras que direcionariam a lógica aristotélica adotada pelos avicenianos em um viés demasiadamente essencialista, o que implicaria a rejeição de Suhrawardī do essencialismo aristotélico e avicenisimo.²⁵⁹ Entrementes, Walbridge é menos categórico do que Ziai, reconhecendo e, lucidamente, apontando as dificuldades em se sustentar que, em lógica, as simplificações propostas por Suhrawardī teriam alguma consequência maior em sua metafísica supostamente “não-essencialista”.²⁶⁰ Para fazer justiça às inquietações de Walbridge e, principalmente, para se posicionar no debate frente a Ziai e Walbridge, impõe-se a questão de quais foram as simplificações advogadas por Suhrawardī em lógica. É o que, rapidamente, procuraremos fazer, antes de avançar.

O que Ziai e Walbridge defenderam como sendo as doutrinas lógicas distintivas de Suhrawardī está em sua *Filosofia da iluminação*.²⁶¹ Em seu prólogo, Suhrawardī escreve:

256 Em nossa dissertação de mestrado (Domingues da Silva, *A crítica de Suhrawardī ao peripatetismo*), havíamos seguido a interpretação de Ziai e de Walbridge em nossa análise da *Filosofia da iluminação*. No presente trabalho, porém, não seguimos Ziai e Walbridge, assim como procuramos propor nossa própria abordagem.

257 Ver Walbridge & Ziai, “Introduction”, in: Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, pp. xxiv–xxv.

258 Ver Ziai, *Knowledge and Illumination*, p. 75. Sobre o estudo mais especializado anunciado por Ziai, trata-se de algo que, salvo ignorância de nossa parte, ele nunca veio a publicar.

259 Ver Walbridge, *Leaven of the Ancients*, pp. 149–150; p. 155.

260 Ver *Ibid.*, p. 155.

261 Há duas edições de *Ḥikmat al-iṣrāq*. A editio princeps foi feita por Henry Corbin e foi publicada pelo mesmo em *Opera Metaphysica et Mystica* [= *Œuvres philosophiques et mystiques – maǧmū‘a fī l-ḥikma al-ilāhīyya* / مجموعة في الحكمة الإلهية], tomo II [= *Opera II*], pp. 2–260. Há outra edição do texto árabe feita por John Walbridge e Hossein Ziai, com sua tradução ao inglês: *The Philosophy of Illumination – حكمة الإشراق. A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-iṣrāq*. Ademais, há uma tradução integral do texto em alemão feita por Nicolai Sinai: *Philosophie der Erleuchtung – Ḥikmat al-iṣrāq*. Igualmente, há uma tradução do prólogo e da segunda parte da obra para o francês, feita por Henry Corbin e publicada postumamente, sob o título *Le livre de la Sagesse Orientale*.

<p>وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنتائه عند معاوقة القواطع عنه كياباً على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم، ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلوينات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثير ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه، ودونه اللوحات وصفت غيرهما، ومنها ما رتبت في أيام الصبي. وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقلّ إتعاباً في تحصيل.</p>	<p>Decerto, vos compilei anteriormente e mesmo durante a composição deste livro, durante certas interrupções, segundo a via dos peripatéticos, compêndios de seus princípios. Entre tais sumas há uma em especial, nomeada <i>Elucidações das tábuas e do trono</i>,²⁶² compreendendo múltiplos princípios, concisamente. Sem esquecer os <i>Lampejos</i>. Além desses dois, compus ainda mais; entre tais [compêndios] há os que compilei em meus dias de rapaz. Quanto a este livro [i.e., à <i>Filosofia da iluminação</i>], nele há outro alcance (<i>siyāq</i>), mais direto do que a via dos [peripatéticos], melhor ordenado e mais preciso, menos penoso na aquisição.²⁶³</p>
---	---

Suhrawardī acrescenta:

<p>والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد، وهي كافية للذكي والطالب الإشراف. ومن أراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة.</p>	<p>Quanto ao famoso instrumento que salvaguarda o pensamento do erro, nós o reduzimos a um número menor de regras de múltiplo proveito, as quais bastam ao perspicaz e buscador da iluminação. Quem aspira detalhes na ciência que é o instrumento, que se dirija a livros mais detalhados.²⁶⁴</p>
---	---

Uma primeira observação: Suhrawardī entende a lógica da mesma maneira que a tradição aristotélica – trata-se de um organon, ou seja, Suhrawardī a defende como algo instrumental, com uma abordagem pragmática. No entanto, ele aponta igualmente ao fato de que uma parte da lógica é necessária na elaboração de sua *Filosofia da iluminação*. Uma primeira questão: de que maneira “um número menor de regras de múltiplo proveito”, no que diz respeito à lógica, pode vir a ser necessário para a *Filosofia da iluminação*? Com efeito, nesse livro, Suhrawardī se mostra célere e, coerente com o anunciado em seu prólogo, direto nos tópicos normalmente abordados mais detalhada e exaustivamente em textos consagrados ao silogismo. Inicialmente, destacam-se dois pontos. Primeiramente, Suhrawardī está somente interessado pela aplicabilidade da lógica modal à

262 Sobre as *Elucidações das tábuas e do trono* (*at-Tawliḥāt al-lawḥīya wa-l-‘arṣīya* / التلوينات والعرشية), Ziai as caracteriza como uma obra “peripatética”; ver Ziai, *Knowledge and Illumination*, pp. 41–45, 51–56, 73–75. Sobre a filosofia iluminativa e sobre lógica, Ziai sugere Abū l-Barakāt al-Baḡdādī como um precursor da *Filosofia da iluminação* e, portanto, como uma fonte para a mesma; ver *id.*, *Knowledge and Illumination*, p. 19. Não obstante, em seu *al-Mu‘atabar*, Abū l-Barakāt não partilha as posições de Ibn Sīnā defendidas por Suhrawardī. A título de exemplo: Abū l-Barakāt aceita I-MMM (ver Abū l-Barakāt al-Baḡdādī, *al-Mu‘atabar*, vol. I, p. 148), rejeitando LML (ver *ibid.*, vol. I, p. 151,24–152,15); ele considera II-XX e XM como produtivos; não há tratamento para uma contribuição inferencial de que “todo B é A enquanto B”. Contra a posição de Aristóteles, de Ibn Sīnā e, mais tarde, de Suhrawardī, Abū l-Barakāt al-Baḡdādī rejeita, por exemplo, III–LLL; ver *ibid.*, vol. I, pp. 148,19–149,5 e p. 151,24. Assim, nos parece mais justificável entender Suhrawardī, ao menos em lógica, como defensor dos legados aristotélico e aviceniano do que como um opositor, como foi o caso de Abū l-Barakāt al-Baḡdādī, entre outros. No que tange à lógica, dado que Suhrawardī demonstra ter familiaridade tanto com a lógica de Ibn Sīnā como com a lógica de *al-Mu‘atabar*, não é prematuro nem exagerado afirmar que ele escolheu defender a posição de Ibn Sīnā contra a de Abū l-Barakāt e as de outros críticos. Sobre o antiavicenismo de Abū l-Barakāt al-Baḡdādī em lógica e como Suhrawardī é, em lógica, aviceniano, ver Street “Suhrawardī on Modal Syllogisms”, p. 166.

263 Suhrawardī, *Ḥikmat al-iṣrāq*, §3: p. 10,4-9 [*Opera* II]; 2,1-6 [*The Philosophy of Illumination*].

264 *Ibid.*, §6: p. 13,9-11 [*Opera* II]; p. 4,13-15 [*The Philosophy of Illumination*].

metafísica. Isso se exemplifica por seu interesse exclusivo por modalidades segundo uma leitura “essencial”,²⁶⁵ a despeito da “descritiva”. Isso se torna explícito aqui:

<p>وإذ قلت “كل متحرك بالضرورة متغير” لك أن تعلم أن كل واحد واحد مما يو صف بأنه متحرك ليس بضروري له لذاته أن يتغير، بل لأجل كونه متحركاً. فضرورة متوقفة على شرط، فيكون ممكناً في نفسه. ولا نعني بالضروري إلا ما يكون لذاته فحسب. وأما ما</p>	<p>Quando dizes “todo móvel é, por obrigação, alterável”, debes conhecer que, para cada um dos descritos como “móvel”, a alteração não o é por uma obrigatoriedade intrínseca à essência do [móvel]; antes, ela o é por decorrência de se mover. A obrigação depende da condição, sendo intrinsecamente possível. Por “obrigatoriedade” não significamos nada que não seja aquilo que o é</p>
---	---

265 Ibn Sīnā introduziu duas maneiras para analisar as proposições; em suas palavras: “Uma condição para a persistência da existência da essência está ao dizermos: o humano é, por obrigação, um corpo racional. Não significamos com isso que o humano se manteve e sempre se manterá como corpo racional, porque isso seria falso para um singular humano; antes, significamos que, enquanto a essência persiste como existente, ele é um corpo racional. O mesmo vale para cada negação semelhante a esta afirmação. Tão quanto persiste o sujeito assim, ele é descrito da maneira que foi [descrito], como quando dizemos que todo móvel se altera, não significando que o é assim em absoluto, nem mesmo enquanto o existente se mantém como essência; antes, significamos que o móvel, em sua essência, está em movimento. [وشرط إما دوام وجود الذات، مثل قولنا - وفي نسخة قولك -: والإنسان بالضرورة جسم ناطق. ولسنا نعني - وفي نسخة قولنا لا نعني به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسمًا ناطقًا؛ فإن هذا كاذب على شخص إنساني. بل نعني به أنه ما مدام موجود الذات إنساناً فهو جسم ناطق. وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الإيجاب. وأما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا كل متحرك متغير. فليس - وفي نسخة وليس - معناه على ذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الإيجاب. ولا ما دام موجود الذات. بل ما دام ذات المتحرك متحركاً]”, Ibn Sīnā, *al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*, v. 1, p. 265,1-10. Ademais, “a distinção [lit. ‘separação’] entre esta condição e a primeira condição – mesmo sem a palavra ‘condição’ – o é pelo fato da primeira condição estabelecer [como cláusula] o fundamento da essência – a saber: ‘humano’ –, enquanto na última [condição] se estabeleceu a essência por meio de uma descrição que acompanha a essência – a saber: ‘movimento’. Decerto, ao móvel pertence uma essência e uma substância, a qual é acompanhada, [em termos descritivos], por [ser] móvel e imóvel. [ويفرق بين هذا شرط - وفي نسخة بدون كلمة شرط - وبين شرط الأولى؛ لأن الشرط الأولى وضع فيه الصل]. *ibid.*, v. 1, p. 266,1-4. Dessa maneira, toda proposição categórica – isto é, toda proposição em que sujeito (*mawḍūʿ* / موضوع) e predicado (*maḥmūl* / محمول) expressam um nexos (*nisba* / نسبة) ou um julgamento (*ḥukm* / حكم) entre os termos – está sujeita a uma leitura adicional, a depender se a proposição é tida para expressar uma consideração – no caso, uma relação – entre o predicado e o que é selecionado pelo sujeito, (a) desde que persista essencialmente o que é selecionado pelo sujeito (*mā dāma mawḡūd ad-dāt* / ما دام موجود الذات) ou (b) desde que persista o que foi qualificado – ou “descrito” (*mā dāma mawḡūf* / ما دام موصوف) – pelo sujeito. Trata-se de uma inovação importante na lógica aristotélica; tal inovação conduz ao acréscimo de um parâmetro temporal que identifica dois períodos distintos: a existência contínua do item escolhido pelo termo sujeito (em que o termo sujeito é empregado, por assim dizer, apenas para corrigir o referente) e o tempo em que tal item é qualificado pelo termo em questão. As proposições correspondentes às duas leituras foram canonicamente denominadas na tradição pós-avicênica como *dātī* ذاتي (traduzida por Street como “substancial” e, de maneira mais literal, por Hodges como “essencial”; ver Street, “An outline of Avicenna’s syllogistic”, p. 133; Hodges, “Mathematical background to the logic of Avicenna”, p. 163) e *wasfī* وصفي (geralmente traduzido como “descritivo”). O termo *dātī* ذاتي diz respeito à essência do sujeito (tão quanto ele persiste) ou, de maneira mais deflacionária, diz respeito ao sujeito se referindo a si mesmo (tão quanto ele persiste). Por conta da cláusula “tão quanto ele persiste”, tal termo é comumente traduzido como “substancial”. Em nosso trabalho, concordamos com Hodges e, assim, vamos empregar uma tradução literal, “essencial”; não obstante, não se trata da “essência” considerada em absoluto, mas da “essência” condicionada por *mā dāma mawḡūd ad-dāt* / ما دام موجود الذات. Grosso modo, se bem que Ibn Sīnā, em silogismo, esteja mais interessado com o sentido descritivo, em uma obra, pelo menos, *al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*, ele se dedica com esmero ao sentido essencial. Alhures, uma passagem entre lógica e metafísica não é exclusividade de *al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*, tratando-se de uma marca de Ibn Sīnā; a esse respeito, ver Benevich, *Essentialität und Notwendigkeit. Avicenna und die aristotelische Tradition*; sobre a aproximação entre lógica e metafísica no *aš-Šifāʿ*, por exemplo, ver Koutzarova, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā: zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*; Bertolacci, “The ‘Ontologization’ of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna’s Reworking of the Organon”. Ademais, Alain de Libera abordou esse tópico sob a perspectiva do *Avicenna latinus* em dois livros dedicados à história dos universais na filosofia medieval: De Libera, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Age*; *id.*, *L’Art des généralités. Théories de l’abstraction*. Enfim, Tony Street e Paul Thom (Street, “An Outline of Avicenna’s Syllogistic”; *id.*, “Faḥraddīn al-Rāzī’s Critique of Avicennan Logic”; *id.*, “Appendix: Readings of the Subject Term”; *id.*, “Afdal al-Dīn al-Khūnajī (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions”; *id.*, “Al-‘Allāma

يجب بشرطٍ من وقتٍ وحالٍ فهي ممكنٌ في نفسه.

essencialmente, apenas. Quanto ao que se necessita por condição de um momento ou de um estado, trata-se de um intrinsecamente possível.²⁶⁶

Além de seu interesse pela leitura essencial, em segundo lugar, Suhrawardī entende todas as modalidades como pertencentes à cópula (*ġihat ar-rabiṭ*/ جهة الربط).²⁶⁷ Assim, na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī não está interessado em usar proposições do tipo “todo B é A enquanto B”. De igual maneira, ele não está interessado em saber se proposições do tipo “todo humano é um possível letrado” pode ser inferida a partir da proposição “possivelmente, todo humano é letrado”. O que interessa a Suhrawardī, em lógica modal, é o que nela há de essencial. O exemplo mais eminente é uma passagem em que o autor apresenta as proposições necessárias:

حكمة إشراقية ”في بيان ردّ القضايا كلّها إلى الموجبة الضرورية“ لما كان الممكن إمكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه أيضاً كذلك، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول ”كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً أو يجب أن يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً.“ فهذه هي الضرورة البتّة. فإنّا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه، فهو جزء مطلبنا. ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بتّة إلاّ بها نعلم أنّه بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا إلاّ البتّة حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كلّ واحدٍ وقتاً ما كالتنفس، صحّ أن يقال ”كلّ إنسان بالضرورة هو متنفس وقتاً ما.“ وكون الإنسان ضروريّ التنفس وقتاً ما أمرٌ يلزمه أبداً، وكونه ضروريّ اللاتنفس في وقتٍ ما غير ذلك الوقت أيضاً أمرٌ يلزمه

Um juízo iluminativo: “sobre a redução de todas as proposições à necessitação em obrigatoriedade”. Já que a possibilidade de seu possível é obrigatória, a impossibilidade de seu impossível é obrigatória e a necessidade de seu necessário é igualmente assim, é melhor elaborar as modalidades de necessidade e as duas divisões [modais restantes] como sendo partes dos predicados até a proposição se tornar, na totalidade das circunstâncias, uma obrigatoriedade – como ao dizeres: “todo humano é, por obrigação, possivelmente letrado, necessariamente animal e impossivelmente pedra”. Está aí a obrigação categórica. Ao buscarmos nas ciências a possibilidade ou a impossibilidade de uma coisa, isso é parte de nossa busca por [obrigatoriedade]. Não nos é possível arbitrar ajuizadamente e confirmar categoricamente senão o que conhecemos como sendo por tal obrigação. Não empregamos tais proposições, a não ser a categórica, mesmo se for dentre possíveis quaisquer incidindo em cada momento qualquer – como a respiração. Está certo falar: “todo humano é, por obrigação, respirador em um momento qualquer”. Na constituição do humano está a obrigatoriedade de respiração em certo momento, algo concomitante à [constituição do humano] para sempre. Sobre o letramento, é um acréscimo à [constituição do humano], pois trata-se

al-Hillī (d. 1325) and the Early Reception of Kātibī’s Shamsīya: Notes towards a Study of the Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary”; Thom, *The Logic of Essentialism: An Interpretation of Aristotle’s Modal Syllogistic*; *id.*, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*; *id.*, “Logic and Metaphysics in Avicenna’s Modal Syllogistic”; *id.*, “Necessity- and Possibility-Syllogisms in Avicenna and Ṭūsī”; *id.*, “Necessity in Avicenna and the Arabic Tradition”; *id.*, “The Syllogism and its Transformations”), se destacam atualmente no avanço da pesquisa sobre a lógica aviceniiana. Entrementes, a maneira de Ibn Sīnā operar em lógica silogística e lógica modal, segundo nossa interpretação, foi adotada por Suhrawardī, o que sugere uma passagem entre lógica e metafísica, em que a lógica espelha o que é discutido em metafísica. Sob tal ângulo, a *Filosofia da iluminação*, de acordo com nossa sugestão, seguiria o modelo de *al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*. Mesmo se estivermos errados em nossa conjectura, há, não obstante, inúmeras similaridades entre ambos os filósofos no que se refere à lógica e sua aplicação à metafísica.

266 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §20: p. 28,12-16 [*Opera* II]; p. 17,8-12 [*The Philosophy of Illumination*].

267 Ver Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §21: p. 29,13 [*Opera* II]; p. 18,5 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>أبداً. وهذا زايد على الكتابة، فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان، ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما. وإذا كانت القضية ضرورية، كفاذا جهة الربط فحسب، أو تعرض كونها بتاتة دون إدخال جهة أخرى في المحمول، مثل أن تقول “كل إنسان بتة هو حيوان”، وفي غيره إذا جعلت بتاتة، لا بد من إدراج الجهة في المحمول. ولنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات، فإن السلب التام هو الضروري، وقد دخل تحت الإيجاب إذا أورد الامتناع على ما ذكرناه وكذا الإمكان.</p>	<p>aí da obrigatoriedade de possibilidade, não se tratando da obrigatoriedade de incidência em certo momento. Quando a proposição é categórica, nos basta a modalidade da cópula, apenas ela – ou se postula que sua constituição categórica o é sem se incluir internamente outra modalidade no predicado, similarmente ao falarmos “todo humano é categoricamente animal”. Em outras [proposições modais], ao decorrerem categoricamente, estão inevitavelmente entre os modos incluídos no predicado. Quanto a nós, não postulamos negação após ter lhe postulado uma modalidade, pois a negação completa o é por obrigatoriedade; ela é interna à afirmação, uma vez citada. Sobre a impossibilidade, o mesmo que mencionamos vale, assim como para a possibilidade.²⁶⁸</p>
---	--

Suhrawardī defende que as proposições modais adequadas ao conhecimento devem conter necessidade interna – entendida em termos de “obrigação” e “obrigatoriedade”. Ao se expressar em termos de possibilidade, exige-se que se trate de uma possibilidade intrínseca à coisa em sua constituição essencial (isto é, à sua quiddidade, natureza ou realidade). Em outras palavras, ao se expressar em termos da ocorrência de possíveis, ou seja, de possibilidades passíveis de ocorrências, tais possibilidades devem ser necessariamente intrínsecas à constituição da coisa. Diante disso, Suhrawardī estipula uma sintaxe para suas proposições de necessidade do tipo “por obrigação, todo B é necessariamente A” (por exemplo, “por obrigação, todo humano é necessariamente animal”). Já para a possibilidade, trata-se disto: “por obrigação, todo B é um possível C” (por exemplo, “por obrigação, todo humano é possivelmente letrado”). Quanto às proposições que contêm possibilidades que necessariamente vão incidir ou ocorrer, trata-se disto: “por obrigação, em certo momento, todo B é a ocorrência de C” (por exemplo, “por obrigação, todo humano é, em certo momento, respirador”).²⁶⁹

268 *Ibid.*, §21: p. 29,1–30,3 [*Opera II*]; pp.17,13–18,9 [*The Philosophy of Illumination*].

269 Note-se que, ao traduzir a forma proposicional em português, fizemos duas escolhas. Primeiramente, integramos toda a proposição no operador de “obrigatoriedade” (*darūriyya*/ضرورية) – ou “por obrigação” (*bi-d-darūra*/بالضرورة) – em cada sentença. Em segundo lugar, transformamos o que nos parece ser em árabe uma modificação do verbo *kāna*/كان em cada proposição modal para mostrar como a segunda modalidade pertence ao predicado. Esperamos que essas decisões sejam aceitas como simplesmente respeitando o esmero de Suhrawardī em estipular que “é melhor elaborar as modalidades de necessidade e as duas divisões [modais restantes] como sendo partes do predicado até a proposição se tornar, na totalidade das circunstâncias, uma obrigatoriedade”. Evidências suportando nossa escolha ao traduzir, podem ser encontradas na quarta regra, a qual diz respeito à contradição, quando Suhrawardī escreve: “é como quando expressamos ‘todo fulano é, por obrigação, possivelmente ciclano’ – cujo contrário é ‘não por obrigação, todo fulano é possivelmente ciclano’. كقولنا في القضية البتة «كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون». فتيقظه ليس بالضرورة «كل فلان هو ممكن أن يكون بالضرورة بهمانا»”, *Ibid.*, §22: p. 31,2-3 [*Opera II*]; 19,2-4 [*The Philosophy of Illumination*]. Está aí o que consideramos um dos limites da posição de Ziai: se bem que ele tenha muito bem chamado atenção à interação entre modalidades defendida por Suhrawardī, essa interação, não obstante, não nos parece ser mais do que um artefato das propriedades da sintaxe árabe, não tendo significado lógico especial, senão o de buscar uma concisão, útil no propósito de Suhrawardī em elaborar uma lógica modal aplicável à metafísica.

Suhrawardī tem os meios para defender a validade de “todo B é possivelmente C, todo C é necessariamente A e, logo, todo B é necessariamente A” e de “todo B é possivelmente C, todo C é possivelmente A e, logo, todo B é possivelmente A”²⁷⁰. E ele a defende:

<p>ثم لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأول بتوسط الأوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتاة تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو في أحدهما، فتعدى إلى الأصغر، مثل “إن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة” و”كل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشي” يتتبع: إن كل إنسان بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشي؛ ولا يحتاج إلى تطويل كثير في المختلطات، بل الضابط الإشراقي مقنع.</p>	<p>Então, quando o termo último conduz ao termo primeiro pelo médio, as modalidades na proposição obrigatória categórica são elaboradas como partes do predicado em ambas as premissas ou em uma das duas, conduzindo, assim, à menor. Por exemplo: “todo humano é, por obrigação, possivelmente letrado” e “todo possivelmente letrado é, por obrigação, necessariamente animal e possivelmente andante” – resultando-se: “todo humano é, por obrigação, animalmente necessário e andantemente possível”. Não se exige se alongar em composições [modais]; antes, a regra iluminativa é suficiente.²⁷¹</p>
--	--

Ademais, a afirmação “por obrigação, todo humano é necessariamente animal”, “por obrigação” é um exemplo de uma afirmação de obrigatoriedade *de dicto*²⁷². Isso pelo fato de que ela

270 Respectivamente, trata-se de Barbara LML e MMM. Para Ibn Sīnā, diferentemente de Aristóteles, quando a maior é necessária, a conclusão é igualmente necessária (ver Ibn Sīnā, *aš-Šifā’*: *al-mantiq: al-qiyās*, pp. 200,3–201,4), o que acaba por validar Barbara LML. Quanto à Barbara MMM, Ibn Sīnā também as reconhece (ver *id.*, *aš-Šifā’*: *al-mantiq: al-qiyās*, p. 181,6–13; p. 183,1–3; *id.*, *al-Išārāt wa-t-Tanbīhāt*, p. 391,7–8), embora admitindo que MMM foi sempre controversa entre os lógicos (ver *id.*, *aš-Šifā’*: *al-mantiq: al-qiyās*, p. 181,10–12). Ao admitir a validade de Barbara LML e MMM, Suhrawardī se inscreve rigorosamente como aviceniano em um dos terrenos mais debatidos entre os lógicos – terreno em que os avicenianos puristas eram minoria. A esse respeito, ver Chatti, *Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes*, pp. 170–224.

271 Suhrawardī, *Ḥikmat al-išrāq*, §25: pp. 35,14–36,3 [*Opera* II]; pp. 22,22–23,5 [*The Philosophy of Illumination*]. Suhrawardī discute, na *Filosofia da Iluminação*, apenas necessidade e possibilidade. No entanto, Suhrawardī aludiu aos “possíveis quaisquer ocorrendo em certo momento [determinado] – como a respiração”; ao fazer isso, ele parece pretender incluir como contração nas condições de verdade da proposição de possibilidade a condensação a respeito dos silogismos produtivos, defendendo, dessa maneira, Barbara XMM (todo C é possivelmente B, todo B é necessariamente A, logo, todo C é possivelmente A). Em todo caso, não encontramos na *Filosofia da Iluminação* nenhuma evidência sustentando tal conjectura. Não obstante, em *Elucidações*, em sua parte dedicada à lógica (*at-Talwīhāt al-lawḥiyya wa-l-‘aršīyya: al-mantiq*), Suhrawardī parece dar suporte ao que acabamos de aludir: “Tome conhecimento de que a conclusão da primeira figura segue a maior nas [premissas] mistas, porque a maior conduz à menor de modo que predique do [termo] médio, a não ser quando a menor é possível e a maior é existencial. Ao falarmos ‘é possível que todo C seja B e que, existencialmente [i.e., em ato], todo B seja A’, conhece-se da natureza da possibilidade não admitir que isso jamais ocorra, pois C não é descrito pela beidade [i.e., pela natureza de B], não implicando que A passe a ato; antes, o é em potência, pois é um possível. واعلم أن النتيجة في الشكل الأول تابعة للكبرى في المختلطات لأن الأكبر يتعدى إلي الأصغر على نحو ما حمل على الأوسط إلا إذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فأننا إذا قلنا يمكن أن يكون كل جـ ب وبوجود [كل بـ أ عرف من طبيعة الإمكان جواز الـ لا وقوع أبداً فإذا لم يتصف الجيم بالبائية أبداً فلا يلزم أن يتعدى إليه أ بالفعل. بل بالقوة فهي ممكنة” (Suhrawardī, *Mantiq at-Talwīhāt*, p. 53,7–11).

272 Termos referentes a *de dicto* e a *de re* estão ausentes no léxico filosófico árabe; não obstante, o conteúdo de tal distinção é presente nas discussões entre os lógicos. Com efeito, em lógica modal, a distinção entre *de dicto* e *de re* se faz no escopo do operador modal: para proposições *de dicto*, os quantificadores estão subordinados ao operador modal; para as proposições *de re*, o operador modal está subordinado aos quantificadores. Por exemplo, “Por obrigação, certo A é B” é uma proposição *de dicto*, enquanto “certo A é tal que ele é necessariamente B” é uma proposição *de re*. Dessa maneira, a modalidade *de re* é interna e *de dicto* é externa. As modalidades internas estão colocadas diante do predicado, como “Zayd é possivelmente letrado” ou “Os humanos são necessariamente animais”. As modalidades externas são postas no início das proposições, como “Necessariamente, todo humano é animal” ou “Possivelmente, Zayd é letrado”. Uma modalidade interna equivale à modalidade *de re*, já que ela diz respeito exclusivamente à coisa enquanto tal (*res* = coisa); já a modalidade externa equivale à modalidade *de dicto*, pois ela diz respeito à sentença (*dicto* = o que é dito). Tal distinção é assim apresentada por Ibn Sīnā: “Quando nós dizemos: ‘Todo humano é possível em ser letrado’, isso é natural e seu significado é que cada um dos humanos é

é verdadeira independentemente do fato de algum humano existir ou não existir em ato, permitindo à proposição estipular sobre a constituição essencial do humano. Exige-se, assim, que seja aplicável em todas as circunstâncias, dado que a animalidade, por obrigação, é incondicionalmente necessária à humanidade. Há também predicados *de re*: cada possível humano é suposto como tendo algo necessário, que é o que se configura em sua animalidade, por exemplo. No entanto, a forma lógica de toda afirmação é diferente da forma da predicação acidental *de re*, como, por exemplo, “todos os possíveis animais que ocorrem como existentes são, no instante da ocorrência, necessariamente humanos”, o que seria verdadeiro se – e somente se – não houvesse ocorrência de outros animais para além dos humanos. Uma solução é a de se postular que “por obrigação, tudo o que é B é, em um ponto qualquer, C”, “por obrigação, tudo que é B é necessariamente C” e “por obrigação, tudo que é B é possivelmente C”. Dessa maneira, em “por obrigação, todo humano é necessariamente racional”, “necessariamente” é *de re*: ela altera a proposição no sentido de que a racionalidade é uma propriedade interna àquilo que é humano, necessária à sua constituição, pois tudo o que ocorre como humano, ocorre necessariamente como racional. Já em “por obrigação, todo humano é um possível letrado”, trata-se de que todo humano dispõe necessariamente da potencialidade de letrar-se. Igualmente, “por obrigação, todo humano, em certo momento, é respirador” significa que tudo que partilha da constituição de humano em um instante temporal qualquer respira necessariamente.

A seguir, na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī aceita o princípio de redução indireta ao tratar da *reductio ad absurdum*. Em suas palavras:

possível em ser letrado. [...] No entanto, quando dizemos: ‘É possível que todo humano seja letrado’, ao se pôr a possibilidade diante de um quantificador universal, então isso será duvidoso. Há gente que diga que é absurdo que todos os humanos sejam letrados, ou seja, é absurdo que todo humano seja letrado até se acordar que cada humano não é nada senão letrado. Portanto, há uma diferença [lit. “separação”] entre os dois significados. فإذا قلنا: كل إنسان يمكن أن يكون كاتبًا، فمعناه: أن كل واحد من الناس يمكن أن يكون كاتبًا. [...] وأما قولنا: يمكن أن يكون كل إنسان كاتبًا، على أن الإمكان جهة الكلية والسور. فقد يشك فيه. فإن من الناس من يقول: محال أن يكون كل الناس كاتبين أي محال أن يوجد أن كل إنسان هو كاتب، حتى يكون اتفق أن لا واحد من الناس إلا هو كاتب. [إذاذن بين المعنيين فرقان]”, Ibn Sīnā, *aš-Šifā’*: *al-manṭiq: al-‘ibāra*, p. 115,2-3;8-11. Dessa maneira, a modalidade interna ou *de re* é mais natural e mais exata do que a modalidade externa ou *de dicto*, já que o senso comum sugere como absurdo, por exemplo, que todos os humanos sejam letrados até o momento em que se certificar se de fato o são. Por conseguinte, “Todo humano é possivelmente letrado” é uma sentença verdadeira; no entanto, “Possivelmente, todos os humanos são letrados” é uma sentença duvidosa. Não obstante, é possível tornar a modalidade externa ou *de dicto* exata: 1) Possivelmente, Zayd é letrado (verdade); 2) Não é possível que Zayd seja um letrado (falso); 3) Possivelmente, Zayd não é letrado (verdade); 4) Necessariamente, Zayd é letrado (falso); 5) Necessariamente, Zayd não é letrado (falso); 6) Não necessariamente, Zayd é letrado (verdade). O mesmo pode ser dito sobre as proposições indefinidas que funcionam da mesma maneira que os singulares. Assim, a proposição está embutida, por assim dizer, no operador modal *de dicto*, enquanto o operador *de re* modifica o predicado. Quanto a Suhrawardī, o que ele parece efetuar na *Filosofia da iluminação* é marcar a distinção entre *de dicto* e *de re*, mas sem forjar novos termos técnicos. Em suma, a *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī evidencia a distinção entre o que é intrínseco e necessário à constituição de algo em sua natureza e o que é possível e impossível à mesma constituição, e ele o faz com concisão. Em suma, seu “outro alcance, mais direto do que a via dos [peripatéticos]”, envolve afirmações de condições de verdade das modalidades mais compactamente. Assim, em lógica modal, Suhrawardī é aviceniano, se bem que inovador na exposição e convencido da pertinência da concisão para o avanço da investigação metafísica. Sobre isso, ver Street, “Suhrawardī on Modal Syllogisms”, principalmente pp. 171–174.

<p>والقياس الذي يتبين فيه حقيقة المطلوب بأبطال نقيضة، هو قياس الخلف ويترتب من قياسين: اقتراني واستثنائي، كقولك ”إن كذب لا شيء من جـ ب، فبعض جـ ب وكل بـ أ“ على إنها مقدمة حقة، ينتج على ما قلنا: ”إن كذب لا شيء من جـ ب، فبعض جـ أ.“ وإن شئت، جعلت هذه محيطة كما سبق بان تجعل نقيض المطلوب – الذي هو تالي الشرطية – محيطا. ثم يستثنى نقيض التالي، لينتج نقيض القدم وهو أنه ”لم يكذب لا شيء من جـ ب، بل هو صادق.“ وفي الخلف يتبين أن النتيجة المحالة ما لزم من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب.</p>	<p>O silogismo que mostra a veracidade da conclusão pela [mostra] da absurdidade do contraditório é a <i>reductio ad absurdum</i> (<i>qiyās al-ḥalf</i>). Ela é composta a partir de dois silogismos: o conectivo (<i>iqtirānī</i>) e o reiterativo (<i>istiṭnāʾī</i>), como quando argues “se é falso que nenhuma coisa de C é B, então algum C é B e todo B é A”. Sendo a premissa verdadeira, a conclusão é o que sentenciamos: “se é falso que nenhuma coisa de C é B, logo, algum C é A”. Se queres, elabora essas [proposições] universais como já explicáramos: ao elaborar o contraditório da conclusão – o qual é consequente da condicional – como sendo universal. A seguir, exclua-se o contraditório da consequente, para resultar o contraditório da antecedente, isto é, “não é falso que nenhuma coisa de C é B; antes, é averiguável”. Na <i>reductio ad absurdum</i> (<i>wa-ft l-ḥalf</i>), explica-se que um resultado absurdo não é inferido a partir de premissas averiguáveis e tampouco da combinação.²⁷³</p>
---	---

Compactamente, Suhrawardī segue a inovação de Ibn Sīnā, a qual consiste em defender que dois silogismos hipotéticos – o conectivo e o reiterativo – constituem a *reductio ad absurdum*.²⁷⁴

273 Suhrawardī, *Ḥikmat al-iṣrāq*, §29: p. 40,2–9 [*Opera* II]; p. 26,4–11 [*The Philosophy of Illumination*].

274 Suhrawardī se apoia em Ibn Sīnā, ao defender que a *reductio ad absurdum* comporta apenas dois silogismos hipotéticos, mesmo se a conclusão for predicativa. Para Ibn Sīnā (ver *aṣ-Ṣifāʾ: al-manṭiq: al-qiyās*, p. 408,4–11), assim como para Suhrawardī, o primeiro silogismo hipotético é conectivo (*iqtirānī*/ اقتراني) e o segundo é repetitivo ou reiterativo (*istiṭnāʾī*/ استثنائي). Os silogismos conectivos são definidos como aqueles em que nem a conclusão nem seu contraditório fazem explicitamente parte das premissas ou, em outras palavras, como os silogismos em que a conclusão é apenas potencialmente contida nas premissas. Os silogismos reiterativos, por sua vez, são definidos como aqueles em que a conclusão ou seu contraditório é explicitamente parte das premissas. De acordo com Ibn Sīnā, se o escopo da *reductio ad absurdum* é provar que “Não é que todo A é B”; assim, deve-se executar o seguinte: “Dizemos: em uma sentença: ‘«Não é que todo C seja B» é falso’, disso [segue que] ‘Todo C é B’; adicionamos a isso uma premissa averiguável, isto é, ‘Todo B é A’. Assim, a partir dos conectivos (*iqtirānāt*) que contáramos como hipotéticos, [se segue] assim: Se sentenciarmos: ‘«Não é que todo C seja B’ é falso», logo, ‘Todo C é A’. Então, diremos: ‘No entanto, ‘Não é que todo C seja A’, pois isso é disparate e absurdo. Assim, o contraditório do consequente é destacado, o que conduz ao contraditório do antecedente, a saber: ‘[Não é que] todo C seja B’. [فقول: إن كان قولنا: ليس كل جـ ب كاذباً، فكل جـ ب، ونضيف إليها مقدمة صادقة وهي: أن كل بـ أ، ينتج من الاقترانات التي عدناها شرطية هكذا: إن [كان قولنا: ليس كل جـ ب كاذباً، فكل جـ ب كاذباً، فكل جـ أ. ثم نقول: لكن ليس كل جـ أ، إذ هو خلف محال. فيكون قد استثنى نقيض التالي، فينتج نقيض المقدم، وهو: أن كل جـ ب صادقاً.].” Ibn Sīnā, *aṣ-Ṣifāʾ: al-manṭiq: al-qiyās*, pp. 408,12–409,2. Dessa maneira, 1) Se “Não é que todo C é B” é falso; 2) todo B é A (premissa assumida como verdadeira); 3) se não for o caso que “Não é que todo C é B”, logo “Todo C é A” é falso; 4) no entanto, não é que todo C seja A (sendo assumido como verdade, pois “Todo C é A” é falso); 5) portanto, não é que todo C seja B (a partir das premissas 3 e 4 por *Modus Tollens*). Nessa argumentação, as premissas 1, 2 e 3 formam um silogismo hipotético conectivo, enquanto o silogismo hipotético reiterativo se expressa por meio das premissas 3, 4 e 5. Assim, o silogismo conectivo é este: “Se não é que não é que C é B, logo C é B e B é A; portanto, se não é que todo C é B, logo C é A”. O silogismo reiterativo é o seguinte: “Se não é que todo C é B, logo C é A; no entanto, não é que todo C é A; portanto, não é que todo C é B”. Ibn Sīnā, a seguir, chamou atenção de que o silogismo conectivo está inválido; para validá-lo formalmente se deve adicionar uma premissa, a qual está implícita no silogismo: “todo C é A”, a qual é deduzida de outro silogismo, “se todo C é B e se todo B é A, logo todo C é A”. Dessa maneira, não está rigorosamente correto se afirmar que a *reductio ad absurdum* é obtida somente a partir de dois silogismos hipotéticos (conectivo e reiterativo). Não obstante, o próprio Ibn Sīnā o reconhece; seu movimento foi o de recorrer a um terceiro silogismo – um categórico em Barbara. Tal recurso remonta a algo que ele parece considerar trivial, o que torna compreensível sua omissão, por estar sua conclusão implícita no silogismo conectivo. Reelaborando, há o seguinte: 1) se não é que não é que todo C é B, então todo C é B; 2) todo B é A (premissa assumida como verdadeira); 3) sempre que todo C for B e que todo B for A, todo C é A; 4) Se não é que não é que todo C é B, então C é A; 5) no entanto, não é que todo C é B (premissa

Suhrawardī não apenas aceita tal inovação, mas a condensa: quanto ao silogismo conectivo: “Se não é falso que nenhuma coisa de C é B, logo algum C é B e todo B é A”; quanto ao silogismo reiterativo: “não é falso que nenhuma coisa de C é B; antes, é averiguável”. Suhrawardī não discute minuciosamente a esse respeito. Em todo o caso, o importante, em nossa compreensão da abordagem de Suhrawardī sobre a lógica em sua *Filosofia da iluminação*, é que ele aceita o princípio de Ibn Sīnā sobre a redução indireta, ainda que em uma versão compacta.

Outrossim, ao se considerar Camestres com uma proposição de possibilidade como premissa maior e uma proposição de necessidade como premissa menor, conclui-se com uma proposição de possibilidade, como, por exemplo, ao se considerar duas premissas, “nenhum C é possivelmente B” e “todo A é possivelmente B”. A segunda premissa (maior) afirma que B é possível em razão da constituição de A, enquanto a primeira premissa afirma que B é essencialmente excluído da constituição de C. Portanto, A e C são essencialmente de constituições distintas; a conclusão deve ser uma proposição de necessidade, “nenhum C é possivelmente A”. De maneira mais direta e compendiosa, estas são as conclusões de Suhrawardī:

<p>وكلّ قضيتين استحال على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى، فموضوعاهما بالضرورة متباينان؛ ينتج أنّ هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان.</p>	<p>Para cada uma das proposições, o que é absurdo para o sujeito de uma delas é possível para o sujeito da outra, pois seus dois sujeitos são, por obrigação, incompatíveis; em ambas as declarações, seus sujeitos, por obrigação, são incompatíveis.²⁷⁵</p>
--	--

Em suma, Suhrawardī reduz as proposições modais a uma versão apropriada em termos de obrigatoriedade a partir da constituição interna de cada envolvido, estabelecendo explicitamente condições de verdade mais concisas para tais proposições, de tal maneira que elas se adéquem à silogística modal que ele escolheu defender – a consideração essencial²⁷⁶ de matriz aristotélica com

assumida como verdadeira); 6) portanto, não é que todo C é B. Como mostrou Wilfrid Hodges, a etapa 4 (“Se não é que não é que todo C é B, então C é A”) é inovadora da parte de Ibn Sīnā, afastando-o da lógica aristotélica padrão; ver Hodges, “Ibn Sīnā on *reductio ad absurdum*”. Essa inovação é assumida por Suhrawardī: “se é falso que nenhuma coisa de C é B, logo, algum C é A”, com um ajuste: se para Ibn Sīnā se segue que “logo, C é A”, para Suhrawardī se segue que “algum C é A”.

275 Suhrawardī, *Hikmat al-īsrāq*, §26: p. 37,2-4 [*Opera* II]; pp. 23,20–24,1 [*The Philosophy of Illumination*].

276 Quanto à leitura “essencial” (ou “substancial”) (ou “substancial”), é preciso não confundi-la com a consideração ou leitura “essencialista” (lit. “realista” ou “realística”, *ḥaqīqiyya*/حقيقية, a qual, doravante, traduziremos, aqui, como “realística”), a qual se contrapõe à leitura “externalista” (*ḥāriḡiyya*/خارجية). Quanto à distinção entre as leituras “realística” e “externalista”, é que proposições do tipo “Todo A é B” pode ser considerada tanto de acordo com o que é intrínseco à realidade (ou seja, “essencialista”, “internalista”, “realista”, “realística”, *ḥaqīqiyya*/حقيقية) como, sob outra leitura, de acordo com o que é o aspecto externo à realidade, isto é, o que da realidade é perceptível, mas sem tratar da realidade tal qual (o que se entende por “externo” ou “exterior” à realidade, aqui, é o que é apreensível pelos sentidos externos). Em outros momentos do trabalho, veremos que a distinção entre a realidade ou essência (a qual não é apreendida diretamente por não ser algo perceptível) e o que são os aspectos perceptíveis da realidade (os quais são externos à realidade) é típica de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī; tal distinção é por ele aplicada também no campo da lógica. Assim, Rāzī modificou a silogística, ao introduzir essas duas maneiras de se considerar as proposições usadas como premissas no silogismo. Em suas palavras, “não significamos com a [consideração realística] o que é descrito como sendo a ‘cidade’ [i.e., a realidade de C]; antes, como sendo [algo] mais geral, o qual, se existir exteriormente, é averiguável no que é C, estando ou não estando no exterior. Assim, nos é possível

filtragem eminentemente aviceniana –, aproximando em uma só sentença as modalidades *de re* e *de dicto*. Já que a lógica modal de Ibn Sīnā foi atacada pelos contemporâneos de Suhrawardī, havendo o surgimento de modelos alternativos, da mesma maneira que as inovações de Ibn Sīnā em lógica aristotélica foram objeto de críticas e reserva, o fato de Suhrawardī defendê-las não nos parece ser fruto do acaso. As proposições da lógica modal da *Filosofia da iluminação* são ajustadas para expressar as verdades do essencialismo, isto é, verdades sobre a natureza e as propriedades que algo deve – necessária ou potencial ou ocasionalmente – ter graças à sua constituição interna e aos concomitantes que sua constituição exige ou recusa ou aos quais é indiferente. Uma conclusão: não é em lógica que há um hiato entre Suhrawardī e os avicenianos. É no que, então? Antes de avançar nessa questão ao longo dos capítulos II e III, discutiremos o propósito da *Filosofia da iluminação*.

Agora que mostramos o porquê de entendermos uma continuidade entre Suhrawardī e Ibn Sīnā no que tange à lógica modal e à conexão entre lógica modal e metafísica, assim como o fato de diversos elementos no interior da *Filosofia da iluminação* sublinharem a defesa do autor do

dizer ‘todo triângulo é uma figura’ mesmo se não houver nenhuma coisa triangular no exterior; antes, o significado é que tudo o que existir como sendo triângulo, inevitavelmente, ele o é à medida que existe como sendo uma figura. ولا نعني به ما يكون موصوفاً بالجميعة في الخارج. بل ما يكون أعم منه وهو الذي لو وجد في الخارج الصدق عليه أنه جبر سواء كان في الخارج أو لم يكن. فإنه يمكننا أن نقول كل مثلث شكل ولو لم يكن شيء من المثلثات موجوداً في الخارج. بل على معنى أن كل ما إذا وجد وكان مثلثاً فيأته لا بد وأن يكون بحيث متى وجد كان [شكلاً]”, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mantiq al-Mulāḥḥaṣ*, p. 141,6-10. Note-se que, como veremos ao discutir outros tópicos, para Rāzī, o que é intrínseco à realidade de algo não é nunca apreendido e atingido, senão por inferência, jamais diretamente. No caso da leitura realística, o que está em jogo não é a realidade de algo, mas os componentes internos de algo segundo sua definição. Ou seja, a leitura realística não busca conduzir à realidade de algo (à cidade, no caso de C), mas examinar o que se pode inferir de C (ou seja, o que é intrínseco à constituição de cidade, por exemplo, a partir da definição de C). Dessa maneira, trata-se de examinar se B é interno a A; se o for, a consequência é que, obrigatoriamente, A contém B. Nesse sentido, mesmo se não houver nada de triangular entre os apreensíveis pela percepção externa ou entre as coisas que são encontráveis no mundo exterior, todo triângulo, sob a consideração realística, é obrigatoriamente uma figura. Já sob a consideração externalista, o critério de juízo não é a constituição interna de C, por exemplo, mas como C é diretamente apreendido e se ele é encontrável ou não. Dessa maneira, “sobre a segunda [consideração], trata-se daquilo que nós significamos, ao falar ‘Todo C’, que toda coisa única que existe no exterior está entre os individuais de C ou está em tudo que se faz presente a partir dos Cs individuais. Sob tal apreciação, se não existisse nenhuma coisa heptagonal no exterior, não seria certo dizer ‘Todo heptágono é uma figura’; se não existisse no exterior nenhuma figura senão triângulos, seria, assim, certo dizer ‘Toda figura é um triângulo’. Na primeira consideração [a “realística”], ambas as [sentenças] seriam falsas. وأما الثاني. وهو أن نعني بقولنا كل ج أن كل واحد معا وجد في الخارج من آحاد ج. أو كل ما حضر من الآحاد ج. وعلى هذا التقدير لو لم يوجد شيء من المسبجات في [الخارج] لغا صح أن يقال كل مسيع شكل. ولو لم يوجد في الخارج من الأشكال ألا المثلث لصح أن يقال كل شكل مثلث. وأما على الاعتبار الأول. فهما كاذبتان”, *ibid.*, p. 142,13–143,1. Dessa maneira, se nenhum heptágono fosse perceptível ou encontrável entre os perceptíveis, de acordo com a consideração externalista, nenhuma figura poderia ser afirmada como sendo heptágono, já que, sob essa consideração, heptágonos seriam apenas fictícios, se assim fosse. Já sob a consideração realística, os heptágonos são indiferentes ao fato de serem encontráveis ou não, existentes ou não, já que a existência é exterior à realidade; todo heptágono, fictício ou perceptível, inexistente ou existente, é, por definição, uma figura. Note-se que Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī parece não reconhecer o estatuto de “existente” ao que está na mente sem correspondência fora da mente. Quanto a Suhrawardī, ele não vai além das inovações de Ibn Sīnā na lógica aristotélica padrão que ele abraça; o movimento de Suhrawardī, em relação às inovações de Ibn Sīnā, é buscar simplificá-las no que toca às modalidades em uma leitura essencial (*dātī*/ذاتي). Suhrawardī, a nosso conhecimento, não formulou uma distinção entre considerações externalista e realística. Seria surpreendente se o fizesse. A distinção entre “apreensível” ou “externo” e o que é “interno” ou “realístico” ou “essencialista” seria inaceitável para Suhrawardī, já que, para ele, toda realidade é plenamente apreensível. Ademais, a nosso ver, se bem que Suhrawardī tenha denunciado a confusão entre o que existe apenas na mente sem correspondência com o exterior e o que tem correspondência com o exterior, Suhrawardī considera os existentes mentais como efetivamente existentes; a nuance de sua posição está em sustentar que os intramentais sem correspondência extramental não são manifestos – não obstante, à medida que são existentes mentais, são existentes *in mente*, e não ficções. Retornaremos a esse ponto ao longo deste trabalho.

essencialismo aristotélico com as inovações de Ibn Sīnā, podemos apresentar nossa maneira de compreender sistematicamente a filosofia de Suhrawardī tal qual sustentada em sua *Filosofia da iluminação*. Inicialmente, se faz necessário determinar as referências entre a mesma *Filosofia da iluminação* e outras obras de Suhrawardī.

4. O lugar da *Filosofia da iluminação* na *Suhrawardiana*

Um estudo sobre a *Filosofia da Iluminação* na *Suhrawardiana*, isto é, entre os escritos que compõem o corpus de Suhrawardī, supõe uma compreensão da relação entre suas obras. Isso pode justificar o porquê de termos escolhido passagens de alguns escritos de Suhrawardī em detrimentos de outros ao analisar a *Filosofia da iluminação* ao longo do presente trabalho. Na rápida apresentação que fizemos a cerca da recepção da filosofia de Suhrawardī pelos orientistas, procuramos evidenciar que, entre os primeiros pesquisadores a se dedicarem ao estudo das obras de Suhrawardī, o primeiro que procurou apresentar uma visão mais completa da *Suhrawardiana* foi Louis Massignon, se bem que Maximilian Horten,²⁷⁷ como já aludíramos anteriormente, baseado no prólogo da *Filosofia da iluminação*, tenha também esboçado uma ordem cronológica entre os escritos de Suhrawardī. Além do prefácio da *Filosofia da iluminação* e do comentário à referida obra de Quṭb ad-Dīn aṣ-Šīrāzī, Massignon se baseou nos escritos de Šahrazūrī; sua conclusão foi propor a distinção entre os escritos de Suhrawardī em três fases seguintes de sua vida. A cada fase de vida corresponderia um conjunto de obras com conteúdo e escopo similares a cada fase de vida:

- 1) Um Suhrawardī moço, o qual se caracterizaria por um iluminismo puro (*ishraqisme pur*), sua maneira peculiar de viver e pensar o sufismo. O jovem Suhrawardī teria, nessa época, escrito *Tábuas a 'Imad ad-Dīn* (*al-Alwāḥ al-'imādiyya*/الألواح العمادية), *Templos de luz* (*Hayākil an-nūr*/هياكل النور) e outros tratados, todos de cunho místico.
- 2) Um Suhrawardī médio, um Suhrawardī peripatético, o qual teria abraçado o aristotelismo de recorte aviceniano. Durante essa fase ele teria escrito: *Elucidações da tábuas e do trono* (*at-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-'arṣiyya*/التلويحات اللوحية والعرشية), *Lampejos em realidades* (*al-Lamaḥāt fī l-ḥaqā'iq*/اللمحات في الحقائق), *Confrontações* (*al-Muqāwamāt*/المقاومات) e *Veredas e Debates* (*al-Mašāri' wa-l-Muṭāraḥāt*/المشارع والمطارات).
- 3) Um Suhrawardī maduro, em que predominaria um iluminismo (*ishraqisme*) definitivo, em um período aviceno-platônico (*période avicenno-platonicienne*). Nessa fase, Suhrawardī teria, após aderir ao platonismo, desenvolvido um misticismo especulativo com fundamentos em Platão, em seu avicenismo anterior e em sua experiência mística primeira;

277 Ver Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung*, pp. vi–vii.

seu misticismo intelectualista estaria em *Filosofia da iluminação*, *Discurso do misticismo* (*Kalimat at-taṣawūf*/كلمة تصوف) e *Credo dos filósofos* (*i'tiqad al-ḥukama'*/اعتقاد الحكماء).

Henry Corbin rejeitou tal maneira de ver, fazendo valer, de acordo com ele, sérias dificuldades que se levantariam.²⁷⁸ A título de exemplo, o livro *Tábuas a 'Imad ad-Dīn* é muito provavelmente contemporâneo da obra *Filosofia da iluminação* e dos grandes tratados, chamados por Corbin, de “dogmáticos”. Ademais, segundo Corbin, *Templos de luz* simplificaria as doutrinas mais características da *Filosofia da iluminação*. Enfim, a composição de tratados independentes (lit. “epístolas”, *rasa'il*/رسائل) empregando mitos e símbolos com um propósito exclusivamente iniciático, pressupõe, segundo Corbin, uma intensão firmemente e, ao mesmo tempo, “iluminativa” e “oriental”.²⁷⁹ Ele conclui que em todas as obras de Suhrawardī há uma unidade de intenção que permite ao autor – sem que se possa falar em evolução ou de períodos em sua vida – se expressar em maneiras variadas. Assim, Corbin propõe uma classificação segundo o que ele considera ser uma ordem doutrinal, feita assim:

- 1) As quatro grandes obras (*opera majora*): *Elucidações* (1), *Confrontações* (2), *Veredas e Debates* (3) e *Filosofia da iluminação* (4). Corbin jamais conferiu o qualificativo “filosófica” a uma das *opera majora*, apresentando-as como “dogmáticas” e, às vezes, “sistemáticas”.
- 2) As obras menores (*opera minora*), para Corbin “dogmáticas”, como as do primeiro grupo; elas insistem sobre uma ou algumas doutrinas particulares das *opera majora*:²⁸⁰ *Tábuas a 'Imad ad-Dīn*, *Jardim dos corações* (*Bustān al-qulūb*/بستان القلوب), *Templos de luz*, *Credo dos filósofos*, *Discurso do misticismo*, *Desvelamento da cobertura* (*Kašf al-ḡiṭā'*/كشف الغطاء), *Lampejos em realidades* e *Tratado da resplandecência* (*Partaw nāmah*/پرتو نامه).
- 3) As *Rasa'il*/رسائل em forma de narrativas simbólicas, a maioria em persa e algumas em árabe.²⁸¹ Corbin as nomeia igualmente como relatos de iniciação e como tratados místicos.²⁸²
- 4) As *al-Wāridāt wa-t-Taqdīsāt*/الواردات والتقدسات, as quais são entendidas por Corbin como formando um “Livro das Horas”, no qual haveria um hino para cada dia da semana.²⁸³

278 Ver Corbin, “Prolégomènes I”, in: Suhrawardī, *Opera* I, p. vii.

279 “Oriental” é como Henry Corbin entende *išrāqī*/الإشراقī; o termo *išrāq*/الإشراق, Corbin entende como significando “oriente de luzes”, “iluminação oriental”, “iluminação a partir do oriente” ou “irradiação do sol matutino a oriente”, dada a unidade que ele encontra entre os termos “iluminação/iluminativo” e “oriente/oriental”; sobre isso, ver nota 233, acima. Entrementes, Corbin parece continuar e harmonizar certas tendências presentes em outros orientalistas anteriores a ele; a esse respeito, ver nota 207, acima. Para nós, trata-se somente de “iluminativo” ou “iluminista” e “iluminação”, respectivamente. Sobre o peripatetismo de certas obras de Suhrawardī, Corbin defende que “des ouvrages discutant ou empruntant la dialectique péripatéticienne, n’impliquent pas une adhésion philosophique au péripatétisme comme tel”, Corbin, “Prolégomènes I”, in: Suhrawardī, *Opera* I, p. xiii.

280 Ver Corbin, *En Islam iranien* II, p. 19.

281 Ver *id.*, “Prolégomènes I”, in: Suhrawardī, *Opera* I, p. xvii.

282 Ver Corbin, *En Islam iranien* II, p. 19.

283 Ver *id.*, “Prolégomènes I”, in: Suhrawardī, *Opera* I, p. xvii.

O que levou Corbin a decidir não empregar uma divisão cronológica e a não colocar a *Filosofia da iluminação* como um livro a parte, mas dentro de um conjunto formado por *Elucidações da tábua e do trono*, *Confrontações* e *Veredas e Debates*, é sua convicção em se encontrar em tais obras uma unidade de intenção.²⁸⁴ Curiosamente, se bem que a categorização proposta por Corbin tenha sido repetida, ainda que com ligeiras modificações, por vários estudiosos,²⁸⁵ muitos entre eles parecem não ter notado, não obstante, sua maior contribuição, a saber: Corbin conseguiu identificar uma unidade de intenção nas principais obras de Suhrawardī.²⁸⁶

Muhammad ‘Alī Abū Rayyān discutiu as posições de Massignon e de Corbin.²⁸⁷ Abū Rayyān não pensa que se possa estabelecer a coordenação orgânica entre as obras de Suhrawardī.²⁸⁸ Apoiando-se nas palavras de Suhrawardī, este teria começado já cedo a escrever as ideias presentes na *Filosofia da iluminação*. Impedido por suas viagens, de concluir tal livro – e muitas vezes nem mesmo querendo concluí-lo – Suhrawardī teria redigido, por solicitação de seus discípulos, outras obras (entre as quais, *Lampejos*, *Elucidações*, *Confrontações*, *Veredas e Debates* e *Templos de luz*), sem por isso deixar de desenvolver as ideias que estarão mais tarde na *Filosofia da iluminação*. Poder-se-ia, pois, sustentar, argumenta Abū Rayyān, que Suhrawardī concebeu a *Filosofia da iluminação* antes de ter redigido esse livro e que, ao redigir outras obras, não quis fazer uma exposição completa de sua filosofia, mas insistir sobre este ou aquele aspecto sem se atingir a densidade e a completude que se encontram na *Filosofia da iluminação*. Em outros termos, as demais obras oferecem, segundo Abū Rayyān, exposições parciais e são uma iniciação à sua filosofia, sendo que a *Filosofia da iluminação* traz uma exposição completa, contendo todos os aspectos de sua filosofia. Quanto a *Veredas e Debates*, Abū Rayyān a considera como contendo a *Filosofia da iluminação*, mas de uma maneira peripatética e sem o esmero que o autor teve ao

284 “Si par contre c’est à cette unité que nous nous attachons, à la loi intime dont dépendent la cohésion et l’ordonnance des parties, nous pourrions en comprendre la structure, telle qu’elle se répète dans chacune des œuvres et chacun des opuscules où s’expriment les intentions de l’auteur. Chaque fois, nous découvrirons le même ordre de préséance, le rythme intérieur qui progresse vers les mêmes résolutions finales”, Corbin, “Prolégomènes I”, in: Suhrawardī, *Opera* I, p. xv. Henry Corbin tem toda razão; como veremos, há evidências sustentando a presença, nas obras de Suhrawardī, do que Corbin entende em termos de ordem de precedência e ritmo interior em progressão crescente.

285 É o caso, por exemplo de Naṣr, *Three Muslim Sages*; Aminrazavi, *Knowledge and the School of Illumination*.

286 Hossein Ziai (*Knowledge and Illumination*) reparou esse ponto; ele assume estar se apropriando de Henry Corbin e, corretamente, atesta igualmente a unidade entre as obras maiores de Suhrawardī, tratando-se, para ele, como veremos em breve, de uma “tetralogia”. Um bom resumo da posição de Ziai é apresentada pelo mesmo na introdução à sua tradução para o inglês do *Tratado da resplandecência* de Suhrawardī: “The “syllabus” on illuminationist philosophy begins with a “first” level discussion of problems in the *Intimations* in a style and language that is both introductory and standard. While the text does parallel Avicenna’s Peripatetic texts, it is not confined to Peripatetic principles and arguments. The “final” level of the syllabus includes a complete presentation of illuminationist philosophy in both language and method in the text *Philosophy of Illumination*”, Suhrawardī, *The Book of the Radiance*, p. xiv, nota 17. Outrossim, no comentário à sua tradução da *Filosofia da iluminação* para o alemão (*Philosophie der Erleuchtung*), Nicolai Sinai também se apropria de Henry Corbin, sendo que sua argumentação não diverge substancialmente da de Hossein Ziai em *The Book of the Radiance*; ver Sinai, “Kommentar”, in: Suhrawardī, *Philosophie der Erleuchtung*, pp. 265–267.

287 Ver Abū Rayyān, *Uṣūl al-falsafa al-iṣrāqiyya*.

288 Ver *ibid.*, pp. 50–57.

compor a *Filosofia da iluminação*. Dessa maneira, *Veredas e Debates e Filosofia da iluminação* são, para Abū Rayyān, as únicas obras em que Suhrawardī transmite a integridade de sua filosofia, mas a *Filosofia da iluminação* permanece única por seu estilo e precisão, já que, em *Veredas e Debates*, Suhrawardī não tinha o mesmo propósito que teve ao redigir a *Filosofia da iluminação*, isto é, o de transmitir sua filosofia mais completa e elegantemente, oferecendo todos os meios para compreender essa mesma filosofia. Ao apresentar sua oposição à categorização de Massignon em três fases diferentes na carreira filosófica de Suhrawardī, eis as palavras de Abū Rayyān:

<p>ونرى السهروردي يشير إلى حكمة الإشراف في جميع كتبه وقد انتهى منه وعمره ٣٣ سنة وانتهى من المطارحات وقد ناهز الثلاثين. وأما كتبه التي تعبر عن المذهب إلى جانب هذين فهي التلويحات والمقاومات والهياكل، وهي تتضمن الأفكار الأساسية التي يشير إليها حكمة الإشراف، ومن ثم فقد تعذر على الباحث أن يلمس أي أثر في كتابته لتطور روعي واضح المعالم، حتى أن ترتيب الكتب نفسها يتخذ شكلاً واحداً.</p>	<p>[Em seu prólogo], vemos Suhrawardī indicando a <i>Filosofia da iluminação</i> dentro do conjunto de seus livros; ele a findou com a idade de 33 anos – ao findar as [<i>Veredas e Debates</i>] ele tinha uma trintena. Quanto a seus livros que expressam [sua] doutrina para além dos dois [i.e., <i>Filosofia da iluminação e Veredas e Debates</i>], estão as <i>Elucidações</i>, as <i>Confrontações</i> e os <i>Templos</i>, os quais incluem os pensamentos básicos apontando à <i>Filosofia da iluminação</i>. O investigador está bloqueado, assim, em descobrir qualquer traço em seus escritos de um desenvolvimento espiritual esclarecido e demarcado, de maneira que o arranjo em seus próprios livros tomam uma figuração única.²⁸⁹</p>
---	---

Ao mostrar sua oposição à categorização de Corbin, a postura de Abū Rayyān fica mais evidente:

<p>والثابت من نصوص السهروردي نفسه أنه بدأ في تحرير حكمة الإشراف ثم عاقته رحلاته العديدة عن إتمامه فحرر غيره من الكتب كاللمحات والتلويحات والمقاومات والمطارحات وهياكل، ولكنه في هذه الفترة لم يكن ينقطع تماماً عن الاستمرار في تحرير حكمة الإشراف. فيمكن أن يقال إذن إنه قد فكر في مذهب وكونه قبل تحرير حكمة الإشراف، وإنه في تحريره لكتبه الأخرى لم ينح النحو المذهب الكامل بل إنه كان يريد أن يعرض بعض جوانب مذهب الإشراف في هذه الرسائل التعليمية الصغيرة (الفلسفية والصوفية) لإشباع رغبة الأشياخ والمريدين. أما حكمة الإشراف فقد كان يؤخر إتمامه لزيادة الإجابة في صياغته وقد ظهر أثر ذلك في شدة إيجازه مع عمق عبارته وذلك على عكس المطارحات مثل الذي أرسله إرسالا دون تكلف، ودليل ذلك أنه قد أشار بقراءة كتبه الأخرى قبل قراءه حكمة الإشراف؛ لأن الكتب</p>	<p>A partir dos textos do próprio Suhrawardī, se estabelece que ele começou a redigir a <i>Filosofia da iluminação</i> e, então, suas andanças o atrapalharam em completá-la. Ele redigiu outros livros, como <i>Lampejos</i>, <i>Elucidações</i>, <i>Confrontações</i>, <i>Debates</i> e <i>Templos</i>. Porém, neste período ele não estava impedido por completo de continuar a redação da <i>Filosofia da iluminação</i>. É possível se falar, por conseguinte, que ele pensou [sua] doutrina e a constituiu antes da redação da <i>Filosofia da iluminação</i>. Na redação de seus outros livros, ele não tem o propósito (<i>an-naḥuww</i>) de apontar completamente à sua doutrina; antes, ele intentava oferecer alguns dados (<i>ḡawānib</i>) de sua doutrina iluminativa em tais tratados pedagógicos menores – filosóficos e místicos –, para saciar o desiderato (<i>raḡba</i>) dos novatos e iniciados (<i>al-ašyā' wa-l-murīdīn</i>). Quanto à <i>Filosofia da iluminação</i>, ele retardou em completá-la para acrescentar-lhe mais precisão em sua redação. Manifestam-se traços disso na intensidade de sua concisão junto com a profundidade de suas expressões – é o inverso em <i>Debates</i>, [em que ele escreve] como quem remete sem esmero. A atestação disso é que ele indica a leitura de seus outros escritos antes de se ler a</p>
---	---

289 *Ibid.*, p. 53.

<p>الأخرى تعرض نواحي مبسطة للمذهب، أمّا حكمة الإشراف فهو عمل كامل يتضمن سائر هذه النواحي. لذلك لا نستطيع التسليم مع كوربان.</p>	<p><i>Filosofia da iluminação</i>. Isso pelo fato de que, nos outros livros, ele intenta propósitos mais simplificados de [sua] doutrina. Quanto à <i>Filosofia da iluminação</i>, está aí a obra completa, incluindo o caminho para tais propósitos. Por isso, não podemos consentir com Corbin.²⁹⁰</p>
---	---

Em linhas gerais, as críticas de Abū Rayyān em relação as reconstruções propostas por Massignon e por Corbin são justas. Um limite da posição de Abū Rayyān, porém, é que ele, além de interpretar literalmente – como seus predecessores o fizeram – o prólogo de Suhrawardī (o qual parece simplesmente reproduzir um gênero literário em que o autor relata as peripécias da redação e sublinha a singularidade da referida obra), tende a assumir as particularidades da *Filosofia da iluminação* em detrimento do conjunto da *Suhrawardiana*, implicando uma importância menor para as demais obras. O limite da posição de Abū Rayyān é, pois, que ela não explica satisfatoriamente o conteúdo das demais obras, já que algumas delas têm em si uma complexidade maior do que mera antecipação ou abreviação de um tópico ou outro da *Filosofia da iluminação*.

Antes de avançar em nossa compreensão, é preciso trazer as contribuições de Walbridge e de Ziai para o debate. Os dois pesquisadores, na introdução de sua edição do texto árabe e tradução para o inglês da *Filosofia da iluminação*, seguindo sua interpretação da ordem estabelecida por Šahrazūrī, estabeleceram a seguinte sequência nos escritos de Suhrawardī:

- a) *Juvenilia*: quando o Suhrawardī moço teria composto algumas obras filosóficas antes do desenvolvimento de seu sistema filosófico inovador, quiçá como um exercício.
- b) Trabalhos menores escritos em árabe e em persa, nos quais se incluem orações e hinos aos astros, invocações e alegorias. O que se conhece melhor são as alegorias escritas em persa, as quais serviriam de vulgarização de algumas teses de Suhrawardī.
- c) Escritos filosóficos em que se expõe o debate filosófico corrente e em que se procura apresentar o peripatetismo dominante, assim como criticá-lo; entre tais obras, três delas, escritas em árabe, formam um conjunto especial, uma trilogia: *Elucidações, Confrontações e Veredas e Debates*.
- d) *A Filosofia da iluminação*.²⁹¹

Nesse esquema, textos alegóricos e litânias são considerados como obras de vulgarização, não determinantes no projeto do autor, o qual seria o de estabelecer um sistema filosófico independente e distinto dos demais em sua época, nomeadamente o de Aristóteles e o de Ibn Sīnā.

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 55–56.

²⁹¹ Ver Walbridge & Ziai, “Translators’ Introduction” in Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, p. xviii. Ademais, Ziai e Walbridge defendem (pp. xix–xxi) as três obras do terceiro grupo (*Elucidações, Confrontações e Veredas*) como uma etapa anterior exigida para a leitura da *Filosofia da iluminação*.

Esse esquema não reflete o que Hossein Ziai defendeu em outras obras; entretanto, este esquema, com certas modificações, é uma constante nas obras de John Walbridge a respeito.²⁹²

Sobre a questão da categorização das obras de Suhrawardī, a contribuição de Ziai foi a identificação de um projeto pedagógico como sendo a intenção de nosso filósofo.²⁹³ Dessa maneira, o que Corbin entendeu como “unidade de intenção” não seria, na interpretação de Ziai, outra coisa senão um compêndio de quatro obras para empreender e completar a formação dos alunos de Suhrawardī. Haveria uma sequência entre *Elucidações*, *Confrontações* e *Veredas*; esta sequência seria necessária como etapas para preparar o discípulo de Suhrawardī para a leitura da *Filosofia da iluminação*, livro que representaria a quintessência de sua filosofia e, conseqüentemente, da tetralogia formativa requerida. A hipótese de Ziai, em linhas gerais, se sustenta em várias evidências ao longo das diferentes obras de Suhrawardī. No entanto, acreditamos que ela precisa de alguns ajustes. Nesse sentido, Ziai está correto ao sublinhar a pedagogia inerente às obras maiores de Suhrawardī, assim como Massignon tem razão ao explicitar o caráter aviceno-platônico da *Filosofia da iluminação*. De igual maneira, Corbin está correto ao apontar uma unidade de intenção nas obras maiores de Suhrawardī. Por fim, Abū Rayyān acerta ao apontar que todas as obras de Suhrawardī convergem para a *Filosofia da iluminação*. Graças às contribuições de Massignon, Corbin, Abū Rayyān e Ziai, temos as condições de encontrar nas obras de Suhrawardī informações para nossa própria categorização.

Quanto a nós, constatamos haver cinco obras maiores de Suhrawardī: os *Lampejos em realidades* (*al-Lamaḥāt fī l-ḥaqā'iq*/ اللّمحات في الحقائق),²⁹⁴ as *Elucidações da tábua e do trono* (*at-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-'arṣiyya*/ التلوّيات اللوحية والعرشية),²⁹⁵ as *Confrontações* (*al-Muqāwamāt*/

292 John Walbridge (*The leaven of the ancients an the heritage of the Greeks*, p. 16) oferece a seguinte classificação: 1) *Filosofia da iluminação*; 2) *Elucidações*, *Confrontações* e *Veredas* formando uma trilogia de obras peripatéticas maiores; 3) as obras de juventude. 4) uma coleção de alegorias, a maior parte em escritas em prosa e em língua persa, e de hinos escritos em língua árabe. Em “Suhrawardī and the Illumination”, p. 203, Walbridge defende a seguinte categorização: 1) *juvenilia*; 2) obras místicas, com destaque a grande proporção de alegorias; 3) obras expondo os princípios da filosofia dos peripatéticos segundo seus métodos; 4) a *Filosofia da iluminação*. Em “Suhrawardī’s (d. 1191) Intimations of the Tablet and the Throne: The Relationship of Illuminationism and the Peripatetic Philosophy”, pp. 257–258, Walbridge defende uma divisão entre: 1) *juvenilia*; 2) obras peripatéticas maduras e maiores; 3) outras obras peripatéticas; 4) outras obras menores.

293 Ziai, em outra publicação (*Knowledge and illumination*, pp. 9–11), como veremos em breve, propôs as *Elucidações da tábua e do trono*, *Confrontações* e *Veredas e Debates* formando com a *Filosofia da iluminação* uma tetralogia de cunho eminentemente didático e formativo – e não a *Filosofia da iluminação* como formando sozinha uma categoria a parte e *Elucidações da tábua e do trono*, *Confrontações* e *Veredas e Debates* formando uma trilogia. Isso nos sugere que a categorização proposta na introdução de *The Philosophy of Illumination* reflete as posições de John Walbridge, e não as de Hossein Ziai. Como já vimos anteriormente (ver nota 286, acima), Ziai, nas obras em que escreveu sozinho, reproduz, ainda que com pequenas modificações e algumas adaptações, o mesmo modelo de categorização de Corbin, repetindo o estabelecimento da mesma tetralogia de obras como uma categoria a parte.

294 Há três edições do texto árabe de *al-Lamaḥāt fī l-ḥaqā'iq*. A primeira foi feita por Imīl [Émile] Ma'lūf, com introdução em inglês. A segunda foi feita por Naḡafqolī Ḥabībī e se encontra em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo IV [= *Opera* IV], pp. 141–241. A terceira edição foi feita por Muḥammad 'Alī Abū Rayyān. Para este trabalho, tivemos acesso apenas às edições de Imīl Ma'lūf e de Naḡafqolī Ḥabībī.

المقاومات),²⁹⁶ as *Veredas e Debates* (*al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*/المشارع والمطارحات)²⁹⁷ e a *Filosofia da iluminação* (*Ḥikmat al-išrāq*/حكمة الإشراق). Tais obras constituem um corpus integral culminando na *Filosofia da iluminação*.²⁹⁸ Trata-se de uma transição entre uma exposição concisa, direta e benevolente da filosofia dos peripatéticos – a de Ibn Sīnā, fundamentalmente –, como se obtém pela leitura, em uma versão mais curta, em *Lampejos*, e em uma versão mais exaustiva e crítica, em *Elucidações* e, com nuances, em *Confrontações* (um apêndice às *Elucidações*), até se chegar, ao se passar por *Veredas e Debates*, à *Filosofia da iluminação*. Sob tal perspectiva, não se pode compreender plenamente uma de tais obras em isolamento das demais; antes, se é obrigado a examiná-las como um todo coerente e progressivo.²⁹⁹ Dessa maneira, os *Lampejos*, em uma versão mais breve e “neutra”, por assim dizer, e as *Elucidações*, em uma versão mais extensa e exaustiva

295 A obra *at-Talwihāt al-lawhiyya wa-l-‘aršīyya* teve uma edição da parte dedicada às ciências lógicas e outra da parte dedicada às ciências divinas, faltando, salvo ignorância de nossa parte, a edição da parte dedicada às ciências naturais. Quanto às lógicas, a edição foi feita por ‘Alī Akbar Fayyād e está em *Manṭiq: at-talwihāt*. Quanto à *divinalia*, a edição foi feita por Henry Corbin e está em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo I [= *Opera I*], pp. 1–121. A parte sobre as *naturalia* é acessível por meio da edição de Hossein Ziai do comentário de Ibn Kammūna: *al-Tanqihāt fi šarḥ at-talwihāt* (*Refinement and Commentary on Suhrawardī’s Intimations. A Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology*). Uma edição do comentário completo, feita por Nağafqolī Ḥabībī, em três volumes, de Ibn Kammūna é igualmente acessível: *Šarḥ at-talwihāt al-lawhiyya wa-l-‘aršīyya*. A edição de N. Ḥabībī oferece o texto de Suhrawardī com os comentários de Ibn Kammūna.

296 Para o texto árabe completo da obra *al-Muqāwamāt*, há a edição de Yāsīn Ḥusayn al-Wīsī. Quanto ao texto da ciência terceira, isto é, das ciências divinas ou metafísica, há a edição de Henry Corbin presente em *Opera Metaphysica et Mystica I*, pp. 123–192. Ao tratar da metafísica, neste trabalho, empregaremos apenas a edição de Corbin em *Opera Metaphysica et Mystica I*, já que não tivemos acesso à edição de Yāsīn Ḥusayn al-Wīsī.

297 *Al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt* dispõem da edição de seu texto árabe de suas três partes (ciências lógicas, naturais e divinas). Quanto à lógica, a edição foi feita por Maqṣūd Muḥammadī e Ašrāf ‘Alī Pūr. A filosofia natural foi editada por Nağafqolī Ḥabībī. Quanto à *divinalia*, há a edição de Corbin (in: Suhrawardī, *Opera I*, pp. 193–506).

298 Nesse ponto concordamos e nos apropriamos de Corbin e de Ziai. Entretanto, nossa divergência com eles é que acrescentamos *Lampejos em realidades* à lista das obras maiores. Com efeito, nosso entendimento sobre *Lampejos* converge com o de Émile Ma’lūf, editor do texto árabe: “In the introduction to his work *Ḥikmat al-išhrāq* (*The Wisdom of Illumination*), Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī notes of *K. al-Lamaḥāt* (*The Flashes of Light*) that is subordinate to *al-Talwihāt al-Lawhiyya wa-l-‘aršīyya* (*The Book of Intimations*). The latter book is regarded by scholars as one of his principal works, and contains a summary of Peripatetic theory. However, in the introduction to *Ḥikmat al-išhrāq* Suhrawardī has noted of this work also that it is a brief epitome. In *al-Lamaḥāt* he covers most of the points with which he has dealt in *al-Talwihāt* and can, therefore, be considered as an epitome of an epitome. Suhrawardī himself has noted that it is extremely concise”, in: Suhrawardī, *Kitāb al-Lamaḥāt*, p. vii. Ademais, concordamos com Rüdiger Arnzen, o qual também apresenta *Lampejos em realidade*, *Elucidações da tábua e do trono*, *Confrontações*, *Veredas e Debates* e *Filosofia da iluminação* formando uma unidade. Embora Arnzen não esteja tratando da categorização das obras de Suhrawardī, em seu estudo, ele elabora uma distinção entre as cinco obras (*Lampejos*, *Elucidações*, *Confrontações*, *Veredas* e *Filosofia da iluminação*), as quais formam uma sequência para ser lida em conjunto, e outras obras, as quais são menores e têm interesse diversos, tratando-se, para Arnzen, de tratados simbólicos e alegóricos ou de hinos e de orações. Surpreendentemente, Arnzen não menciona as obras filosóficas que não estão na pentalogia; ver Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, p. 119–122.

299 Nesse ponto, concordamos com Hossein Ziai (ver *Knowledge and Illumination*, pp. 9–11). Contudo, uma de nossas divergências com ele está em sua insistência em marcar o que ele considera original, independente e em ruptura da parte de Suhrawardī, ao passo que não concordamos plenamente com tal abordagem. Outra divergência é que Ziai não considera *Lampejos em realidades* parte do propósito filosófico-pedagógico de Suhrawardī, enquanto nós consideramos. Assim, para Ziai, trata-se de uma tetralogia pensada e escrita por Suhrawardī para formar seus discípulos como filósofos e, para nós, se trata de uma pentalogia. Em suma, Ziai tem toda razão ao sublinhar o caráter filosófico de nosso autor e o caráter pedagógico de suas obras maiores, assim como a unidade das quatro obras maiores supracitadas no propósito pedagógico do autor; nosso movimento é o de acrescentar *Lampejos* ao ciclo bibliográfico pedagógico elaborado por Suhrawardī.

em tópicos de lógica e de filosofia natural e mais crítica em metafísica, foram pensadas como um compêndio da filosofia dos peripatéticos – tendo Ibn Sīnā como principal referência. Como característica geral, a filosofia de Ibn Sīnā e dos avicenianos é apresentada correta e benevolmente, além de, como é característico a Suhrawardī, densa e compactamente. Entrementes, como veremos, é apenas ao discutir a questão do conhecimento, que, na metafísica das *Elucidações*, sob a batuta de Aristóteles, Suhrawardī começa a problematizar algumas soluções propostas por Ibn Sīnā, anunciando certas fragilidades no que diz respeito a suas bases noéticas. Assim, no programa dedicado à formação de um filósofo, da maneira como foi estipulada por Suhrawardī, o primeiro passo são os *Lampejos*, uma apresentação compacta e “objetiva” da filosofia dos peripatéticos; em sequência, está o livro *Elucidações*, um compêndio maior e mais denso, cujo conteúdo não é uma reprodução exata do que os peripatéticos defenderam em filosofia, mas daquilo que Suhrawardī considera mais importante entre as doutrinas peripatéticas; às *Elucidações* se acrescenta, por sua vez, as *Confrontações*, um livro que completa *Elucidações* e antecede *Veredas e Debates*. Quanto às *Confrontações*, trata-se e de um apêndice às *Elucidações*,³⁰⁰ além de oferecer um resumo da mesma obra.³⁰¹ Quanto a *Veredas e Debates*, trata-se de um livro de transição em que os princípios da filosofia de Suhrawardī são discutidos, mas sob uma argumentação aviceniana – ou, como Suhrawardī afirma, “de acordo com o procedimento dos peripatéticos” ou “segundo a via dos peripatéticos”. Como traço distintivo de *Veredas e Debates*, Suhrawardī elenca seus tópicos para discutir seguindo a lógica e a filosofia natural avicenianas em praticamente tudo (sempre de maneira caracteristicamente densa e com uma constante vontade de precisão, o que, geralmente, dificulta a leitura); no que tange à metafísica, o autor varia entre uma exposição do avicenismo e a exposição de suas próprias teses. Por vezes, por conta do caráter dialético de *Veredas e Debates*, é dificultoso e inseguro estabelecer se, em uma passagem precisa, Suhrawardī está expondo uma tese sua ou a de algum “peripatético”. Enfim, a *Filosofia da iluminação* foi concebida como um amálgama de regras, princípios, teses e doutrinas metafísicas “iluminativas”, seguindo um método que o autor reclama herdeiro de Platão e dos antigos. Quanto à *Filosofia da iluminação* como etapa final de seu projeto de formação metafísica para um aspirante a filósofo, Suhrawardī atesta em seu prólogo:

<p>وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنا عشر عند معاوية القواطع عنه كتاباً على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم. ومن جملتها المختصر الموسوم</p>	<p>Decerto, vos compilei anteriormente e mesmo durante a composição deste livro, ao meio de certas interrupções, segundo a via dos peripatéticos, o resumo de suas regras; entre tais compêndios há um</p>
---	--

300 “É um anexo às *Intimações*, cujo proveito é grandioso, por ser mais rico [إذ ضعت إلى التلويحات عظم نفعها فأغني], Suhrawardī, *al-Muqāwamāt*, §61: pp. 192, 7-8 [*Opera* I].

301 “Este resumo se segue a meu livro denominado *Elucidações* [هذا مختصر يجري من كتابي الموسوم بالتلويحات], *ibid.*, p. 124, 1-2 [*Opera* I].

<p>بالتلويحات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثير ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه، ودونه اللوحات وصفت غيرهما، ومنها ما رتب في أيام الصبي. وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في تحصيل.</p>	<p>em especial, denominado <i>Elucidações da tábua e do trono</i>, compreendendo muitas regras, concisamente – sem esquecer os <i>Lampejos</i>. Compus ainda mais, para além desses dois; entre os quais há os que compilei em meus dias de rapaz. Sobre este livro [a <i>Filosofia da iluminação</i>], nele há outro alcance (<i>siyāq</i>), mais direto do que a via dos [peripatéticos], melhor ordenado e mais preciso, menos penoso na aquisição.³⁰²</p>
---	--

Suhrawardī propõe, pois, um ciclo de leituras e ensinamentos que se desencadeia assim:

- 1) os *Lampejos em realidades*;
- 2) as *Elucidações da tábua e do trono*;
- 3) as *Confrontações*;
- 4) as *Veredas e Debates*; e
- 5) a *Filosofia da iluminação*.

Evidencia-se, pois, que, na intenção de Suhrawardī, tal pentalogia constitui uma unidade estipulada para ser estudada em sequência e que, apenas assim, se disponibilizaria ao candidato a filósofo a compreensão da filosofia de Suhrawardī. À luz de certas evidências, é provável que tais obras tenham sido escritas em um período de tempo próximo, quiçá paralelamente. Ademais, a ordem especulativa das obras não é necessariamente a ordem cronológica do término de sua redação. Há indícios sugerindo, por exemplo, que *Confrontações* e *Veredas e Debates* tenham sido concluídas após a *Filosofia da iluminação*. A menção nas *Veredas* e na *Filosofia da iluminação* às *Elucidações* e na *Filosofia da iluminação* aos *Lampejos* sugere que, no instante da conclusão de *Veredas* e da *Filosofia da iluminação*, as *Elucidações* já haviam sido escritas e que no momento da conclusão da *Filosofia da iluminação*,³⁰³ esse foi também o caso de *Lampejos*. Suhrawardī menciona, no prólogo da *Filosofia da iluminação*, apenas *Elucidações da tábua e do trono* e *Lampejos em realidades*. Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī compreende a omissão de *Confrontações* e de *Veredas e Debates* como indicando que tais obras ainda não teriam sido concluídas no instante da redação final de *Filosofia da iluminação*.³⁰⁴ Ademais, se a pentalogia de Suhrawardī é resultado de seu propósito

302 *Id.*, *Hikmat al-iṣrāq*, §3: p. 10,4-9 [*Opera* II]; 2,1-6 [*The Philosophy of Illumination*].

303 A *Filosofia da iluminação*, a única obra datada pelo próprio Suhrawardī, foi concluída em ġumādā al-āhira de 582 / setembro de 1186: “Findei a composição ao término do mês de ġumādā al-āhira do ano quinhentos e oitenta e dois, o dia em que sete planetas estiveram em conjunção no signo de Libra; encerrei ao término do último dia de luz. [”فرغت من تأليف في آخر جمادى الآخرة من شهر سنة اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج الميزان في آخر النهار”], Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §279: p. 258,4-6 [*Opera* II]; p. 162,10-12 [*The Philosophy of Illumination*]. Esse evento astronômico incomum – a conjunção mais próxima que se tem notícia de todos os planetas conhecidos então – causou muita excitação e expectativas apocalípticas; ver Goldstein & Pingree, “Horoscopes from the Cairo Geniza”, pp. 114–115 e pp. 137–139; Weltecke, “Die Konjunktion der Planeten im September 1186”.

304 “Isso [que Suhrawardī relata] indica que ele havia empreendido as *Elucidações* e os *Lampejos* anteriormente à *Filosofia da iluminação*, sendo que se pôs a redigir a [*Filosofia da iluminação*] antes de tê-las concluído. A seguir, sua conclusão se prosseguiu ao curso da [*Filosofia da iluminação*], apesar dos obstáculos de viagens e aborrecimentos durante isso. **Além desses dois, compus ainda mais**, [em negrito: citação da *Filosofia da*

pelo filósofo peripatético por excelência, Ibn Sīnā. No entanto, como marco distintivo, o qual é apresentado ao longo das *Veredas e Debates* e que se torna explícito na *Filosofia da iluminação*, está certo revisionismo do que Suhrawardī encontrou como vulnerável em Ibn Sīnā ou, talvez, na interpretação corrente a respeito de sua filosofia ou, ainda, – o que é mais provável – um pouco de cada coisa. Igualmente, ao longo de *Veredas e Debates* e na *Filosofia da iluminação*, há uma ênfase sobre o fundamento precognitivo e não-demonstrativo do conhecimento, assim como o pensamento como obstáculo ao conhecimento. Na *Filosofia da iluminação*, essas questões direcionam o leitor a uma nova concepção da existência e dos existentes em termos de luz e do conhecimento como experiência ou contemplação. Nessa tarefa, Platão – e não mais Aristóteles – é anunciado como o “mestre”. Em todo caso, apesar do tom polêmico presente na *Filosofia da iluminação*, no aspecto especulativo e conceptual, Suhrawardī se apoia na tradição aviceno-peripatética, e é parte dela.³⁰⁶

O propósito filosófico-pedagógico de Suhrawardī da *Filosofia da iluminação* é apresentado, rapidamente, ao final do livro. Em suas palavras:

306 Ao longo deste trabalho, em algumas oportunidades, chamamos atenção ao que consideramos “revisionismo” de Suhrawardī frente ao peripatetismo de seu contexto e, principalmente, frente ao legado filosófico de Ibn Sīnā, considerando Suhrawardī, assim, como um peripatético dissidente e um aviceniano revisionista. Com efeito, ao longo da primeira parte da *Filosofia da iluminação*, são discutidas certas vulnerabilidades encontráveis entre os peripatéticos de orientação aviceniana; na segunda parte da *Filosofia da iluminação*, tais vulnerabilidades abrem trilhas para outras alternativas, as quais são construídas a partir da leitura de Suhrawardī de suas fontes, notadamente de Ibn Sīnā, em uma via mais simples e direta, a qual não é outra coisa senão a “experiência de Platão”. Dessa maneira, na pentalogia está um avicenisismo platonizante, por assim dizer. Tal avicenisismo platonizante se inicia com uma visão de conjunto do aristotelismo aviceniano em lógica, filosofia natural e metafísica (*Lampejos*), uma interpretação suhrawardiana do aristotelismo aviceniano nas três ciências (*Elucidações e Confrontações*), passando por uma transição entre uma versão sofisticada e “suhrawardiana” do avicenisismo padrão em lógica, filosofia natural e metafísica e o “platonismo” da *Filosofia da iluminação* (*Veredas e Debates*), para chegar à própria *Filosofia da iluminação*, na qual se apresenta a metafísica de Suhrawardī, nomeada “ciência das luzes”. Note-se que a exigência para se “platonizar” Ibn Sīnā foi posta – de maneira aparentemente sarcástica – por Aristóteles, o primeiro mestre dos peripatéticos e o guia de Ibn Sīnā, em um sonho de Suhrawardī – a aparição e o diálogo estão narrados em *Elucidações*. Os principais pontos que inserem a *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī no contexto da recepção da filosofia de Ibn Sīnā e o que aqui chamamos de “platonismo de Suhrawardī” serão discutidas ao longo dos capítulos II e, principalmente, III. Nesse ponto, é preciso reavaliar a posição de Louis Massignon. De fato, Massignon foi perspicaz e feliz ao apontar a *Filosofia da iluminação* como uma obra aviceno-platônica. No entanto, não é que a *Filosofia da iluminação* sozinha ou com outras obras de Suhrawardī representassem uma fase na vida de nosso autor, mas toda a produção filosófica de Suhrawardī é aviceno-platônica. Em nosso entendimento, a pentalogia de Suhrawardī é a apresentação didática para seu discípulo da transição entre um aristotelo-avicenisismo (*Lampejos*) até o aviceno-platonismo da *Filosofia da iluminação*. Apesar de termos abundantemente empregado etiquetas como “aviceniano”, “avicenisismo”, “peripatético”, “peripatetismo”, “platônico”, “platonizante”, “platonismo”, “revisionismo”, “revisionista”, “dissidente”, “purista”, etc., tomamos o cuidado de não nos deixar aprisionar por elas. Tais etiquetas são arbitrárias, relativas e provisórias; elas não podem condicionar a compreensão de Suhrawardī. Igualmente, buscaremos, ao longo do trabalho, não fazer uso de tais classificações, a não ser em contextos que julgarmos oportunos para, a título eminentemente pedagógico, inserir, da maneira que julgamos correta, Suhrawardī na história da filosofia. Finalmente, apesar de frutíferas e numerosas pesquisas recentes sobre o assunto, *grosso modo*, o conhecimento sobre o que, seguindo a convenção, chamamos de “filosofia pós-aviceniana” ainda é insuficiente para avaliar honestamente as diversas hipóteses de compreensão; apesar de todo o interesse atual da pesquisa, a questão da recepção da filosofia de Ibn Sīnā no contexto de Suhrawardī permanece cheia de lacunas, o que obriga o pesquisador a manter certo nível de modéstia em suas conclusões. Em todo caso, esta tese sobre a *Filosofia da iluminação* pretende, entre outras coisas, se bem que infimamente e sob o risco de cometer inúmeros equívocos, ser uma contribuição à última questão.

<p>فلا تمنحوه إلا أهله ممن استحكم طريقة المشائين، وهو محبّ النور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقللاً الطعام منقطعاً إلى التأمل النور الله عزّ وجل وعلى ما يأمره قيم الكتاب.</p>	<p>Este [livro] não se destina a ninguém senão àquele que tem tanto maestria na via dos Peripatéticos como amor pela luz de Deus. O sucesso na [leitura] é precedido por quarenta dias em que se deve praticar ascese, consumir pouca comida e não se alimentar da carne de animais, dedicando-se à meditação da luz do Deus todo-poderoso e glorioso – tal qual ordenar o custódio das escrituras.³⁰⁷</p>
--	---

Dessa maneira, a *Filosofia da iluminação* supõe certa receptividade do leitor – receptividade desenvolvida por meio da dedicação à contemplação,³⁰⁸ de exercícios ascéticos (notadamente, o jejum) e da orientação de um “custódio”.³⁰⁹ Como veremos mais adiante, tudo isso prepara e propicia, segundo Suhrawardī, compartilhar aquela que foi a experiência de Platão. Não obstante, exige-se de seu leitor um pleno domínio do método ou da via dos peripatéticos e de seus princípios, regras, teses e doutrinas. Esta foi a razão de todo o percurso transcrito em sua pentalogia. Em *Lampejos*, em seu prólogo, está escrito:

<p>فإنّ هذه لمحات في الحقائق على غاية الإيجاز، ولم أذكر فيه غير المهمّ من العلوم الثلاث، وإن اتفق لي في البراهين طرائق لا تحتاج إلى تكثير مقدمات فأوردتها إن شاء الله تعالى.</p>	<p>Eis os <i>Lampejos em realidades</i> com conclusões breves; não mencionei, nele, o que não fosse importante nas três ciências [i.e., em ciências lógicas, naturais e divinas]. Se concordas comigo sobre as vias de demonstrações, não precisarás de muitas preparações, e eu as informarei, se Deus Altíssimo o quiser.³¹⁰</p>
--	---

Se Suhrawardī, em *Lampejos em realidades*, busca uma versão compacta das ciências filosóficas tais quais foram investigadas pelos peripatéticos, em *Elucidações*, nas ciências divinas, não se contenta em repetir e resumir os peripatéticos. Em seu prólogo à “ciência terceira”,³¹¹ se poder ler:

307 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §279: p. 258,6-9 [*Opera* II]; p. 162,12-15 [*The Philosophy of Illumination*].

308 Como discutiremos ainda no Capítulo I, *Inspirações e Santificações (al-Wāridāt wa-t-Taqdīsāt/ الواردات والتقيّدات)* são o meio prático planejado por Suhrawardī para conduzir seus discípulos em sua dedicação à contemplação.

309 Além do termo “custódio das escrituras”, encontramos uma fórmula similar, “custódio da iluminação” (*al-qayyim ‘alā l-iṣrāq/ القويم على الإشراق*) no prólogo de *Veredas e Debates*, ver *Maṣāri‘ wa al-Muṭārahāt*, p. 194,11 [*Opera* I]. Na *Filosofia da iluminação*, há igualmente uma expressão parecida; trata-se do “custódio do livro” (*al-qayyim al-kitāb/ القويم الكتاب*), ver *Hikmat al-iṣrāq*, §279: p. 258,9 [*Opera* II]; p. 162,15 [*The Philosophy of Illumination*]. Quṭb ad-Dīn aṣ-Šīrāzī se refere ao custódio como sendo “o mantenedor dos mistérios (*asrār*) da *Filosofia da iluminação* em caso de necessidade [الواقف على أسرار حكمة الإشراق ما يجب]”, Quṭb ad-Dīn, *Šarḥ hikmat al-iṣrāq*, p. 532,5-6. Com efeito, Quṭb ad-Dīn se apropria de Šams ad-Dīn aṣ-Šahrazūrī que, em seu comentário (*Šahrazūrī, Šarḥ hikmat al-iṣrāq*, p. 601,4-5), escreveu: “ele [Suhrawardī] queria por ‘custódio do livro’ [designar] o mantenedor dos mistérios da *Filosofia da iluminação* para quem necessitar dele, ao qual ele tem o dever [de manter tais mistérios.] ويريد بقويم الكتاب الواقف على [أسرار حكمة الإشراق على ما يجب وينبغي]”. Pelo que os comentadores indicam, o papel do custódio é de manter o conteúdo da *Filosofia da iluminação* e ensiná-la aos que já foram iniciados, discutindo com os mesmos, servindo-lhes de guia.

310 Suhrawardī, *Lamahāt fī l-ḥaqā’iq*, p. 27,3-5 [*Kitāb al-Lamahāt*]; p. 143,4-5 [*Opera* IV].

311 As ciências divinas são denominadas como “a ciência terceira” (*ilm at-tāli‘/ علم الثالث*) por um critério de catalogação meramente bibliográfico; a ciência primeira são as lógicas, a ciência segunda são as naturais, ou seja, a filosofia natural (a física), e a terceira são as divinas, isto é, a metafísica, sendo que, por vezes, as ciências matemáticas estão incluídas como ciência terceira e, nesse caso, as ciências divinas se tornam a ciência quarta. No entanto, esta classificação não é especulativa, já que as ciências divinas são especulativamente tidas como a “filosofia primeira”, tratando das coisas enquanto tais, de seus princípios e dos nexos causais entre elas. A partir do discutido na “filosofia primeira” – uma metafísica geral, por assim dizer – passa-se a estudar as divindades, isto é,

<p>هذا هو الشروع في علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية والعرشية لم التفت فيها إلى المشهور من مذاهب المشائين بل أنقح فيها ما استطعت وأذ كر لب قواعد المعلم الأول.</p>	<p>Este é o início da ciência que vem depois da [filosofia da] natureza em <i>Elucidações da tábuca e do trono</i>. Aqui, não prestei atenção no que é célebre na doutrina dos peripatéticos; antes, faço a revisão, tal qual posso, dos princípios do Primeiro Mestre [Aristóteles].³¹²</p>
---	---

Suhrawardī apresenta sua intenção sobre a metafísica das *Elucidações*. Não se trata de uma reprodução fiel das doutrinas dos peripatéticos, mas de um compêndio apresentando o que Suhrawardī considera como mais importante das doutrinas metafísicas legadas por Aristóteles e que se exige que todo aspirante a filósofo leve a sério. É notável que, ao longo do livro, o Aristóteles que Suhrawardī apresenta e discute é aviceniano; indiretamente, Suhrawardī sugere Ibn Sīnā como intérprete por excelência de Aristóteles. Ao fim das *Elucidações*, se pode ler:

<p>وإن نبهتكَ على قدرة تُجِلُّ بأمر اعرفه ولا تقلدني وغيري فالمعيار هو البرهان، وكفاك من العلم التعليمي طرفا فعليك بالعلم التجردِي الاتصالي الشهودِي لتصير من الحكماء.</p>	<p>Se te alerto, é para providenciar o que empodera em seus mais elogiáveis tópicos para saber. Não me imites [cegamente], pois a medida é a demonstração. Enjeita o conhecimento ensinado e volve ao conhecimento despido, contínuo e empírico (lit. “testemunhal”) para te tornares um dos filósofos.³¹³</p>
--	---

Inferimos a partir de tais afirmações que, diferentemente de *Lampejos*, as *Elucidações* são uma obra em que Suhrawardī, na parte dedicada às ciências divinas, a partir do que ele entende ser a via dos peripatéticos, analisa as principais teses e apresenta sua interpretação sobre os pontos mais difíceis e os mais frágeis por ele detectados. Como corolário, mesmo na metafísica das *Elucidações*, Suhrawardī defende que o domínio da metafísica dos peripatéticos é uma fase necessária na formação do filósofo; no entanto, uma vez que a metafísica dos peripatéticos é bem compreendida, se faz necessário, igualmente, uma passagem para “o conhecimento despido, contínuo e empírico”. Tal conhecimento é o último estágio, o qual está presente na ciência das luzes, isto é, na metafísica de Suhrawardī tal qual se encontra na *Filosofia da iluminação*. Igualmente, tal conhecimento precisa ser preparado e discutido a partir da filosofia dos peripatéticos e de sua metafísica. O caráter propedêutico da filosofia dos peripatéticos marca toda a obra de Suhrawardī, presente, inclusive, em

os tópicos divinos que constituem as ciências divinas ou a filosofia divina propriamente dita – uma metafísica especial, por assim dizer –, a qual estuda as coisas imóveis no mundo supralunar e as substâncias despidas de matéria. Enfim, tornou-se costume se inserir na metafísica geral uma metafísica da alma, em que se estuda a escatologia, a profetologia e certas experiências paranormais, a partir das escolhas feitas ao se trabalhar a filosofia primeira e a metafísica geral. Habitualmente, os tratados que formam as “ciências divinas” constituem a última parte de uma obra filosófica sistemática completa, a não ser no caso de haver, após as “ciências divinas”, um apêndice tratando sobre filosofia prática. Nesse caso, a partir das opções metafísicas escolhidas, se trata sobre legislação, política, vida familiar e ética. Em sua pentalogia, assim como também em suas outras obras, Suhrawardī não trata da matemática; quanta à filosofia prática, ela é resumida e integrada à conclusão das *divinalia*.

312 Suhrawardī, *at-Talwīhāt al-lawḥiyya wa-l-‘aršīyya*, p. 2,5-7 [Opera I].

313 *Ibid.*, §90, p. 120,14–121,2 [Opera I].

sua compreensão da história da filosofia.³¹⁴ De igual maneira, a filosofia dos peripatéticos oferece os meios para se erigir a própria filosofia; no entanto, o fundamento da filosofia não se encontra nos cânones peripatéticos, mas na experiência – a essa experiência, Suhrawardī convida insistentemente a não perder de vista. Ratifica-se, assim, que o epítome do peripatetismo aviceniano que são as *Elucidações* não tem, em sua metafísica, por escopo apenas ser uma exposição e um compacto da metafísica peripatética e aviceniana; antes, as escolhas interpretativas feitas por Suhrawardī oferecem ao leitor os meios para diagnosticar certas vulnerabilidades inerentes à metafísica dos peripatéticos, nomeadamente as que tangem à noética.

O que acabamos de expor sobre as *Elucidações* se aplica, em grande medida, às *Confrontações*, pelo simples fato dessa obra ter sido concebida por Suhrawardī como uma versão resumida de *Elucidações* com alguns acréscimos que ele julgou necessários. Não obstante, a necessidade que ele encontrou em escrever um apêndice às *Elucidações* implica que as *Confrontações*, na pentalogia proposta por Suhrawardī, representam um grau a mais na formação filosófica planejada por Suhrawardī. Diferentemente de *Lampejos* (um epítome relativamente pequeno) e das *Elucidações* (um epítome mais independente, além de mais denso do que *Lampejos*

314 Em *Elucidações*, Suhrawardī expõe meticulosa e concisamente as doutrinas peripatéticas, em dependência de Ibn Sīnā e com uma leitura benevolente das mesmas doutrinas. No entanto, como veremos no capítulo II, em noética, Suhrawardī sustenta que suas soluções não conseguem explicar coisa nenhuma sobre a questão do conhecimento. Característico a Suhrawardī, o problema do conhecimento não é discutido nas *naturalia*; trata-se, para Suhrawardī, de um problema metafísico e, por isso, é discutido nas *divinalia* em conexão à questão do conhecimento divino. Engenhosamente, Suhrawardī emprega argumentos de Ibn Sīnā para ultrapassar Ibn Sīnā; esse movimento o conduz à doutrina do conhecimento presencial. Suhrawardī fez esse movimento graças a Aristóteles que lhe aparecera em sonho. Ao final do diálogo, Aristóteles convida Suhrawardī, agora que domina o procedimento, as regras e os princípios dos peripatéticos, a deixar para trás a filosofia descritiva ensinada pelos peripatéticos e passar ao conhecimento contínuo e empírico; para tanto, doravante, o primeiro mestre não é mais ele, Aristóteles, mas Platão: “Então, ele [Aristóteles] começou a elogiar seu mestre, Platão, o divino; fiquei atônito por isso e disse: «Pode algum entre os filósofos do islã me acolher?» Ele disse: «Não, nem mesmo um milésimo de sua ordem.» Então, eu estava enumerando alguns dos nomes [de filósofos] que sei – ele não prestou atenção em tais [nomes]. Voltei-me aos [nomes] de Abū Yazīd al-Bisṭāmī e Abū Muḥammad Sahl b. ‘Abdallāh at-Tustarī e de [outros] como ambos. [Aristóteles], se alegrando, me disse: «Estes são verdadeiramente filósofos e sábios! Eles não pararam no conhecimento descritivo; antes, avançaram no conhecimento presencial, contínuo e empírico. Eles não se ocuparam com os concomitantes da hylé. Eles têm contiguidade [conosco] e um bom final. Os movimentos deles são como os nossos; eles se expressam como nós nos expressamos.» Então, ele se afastou de mim e me deixou; chorando fiquei por sua partida – tão desesperado eu estava! [ثم أخذ يُبَيِّنُ عَلَيَّ أَسْتَاذَهُ أَفْلَاطُونَ الْإِلَهِيَّ ثَنَاءً تَحِيْرَتٌ فِيهِ فَقُلْتُ وَهَلْ وَصَلَ مِنْ فَلَاسِفَةِ الْإِسْلَامِ إِلَيْهِ] أَحَدًا؟ فَقَالَ لَا وَلَا إِلَى جِزءٍ مِنْ أَلْفِ جِزءٍ مِنْ رِتْبَتِهِ. ثُمَّ كُنْتُ أَعِدُّ جَمَاعَةً أَعْرِفُهُمْ فَمَا التَفْتُ إِلَيْهِمْ وَرَجَعْتُ إِلَى أَبِي يَزِيدِ الْبِسْطَامِيِّ وَأَبِي مُحَمَّدٍ سَهْلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيِّ وَأَمْتَالَهُمَا فَكَأَنَّهُ اسْتَبَشَّرَ وَقَالَ أَوْلَيْتُكَ هُمُ الْفَلَاسِفَةُ وَالْحِكْمَاءُ حَقًّا. مَا وَقَفُوا عِنْدَ الْعِلْمِ الرَّسْمِيِّ بَلْ جَاوَزُوا إِلَى الْعِلْمِ الْحَضُورِيِّ الْإِتِّصَالِيِّ الشُّهُودِيِّ وَمَا اسْتَعْمَلُوا بَعْلَاقًا [”الهيولى فلهم الزلفي وحسن مآب فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا. ثم فارقتني وخلّفتني أبكى على فراقه فوا لهفى على تلك الحالة”], *ibid.*, §55: pp. 73,16–74,8 [*Opera* I]. Como corolário, uma vez dominada a filosofia dos peripatéticos, os mesmos se tornam inúteis. Na necessidade de se avançar ao conhecimento contínuo e empírico, os místicos estão mais próximos disso, à medida que ultrapassaram os peripatéticos através de seu acento na experiência e de sua ascese; não se trata, porém, de uma adesão ao misticismo, senão em adotar a ascese como instrumento para o avanço desejado e em acentuar a experiência. O mestre, no estágio final, é Platão; o platonismo de Suhrawardī está, de maneira mais nítida, em sua *Filosofia da iluminação* e em *Inspirações e Santificações*. Em linhas gerais, Suhrawardī partilha e atualiza princípios caros aos neoplatônicos, de maneira geral: o caráter didático de seus escritos e a filosofia aristotélica como introdução a uma abordagem filosófica de inspiração platônica. Discutiremos mais acuradamente o platonismo da *Filosofia da iluminação* no capítulo III, ao tratarmos das formas platônicas. Quanto ao diálogo entre Aristóteles e Suhrawardī, ele será objeto de análise no capítulo II.

em lógica e filosofia natural e revisionista em metafísica, sempre empregando somente o léxico avieniano), por exemplo, o emprego de termos iluminativos é mais abundante, assim como Suhrawardī tende a ser mais conciso e denso do que ele foi nas mesmas *Elucidações* – concisão e densidade, não custa repetir, são marcas de seu estilo de escritura. Pelo próprio caráter da obra, não é surpreendente haver menções escritas às *Elucidações*, a maior parte delas indicando que o mesmo assunto foi tratado em *Elucidações*. Eis um exemplo eloquente em *Confrontações*:

<p>الجوهريّة هي كماليّة قوام الماهيّة وهي اعتباريّة ولا يُخلّ الشركة في نحوها بالوحدة إذ هي ضروريّة على كلّ حال، وكما أنّ سلب الجماديّة عن الحيوان لازمٌ حيوانيته لا نفس مفهومه فكذلك سلب المادّة لازمٌ الحيّ المدرك لذاته وهو ظاهر لنفسه وهو النوريّة المجرّدة القدسيّة ويلزمها سلب القيام بغيرها. فإنّ نوريّة الأجسام وجودها لغيرها فليس ظهورها لنفسها بل هي نفس ظهور غيرها، والنور الجرميّ مثال للنور القائم أي ظلّ له كما أنّ الحيوة الهيكلية أثر الحيوة القائمة وظلّها، والحيّ القائم هو النور القائم والحيوة هي نفس النوريّة المجرّدة، فرجع ماهيّة المفارق إلى النور المجرّد، وما صحّ تعلق نفسٍ إلاّ بجسم فيه نوريّة وهو الروح، وإذ تكذّر وأظلم يولد منه المالمخوليا وغيره، وإذا بطل بالكلّيّة انقطع سلطان النفس، وأظهر الأجرام يلزم أن يكون أشرفها وهو هورخش الشديد المليك قاهر الغسق وبعده السيد هو مرزبان اسفهر وكذا السادات، أفهم هذه العرشيات وإلاّ لا تفهم رموز كتابنا التلويحات.</p>	<p>A substancialidade é a perfectibilidade em subsistência da quiddidade. Ela é uma considerabilidade. Não lhe falta compartilhamento em seu modo de unidade quando há exigência disso para todo estado. Assim como a negação da inanimidade (<i>al-ġamādīya</i>) em um animal é concomitante à animalidade, não sendo a mesma noção, assim também a negação da matéria é concomitante ao vivente apreendedor de sua essência. Ele é manifesto para si, sendo isso a luminosidade despida e a santidade, com suas concomitâncias [e] a negação da subsistência por outro que não seja a [luminosidade despida e santidade]. Entrementes, a luminosidade dos corpos e sua existência são para outrem, pois sua manifestação não é para si; antes, ela mesma é manifestação de outrem; a luz corporal é um exemplo de luz subsistente e de sua sombra. O vivente subsistente é a luz subsistente e a vitalidade é ela mesma a luminosidade despida. A quiddidade do separado se deve à luz despida; não é certificada que a alma é pendente de algo senão do corpo em que há luminosidade – eis aí o <i>pneuma</i> (<i>ar-rūh</i>). Ao se estar perturbado e entenebrecido, nasce-se a melancolia e outras [coisas]. Ao se superar universalmente o impedimento de soberania da alma, manifesta-se que os corpos têm por concomitância ser mais eminentes do que são. É o caso do sol (<i>huraḥṣ</i>), intenso e súpero, subjugando o obscurecer, além de príncipe e sentinela (<i>marzbān</i>) do reaparecimento, consistindo nisso seu principado. Compreende-se por isso o que é “trono”; não fosse assim, não compreenderias o símbolo em nosso livro <i>Elucidações</i>.³¹⁵</p>
---	---

Suhrawardī antecipa resumidamente certos pontos capitais de sua *Filosofia da iluminação*. O que é importante aqui é ressaltar a diferença lexical; em termos de linguagem, Suhrawardī emprega somente o léxico peripatético em *Elucidações da tábuca e do trono*, assim como havia feito em *Lampejos em realidades*, ao passo que, em *Confrontações*, ele passa a se expressar tanto em termos peripatéticos como iluminativos. Note-se que ele chama atenção para o caráter simbólico do termo “trono”, compreendendo-o a partir do subjugo do sol em relação ao anoitecer, por ser a fonte e

315 Suhrawardī, *al-Muqāwamāt*, §56: p. 188,1-13 [*Opera* I].

origem do dia e de luminescências, as quais incidem e, por meio de suas incidências, controlam e vencem a tenebrosidade. Emblematicamente, na *Filosofia da iluminação*, como veremos, a cosmologia é condicionada pelos conceitos de “subjugo”, por um lado, e “pendência” ou “suspensão”, por outro lado; já em *Elucidações da tábua e do trono*, o termo “trono” – presente no título da obra – se refere ao mesmo subjugo trabalhado na *Filosofia da iluminação*. Como veremos, trata-se da anterioridade de tudo que é luminoso e vivo, ou seja, inteligível e manifesto, no mundo da inteligência ou mundo das luzes subjugantes, frente ao que é seu ícone no mundo sensível. Contudo, as *Confrontações* não são a *Filosofia da iluminação*, isto é, os símbolos apresentados são apenas introduzidos nas *Confrontações*, ao passo que, na *Filosofia da iluminação*, tais símbolos são empregados para expressar certos pontos em que Suhrawardī inova no debate de seu tempo – por exemplo, sua defesa das formas platônicas, o lugar do sol entre os orbes, as formas suspensas, etc. No final de *Confrontações*, Suhrawardī afirma sua relação com outras obras, antecipando certos pontos de sua *Filosofia da iluminação*, apontando *Veredas e Debates* como etapa seguinte para uma compreensão completa do peripatetismo e como último estágio antes da *Filosofia da iluminação*.³¹⁶

Não seria um equívoco considerar as *Veredas e Debates* – de longe, a obra mais extensa de Suhrawardī – como seu escrito mais importante, embora não seja o mais conhecido. Nesse livro, o autor busca apresentar a *Filosofia da iluminação* de uma maneira que seja compreensível para alguém que é versado apenas em filosofia peripatética e que ainda não compartilha a experiência fundante que marca a *Filosofia da iluminação*. No entanto, as teses mais suhrawardianas, por assim dizer, são apenas mencionadas ou por vezes nem mesmo isso, em *Veredas*. Frequentemente, o autor anuncia que sua maneira de filosofar é mais direta do que aquela de *Veredas e Debates* e que o que ele defende está presente somente na *Filosofia da iluminação*. Se bem que ele seja rápido ou mesmo omisso quanto às teses que ele defende na *Filosofia da iluminação*, não obstante, em *Veredas e Debates*, Suhrawardī busca trabalhar com mais detalhe certos argumentos presentes na *Filosofia da iluminação*, além de rebater eventuais contra-argumentos. Se na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī não é detalhista quanto à argumentação, focando-se na conclusão de sua tese, em *Veredas e Debates* ele tende a fazer o inverso: o resultado de sua argumentação parece ser propositalmente negligenciado, focando-se na argumentação. Na maneira como ele organizou a pentalogia, *Veredas* são a última etapa preparatória de seu discípulo para se dedicar ao estudo da *Filosofia da iluminação*. Enquanto esta última é uma obra em que Suhrawardī busca deliberadamente introduzir um novo meio de filosofar – ou “antigo”, pois ele defende que seu procedimento é o mesmo de Platão e dos antigos –, com um novo léxico e alcance, as *Veredas e*

316 Ver *ibid.*, §61: p. 192,3-14 [*Opera* I].

Debates se inserem na maneira padrão de se filosofar entre os contemporâneos de Suhrawardī. Ele assume seu intuito no prólogo de sua obra:

<p>هذا كتاب يشتمل على العلوم الثلاثة، حرّرتُه بحكمة اقترا حكم عليّ يا إخواني، وأوردت فيه مباحث وضوابط لا توجد في غيره من الكتاب نافعة جدًا مخرّجة مشخّذة من تصرفاتي، ولم اخرج مع هذا عن مأخذ المشائين كثيرًا وأن كنت قد أو دعتُه نكتًا ولطائف تومئ إلى قواعد شريفة زائدة على ما يوردونها. ومن انصف وجده بعد تأمل كتب القوم وافيًا بما لم يف غيره به، ومن لم يتمهّر في العلوم البحثية به فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق، وهذا الكتاب ينبغي أن يُقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات. وإنا لا نراعي الترتيب ههنا ولا نلتزم في بعض المواضع بموضوع علم بل غرضنا فيه البحث وإن تأدّى إلى قواعد من علوم متفرقة. فإذا استحكّم الباحث هذا النمط فليشرع في الرياضات المبرّقة بحكم القيم على الإشراق حتّى يعاين بعض مبادئ الإشراق ثمّ يتمّ له مباني الأمور. [...] وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية، وآخره لا نهاية له. – وسمّيتُ هذا كتاب المشارع والمطارحات.</p>	<p>Este livro compreende as três ciências [i.e., as ciências lógicas, naturais e divinas]. Ofereço-o, pela filosofia que de mim se ergueu, ó meus irmãos. Aduzo aqui a investigação e as regras não encontráveis em nada outro entre os livros que seja tão utilíssimo, regulador e apontador de meus controles. Entretanto, neste livro, não me afastei muito do aceite pelos peripatéticos, se bem que eu tenha direcionado certos pontos sugerindo nobres princípios em acréscimo ao que os peripatéticos lidaram a respeito. Quem for honesto, ao deliberar acuradamente a respeito dos livros dos peripatéticos, constatará que nosso livro é mais sustentável do [que os livros dos peripatéticos] em integridade [sobre as doutrinas peripatéticas] – trata-se de algo que ninguém mais fez. Quem não for proficiente em ciências investigativas não adentre em meu livro intitulado <i>Filosofia da iluminação</i>. O presente livro tem que ser lido antes da [<i>Filosofia da iluminação</i>] e após a verificação (<i>tahqīq</i>) [feita] no compêndio intitulado <i>Elucidações</i>. Aqui, não fizemos nenhuma adaptação ao arranjo dos [livros dos peripatéticos], assim como não aderimos a seus [princípios] em cada assunto [estabelecido] para [esta] ciência [sob examinação]; antes, nossa intenção, aqui, é a filosofia investigativa, mesmo que isso envolva princípios provindos de ciências variadas. Quando o investigador passa a julgar com o padrão deste [livro], lhe é cintilantemente prescrito a exercitar-se segundo o julgamento do custódio da iluminação até começar a vislumbrar alguns [princípios] basilares da iluminação e, então, completam-se para ele as bases de tais tópicos [...]. O primeiro [passo], como introdução à filosofia, está em despojar-se do mundano pela observação de luzes divinas, sendo que, entre elas, para as últimas, não há finitude. Intitulei este livro <i>Veredas e Debates</i>.³¹⁷</p>
--	--

Portanto, *Veredas e Debates* não são apenas uma obra composta segundo o método dos peripatéticos. Cada livro da pentalogia responde a uma etapa requerida por Suhrawardī a seus alunos. Mais do que *Lampejos*, *Elucidações* e *Confrontações*, o livro as *Veredas e Debates* – assim como a *Filosofia da iluminação* – transmite efetivamente a filosofia de Suhrawardī,³¹⁸ mas,

317 Suhrawardī, *al-Mašārī ‘ wa-l-Muṭārahāt*, pp. 194,1–195,3 [*Opera I*].

318 Um exemplo a respeito: em *Elucidações da tábua e do trono*, Suhrawardī, ao discutir a cosmologia dos peripatéticos, chama atenção às nuances presentes nos construtos em tal cosmologia e afirma que tratará com mais atenção e acuidade tal tópico em suas *Veredas e Debates*: “o que se atinge nos orbes é de deleite abundante, assim como as luzes resplandecentes do horizonte elevado que, múltiplas vezes, incidem para os expositores entre os existenciadores: o Mestre [Aristóteles] e o divino Platão narraram, a esse respeito, de suas almas, assim como outros mais antigos do que ambos e, igualmente, entre os muçulmanos, alguns místicos. De fato, as inteligências

diferentemente da *Filosofia da iluminação*, não da maneira que Suhrawardī julga ser a melhor e como ele apresenta como sendo seu procedimento – Muḥammad ‘Alī Abū Rayyān já havia notado isso.³¹⁹ Assim, enquanto *Lampejos* são um breve epítome da filosofia dos peripatéticos (leia-se da filosofia de Ibn Sinā e de seus seguidores) e *Elucidações e Confrontações* são, com muitas nuances, epítomes críticos da filosofia dos peripatéticos, *Veredas* e *Filosofia da iluminação* são efetivamente suhrawardianas. Como Suhrawardī afirma, em *Elucidações da tábua e do trono* – e podemos concluir que o mesmo se aplica às *Confrontações* –, ele segue o método de verificador (*muḥaqqiq*/محقق), ao executar a verificação (*taḥqīq*/تحقيق) da filosofia de Ibn Sinā e dos avicenianos. Nesse ponto, *Elucidações e Confrontações* se diferenciam de *Lampejos*, um simples epítome. Quanto à diferença entre as *Veredas* e a *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī, em *Veredas*, buscando ser mais “mestre” ou “professor”, se finca na tradição de seus contemporâneos, em sua maneira de fazer filosofia e em suas grandes teses, ao passo que, na *Filosofia da iluminação*, o principal escopo é o de comunicar as vulnerabilidades dos peripatéticos (na primeira parte da obra) e como a experiência de Suhrawardī – que converge com a de Platão e as dos antigos – se mostra uma alternativa invulnerável, por se fundar na experiência (na segunda parte). Suhrawardī se refere algumas vezes, em *Veredas*, à *Filosofia da iluminação*, como a obra em que suas doutrinas são adquiridas e em que a chave dos segredos de seus ensinamentos se encontra.³²⁰

Há indicações de que ao escrever *Veredas*, Suhrawardī impôs restrições a si. São indícios que tais obras foram escritas concomitantemente ou, em um curto intervalo de tempo entre ambas, sugerindo, por vezes, uma anterioridade temporal da *Filosofia da iluminação*:

<p>وأما الذي أعتقده أنا في هذه المسئلة فهو مذکور في كتابي المسمی بحكمة الإشراق. ولا يتأتى أن أذكره ههنا صريحاً، فإنّ غرضي في هذا الكتاب المباحثة</p>	<p>Quanto ao que creio sobre a questão do [conhecimento], trata-se do que está mencionado em meu livro intitulado <i>Filosofia da iluminação</i>. Isso não está explicitamente mencionado aqui [em <i>Veredas e Debates</i>], pois o propósito deste livro é investigar de um jeito que não seja longínquo do</p>
--	---

contam os movimentos. Os antigos contaram o número dos orbes universais. De acordo com o ponto de vista do Primeiro Mestre [Aristóteles], o número de movimentos de todas as esferas, universais e particulares, por meio da possibilidade mais eminente, seria maior que cinquenta; se toda esfera for uma espécie como hás de saber, para [toda esfera] haverá um movimento diferenciando um movimento de outro [movimento] e este [movimento] diverge em essência de outro [movimento]. Realiza-se [na esfera] uma alma e, por isso, inevitavelmente, há para ela uma inteligência. Decerto, discutiremos sobre coisas assim no livro sobre as leis das realidades intitulado *Veredas e Debates* (*al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*). وما ينال الأفلاك من اللذة الوافرة والأنوار اللامعة من الأفق الألي كثيراً ما يقع للمكاشفين من أهل الموجد [وقد حكاها الحيان المعلم والإلهي أفلاطون عن نفسهما وكذا من قبلهما وبعض الإسلاميين أيضاً من الصوفية، فالعقول بعدد الحركات، وقد أخذ المتأخرون بعدد كليات الأفلاك وكان على رأى المعلم الأول بعدد حركات الكرات كلها كلية وجزئية، وهو الإمكان الأشراف وكانت أكثر من خمسين إذ كلّ كرة نوع كما ستعرف فلها حركة تخالف حركة غيرها وهي مباينة الذات عن غيرها فتستحقّ نفساً وحينئذ لا بدّ لها من عقل، وقد لوّحنا إلى شيء من هذا في كتاب قوانين الحقائق المسمي بالمشارع [والمطارحات]، *id.*, *at-Talwihāt al-lawḥiyya wa-l-‘arṣiyya*, §45: pp. 58,12–59,4 [Opera I]. Sobre a experiência da alma de Platão – e, na citação acima, também de Aristóteles, de outros filósofos antigos e, entre os muçulmanos, de alguns místicos –, a trataremos no capítulo III, ao discutir as formas platônicas.

319 Assim, concordamos plenamente com Georges Anawati: “Suhrawardī dans les *Muṭārahāt*, exprime sa propre doctrine tout en utilisant certains concepts et la terminologie aristotéliciens”, Anawati, “La notion de *wujūd* dans le *Kitāb al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt* de Suhrawardī”, p. 137.

320 Ver Suhrawardī, *al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*, §111: p. 361,8; §144: p. 401,12 [Opera I].

<p>بحيث لا تبعد عن مأخذ المشائين كل البعد، على أن هذا الكتاب إذا فُتس لا يخلو من قرّة أعين وكنوز أخفيت تحت ستر رقيق، فإن لم يجدها البليد فما لنا ذنب! وأما المشتغل المباحث فيلتقط منه المحكمات ويظفر منه بما لم يطمع منه وما أطمعناه فيه. وأجود ما يعتمد فيه الباحث قبل البحث عن حكمة الإشراف الطريقة التي ذكرناها في التلويحات – معاً جرى بيني وبين الحكيم إمام الباحثين أرسطاطاليس. [...] حين تكلم معي شبّحه – وهو أن يبحث الإنسان أولاً في علمه بذاته، ثم يرتقى إلى ما هو أعلى.</p>	<p>procedimento (<i>ma'had</i>) dos peripatéticos em todas as áreas. Sobre este livro, quando examinado, ele não é vazio de alegria (<i>qurrat 'a'yun</i>) e de tesouros escondidos sob um véu leve. Se o estúpido não capta isso, não é nossa falha! Quanto a quem se ocupa investigando, ele capta aqui julgamentos e obtém tanto o que não ansiava como aquilo que ansiara. Superior ao adotado em [<i>Veredas e Debates</i>], para o investigador é o que foi anterior à investigação da <i>Filosofia da iluminação</i>, a via que nós mencionáramos em <i>Elucidações</i> – naquilo que correu entre mim e o Filósofo, o guia dos investigadores, Aristóteles, [...] enquanto seu espectro conversava comigo – ou seja, que o humano investiga primeiramente seu conhecimento de sua essência e, então, ascende ao que é mais elevado.³²¹</p>
--	---

Nessa passagem, Suhrawardī enfatiza a distinção entre o procedimento dos peripatéticos e o iluminativo. A recorrência a símbolos, tanto de inspiração iluminativa como resgatando certos temas de origem persa, são maneiras de ultrapassar o limite das noções empregadas. Como transição à *Filosofia da iluminação*, *Veredas e Debates* têm o intuito de apresentar o procedimento iluminativo a partir de um paradigma peripatético, ou seja, aviceniano, e por meio de seu léxico técnico. Tal léxico presente nas obras de Ibn Sinā e dos avicenianos de primeira hora, como Bahmayār b. Marzubān, Abū 'Abbās al-Lawkarī e 'Umar al-Ḥayyām, começou a ganhar uma padronização nos tempos de Suhrawardī. No que se refere ao procedimento iluminativo, a terminologia forjada por Suhrawardī enfatiza que qualquer discussão sobre “luz”, a qual Suhrawardī reivindica como fundação da metafísica, requer um quadro novo em que a metafísica dos filósofos de tradição aristotélica e sob batuta aviceniana – que serve de referência para Suhrawardī – seja, não abolida, mas circunscrita, subsumida e incluída. Nesse novo quadro e para o sucesso da empresa em circunscrever o peripatetismo aviceniano, subsumindo-o à “filosofia dos antigos” (a qual é, para Suhrawardī, “experimental”, “empírica”), exige-se uma nova terminologia para expressar “experiência” de uma maneira que não seja perdida na análise a seu respeito.³²²

A sequência que ora apresentamos como pentalogia não autoriza a afirmação – sugerida por Louis Massignon e repetida por uma parte dos pesquisadores³²³ – de que, em *Lampejos*, *Elucidações*, *Confrontações* e mesmo *Veredas e Debates*, Suhrawardī teria apresentado seus primeiros ensinamentos peripatéticos, os quais ele teria posteriormente revisado ou abandonado e que outro tipo de filosofia seria a da *Filosofia da iluminação*, a qual pretenderia substituir a

321 *Ibid.*, §208: p. 483,14–484,5 [*Opera* I]. Essa citação será objeto de exame em nosso Capítulo I.

322 Ver *ibid.*, §225: 505,7–506,8 [*Opera* I].

323 Hipóteses assim ainda estão presentes em trabalhos recentes. Ver, por exemplo, Eichner, “‘Knowledge by Presence’, Apperception in the Mind-Body Relationship”.

filosofia dos peripatéticos, ou seja, a filosofia aviceniana.³²⁴ Inversamente, constatamos que todas as cinco obras são igualmente importantes na compreensão de cada uma isoladamente, da mesma maneira que há certa complementaridade que o autor anuncia com alguma frequência. No entanto, o método, propósitos e destinatários dos escritos variam significativamente, já que cada escrito supõe um grau de aprendizagem, embora convirjam no essencial: formam uma unidade pedagogicamente estruturada. Em suma, como decorrência de sua estruturação pedagógica, cada obra implica um estágio em um desenvolvimento formativo até se chegar à *Filosofia da iluminação*. Na verdade, *Lampejos*, *Elucidações* e *Confrontações* são obras determinadas pela filosofia pré-suhrawardiana e totalmente marcadas por Ibn Sīnā. Em *Veredas e Debates*, Suhrawardī evidencia a existência de um método ou via própria aos peripatéticos e, nessa obra, ele filosofa seguindo essa via, mesmo que, não obstante, ele manifeste, em certas passagens, seu desconforto com tal procedimento, o qual ele reconhece não se tratar de sua maneira pessoal de filosofar. Na *Filosofia da iluminação*, numa via que ele afirma ser a sua e que julga mais direta e simples, Suhrawardī se concentra em metafísica e a apresenta como resposta às vulnerabilidades dos ensinamentos anteriores (isto é, os ensinamentos peripatéticos correntes em metafísica). Tais vulnerabilidades são expostas na primeira parte da *Filosofia da iluminação*; a segunda parte da obra, por sua vez, se baseia em seu conteúdo, embora haja também, na segunda parte do livro, certos pontos de partida para excursões independentes. Em outros termos, na primeira parte da *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī apresenta os resultados de sua avaliação crítica de certas vulnerabilidades detectáveis na metafísica pré-suhrawardiana ou, para ser mais exato, entre seus colegas peripatéticos; ele o faz compactamente, sem preservar a estrutura original dos argumentos e das doutrinas dos filósofos que sustentaram o que o autor considera vulnerável e sem ser muito seletivo em termos de conteúdo, à medida que Suhrawardī, muitas vezes, se contenta, na *Filosofia da iluminação*, em apresentar sua compreensão do problema, sem fazer nenhuma citação literal dos autores que teriam defendido tal postura ou tal tese – sem jamais citá-los nominalmente. Dessa maneira, o adversário apresentado na *Filosofia da iluminação* é um discípulo ou seguidor dos peripatéticos, o qual é apresentado de maneira totalmente genérica; ele se tornou “adversário” por não ter se dado acuradamente conta das fragilidades internas à via dos

324 Sob tal perspectiva, ratificamos nosso acordo com os mais importantes aspectos das abordagens de Henry Corbin, Muḥammad ‘Alī Abū Rayyān, Hossein Ziai e John Walbridge. Não obstante, o que não concordamos com Corbin e nos afastamos de suas conclusões é sua insistência em valorizar aspectos não-filosóficos da obra de Suhrawardī em detrimento de sua filosofia, além de sua compreensão da história das ideias. Sobre Abū Rayyān, nos parece problemático defender que, entre as dezenas de obras de Suhrawardī, algumas incomparavelmente mais volumosas que a *Filosofia da iluminação*, apenas a *Filosofia da iluminação* teria merecido o esmero do autor, embora Abū Rayyān tenha toda razão em chamar atenção ao caráter peculiar da *Filosofia da iluminação* na *Suhrawardiana*, assim como ele tem toda a razão em sublinhar o lugar igualmente peculiar de *Veredas e Debates*. Quanto a Ziai e a Walbridge, não concordamos plenamente com sua tendência em opor Suhrawardī e Ibn Sīnā; de nossa parte, interpretamos Suhrawardī como um intérprete revisionista de Ibn Sīnā e com sua própria agenda – uma agenda platonizante, por assim dizer. Para nós, a *Filosofia da iluminação*, é uma tentativa de subsumir o legado de Ibn Sīnā a um quadro mais amplo – o da “ciência das luzes”, e não uma refutação de tal legado.

peripatéticos. Eles são os “seguidores dos peripatéticos”. Como corolário, as críticas e regras “iluminativas” elaboradas na primeira parte da obra são a base para o desenvolvimento de princípios “iluminativos” que conduzem a certas doutrinas metafísicas apresentadas na segunda parte. Ademais, tanto as críticas e regras da primeira parte como os princípios e as doutrinas da segunda parte da *Filosofia da iluminação* podem ser encontrados em outras obras de Suhrawardī. Quando isso acontece, ele tem o costume de anunciar que tal ponto será mais bem explicitado e explicado na mesma *Filosofia da iluminação*. Via de regra, o método empregado em *Lampejos, Elucidações, Confrontações e Veredas e Debates* é a “via dos peripatéticos”, isto é, um “procedimento” que se guia no pensamento e pelo pensamento (“cogitação”, *fikr*/ فکر), ou seja, através da investigação (*baḥṭ*/ بحث). Tal procedimento é também o da *Filosofia da iluminação*, mas, nesse último livro, é acompanhado por um procedimento não-discursivo, tratando-se, pois, da via em que, pela experiência (“paladar” ou “gustação”, *dawq*/ ذوق) ou contemplação (“observação”, *mušāhada*/ مشاهدة), o filósofo visualiza ou saboreia em sua alma uma deificação ou apoteose (*ta'alluh*/ تأله), ou seja, descobre-se suspenso na causa divina, isto é, no mundo inteligível ou mundo das luzes subjugantes, apreendendo seus conteúdos, sem que tal apreensão em nada afete o pensamento investigativo inseparável de toda atividade metafísica. Ambos os procedimentos devem se complementar, não se excluindo mutuamente. Ademais, crê Suhrawardī, o procedimento dos filósofos antigos, isto é, a via dos filósofos pré-aristotélicos, foi assim. A *Filosofia da iluminação*, por sua vez, é direcionada especificamente aos aspirantes ao conhecimento pelos dois procedimentos para a cognição (o procedimento investigativo-cogitativo e o procedimento empírico-contemplativo), excluindo aqueles que procuram apenas conhecimento por meio do pensamento investigativo – nesse caso, que eles se contentem com o que Suhrawardī escreveu anteriormente à *Filosofia da iluminação* ou que procurem outros filósofos – e os que aspiram apenas à deificação por meio da experiência, mas sem o pensamento investigativo. Na *Filosofia da iluminação*, um princípio que a perpassa, talvez o mais básico princípio de todos, é que apreender algo é apreender sua essência por meio de um encontro, uma “experiência”; trata-se de um sinônimo para a primeira intuição daquilo que determina uma coisa como tal em sua constituição. Tal experiência é a própria apreensão, a qual é analisada pela mente somente após a apreensão ter oferecido ao apreendedor a essência apreendida. Questões sobre a simples apreensão como fundação do conhecimento e como único meio de acesso à realidade serão examinadas sob diversos pontos de vista ao longo dos capítulos II e III. Em todo caso, adiantamos que Suhrawardī busca elaborar um léxico em que a “experiência” – ou seja, algo em sua essência apreendido pelo apreendedor – seja retratada analiticamente sem ter o conteúdo da apreensão perdido nem

corrompido. Não se trata apenas de uma substituição do léxico filosófico corrente pelo iluminativo, como sustentou, entre outros, Majid Fakhry. É verdade que, frequentemente, Suhrawardī, mesmo na *Filosofia da iluminação*, está repetindo Ibn Sīnā e alguns avicenianos (às vezes, ele se apropria de alguns antiavicenianos, como Abū l-Barakāt al-Baġdādī) em sua investigação metafísica; não obstante, Suhrawardī tem sua agenda e, em alguns pontos capitais, se afasta, ainda que com uma argumentação tributária de Ibn Sīnā e a partir de um quadro que se funda em Ibn Sīnā, do próprio Ibn Sīnā e da metafísica dos avicenianos – assim como das versões antiavicenianas em metafísica. Os exemplos mais eloquentes disso são estes: a defesa de Suhrawardī da impossibilidade de se alcançar a quiddidade por meio de sua definição; a recusa da distinção entre hylé, corporeidade e mensurabilidade; a desmaterialização da doutrina intromissiva da visão e da percepção sensorial; o caráter obscuro da substancialidade e o caráter manifesto da apreensão da essência e de toda percepção; a recusa da divina providência; certas quiddidades formando um reino à parte na existência; uma expansão do universo; as formas suspensas. Entrementes, certas teses avicenianas são fundamentais para Suhrawardī. Entre elas, eis as principais: a transposição entre lógica e metafísica; a distinção entre o que existe apenas na mente e o que existe fora da mente; a apreensão da essência como dado primeiro e fundador da ipseidade e de todo ato cognitivo; analogia entre olho e espelho; enfoque na participação da luz na percepção visual; uma quantidade maior de orbes e inteligências celestes; a luz como princípio para explicar a organização dos corpos terrestres; a sugestão de se ativar a faculdade imaginativa após a morte corporal por meio da conexão com um orbe celeste; as atividades dos orbes celestes como explicação da profecia e de certas operações paranormais. Outrossim, por meio do léxico iluminativo, o qual recorre algumas vezes a um vocabulário simbólico ancorado na língua persa e em temas iranianos, Suhrawardī desenvolve uma estratégia para apresentar uma unidade entre os pontos em que está inovando, por meio da redução de todas as realidades à sua manifestação, a qual, por sua vez, não é uma propriedade, mas a própria realidade. O símbolo, com efeito, é de tal caráter que provoca uma resposta, a qual, no entanto, é subjetiva e não pode ser comunicada senão aos que foram inseridos ao círculo de iniciados e que, simultaneamente, são instruídos na filosofia dos peripatéticos. Tudo isso para evidenciar o cuidado de Suhrawardī em não confundir o conteúdo de uma apreensão ou experiência com aquilo que se conceptualiza mentalmente a partir de tal experiência ou apreensão.

A preocupação com uma exposição clara e concisa dos principais pontos da filosofia, sobretudo da metafísica, é a característica presente em outras obras de Suhrawardī para além da pentalogia formativo-pedagógica. Entre tais escritos, três merecem maior destaque: *Tratado da resplandecência* (*Partaw nāmah*/پرتو نامه), *Tábuas a 'Imad ad-Dīn* (*al-Alwāḥ al-'imādiyya*/الألواح العمادية) e *Templos de luz* (*Hayākil an-nūr*/هياكل النور). Quanto ao *Tratado da resplandecência*, ele foi

escrito em persa,³²⁵ muito provavelmente para o príncipe seljúcida Rukn ad-Dīn Sulaymān Šāh (sultão reinante entre 592/1196–600/1204), filho de ‘Izz ad-Dīn Qilīğ Aرسالān (sultão reinante entre 551/1156–588/1191–92).³²⁶ Essa obra pode ser classificada como no gênero “espelhos de príncipes” (*specula principum*), mas não com um conteúdo eminentemente de filosofia prática, como é característico do gênero *specula principum*, mas exclusivamente metafísico. Com efeito, trata-se de um epítome da metafísica dos peripatéticos (ou seja, da metafísica aviceniana).³²⁷ O interesse especial dessa obra reside na interpretação de Suhrawardī de como a metafísica aviceniana prepara sua própria metafísica ou, posto diferentemente, como sua metafísica se apoia na metafísica de Ibn Sīnā. Exemplos eloquentes são sua insistência em explicar a percepção como encontro entre perceptor e perceptível, sua insistência na apreensão da essência como o fundamento tanto da existência como do conhecimento e sua insistência sobre uma complexidade maior do universo.

Sobre as *Tábuas a ‘Imad ad-Dīn*,³²⁸ há uma versão persa³²⁹ e outra árabe.³³⁰ O livro consiste em uma introdução e quatro “tábuas”. Primeira tábuas: as provas da finitude das mensurabilidades, dos limites do céu e no mundo, da simplicidade dos elementos e do que se origina a partir deles; segunda tábuas: sobre a alma e suas faculdades; terceira tábuas: a respeito das provas sobre o existencialmente necessário e seus atributos de glória e perfeição; e a quarta tábuas: o ordenamento do mundo, o destino e a imortalidade de almas e sua felicidade e miséria, dor e prazer e as afecções

325 Há duas edições do texto persa. A primeira é de Sayeed Hossein Nasr presente em *Opera Metaphysica et Mystica* III, pp. 1–81. A segunda edição está presente junto com uma tradução para o inglês, *The Book of Radiance*. No último caso, o editor e tradutor foi Hossein Ziai.

326 Hossein Ziai ofereceu tal informação na introdução a sua edição do texto persa e tradução para o inglês (ver *The Book of Radiance*, p. xiv). Encontramos, em um trabalho de Nasrollah Pourjavady, outras evidências confirmando a informação de Ziai, ver Pourjavady, “*Partawnāma* u tarğuma-yiingilīst-i ān”, in: Pourjavady (ed.), *Išrāq u ‘irfān*, pp. 387–407.

327 “Saibas que este é um opúsculo que foi composto a juízo e por indicação de um dos amantes da excelência; seu título é *Tratado da resplandecência*. Em certos tópicos em que as noções adotadas pelos filósofos peripatéticos são, para o entendimento, difíceis, foi empregada e elaborada por nós, para isso, termos de clarificação. O escopo é o de expor certos tópicos nas ciências divinas, alguns dos quais expuséramos outrora. Outros filósofos e o doador da vida foram requisitados para facilitar a caravana e chegar à finalidade proveitosa. São dez os capítulos aglomerados.” [بدانکه این مختصریست که ساخته شد بحکم اشاره بعضی از محبان فضلیت، ونامش پرتو نامه کرده آمد. وبعضی مواضع] که اصطلاحات علمای مشائین درأبجا صعوبتی داشت، تا مفضی بُود، بتطویل اصطلاحی نزدیکتر کردیم. و غرض ایبرار نکته ای چند است از علم الهی؛ و پیش، نکته ای چند را از آن تقدیم کرده آمد. تسهیل طریق را، از علمای دیگر و از واهب حیوة، توفیق اتمام در خواسته می آید. [و مجموع این ده فصل است]، Suhrawardī, *Partaw-nāmah*, §1: p. 2, 3-9 [*Opera* III]; p. 2, 1-7 [*The Book of Radiance*].

328 Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī a classificou como uma das primeiras e, portanto, mais antigas entre as obras de Suhrawardī, junto com *Templos de luz* e outros tratados; ver *Šarḥ ḥikmat al-išrāq*, p. 14,13-14. Não obstante, a hipótese de Quṭb ad-Dīn é inverossímil, já que, como convincentemente mostrou Nasrollah Pourjavady, tal obra foi dedicada a ‘Imād ad-Dīn Abū Bakr b. Qara Aرسالān, que foi príncipe em Ḥarput, entre 581/1185 e 600/1204. Ḥarput não foi governada por ‘Imād ad-Dīn, portanto, antes de 581/1185. Sobre isso, ver N. Pourjavady, “*Šayḥ-i išrāq u ta’līf-i alwāḥ-i ‘imādiyya*”, in: N. Pourjavady (ed.) *Išrāq u ‘irfān*, pp. 83–94. Quanto a *Templos de luz*, nada exige que esteja entre os primeiros escritos de Suhrawardī; na verdade, o conteúdo de *Templos* é coerente com outros escritos. Ademais, Nağm ad-Dīn Maḥmūd an-Nayrīzī, em seu comentário à obra em questão, discordando de Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī, a colocou como a última e, portanto, a mais recente entre as obras de Suhrawardī. A esse respeito, ver Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 132.

329 O texto persa foi editado por Sayeed Hossein Nasr, estando em *Opera* III, pp. 109–195.

330 O texto árabe foi editado por Nağafqolī Ḥabībī, estando em *Opera* IV, pp. 31–98.

nas almas.³³¹ *Tábuas*, assim como *Tratado da resplandecência*, é do gênero *specula principum* com conteúdo exclusivamente metafísico e que resume a metafísica peripatética, ao menos naquilo que Suhrawardī considerava importante. Enfim, como o título da obra indica, o príncipe em questão foi o emir artúquida ‘Imād ad-Dīn Abū Bakr b. Qara Arsalān (reinante entre 581/1185 e 600/1204).³³²

A obra *Templos de luz*, assim como *Tábuas a ‘Imad ad-Dīn*, conhece duas versões, uma em árabe³³³ e outra em persa.³³⁴ Trata-se de um livro ímpar, pois é o resumo breve de algumas doutrinas da *Filosofia da iluminação* – não de todas, mas das que Suhrawardī partilha com os “peripatéticos”. Estruturalmente, *Templos de luz* e as *Tábuas a ‘Imad ad-Dīn*, se distinguem de outros trabalhos de Suhrawardī. Quanto aos *Templos*, está dividida em sete tratados, sendo que cada tratado é denominado “templo” (*haykall*/ هیکل). O primeiro templo é sobre os termos que serão empregados durante a obra. O segundo templo é a demonstração de que a alma é despida de tudo que não seja ela mesma; ao longo desse templo, subdividido em três pequenas partes, Suhrawardī rebate alguns contra-argumentos, assim como refuta os que negam a existência da alma e os que a identificam com Deus ou fazem dela uma parcela de Deus e, ademais, ele demonstra que toda alma apreende sua essência e que o que é corporal não apreende sua essência e não apreende nada de coisa nenhuma. O terceiro templo é um breve tratado sobre certas questões que Suhrawardī julga importantes, a saber: os três aspectos intelectuais que se faz de todo existente (necessidade, impossibilidade e possibilidade), sendo que tais aspectos são exigidos na demonstração da existência divina. O quarto templo, o mais denso, é o primeiro a ser subdividido em seções, tratando dos tópicos que o autor considera os mais caros à investigação metafísica. A primeira seção é sobre a unicidade do existencialmente necessário; a segunda seção diz respeito à luz e à manifestação; a terceira seção é uma demonstração de que o existencialmente necessário é puramente luz e de que dele só pode fluir algo único e que seja puramente luz; a quarta seção é um exame detalhado das coisas que efluem a partir da única luz que flui do existencialmente necessário; na quinta seção se demonstra que o fluxo emanativo de luzes e seus concomitantes é eterno. O quinto templo aparece como uma unidade, sem subdivisões internas, no texto persa, ao passo que, no texto árabe, está subdividido em três seções. Na primeira, se mostra que os movimentos dos orbes é voluntário, sendo regido pela alma de cada orbe; a segunda seção mostra como cada movimento celeste é uma iluminação gerando uma nova etapa no fluxo emanativo; a terceira seção consiste no estabelecimento de um arranjo entre os existentes celestes. O sexto templo é uma demonstração, sem divisões internas, sobre a imortalidade da alma e contém uma breve indicação sobre os deleites

331 Ver Pourjavady, “Shihāb al-Dīn Suhrawardī’s “Postscript” to His Tablets of ‘Imād al-Dīn and Najm Dīn Nayrīzī’s Commentary on It”.

332 Para mais detalhes, ver Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 179.

333 O texto árabe foi editado por Muḥammad ‘Alī Abū Rayyān e publicado com seu título original, *Hayākil an-nūr*.

334 O texto persa editado por Sayeed Hossein Nasr e se encontra em *Opera Metaphysica et Mystica* III, pp. 83–108.

e sofrimentos que as almas podem sofrer, a depender de seu estado. O sétimo e último templo é sobre a profecia, os carismas e os estágios entre os que buscam a iluminação divina. Apesar de toda densidade simbólica presente em todo o livro e do constante recurso a motivos emprestados do islã ou da tradição iraniana, *Templos de luz* expõe, em termos iluminativos, o que há de comum entre a metafísica da *Filosofia da iluminação* e uma interpretação possível da metafísica de Ibn Sīnā. Assim, são apresentados os tópicos que Suhrawardī julgava os mais importantes em metafísica “peripatética”: a apreensão da essência como ponto de partida da investigação metafísica; a aplicabilidade da lógica modal no desenrolar da investigação metafísica, a começar pelo existencialmente necessário; como se pode expressar as conclusões da teologia aviceniana em termos iluminativos; como se pode reproduzir a cosmologia aviceniana em termos puramente iluminativos; a soteriologia, a profetologia e certas alusões práticas ao progresso como filósofo. Apesar de todo linguajar comum ao da *Filosofia da iluminação*, as mais características doutrinas desse último livro – as quais estudaremos no capítulo II e, principalmente, no capítulo III – estão ausentes em *Templos*: recusa da distinção entre hylé, corporeidade e mensurabilidade; recusa de uma explicação materialista ou materializadora da percepção sensorial; refutação da divina providência; defesa das formas platônicas; multiplicação exponencial das inteligências celestes; as formas suspensas. Diante disso, consideramos *Templos de luz* uma divulgação ou uma tentativa de propaganda de Suhrawardī de sua metafísica tal qual se encontra na *Filosofia da iluminação*, mas sem entrar naquilo que é mais característico e próprio a esse último livro, buscando focar no que há de genuinamente aviceniano em sua própria metafísica. Essa atitude não é surpreendente, já que a *Filosofia da iluminação* exige um ciclo de estudos preparatórios, tratando-se do último livro da pentalogia formativa que Suhrawardī planejou para seus iniciados. Se estivermos corretos em nossa interpretação, pela natureza da obra, não é tampouco surpreendente que, entre as obras de Suhrawardī, depois da *Filosofia da iluminação*, *Templos de luz* tenha sido a que mais despertou atenção na recepção de sua filosofia.³³⁵

Outra obra de cunho filosófico escrita por Suhrawardī é *Credo dos filósofos* (*I'tiqad al-ḥukuma'* / اعتقاد الحكماء), uma obra breve e escrita em árabe.³³⁶ Nesse opúsculo, Suhrawardī faz uma apologia dos “filósofos apoteosados” ou “filósofos deificados” (*al-ḥukuma' al-muta'lliha'* / الحكماء المتألهة), mostrando o acordo entre suas doutrinas e posturas com o que foi ensinado pelos anjos a Muḥammad e a outros profetas. Notavelmente, entre os filósofos “deificados” ou “apoteosados” – termo que na *Filosofia da iluminação* é aplicado exclusivamente aos antigos, a Suhrawardī e aos que, sob as diretrizes de Suhrawardī e do “custódio do livro” ou “custódio da iluminação”, também

335 Sobre os comentários aos *Templos de luz*, já o tratamos anteriormente. Sobre mais informações a respeito, ver Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*; Van Lit, “The Commentary Tradition on Suhrawardī”.

336 O texto árabe editado por Henry Corbin está presente em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo II, pp. 261–271.

obtiverem a mesma experiência dos antigos, mediante o estudo de sua pentalogia, exercícios de ascese e cultos às luzes superiores – inclui os peripatéticos (avicenianos), dado que as doutrinas defendidas em *Credo dos filósofos* são doutrinas tributárias de Ibn Sīnā.³³⁷ Em *Credo*, o tom polêmico de Suhrawardī para com os peripatéticos desaparece; ele faz um elogio aos filósofos e uma apologia das principais teses avicenianas e da postura dos peripatéticos. Na edição que consultamos, a obra está dividida em quinze parágrafos. A divisão faz todo sentido, pois cada parágrafo corresponde a um tópico discutido. Primeiramente, os motivos para a escritura da obra: corrigir as calúnias que os “filósofos apoteosados” são vítimas, isto é, as de propagarem o materialismo (*dahriyya/دهريّة*)³³⁸ (§1). Se bem que a acusação não seja totalmente injusta, já que houve alguns filósofos “materialistas”, este não é o símbolo de fé da larga maioria dos filósofos, pois a quase totalidade dos filósofos, com poucas exceções, acredita na unicidade divina e na simplicidade da essência divina, nos profetas, nos deleites e nos castigos prometidos pelos profetas, que o mundo é intrinsecamente possível e que apenas o eterno é intrinsecamente necessário (§2). Após isso, Suhrawardī passa aos pontos precisos: todos os filósofos creem no existencialmente necessário (§3). Todos creem no fluxo de inteligências até se chegar à última e que esta é o anjo Gabriel, Espírito Santo (§4). Todos creem que o fluxo é eterno (§5) e que Deus não age por vontade, pois isso implicaria que Ele necessitaria de algo extrínseco à sua essência, o que contradiz seu estado de existencialmente necessário (§6). Os filósofos acreditam que a alma é despida de matéria e que sua atividade é sempre intelectual e, por isso, divina (§7), que há uma aptidão da matéria para receber as formas (§8) e que há uma metamorfose entre as formas elementares de terra, água, ar e fogo (§9), implicando três reinos (mineral, vegetal e animal, sendo o humano o mais nobre entre os animais) (§10). Os filósofos professam que as almas celestes experimentam deleites e que são atraídas pelo que há de mais nobre; assim como os humanos, os orbes celestes estão vivos e são

337 Na introdução à edição do texto árabe, Corbin (ver *Opera* II, pp. 80–81) – e da mesma maneira, em sua tradução para o inglês, Walbridge (“Suhrawardī’s Creed of the Sages”, pp. 73–75) –, mesmo reconhecendo a impossibilidade de uma posição definitiva, conjeturam que é mais razoável supor que se trataria de uma obra feita antes da passagem de Suhrawardī ao platonismo, em seus escritos de seus “dias de rapaz”, como o próprio menciona no prólogo da *Filosofia da iluminação*. Não obstante, já que estamos no terreno da pura conjectura, nada impede que essa obra tenha sido escrita durante a redação da *Filosofia da iluminação* ou mesmo após. Diante do que entendemos a respeito de Suhrawardī e de sua *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī nunca foi antiaviceniano. No opúsculo em questão, o que está em jogo não é a defesa de um tipo de filosofia (a *Filosofia da iluminação* ou a filosofia dos peripatéticos, por exemplo), mas a filosofia em absoluto. Ademais, Walbridge (“Suhrawardī’s Creed of the Sages”, p. 75) chama a atenção ao caráter “imaturado” da obra, devido a falta de complexidade e de originalidade, além do tom entusiástico; não obstante, ainda no terreno da pura conjectura, diante do atual estado da pesquisa, entendemos ser prematuro sugerir que a obra seria uma apologia destinada a um público especializado de juristas, como Corbin supôs, ou de teólogos, como Walbridge supôs. Igualmente, não entendemos no que essa obra seria “imatura”. É mais razoável supor que *Credo* é, assim como *Templos*, uma obra de propaganda. Em nosso entendimento, para fins de recrutar candidatos a seu círculo de alunos e discípulos, Suhrawardī teria se sentido obrigado a escrever uma apologia da filosofia para desarmar os espíritos.

338 Quanto à *dahriyya/دهريّة*, trata-se da crença que nega a existência do que não possa ser percebido pelos sentidos. São identificados como os que acreditam que o “curso de tempo” (*dahr/دهر*) é tudo o que rege a existência.

regidos por almas. Tal atração e tal experiência causam os movimentos celestes, os quais são a causa de todo bem no mundo sublunar (§11). Ademais, eles creem em três mundos (das inteligências, das almas e dos corpos) (§12) e, já que a alma humana é imortal e seu corpo é perecível, eles professam que a alma humana será julgada, após a separação entre alma e corpo, de acordo com seu conhecimento das coisas divinas e angélicas e de sua ignorância, assim como que de acordo com o bem ou o mal em suas atitudes (§13) – para lembrar os humanos a respeito disso, assim como para reformar os costumes e legislar, os profetas são enviados, de acordo com a fé dos filósofos (§14). Finalmente, os filósofos que se tornaram mestres espirituais, são os melhores, por ter a mais alta ciência; tais filósofos acreditam que a alma humana, mesmo antes da separação do corpo, pode desfrutar de extraordinárias experiências mediante sua conexão com os anjos, os quais agem, por meio dos orbes celestes, na faculdade imaginativa (§15). Aí está implícito um elogio a Ibn Sīnā, dado que o mesmo defendera – como veremos no capítulo III –, já antes de Suhrawardī, a doutrina referida no §15.

Outra obra filosófica que se destaca é o *Discurso do misticismo* (*Kalimat at-taṣawwuf* تصوف كالمة).³³⁹ Nela, Suhrawardī busca apresentar aos místicos o conteúdo de certas teses e doutrinas de sua *Filosofia da iluminação*. O livro é repleto de breves explicações sobre diversas noções e problemas correntes em metafísica. Suhrawardī alude, por exemplo, à *Filosofia da iluminação* como um escrito em que se reconhece a eminência dos antigos, notadamente dos persas, seguindo aquela que foi a experiência de Platão e dos filósofos antigos. Suhrawardī escreve:

<p>وكانت في الفرس أمةً يهدون بالحقّ، وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله من الحكماء في الكتاب المسمي بحكمة الإشراف وما سُبقتُ إلى مثله.</p>	<p>Houve, entre os persas, uma comunidade em que os membros se guiavam pela verdade e que, por isso, eram justos. Foram filósofos eminentes, sem semelhança com os magos. Decerto, saudamos sua eminente filosofia luminosa, da qual testemunhou a experiência (<i>dawq</i>) de Platão e de outros filósofos anteriores a ele, no livro nomeado <i>Filosofia da iluminação</i>. A mim, não precedeu nada como esse [livro].³⁴⁰</p>
---	---

Em *Discurso do misticismo*, há uma aproximação entre os estágios de desenvolvimento espiritual entre místicos e filósofos, um tema recorrente nos escritos de Suhrawardī direcionados, a nosso juízo, para o recrutamento de futuros discípulos entre os místicos. A título de exemplo:

<p>اللّوائح: هي خلساتٌ لذيذة نوريّة تطرأ فتطوي بسرعة كالبروق الخاطفات [...] السكينة: خلسة</p>	<p>As centelhas (<i>al-lawā'ih</i>): são arrebatamentos por deleites luminosos que resplandecem e desaparecem com a velocidade de uma fâsca incandescente. [...]</p>
---	--

339 A edição árabe foi feita por Nağafqolī Ḥabībī e está em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo IV, pp. 99–149. Há uma segunda edição: Imīl [Émile] Ma'lūf, sob outro título, a publicou como *Tratado das estações dos místicos* (*Risāla Maqāmāt aṣ-ṣufiyya*/رسالة مقامات الصوفية). Tivemos acesso somente à edição de Nağafqolī Ḥabībī. Sobre este texto, ver Puig Montada, “La armonía entre la filosofía y el ‘irfān: Sohrawardī”.

340 Suhrawardī, *Kalimat at-taṣawwuf*, 19. §55: p. 128,13-16 [*Opera* IV].

<p>لذیذة تثبتُ زماناً أو خلساتٌ متتالية لا تنقطع حینا من الزمان وهي حالة شریف. ومن اللوائح والسکينة تنشقّ جمیع الأحوال الشریفة.</p>	<p>A quietude (<i>as-sakīna</i>): é uma ruptura (<i>ḥulsa</i>) deleitosa que se fixa por um tempo ou uma série de rupturas sucessivas e ininterruptas [que se fixam] por um intervalo de tempo, sendo um estado eminente. A partir das centelhas e da quietude, se origina o conjunto de estados eminentes.³⁴¹</p>
---	---

Suhrawardī entende os estágios de progressão do filósofo em sua experiência da realidade divina como da mesma ordem que o progresso de um místico em seu itinerário espiritual.³⁴² Ao fazer isso, ele segue Ibn Sīnā; o mesmo propõe uma aproximação entre todos os que buscam o conhecimento de Deus – filósofos e místicos.³⁴³ Em outros escritos, como o *Canto de Simurg* (*Ṣafīr*

341 *Ibid.*, 23. §63: p. 135,3-6 [*Opera* IV].

342 Em *Credo dos filósofos*, Suhrawardī já havia aludido a respeito de tal estágio contemplativo. Em suas palavras: “Toma conhecimento que, quando os conhecimentos [dos filósofos] têm sua ocorrência nos mestres de exercícios [espirituais], ao passar a pensar, com a máxima sutileza, sobre o que descobriram, tal como sobre o causador das causas e, então, todas as coisas abaixo que ele originou e ao debilitar suas faculdades pela diminuição da alimentação, o que eles ponderam em seus corações está de acordo com o que mencionam com a língua. Têm a ajuda de uma melodia suave, aromas agradáveis e observação de coisas apropriadas. Então, elas são as luzes espirituais garantidas até que isso se torne um hábito e se torne uma quietude. Então, manifestam-se para eles entidades suprassensíveis [lit. “ausentes”] com as quais a alma tem uma continuidade espiritual e que agem através do imaginar de maneira apropriada ao estado do imaginar, se bem que sejam vistas por meio do sentido comum. Assim, enxergam figuras espirituais como o que há de mais belo que se possa conceptualizar como formas e ouvem um discurso suave do qual acolhem conhecimentos. Assim também podem enxergar coisas ocultas. É assim que eles têm uma porção ampla e uma posição elevada neste mundo e no outro. Bem-aventurado quem apreende sua alma antes da morte; ocorre para sua alma neste mundo um grau que lhe deleita neste lar de evanescência (*dār al-fanā*) e no que o alegrará no lar da perenidade (*dār al-baqā*). [واعلم أنّ أرباب الرياضة إذا حصل لهم العلوم، وفكروا في معلوماتهم من مسبب الأسباب وما دونه من مبدعاته فكراً لطيفاً، ويضعف قواهم بقليل الغذاء، فيوافق فكرهم بالقلب و ذكرهم باللسان، وتارة يستعينون بنعمة رخيمة وبروائح طيبة وبرؤية أمور متناسبة، فيحصل لهم أنوار روحانية حتى يصير ذلك ملكة ويصير سكينية، فيظهر لهم أمور غيبية ويتصل بها النفس اتصالاً روحانياً، ويسرى ذلك على المتخيلة على ما يليق بحال المتخيلة، ويرى الحسن المشترك، فيرون الأشباح الروحانية على أحسن ما يتصور من الصورة، ويسمعون منه الكلام العذب، ويستفيدون منه العلوم؛ وقد يرون أشياء مكتومة، فلهم الحظّ الأوفر والمقام الأعلى في الدنيا والآخرة، فطوبى لمن أدرك نفسه قبل الموت وحصل لنفسه في الدنيا درجة يلتذ بها في دار الفناء ويفرح بها في دار البقاء، Suhrawardī, *I’tiqad al-ḥukuma*, §15: p. 271,5-14 [*Opera* II].

343 Ao apresentar o primeiro estágio do desenvolvimento contemplativo, tanto do filósofo como do místico, em termos de faíscas ou de instantes que surgem e se aniquilam, Suhrawardī está nos passos de Ibn Sīnā: “Então, ele [i.e., o filósofo, assim como o místico] procede, por meio de sua vontade e de exercícios, a certo limite. Significa-se aí a transmissão da luz da verdade para ele, e ele se deleita. A [transmissão da luz] é como se tratasse de faíscas (*burūq*) fagulhando sobre ele e, logo então, desaparecendo. Isso é nomeado pelos [místicos] como ‘instantes’ (*awqāt*). [ثم إنّه]”, Ibn Sīnā, [بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما. عنت له خلسات من اطلاع نور الحقّ عليه، لذیذة كأنّها بروق تومض إليه، ثمّ تخمد عنه. وهو المسمى عنده أوقاتاً]”, *al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*, v. 4, p. 86. Da mesma maneira, ao entender a “quietude” como a frequência em “instantes” ou “centelhas”, Suhrawardī permanece aviceniano: “Os exercícios podem trazer-lhe [i.e., trazer ao buscador do conhecimento de Deus] como resultado um estágio em que o instante (*waqt*) se volta para a quietude (*sakīna*). O que outrora desapareceria rapidamente agora se torna familiar. A fagulha [se torna] um cometa brilhante. Ocorre para ele um saber estável – como um [saber] que se estabiliza nele, com contentamento. Quando isso lhe escapa, lhe escapa tal [contentamento e ele] passa a lamentar. [ثمّ إنّه لتبلغ به الرياضة مبلغاً، ينقلب له وقته سكينية، فيصير المخطوف، مألوفاً، والوميض شهاباً]”, Ibn Sīnā, *al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*, v. 4, p. 88. Ao traduzir *sakīna* como “quietude”, seguimos Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī, o qual, em seu comentário a *al-Isārāt* (ver *ibid.*, p. 88, última linha), equivale *sakīna* a “repouso” (*wāqar*/واقر). Finalmente, o movimento de avanço de Suhrawardī para com a *Isārāt* é o de apresentar um terceiro estágio: “soberania” (*ḥurrah*/خره), ver, por exemplo, *al-Maṣāri’ wa-l-Muṭārahāt*, §224: p. 504,8 [*Opera* I]; *Partaw-nāmah*, §94: p. 81,10 [*Opera* III]; p. 84,18 [*The Book of Radiancy*]. Na *Filosofia da iluminação*, o autor escreve: “Alguém que não crê por meio do [testemunho] e não se convence pela prova, que se coloque em exercícios e a serviço dos mestres da contemplação. Pode lhe incidir um arrebatamento em que enxergue a luz resplandecente no mundo de poder (*ḡaburūt*), enxergando as essências da realeza (*malakūtiyya*) e as luzes observadas por Hermes e Platão e as luminescências fontes da soberania (*al-ḥurrah*). É esta a vista sobre a qual Zoroastro comunicou. A ela foi conduzido o rei verídico, Kay-Ḥosraw, sendo ele um contemplativo. Os filósofos da Pérsia, todos, são unânimes a respeito; segundo eles, para a água há um autor do ícone, proveniente do reino (*malakūt*), o nomeando Ḥurdād; o das árvores, o nomeavam

sīmurǧ/ صمیرغ/ سیمرغ), composto em persa,³⁴⁴ Suhrawardī seguindo Ibn Sīnā, apresenta o que filósofos e místicos partilham no trajeto ao conhecimento da causa divina:

<p>اشارتست باوقات اصحاب تحريد. وصوفيان اين طواع را اوقات خوانند، واز اينجاست كه يكي مي گويد «الوقت أمضى من السيف» وگفته اند «الوقت سيف قاطع».</p>	<p>Os indicativos [sobre os estágios] são os [dados] pelos companheiros do despimento. Os místicos nomeiam as chispas (<i>tawāli</i>) como “instantes” (<i>awqāt</i>). De onde o provérbio, “O instante (<i>al-waqt</i>) é a afiação da espada”, e [outro] provérbio, “O instante é uma espada cortante”.³⁴⁵</p>
---	---

A seguir, Suhrawardī, de maneira tributária a Ibn Sīnā, precisa:

<p>پس چون اين انوار بغايت رست وبتعجيل نگذرد وزمامني دراز بماند، آنرا سكينه گویند، والذتش تمام تر باشد از لذات لوايح ديگر. ومردم چون از سكينه باز گردد وببشريت باز آيد، عظيم متندّم شود بر مفارقت آن.</p>	<p>Sobre tais luzes [i.e., as centelhas (<i>lawā'ih</i>)],³⁴⁶ quando elas alcançam desenvolvimento e, em vez de desaparecer rapidamente, permanecem por mais tempo, elas são nomeadas “quietude” (<i>sakīnah</i>). Sua experiência é mais completa em intensidade de deleite do que a das centelhas (<i>lawā'ih</i>). Quando alguém deixa a quietude (<i>sakīnah</i>) e retorna à humanidade, sente grandiosa e intensa lamentação por ter se separado.³⁴⁷</p>
--	--

Outro tratado em persa é a *Conheçença do divino* (*Yazdān-šanāḥt*/ يزدان شناخت).³⁴⁸ Trata-se de uma obra pouco conhecida;³⁴⁹ o interesse desse opúsculo é que, a partir de um exame da atividade cognitiva humana na estimacão, na faculdade imaginativa e na intelcção ou despimento de matéria, discutindo igualmente a atividade cognitiva para depois da morte corporal – sempre seguindo teses e doutrina avicenianas –, o autor passa a discutir o conhecimento profético e o dos místicos.

Murdād; o do fogo, o nomeavam Urdībihšt. São estas as luzes às quais indicou Empédocles, entre outros. [ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى اللوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون والأضواء المنيوية ينابيع الخيرة والرأي التي أخبر عنها زرادشت. ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها. فبشاهدها وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى أنّ الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسقوه خرداد وما للأشجار سقوه مرداد وما للنار سقوه ارديبهشت وهي [“الأنوار التي أشار إليها ابيا دقلس وغيره Hikmat al-iṣrāq, §166: pp. 155,11–157,1 [Opera II]; 108,-16 [The Philosophy of Illumination]. Esse último estágio, para Suhrawardī, é quando se pode contemplar as formas platônicas (discutiremos a respeito no capítulo III). Exemplos de contemplativos que atingiram a completude do estágio iluminativo são os filósofos Platão, Hermes e Empédocles, além de Zoroastro e certos personagens lendários da mitologia pahlevi como o rei Kayūmart, o general Faridūn e o rei-sábio Kay-Ḥosraw; ver *Mašāri' wa-l-Muṭārahāt*, §223: p. 502,13-16 [Opera I]. Note-se que, repetimos, quando Suhrawardī inova no debate filosófico – como no caso de sua defesa das formas platônicas –, ele evoca motivos iranianos.

344 *Šafīr sīmurǧ* foi editado por Sarfaraz Khan Khatak e Otto Spies em *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddin Suhrawardī Maqtūl: With an account of his life and poetry*, pp. 13–38. O texto também foi editado por Hossein Nasr e se encontra em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 313–332.

345 Suhrawardī, *Šafīr sīmurǧ*, p. 19,11-13 [*Three Treatises on Mysticism*]; §5: p. 319,6-8 [*Opera III*].

346 A partir da comparação com Ibn Sīnā, tomamos a decisão de, seguindo uma variante oferecida por *Opera III*, ler *in anwār*/ این انوار “tais luzes”, no lugar de “luzes do mistério”, *anwār-isirr*/ انوار سر, tal qual se encontra em *Opera III*.

347 Suhrawardī, *Šafīr sīmurǧ*, p. 23,5-8 [*Three Treatises on Mysticism*]; §8: pp. 321,15–322,3. [*Opera III*].

348 O texto foi editado por Hossein Nasr e está em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 403–459.

349 Embora não haja unanimidade a respeito da autoria de Suhrawardī, a referida obra, em termos de conteúdo, nos parece ser coerente com sua filosofia. Em todo caso, uma exegese literária do texto persa para provar ou refutar a autoria de Suhrawardī da referida obra ultrapassa nossas capacidades. Por conta de seu conteúdo que nos remete à filosofia de Suhrawardī, decidimos seguir Henry Corbin e atribuir sua autoria a nosso filósofo; ver Corbin, “Prolégomènes III”, in: Suhrawardī, *Opera III*, pp. 117–131, sobretudo pp. 117–118.

Primeiramente,³⁵⁰ o autor apresenta a apreensão dos inteligíveis como a única felicidade. O mundo dos inteligíveis não é constituído pelas noções célebres em lógica, mas por outros tipos de inteligíveis e de universais.³⁵¹ A seguir, o autor discute sobre o estatuto dos inteligíveis – não os do mundo dos inteligíveis, mas os inteligíveis na mente humana –, trabalhando as modalidades inteligíveis de necessidade, possibilidade e impossibilidade, para, a seguir, demonstrar a necessidade de um existencialmente necessário e de sua unicidade e sabedoria, e como, resplandecendo sua sabedoria, tudo eflui do existencialmente necessário. Na segunda parte,³⁵² o autor passa a discutir a maneira como a alma humana adquire os inteligíveis, algo que ele já havia abordado logo no início da obra, quando afirmou que se apreende humanamente pela sensação, estimulação e imaginação.³⁵³ Enfim, o autor passa a discutir a maneira como os profetas recebem as formas inteligíveis, não a partir dos sentidos externos, mas dos orbes celestes.³⁵⁴ Igualmente, assim como os profetas, os ascetas podem receber as formas inteligíveis mediante os orbes. Dessa rápida amostra do conteúdo de *Conhecimento do divino*, conclui-se que, nesse opúsculo, o único ponto em que o autor pode ter se separado da tradição aviceniana é sobre um mundo dos inteligíveis.³⁵⁵

Assim como *Conhecimento do divino*, Suhrawardī escreveu outro tratado em persa em que apresenta a filosofia para um público familiarizado com o misticismo. Trata-se de *Jardim dos corações* (*Bustān al-qulūb*/ بستان القلوب).³⁵⁶ A primeira parte da obra é dedicada à filosofia natural.³⁵⁷ No geral, não há divergências com doutrinas avicenianas padrão – Suhrawardī advoga, por exemplo, o hilemorfismo. A segunda parte é o “jardim do coração” propriamente dito.³⁵⁸ É notável que a segunda parte da obra, metafísica, gire em torno daquilo que o autor apresenta como jardim do coração: a apreensão da essência.³⁵⁹

Outro opúsculo escrito em árabe são as *Torres* (*al-Abrāğ*/ الأبراج).³⁶⁰ Nessa obra, Suhrawardī, frequentemente invocando símbolos, discute alegoricamente certos tópicos metafísicos. Após tratar

350 Ver *ibid.*, §§3–19: pp. 406,1–418,16 [*Opera* III].

351 Ver *ibid.*, §§8–9: pp. 410,18–412,6 [*Opera* III]. As nuances entre inteligíveis e universais serão objeto de análise no capítulo III ao tratarmos sobre as formas platônicas.

352 Ver *ibid.*, §§20–44: pp. 419,1–444,2 [*Opera* III].

353 Ver *ibid.*, §7: pp. 408,18–410,15 [*Opera* III].

354 Ver *ibid.*, §§ 45–55: pp. 444,3–459,5 [*Opera* III].

355 Ou talvez não; os inteligíveis descritos em *Conhecimento do divino* não são necessariamente subsistentes por si só, não se tratando necessariamente, pois, das formas platônicas. Sendo assim, nada impede que sejam inteligíveis na inteligência divina. Se for assim, em *Conhecimento do divino*, Suhrawardī estaria (caso seja Suhrawardī o autor), nesse ponto, reproduzindo uma posição perfeitamente aviceniana – ou, ao menos, a posição de Suhrawardī estaria amparada por uma interpretação possível de Ibn Sīnā; ver *ibid.*, §§8–9, pp. 410,16–412,6 [*Opera* III].

356 Editado por Hossein Nasr; o texto se encontra em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 333–401.

357 Ver *ibid.*, §§1–43: pp. 334,1–363,1 [*Opera* III].

358 Ver *ibid.*, §§44–81: pp. 363,2–401,9 [*Opera* III].

359 Embora as doutrinas próprias da *Filosofia da iluminação* não aparecerem na obra, chama atenção o uso constante do termo “pender” (*ta’allaqa*/ تعلق), uma palavra-chave da *Filosofia da iluminação*, como veremos no capítulo III.

360 O texto árabe foi editado por Hossein Nasr e aparece como apêndice em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 461–481.

a respeito de Deus e dos astros, o autor passa a tratar do humano. Para a regressão humana às inteligências celestes e para se aproximar de Deus, exige-se ultrapassar dez torres. Finalmente, chega-se a um país de “fixidez” e “estabilidade”. Ora, como veremos no capítulo III, fixidez e estabilidade são, na *Filosofia da iluminação*, as características do mundo da inteligência ou, em termos iluminativos, do mundo das luzes subjugantes. Em *Torres*, Suhrawardī escreve:

<p>فإذا قطعتَ هذه المنازل وعبرتَ هذه المراحل، و صلتَ إلى بلاد الثبات والتمكين. فأول ما ترى شيخ كبير القدر، أحسن وأنور من البدر. مع أنه في حيز الإمكان، لا يحواه مكان؛ سريع الانقباض بلا حركة، بطيء الانفعال بلا سكون، ضحك السنّ بلا أسنان، فصيح البيان بلا لسان. [...] فالزم بابه واغتم خطابه وخطاب إخوانه التسعة.</p>	<p>Ao atravessares tais moradas [i.e., as torres] e cruzado tais estágios, chegarás ao país de fixidez e estabilidade. O primeiro que enxergarás será um mestre de grande dignidade, mais belo e mais luminoso que a lua cheia. Se bem que ele esteja no ambiente da possibilidade, ele não está contido em nenhum local; rápido em contração, mas sem movimento; lento em passibilidade, sem ser imóvel; sorri com os dentes, sem ter dentes; intérprete eloquente, e não tem língua. [...] Seja diligente em seu limiar; aproveite seu colóquio com ele e o colóquio com seus nove irmãos.³⁶¹</p>
--	--

Na *Filosofia da iluminação*, o mundo da fixidez e estabilidade é o das luzes subjugantes, o qual é constituído pelas formas platônicas e pelas inteligências separadas que são objeto de atração das almas dos orbes celestes. Quanto às formas platônicas, elas são quididades cujas incidências são os membros individuais de uma espécie e as instanciações concretas dos elementos e as formas inteligíveis na mente humana. No entanto, naquilo em que a incidência da quididade é quididade, ela é meramente quididade – independente de sê-lo como forma platônica ou como incidência *qua* instanciação fora da mente ou como incidência *qua* inteligível na mente. Assim, por exemplo, a humanidade – à medida que é incondicionalmente humanidade – é nada senão humanidade, independentemente de como se considere a humanidade. Tendo em vista isso, os paradoxos apontados por Suhrawardī, em *Torres*, na citação acima, podem ser perfeitamente aplicados às quididades – já que, por exemplo, o cavalo naquilo em que é cavalo é eterna, inteligível, fixa, absoluta, divina e incondicionalmente “cavalo”; em contrapartida, o cavalo naquilo em ele que não é cavalo, isto é, enquanto corporal, animal, quadrúpede, mortal, localizável, substância, seus acidentes, etc., é um conjunto de aspectos, sendo que nenhum de tais aspectos é eterno, inteligível, fixo, absoluto ou divino. Entrementes, a alusão a um mestre e a seus nove irmãos sugere não se tratar aqui da doutrina suhrawardiana das formas platônicas, mas de uma leitura da doutrina aviceniana das quididades puras e de sua cosmologia, ou melhor, como o vulgo compreendia a cosmologia dos peripatéticos, isto é, a cosmologia de dez inteligências. Isso pelo fato de que “o mestre de grande dignidade” nos parece ser a inteligência ativa (ou “intelecto agente”, em que as

361 Suhrawardī, *Risālat al-abrāğ*, §29: pp. 469,3–470,3 [*Opera* III].

quididades puras estão presentes, “antes” de fluírem no mundo sublunar como formas naturais e nas mentes humanas como formas inteligíveis), assim como seus nove irmãos nos parece tratar-se das nove inteligências celestes, nas quais as mesmas quididades puras estão. Por se tratar de uma obra de divulgação, a acuidade a respeito da cosmologia de matriz aviceniana não é o mais importante, ainda mais que é empregada alegoricamente. Em suma, o que está em jogo não é a cosmologia, mas a contemplação de inteligíveis, mediante as inteligências separadas, como a finalidade após ter alcançado a si. Sobre o “mestre” e “seus nove irmãos”, Suhrawardī prossegue:

<p>واعلم أنّهم القوم الذين لا يشقى بهم جليهم ولا يستوحش منهم أنيسهم، وهم خلاصة الوجود، المقرّبون إلى المعبود.</p> <p>فإذا صاحبّت هذه العشرة الكرام البررة، وتلقّت بأخلاقهم، وشاهدت أفعالهم، وارتقيت من واحد إلى واحد، فربّما أشرقت عليك الأنوار القيومية والآثار اللاهوتية. فتخلّص من ربة الرقّ والحدثان، وتصل إلى القديم المئان، وتستغني بالعيان عن البيان، وتصل إلى قوله والى الله تصير الأمور وقوله إلى ربك متنهاها، وتقول بلسان الحال.</p>	<p>Conhece que esses [dez] são a subsistência em que nenhum deles é deixado por [outro] deles em aflição; não há repulsa entre eles e nenhum deles é esquecido pelos demais. Eles são a quintessência da existência, próximos daquele que é o adorado.</p> <p>Ao te tornares companheiro desses dez honoráveis auspiciosos, ao abraçares seu ethos, ao observares seus atos, ao te levantares de um em direção a outro, quiçá serás iluminado por eles com as luzes subsistenciais e [em ti] haverá traços da divindade. Estarás liberto da servidão e do porvir. Chegarás ao antigo, ao benfazejo. Dispensarás a explicação, uma vez que olharás. Chegarás ao [sentido] do que foi dito: “Para Deus retornam todas as coisas” (Alcorão XLII,53) e “Em teu Senhor está a consumação” (Alcorão LXXIX,44). Falarás com a língua de teu estado.³⁶²</p>
--	--

Outro tema caro à *Filosofia da iluminação*, aparece nessa passagem. Trata-se da regressão como apoteose, consistindo na contemplação de luzes subjungantes no mundo seu modo de existência – em *Torres*, mediante a conexão com a inteligência ativa e outras inteligências separadas. Não obstante, mesmo que não estejamos corretos em nossa conjetura a respeito do significado das alegorias presentes em *Torres*, isso não altera nosso argumento. Retemos de *Torres* suas teses metafísicas sobre a regressão apresentadas simbolicamente por meio de uma narrativa alegórica.

Na obra *Congêneres dos apaixonados* (*Mu'nis al-‘aşšāq/مونس العشاق*)³⁶³ Suhrawardī reproduz a cosmologia do fluxo, mas insistindo sobre a paixão que os efluídos têm para o que lhes é superior ou anterior no fluxo emanativo. O fluxo é apresentado pela tríade beleza, paixão e soturnez. Do cativo em que a soturnez mantém a paixão, enlouquecida pela contemplação da beleza fixa e inacessível, originam-se os céus e a terra. A seguir, apresenta-se Ādam (Adão), assim como Yaqūb (José), Yūsuf (José) e Zulayhā. Sobre o engendramento de beleza, paixão e soturnez, Suhrawardī segue as bases da cosmologia do fluxo emanativo. Em suas palavras:

<p>بدان كه اول چیزی كه حق سبحانه و تعالی بیافرید</p>	<p>Conhece que o primeiro a ser engendrado pela</p>
--	---

362 *Ibid.*, §§30–31: p. 470,4-10 [*Opera* III].

363 O texto persa foi editado por Hossein Nasr e está em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 267–291.

گوهری بود تابناک، اورا عقل نام که. «اول ما خلق الله تعالی العقل» واین گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود پس نبود. از آن صفت که بشناخت خلق تعالی تعلق داشت حُسن پدید آمد که آنرا «نیکوئی» خوانند، و از آن صفت که بشناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد که آنرا «مهر» خوانند و از آن صفت که نبود پس نبود تعلق داشت حزن پدید آمد که آنرا «اندوه» خوانند. و این هر سه که از يك چشمسار پدید آمده اند و برادران یکدیگرند، حسن که برادر مهین است در خود نگرست خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی بکدر، چندین هزار ملك مقرب از آن تبسم پدید آمدند. عشق که برادر میانیس با حسن انسی داشت، نظر از او بر نمی توانست گرفت، ملازم خدمتش می بود، چون تبسم حسن پدید آمد شوری در وی افتاد، مضطرب شد خواست که حرکتی کند، حزن که برادر مهین است در وی آویخت، ازین آویزش آسمان وزمین پیدا شد.

verdade foi uma substância luminosa de nome “intelecto”. Ora, “o primeiro que Deus Altíssimo criou foi o intelecto”. O todo-poderoso dotou tal substância de três atributos: conhecimento da verdade, conhecimento de si e conhecimento do que não era e, a seguir, passou a ser. De tais atributos, o que pende do conhecimento da verdade altíssima apareceu como “beleza”, a qual se chama *Nikū’ī*. De tais atributos, o que pende de seu conhecimento de si apareceu como “paixão”, a qual se chama *Mihr*. De tais atributos, o que pende de seu conhecimento da anterioridade de sua privação [de existência] sobre a existência apareceu como “soturnez”, a qual se chama *Andūh*. Todas as três floresceram da mesma fonte; entre si, são irmãs. A beleza, a primogênita, contempla a si. Ela tem visão de si como sendo o bem supremo. Nela nascera a alegria; aí ela sorriu. Então milhares de anjos da mais alta classe apareceram ao florescer de tal sorriso. Paixão, a irmã do meio, era companheira íntima da beleza. A [paixão] não conseguia retirar seu olhar da [beleza], permanecendo como serva a sua disposição. Quando o sorriso da beleza apareceu, a [paixão] foi tomada pela embriaguez da loucura, e ela se perturbou. Ela quis, num movimento só, fugir. Mas soturnez, a irmã cadete, a impediu. Do impedimento em que a soturnez modera a paixão, nasceram os céus e a terra.³⁶⁴

A *Língua das formigas* (*Luġat mūrān/ لغت موران*) não é uma narrativa única, mas uma rapsódia de doze contos, escritos em persa.³⁶⁵ No primeiro entre os contos, Suhrawardī apresenta uma discussão entre as formigas a respeito de sua origem e a qual mundo elas pertencem, se à terra ou ao mar. A mais velha tem a solução do enigma: toda coisa retorna à sua origem. A mesma temática reaparece no segundo conto, mas com tartarugas, as quais se questionam se pertencem à água ou ao ar, o que acaba animando uma viva discussão sobre a natureza de cada coisa. Com motivações diferentes e outros personagens, os outros dez contos abordam alegoricamente tópicos da investigação metafísica sobre a regressão.

Suhrawardī traduziu para o persa o conto alegórico de Ibn Sīnā, o *Pássaro* (*aṭ-Ṭayr/ الطير*).³⁶⁶ Quanto a outro tratado alegórico de Ibn Sīnā, *Conto do Vivente, filho do Vigilante* (*Qiṣṣa Hayy b. Yaḳzān/ قصّة حيّ بن يقظان*), Suhrawardī, em outro tratado seu, *Conto do exílio ocidental* (*Qiṣṣat al-*

364 Suhrawardī, *Mu’nis al-‘aššāq*, §2: pp. 268,10–269,9 [Opera III].

365 *Luġat mūrān* foi editado por Sarfaraz Khan Khatak e Otto Spies em *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddin Suhrawardī Maqtūl*, pp. 2–12. Hossein Nasr também editou essa obra, a qual está em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 293–311.

366 A tradução de *aṭ-Ṭayr* do árabe para o persa feita por Suhrawardī foi editada por Otto Spies e Sarfaraz Khan Khatak e aparece em *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddin Suhrawardī Maqtūl*, p. 39–46. Hossein Nasr também editou o texto; sua edição se encontra em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 197–215.

Ġurbat al-ġarbiyya / قصة الغربة الغربية) – com duas versões, uma em árabe e outra em persa³⁶⁷ –, o elogia, afirmando que sua intenção, nessa obra, é completar o que faltou em *Hayy b. Yaqzān*.³⁶⁸ Tendo os contos *Pássaro*, *Hayy b. Yaqzān* e, possivelmente, outros tratados alegóricos de Ibn Sīnā como referência, Suhrawardī produziu, a exemplo do que fez em *Conto sobre o exílio ocidental*, uma série de diálogos. Entre tais diálogos, aqueles cujo o texto conhece, ao menos, a publicação de uma edição crítica, estão todos em persa, são estes: *Reverberação das asas de Gabriel* (*Āwāz-i parr-i Ġibraʿīl*/أواز پر جبرئیل),³⁶⁹ *Inteligência púrpura* (*ʿAql-i surḥ*/عقل سرح),³⁷⁰ *Jornada com um grupo de místicos* (*Rūzī bā ġamāʿat ṣūfiyān*/روزی با جماعت صوفیان)³⁷¹ e *Do estado da infância* (*Fī ḥālat aṭ-ṭifūlliyya*/في حالة الطفولية).³⁷²

Finalmente, Suhrawardī é famoso por ter sido o autor de hinos dedicados às inteligências celestes e às almas dos orbes celestes, assim como às inteligências guardiãs de elementos e de espécies. Trata-se de suas *Inspirações e Santificações* (*al-Wāridāt wa-t-Taqdīsāt*/ الواردات والتقدیسات).³⁷³ Com conteúdo eclético, combinando diferentes seções semi-independentes que podem ser consideradas principalmente como invocações de caráter revelador e laudatório. A obra tem dois conjuntos: o primeiro de “inspirações” e o segundo de “santificações”. O primeiro grupo de subseções trata com uma ampla gama de tópicos no campo da *Filosofia da iluminação*, como sua cosmologia e sua a soteriologia, assim como o caráter manifesto da apreensão como fundação da

367 H. Corbin editou os textos árabe e persa; sua edição está em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo II, pp. 273–297.

368 Ver Suhrawardī, *al-Ġurbat al-ġarbiyya*, pp. 275,1–276,8 [*Opera* II]. Jaakko Hämeen-Anttila (“Suhrawardī’s *Western Exile* as Artistic Prose”) fez um estudo sobre a obra, valorizando suas características literárias. Sua conclusão (p. 117) é a seguinte: “Is *The Western Exile* an innovative piece of literature? According to the widespread opinion of late prose being of inferior value and stagnant, it should not be. Yet, on closer inspection, it proves to be built on an intricate web of allusions, with ever-changing allegorical relations between the text’s characters and the world. The Qur’ānic quotations are not there to give prestige to a religious text but form the very essence of the text, the whole narrative being built on, and governed by them. It seems that sometimes the events are derived from free association with the vocabulary of the quotations, or from their immediate context in the Qur’ān. *The Western Exile* is also innovative in terms of genre. It is difficult to classify the text. In its way, it is a unique absurd allegory, borrowing its basic structure from Arabic poetry but working on Qur’ānic material to convey a philosophical meaning. *The Western Exile* is not an unoriginal piece of literature. On the contrary, it is an evocative story challenging the reader to follow its windings through an ever-changing set of allegories and a labyrinth of quotations. In a certain sense, the story resembles a dream voyage through a fluid reality. Read as it stands, *The Western Exile* is a fine piece of experimental prose.”

369 Editado por Hossein Nasr, o texto se encontra em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 208–223. Nesse conto, a cosmologia do fluxo emanativo dos orbes e suas inteligências (anjos) associadas, assim como a regressão à causa divina, é discutida alegoricamente.

370 O texto persa foi editado por Hossein Nasr e está em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 225–239.

371 Editado por Hossein Nasr, o texto está em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 241–250.

372 O texto persa foi editado por Hossein Nasr, aparecendo em *Opera Metaphysica et Mystica*, tomo III, pp. 251–266.

373 Henry Corbin publicou sua tradução para o francês do que ele considerou mais importante em “5. *Le livre d’Heures*. XV. Strophes liturgiques et offices divins (*Wāridāt wa-Taqdīsāt*). Extraits traduits de l’arabe”, in: Suhrawardī, *L’Archange Empourpré*, pp. 483–498 (uma apresentação do texto se encontra nas pp. 473–482 e as notas estão nas pp. 499–512). John Walbridge, em um artigo (“The Devotional and Occult Works of Suhrawardī the Illuminationist”), apresenta sua tradução para o inglês de alguns hinos e litânias, assim como a versão árabe original de tais passagens. Quanto à edição crítica de *al-Wāridāt wa-t-Taqdīsāt*, a única edição que encontramos está na tese de doutorado de Łukasz Piątak, dedicada ao assunto, *Between philosophy, mysticism and magic. A critical edition of occult writings of and attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1156-1191)*, pp. 91–394.

metafísica. O termo que faz o título *wāridāt/ واردات* é provavelmente uma referência ao gênero literário que caracteriza a obra. O termo *wārid/ وارد*, a forma singular de *wāridāt/ واردات*, é um ativo participio de uma raiz *w-r-d/ و-ر-د*, significando “chegar” ou “atingir”, podendo igualmente ser entendido como inspiração no sentido de tratar-se de um tipo de revelação particular.³⁷⁴ O segundo grupo de subseções consiste em litânias dirigidas a várias entidades conhecidas na *Filosofia da iluminação*. Este grupo de fragmentos são as “santificações” (*taqdīsāt/ تقديسات*), com o duplo significado de “sacralização”: o sentido de consagrar algo, elevar algo à sacralidade, santificá-lo, assim como o sentido de sagrar-se a si mesmo, santificar-se. Trata-se de declarar a sublimidade e pureza das luzes superiores por meio de invocações, ao mesmo tempo em que esse ato purifica e eleva quem o efetua. Nesse caso, o louvador se aproxima e começa a se assemelhar ao louvado. Quanto às “inspirações”, dada a ênfase que Suhrawardī confere a dependência dos acontecimentos terrestres para com os movimentos celestes, assim como certas similaridades que ele constata entre todo orbe celeste e cada humano e do fato dos orbes serem sua explicação gnosiológica para certas operações psicológicas, não é surpreendente que ele tenha escrito hinos de louvor às almas dos astros e às inteligências celestes. Em tais hinos, as inteligências que guardam os elementos e as espécies são da mesma categoria que as inteligências celestes – na *Filosofia da iluminação*, as inteligências guardiãs são as formas platônicas, as quais, assim como as inteligências celestes, são luzes puras fixas no mundo das luzes subjungantes. Sobre as “santificações”, seu conteúdo pode ser classificado como teurgia, isto é, uma via prática para a apoteose,³⁷⁵ apontada por Suhrawardī como

374 “Inspiração” (*wārid/ وارد*) nomeia igualmente uma subseção na *Filosofia da iluminação*: “Outra inspiração” (*wārid aḥar/ وارد آخر*) – ver §§266–270, pp. 248,6–252,2 [*Opera* II]; pp. 157,18–159,8 [*The Philosophy of Illumination*] – que segue a subseção “Escrito sobre a tábua do memorial celeste” (*masṭūr fī-l-lawḥ ad-dīkr al-mubīn/ مسطور في لوح المذكر المبين*) – ver §§261–265, pp. 244,11–248,3 [*Opera* II]; pp. 156,1–157,17 [*The Philosophy of Illumination*].

375 Ao se comparar Suhrawardī com autores como Plotino, Jâmblico e Proclo, nos parece notável a coincidência de temas e de estilo. No que toca a Plotino, por via das citações que Suhrawardī faz, na *Filosofia da iluminação*, da *Teologia* de pseudo-Aristóteles (uma paráfrase em árabe das *Enéadas* de Plotino), pode-se empreender tentativas de demarcar os traços plotinianos na metafísica de Suhrawardī. Faremos isso no capítulo III, já que defenderemos em tal capítulo a *Teologia* do pseudo-Aristóteles como sendo a fonte principal e o motor do que chamamos de “platonismo de Suhrawardī”. Os hinos e litânias teúrgicos de *Inspirações e Santificações*, por sua vez, convidam a pensar nos hinos e litânias teúrgicos típicos de Jâmblico e de Proclo. No entanto, são imprecisos e incertos os indícios de circulação de traduções de textos de Jâmblico em árabe, o que impossibilita, por ora, postular uma aproximação direta entre Jâmblico e Suhrawardī. Hans Daiber crê que o texto por ele editado (*Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina Aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*) corresponde a uma tradução em árabe de um comentário de Jâmblico aos *Versos de ouro/ Carmen aureum (chrysa épē/ χρυσᾶ ἔπη)* atribuídos a Pitágoras. Se há outros textos de Jâmblico que circularam em árabe, trata-se de algo em que somos ignorantes. Quanto a Proclo, apesar de suas semelhanças com Suhrawardī – por exemplo: ambos os filósofos insistem que a apoteose (*ta'alluh/ تاله* para Suhrawardī; *apothéōsis/ ἀποθέωσις* para Proclo) é a perfeição do filósofo em seu caminho de epístrofe ou regressão, apresentando hinos e litânias como “santificações” e meios para se atingir tal “apoteose”, assim como ambos produziram suas principais obras com finalidades eminentemente formativas e pedagógicas, além do gosto dos dois pelo culto aos astros, pela teurgia, pela magia e pelo mistério, em geral –, elas são difíceis de ser provadas. Entre as dificuldades maiores, os textos de Proclo em que há uma semelhança maior com Suhrawardī, salvo ignorância de nossa parte, são hoje encontráveis apenas em grego, o que torna, se estivermos corretos, praticamente impossível uma conclusão assertiva; como introdução à problemática da circulação do *Proclus Arabus*, ver

a etapa final da regressão ou epístrofe à causa divina. Dessa maneira, pelo culto às luzes subjugantes, o filósofo se torna mais íntimo de tais luzes, intensificando-se como luz e aproximando-se das luzes superiores.

Do quadro que apresentamos a respeito das obras de Suhrawardī, a partir do que o autor evidencia como sendo sua intenção para cada obra,³⁷⁶ gostaríamos de propor nossa própria categorização das obras de Suhrawardī que foram até o tempo presente objeto de edição crítica.³⁷⁷

1) Obras no gênero *specula principum*:

- *Tábuas a 'Imad ad-Dīn* (1)
- *Tratado da resplandecência* (2)

2) Opúsculos para recrutar novos discípulos:

2.1. Opúsculos de cunho metafísico:

- *Templos de luz* (3)
- *Credo dos filósofos* (4)
- *Discurso do misticismo* (5)
- *Canto de Simurg* (6)
- *Conhecimento do divino* (7)
- *Jardim dos corações* (8)
- *Torres* (9)

2.2. Opúsculos alegóricos:

- *Conto do exílio ocidental* (10)

Anawati, “Un fragment perdu du *De Aeternitate mundi* de Proclus”; Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*; Zimmermann, “Proclus Arabus Rides Again”. Em todo caso, uma eventual dependência de Suhrawardī em relação a Proclo é algo que precisa ser melhor investigado, e não apenas sugerido, como se fez frequentemente até o presente. O único estudo que conhecemos que busca ultrapassar o limite da pura “sugestão” é o de Piątak, *Between philosophy, mysticism and magic. A critical edition of occult writings of and attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī*, pp. 443–452, mas sem atingir grandes resultados, dada a insegurança sobre como o *Proclus Arabus* poderia ter sido fonte para Suhrawardī. Sobre sugestões a respeito das relações entre Suhrawardī e o *Proclus Arabus*, ver Corbin, *En islam iranien* II, pp. 41–42; Walbridge, “The Devotional and Occult Works of Suhrawardī the Illuminationist”, p. 93; Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, pp. 125; 127, nota 432; 131; 145, nota 497; 147, nota 510. Como introdução às teurgias de Proclo, ver van den Berg, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*.

³⁷⁶ A exceção da *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī não datou nenhuma de suas obras; por isso, é difícil, talvez impossível, estabelecer uma cronologia com toda acuidade e precisão. Igualmente, há o problema de estabelecer quais obras seriam as que, segundo o prólogo da *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī teria escrito “em seus dias de rapaz”. Há também a dificuldade, para nós intransponível no momento, de estabelecer quais obras Suhrawardī teria escrito – se é que escreveu alguma – nos momentos em que estava mais próximo de sua condenação à morte e execução. Sobre tudo isso, não há unanimidade entre os pesquisadores e não temos meios e condições para nos posicionar. Entre os estudos mais recentes, John Walbridge, salvo engano de nossa parte, foi o único a estabelecer uma cronologia coerente. Embora ela seja verossímil, ela não nos convence plenamente, por conta da arbitrariedade de algumas de suas escolhas; ver Walbridge, “Suhrawardī's (d. 1191) *Intimations of the Tablet and the Throne: The Relationship of Illuminationism and the Peripatetic Philosophy*”, pp. 257–259.

³⁷⁷ Ao estabelecer nossa categorização, nosso critério foi o do que encontramos e identificamos como sendo a “intenção do autor” para cada obra. Caso o critério fosse o do conteúdo, haveria outra categorização, mais simples, a saber: 1) escritos filosóficos; 2) contos e diálogos alegóricos; 3) invocações, hinos e litanias; 4) jurisprudência.

- Tradução para o persa de *Pássaro* (11)
 - *Congêneres dos apaixonados* (12)
 - *Língua das formigas* (13)
 - *Reverberação das asas de Gabriel* (14)
 - *Inteligência púrpura* (15)
 - *Jornada com um grupo de místicos* (16)
 - *Sobre o estado da infância* (17)
- 3) Pentalogia para a formação de seus discípulos:
- *Lampejos em realidade* (18)
 - *Elucidações da tábuas e do trono* (19)
 - *Confrontações* (20)
 - *Veredas e Debates* (21)
 - *Filosofia da iluminação* (22)
- 4) Invocações, hinos e litânias para seus discípulos:
- *Invocações e Santificações* (23)
- 5) Jurisprudência:
- *Revisões nos fundamentos da jurisprudência* (24)³⁷⁸

A respeito da categoria 1, as duas obras, *Tábuas a Imad ad-Dīn* e *Tratado da resplandecência*, são epítomes da metafísica dos peripatéticos, isto é, da metafísica aviceniense; elas têm o propósito de oferecer instruções em metafísica para dois príncipes na Ásia Menor.³⁷⁹

Quanto à categoria 2, trata-se de obras em que Suhrawardī tem por principal escopo o recrutamento de novos discípulos. Tal categoria se subdivide em dois subgrupos: 2.1. são os opúsculos de metafísica e 2.2. os contos alegóricos. A respeito dos opúsculos de metafísica (2.1.), uma obra especial são os *Templos de luz*; nela Suhrawardī, usando a metafísica de Ibn Sīnā como referencial, busca mostrar o que nela deve ser preservado por todo metafísico, tratando-se de sua verdade fundamental, por assim dizer. Por conseguinte, o autor pode apresentar o que há de mais precioso na metafísica de Ibn Sīnā em termos iluminativos. Em nossa interpretação, *Templos de luz* é a principal obra desse subgrupo, objetivando estabelecer um diálogo com leitores familiarizados com a metafísica. Outra obra única nesse subgrupo é o *Credo dos filósofos*; em tal opúsculo, o autor

378 Trata-se da obra *at-Tanqīhāt fī uṣūl al-fiqh/ التنقيحات في أصول الفقه*. Desafortunadamente, tivemos acesso a essa obra apenas ao final da redação deste trabalho, o que nos impediu uma análise da mesma. Sobre ela, ver nota 76.

379 Nada impede, porém, que Suhrawardī buscasse recrutar esses dois príncipes como novos alunos, e não apenas lhes apresentar didaticamente um compêndio da metafísica aviceniense. Se assim for, a categoria 1 passa a fazer parte da categoria 2. Nesse caso, passaríamos a ter a seguinte categorização: 1) obras para recrutar novos discípulos (1.1. opúsculos metafísicos; 1.2. opúsculos alegóricos); 2) pentalogia para a formação dos discípulos recrutados; 3) invocações, hinos e litânias para seus discípulos durante e após o recrutamento; 4) obra de jurisprudência.

tem o propósito de mostrar que os ensinamentos dos filósofos em metafísica não se opõem aos ensinamentos dos profetas e legisladores e que não é nem justo nem verdadeiro acusar os filósofos de impiedade e descrença. Os demais opúsculos (*Discurso do misticismo*, *Canto de Simurg*, *Conhecimento do divino*, *Jardim dos corações* e *Torres*) foram destinados a um leitor familiarizado com misticismo e práticas de ascese, mas sem acurada instrução em filosofia, sobretudo em tópicos metafísicos. Em outras palavras, tais tratados, a exceção de *Templos de luz* e *Credo dos filósofos*, têm por destinatário quem quer que fosse habituado a exercícios espirituais, à ascese e, em alguns casos, a um simbolismo típico de certos mestres espirituais. *Templos de luz*, por sua vez, parece ter sido pensado para quem tem familiaridade com metafísica, mas certa desconfiança ou desconhecimento da metafísica de Suhrawardī, ao passo que *Credo dos filósofos* parece ter sido dirigido para quem tem uma desconfiança geral com todos os metafísicos.

Sobre o segundo subgrupo da categoria 2 (2.2.), são narrativas que tratam de certos tópicos metafísicos – em geral, sobre a cosmologia e, em particular, sobre o fluxo emanativo. Algumas se inspiram em contos alegóricos escritos por Ibn Sīnā, principalmente *Pássaro* (o qual Suhrawardī traduziu do árabe para o persa) e *Conto do Vivente, filho do Vigilante*. Quanto a esse último conto de Ibn Sīnā, Suhrawardī se inspirou nele para escrever seu *Conto do exílio ocidental*, sua narrativa mais conhecida. Em forma de diálogo, ele escreveu também *Reverberação das asas de Gabriel*, *Inteligência púrpura*, *Jornada com um grupo de místicos* e *Sobre o estado da infância*. Quanto às obras *Congêneres dos apaixonados* e *Língua das formigas*, ambas tratam do fluxo emanativo por meio de símbolos inseridos em uma narrativa alegórica; enquanto o relato *Congêneres dos apaixonados* focaliza na processão ou egressão, a rapsódia *Língua das formigas* foca na regressão ou reversão. Nas obras dessas categorias, Suhrawardī apresenta tópicos metafísicos a um público não familiarizado com a investigação filosófica, mas com o discurso alegórico. Ao fazer isso, ele se apoia em Ibn Sīnā e, entretanto, revela seus dotes literários.

Nossa categoria 3 corresponde ao que Suhrawardī elaborou como uma sequência unitária composta por cinco livros (*Lampejos em realidades*, *Elucidações da tábua e do trono*, *Confrontações*, *Veredas e Debates* e *Filosofia da iluminação*); cada livro representa uma fase no processo formativo de seu discípulo como filósofo. *Lampejos em realidades* é uma exposição dos principais tópicos em lógica, filosofia natural e metafísica dos peripatéticos, tratando-se da primeira etapa no estágio formativo. *Elucidações da tábua e do trono* é também um epítome da lógica, filosofia natural e metafísica dos peripatéticos, mas não se trata de uma exposição dos principais tópicos observados no interior da filosofia dos peripatéticos, mas daquilo que Suhrawardī julga importante. Em *Confrontações*, um apêndice de *Elucidações da tábua e do trono*, o autor introduz certos temas iluminativos, rediscute algumas questões de *Elucidações* e apresenta certos problemas

ausentes em *Elucidações*. Em *Veredas e Debates*, seguindo a via dos peripatéticos, isto é, o procedimento aviceniano padrão, Suhrawardī discute exaustivamente tudo o que ele considera precioso na filosofia dos peripatéticos, assim como o que nela ele considera discutível e frágil. Como característica geral, Suhrawardī procura apenas debater (provavelmente, está aí a razão do título da obra), orientando o leitor para aguardar a sua solução para os problemas tratados e enigmas surgidos na *Filosofia da iluminação*. Este livro, por sua vez, é o último estágio na pentalogia formativa. Divide-se em duas partes: na primeira, Suhrawardī elenca as grandes vulnerabilidades entre algumas doutrinas e teses dos filósofos referenciais (chamados genericamente de “peripatéticos”), constando que os filósofos de seu tempo (chamados genericamente de “seguidores dos peripatéticos”) não conseguiram reconhecer a gama de vulnerabilidades em algumas de suas doutrinas-chave; na segunda parte, ele aponta sua solução para as vulnerabilidades, apresentando, entretanto, o que ele acredita e defende em metafísica (sua “ciência das luzes”).

Quanto ao aglomerado de invocações, hinos e litânias – coletados sob o título *Inspirações e Santificações* –, trata-se do que constitui nossa categoria 4. São escritos que buscam desenvolver um conjunto de práticas rumo a regressão à causa divina; nesse sentido, se divide em duas partes: “inspirações” em que se louva a sublimidade das inteligências e se proclama suas ligações com os astros, os elementos e as espécies e as “santificações” como caminho para o filósofo que anela a apoteose. Trata-se da aplicação das admoestações que Suhrawardī faz aos leitores ao longo da pentalogia e, principalmente, na *Filosofia da iluminação* para serem rígidos em exercícios de ascese e se intensificar em termos de conexão com as luzes superiores no mundo das luzes subjungentes. Com efeito, *Inspirações e Santificações* desenvolvem pragmaticamente alguns tópicos da *Filosofia da iluminação*,³⁸⁰ especialmente as sugestões de cunho ético e espiritual que aparecem ao longo da pentalogia e que são explicitados no final da *Filosofia da iluminação*: a moral apropriada a quem busca a apoteose, a prática do jejum, a questão da atividade e influências dos corpos celestes no mundo terrestre e a veneração a eles, às suas inteligências e a todas as inteligências separadas. Qualquer que seja o verdadeiro caráter da relação entre a pentalogia formativa e as *Inspirações e Santificações*, seus pontos comuns e complementares sugerem que *Inspirações e Santificações* e a *Filosofia da iluminação* foram escritos no mesmo período da vida de Suhrawardī e que *Inspirações*

380 É importante apontar que há uma semelhança entre o final da *Filosofia da iluminação* e o início de *Inspirações e Santificações*. Ambas as obras discutem alguns problemas comuns e exibem os mesmos motivos: o louvor (*tasbīḥ*/تسبيح) de luzes superiores como a vereda para alcançar a perfeição, intensificando a luminosidade, o papel do sol e de outros orbes celestes como intermediários na resplandecência da luz (que não é outra coisa senão emissão de uma luz despida superior) e o pacto primordial que exige o respeito à mensagem dos filósofos antigos e o culto e invocações das luzes subjungentes, as quais intercedem em favor das criaturas.

e *Santificações* são um guia pragmático que Suhrawardī exige para seus discípulos em preparação, durante e após o estudo de sua pentalogia.³⁸¹

5. Recapitulação: a pedagogia de Suhrawardī e o estudo da *Filosofia da iluminação*

A principal conclusão de nossa análise da *Suhrawardiana* é esta: Suhrawardī tinha um plano pedagógico para a capacitação filosófica de seus discípulos. Quase todas as suas obras estão relacionadas, de uma maneira ou de outra, ao recrutamento de novos alunos ou à sua formação. Tal constatação confirma certas informações que as fontes biográficas oferecem a respeito de Suhrawardī. Igualmente, pode-se compreender o porquê de muitas obras de Suhrawardī apontarem diretamente à *Filosofia da iluminação*, já que esta obra é a que o autor situa como o último estágio na aprendizagem de seu formando. Em outras palavras, exatamente por ser o último estágio, a *Filosofia da iluminação* deve ser trabalhada após o estudo de outras quatro obras que formam a pentalogia (*Lampejos em realidades*, *Elucidações da tábua e do trono*, *Confrontações* e *Veredas e Debates*). Em cada uma das quatro obras que antecedem a *Filosofia da iluminação* – e na própria *Filosofia da iluminação* –, Suhrawardī enfrenta, com propósitos pedagógicos distintos – próprios a cada estágio que cada obra da pentalogia supõe e propõe –, os mesmos problemas filosóficos, embora cada obra prepare para a próxima e, como o autor afirma, há uma sequência que o leitor é chamado a respeitar. Cada obra, por exemplo, tem uma ênfase própria: em *Lampejos em realidades*, se segue a conceituação aviceniana padrão; em *Elucidações da tábua e do trono*, segue-se a mesma conceituação aviceniana padrão, mas, em metafísica, ela se expressa da maneira que o autor entende a noética de Ibn Sīnā, isto é, em termos de presença e ausência, fazendo, em termos presenciais, sua “verificação” (*taḥqīq*/تحقيق) das *divinalia* de Ibn Sīnā; em *Confrontações*, à conceituação aviceniana-presencial é acrescentada uma terminologia simbólica e iluminativa; em *Veredas e Debates*, toda a filosofia de Ibn Sīnā, ou melhor, tudo o que Suhrawardī interpreta e julga importante no legado de Ibn Sīnā, é revisto, mas seguindo o método de Ibn Sīnā e se expressando ora em termos conceptuais puramente avicenianos, ora em termos aviceno-presenciais, ora em termos iluminativo-presenciais, adiantando que a terminologia iluminativa e seu método em sua pureza estão na *Filosofia da iluminação*. Dessa maneira, Suhrawardī tem uma visão geral das cinco obras ao escrever cada uma delas. Igualmente, a sequência das obras ilustra sua maneira de entender a própria filosofia: o peripatetismo é de cunho eminentemente propedêutico. Se for assim, não é por acaso que Suhrawardī, em *Elucidações*, tem Aristóteles como guia e mestre até o momento de se despedir do mesmo Aristóteles, o qual não pode mais ajudá-lo a avançar na investigação metafísica; nesse instante, Aristóteles, o primeiro mestre, passa seu lugar de guia para seu mestre, o divino

381 Quanto à categoria 5, como só tivemos ao livro *Revisões nos fundamentos da jurisprudência* durante a redação final desta tese, não conseguimos lê-lo; por conseguinte, fomos obrigados a nos omitir a respeito.

Platão. Nesse ponto está o que aproxima Suhrawardī dos místicos: *grosso modo*, os místicos muçulmanos – os sufis – têm a reputação de priorizar a experiência em detrimento do que não é a experiência. A pedagogia de Suhrawardī exige de seu discípulo um retorno à experiência, a qual, como destacaremos no final deste trabalho, começa por um retorno a si; a partir do retorno a sua essência, o discípulo tem condições para progredir até partilhar a experiência “de Platão”: a contemplação dos inteligíveis em seu modo próprio de existência, isto é, no mundo da inteligência, ou seja, no mundo noético de pura inteligibilidade ou ainda, em termos iluminativos, no mundo das luzes subjugantes. Para guiar o discípulo na busca pela “experiência dos antigos”, Suhrawardī estipulou um “custódio” e compôs *Inspirações e Santificações* como caminho prático de purificação e de aproximação com os inteligíveis em seu modo próprio de existência.

O intrincado relacionamento entre as cinco obras da pentalogia impõe uma análise do processo de formação que começa em *Lampejos* e culmina na *Filosofia da iluminação*. Fizemos isso rapidamente ao examinar as afirmações do autor ao conectar as obras de sua pentalogia. A tarefa que resta é a de examinar o conteúdo de cada uma das cinco obras. Tal tarefa é mais complexa do que aquilo que acabamos de fazer, isto é, apontar como a pentalogia evolui de um simples epítome da filosofia aviceniana (*Lampejos em realidades*) e termina com a *Filosofia da iluminação*. Na verdade, a passagem de uma obra para a outra é tortuosa, por vezes espiral ou mesmo circular. No caso da *Filosofia da iluminação*, cada resultado pretendido está conectado à compreensão que se exige do leitor do problema que está por detrás de cada resultado, o que supõe um domínio das diferentes doutrinas filosóficas correntes em seu entorno e agrupadas sob o guarda-chuva de “doutrina dos peripatéticos”. Dessa maneira, compreende-se a utilidade das quatro primeiras obras – desde uma abordagem manualística em *Lampejos em realidades* até uma abordagem livre e exaustiva em *Veredas e Debates* – prepararem o leitor para a *Filosofia da iluminação*. A dificuldade maior para estudar Suhrawardī – quiçá a fonte principal das divergências entre os estudiosos – está em seu estilo e no fato de ele desenvolver, sobretudo na *Filosofia da iluminação*, uma terminologia filosófica inédita. Se bem que a questão do estilo e da linguagem seja específica a uma determinada obra, variando consideravelmente de uma obra para outra, ela atravessa toda a pentalogia – e, com certas nuances, atravessa igualmente a maior parte das outras obras de Suhrawardī, ao menos as que foram editadas. Tal dificuldade é compreensível, já que Suhrawardī está buscando exatamente introduzir nova abordagem e nova terminologia na investigação metafísica. Em *Lampejos*, por exemplo, Suhrawardī apresenta uma doutrina qualquer no quadro aviceniano ou aceita como aviceniano, com sua metodologia e conceituação, usando um padrão técnico partilhado por outros filósofos, “os peripatéticos e seus seguidores”, para apresentá-la. A mesma doutrina é examinada, analisada e problematizada em *Elucidações*. Já em

Confrontações, tal doutrina presente em *Elucidações*, quando é repetida, o é de maneira mais condensada e em termos avicenianos-padrão, aviceno-presenciais e presencial-iluminativos. Em *Veredas*, o problema anunciado em *Elucidações* é exaustivamente reavaliado e rediscutido de maneira a evidenciar a interpretação correta de tal problemática ou, caso tal evidenciação não seja possível ou seja vulnerável, para mostrar que é necessária uma mudança de abordagem para resolvê-lo satisfatoriamente. Finalmente, na *Filosofia da iluminação*, se for necessário, Suhrawardī oferece sua última palavra sobre o assunto. Por exemplo, como veremos a seguir, no capítulo II, sobre a apreensão da essência: em *Lampejos*, é uma doutrina importantíssima, mas não a doutrina primeira e primordial; em *Elucidações*, a apreensão da essência é a única maneira de se compreender a natureza da percepção e da intelecção, da mesma maneira que ela oferece os meios para se interpretar toda a noética em termos presenciais negativos de “privação de ausência”; em *Confrontações*, a apreensão da essência é entendida como luminosidade e o apreendedor como luz pura; em *Veredas*, o autor evidencia que a relação entre apreensão da essência e todo tipo de apreensão tem implicações que tocam todo o edifício metafísico, exigindo uma reelaboração da teologia e da cosmologia; na *Filosofia da iluminação*, a apreensão da essência é entendida como a manifestação de si para si de toda luz pura, sendo que, ontologicamente, tudo o que é luz pura partilha a mesma realidade – a de manifestação – e, dessa maneira, ao se voltar para sua própria essência, pode-se começar a regressão, à medida que tal regressão consiste na contemplação de luzes puras superiores. O que é comum, no ponto da apreensão da essência, para todas as cinco obras é o esforço de Suhrawardī em apresentar analiticamente o apreendedor da essência como distinto de toda conceituação que se possa fazer de sua essência e sua apreensão. Outro exemplo eloquente é o caso da visão (a qual analisaremos no início do Capítulo III): em *Lampejos*, Suhrawardī resume a doutrina intromissiva aviceniana; em *Elucidações*, Suhrawardī repete Ibn Sīnā; em *Confrontações*, ele fica em silêncio sobre a questão; em *Veredas*, o autor não discute em particular a percepção visual, mas discute acuradamente toda a percepção sensorial, entendendo os órgãos corporais como os lugares em que as formas sensoriais estão presentes; na *Filosofia da iluminação*, o que está presente em *Veredas* é mantido e simplificado, além de ser aplicado à visão e à audição de maneira especial e de ser discutido, não em termos de presença, mas de manifestação, sendo que tal solução em termos de manifestação permite a revisão de certas teses e doutrinas metafísicas capitais. Outro exemplo é sobre os sentidos internos (examinados por nós, no Capítulo III, ao longo de nossa investigação sobre as formas suspensas): em *Lampejos*, Suhrawardī resume Ibn Sīnā; em *Elucidações*, ele repete literalmente Ibn Sīnā; em *Confrontações*, o autor não menciona nada a respeito; em *Veredas*, Suhrawardī chega às mesmas conclusões de Ibn Sīnā, mas com uma argumentação própria; na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī diverge de Ibn Sīnā,

reduzindo os sentidos internos de cinco a dois. Com efeito, tal redução é fundamental em seu argumento sobre as formas suspensas e a conexão com os orbes; dessa maneira, é preciso usar a filosofia de Ibn Sīnā para corrigir Ibn Sīnā e os avicenianos, o que só é possível ao se conhecer as minúcias de sua filosofia, algo que Suhrawardī pretende oferecer em sua pentalogia.

Tudo isso que acabamos de indicar implica que o estudo de cada problema em cada um dos livros da pentalogia exige uma leitura sinóptica do mesmo problema nos outros quatro livros, para poder compreender o movimento que os perpassa e a maneira como cada obra prepara para a posição de Suhrawardī na *Filosofia da iluminação*, sua última palavra a respeito. Não obstante, não é esta a empresa que nos propomos a executar neste trabalho. Se fizéssemos isso aqui, o propósito de nosso trabalho seria alterado; passaríamos a tratar um problema particular em detrimento dos demais e, se assim fosse, perderíamos de vista o método, a estrutura e o desenvolvimento próprios ao conjunto unitário que é cada um dos cinco livros – em nosso caso, aquele que escolhemos examinar, a *Filosofia da iluminação*. Caso preferíssemos abarcar vários problemas em conjunto – ou mesmo todos eles –, se, nesse caso, adotássemos a tarefa que descobrimos como imperativa e se seguíssemos a metodologia que vislumbramos e exigimos, o presente trabalho ultrapassaria os limites de uma tese de doutorado. Entretanto, não são essas as razões pelas quais não adotamos aqui o método que ora enunciamos para estudar a pentalogia de Suhrawardī. O motivo por não nos impormos a tarefa de um estudo comparado entre as cinco obras da pentalogia é a constatação de que a *Filosofia da iluminação* é o resultado de toda marcha que se iniciou em *Lampejos*. Sob tal ângulo, uma análise da pentalogia supõe uma compreensão de cada conjunto unitário, como é o caso da *Filosofia da iluminação*, em isolamento dos outros quatro conjuntos unitários que são os demais livros da pentalogia. Se a *Filosofia da iluminação* é especial, à medida que é o ponto final das discussões iniciadas nas obras anteriores, é, por conseguinte, à luz da maneira que esse livro trabalha e conclui um tópico que o mesmo tópico em cada um dos demais livros da pentalogia deve ser compreendido; em contrapartida, cada tópico, na *Filosofia da iluminação*, se insere numa unidade interna, um conjunto unitário, que é a própria *Filosofia da iluminação*. Assim, permanece em aberto o problema de saber quais são a estrutura, o método e o propósito próprios à *Filosofia da iluminação* e a seu desenvolvimento interno. Diante disso, constatamos a existência de um trabalho duplo a executar. Para examinar cada aspecto particular de uma obra da pentalogia se faz necessário um estudo comparativo de cada tópico nos diferentes livros que formam a pentalogia e, eventualmente, nos demais livros de Suhrawardī. Trata-se do método que temos a intenção de aplicar em nossos estudos posteriores a respeito de certos tópicos da metafísica de Suhrawardī e que, por ora, exortamos a todo aquele que se proponha a fazer isso. Ora, tal trabalho supõe uma concepção exata sobre o que cada livro de Suhrawardī busca apresentar. Isso requer, portanto, um

trabalho anterior, um “primeiro trabalho”, a saber: o de estudar cada livro como um todo ordenado para compreender sua unidade e estrutura internas, a maneira como os problemas são discutidos pelo autor no interior do livro em questão, o encadeamento das teses e doutrinas e qual é a “intenção do autor” para cada obra. Nos dois próximos capítulos, buscaremos, ainda que modestamente, oferecer uma visão de conjunto da *Filosofia da iluminação*, sugerindo uma unidade interna e uma estrutura interpretativa, discutindo-as e apontando o que nos parece ser a intenção de Suhrawardī ao escrever a referida obra e como a mesma se desenvolve. É ao “primeiro trabalho” que nos empenharemos nos capítulo II e III.³⁸²

382 Não nos dedicaremos, em nossa tese, ao estudo comparativo das doutrinas presentes na *Filosofia da iluminação* com tais doutrinas em outras obras da pentalogia e vamos nos focar no que acabamos de enunciar como “primeiro trabalho”. Não obstante, ao efetivar esse trabalho – isto é, ao empenharmo-nos em compreender a *Filosofia da iluminação* por ela mesma –, em alguns momentos, recorreremos a outras obras de Suhrawardī, tanto da pentalogia como de fora da pentalogia, para tentar compreender melhor o alcance do problema debatido. Em um caso especial, o da apreensão da essência segundo a *Filosofia da iluminação* – dado seu caráter de porta de entrada para evidenciar a identificação entre luz e manifestação como fundação da metafísica da *Filosofia da iluminação* –, ao examiná-la no capítulo II, consagraremos uma subseção para examinar tal doutrina em outras obras de Suhrawardī por nós selecionadas. Ademais, ao longo dos Capítulos II e III, assim como fizemos no Capítulo I, para compreender melhor a inserção da filosofia de Suhrawardī em seu contexto e para oferecer pistas a nosso leitor sobre o lugar de Suhrawardī na história da filosofia, sempre que julgarmos pertinente, ao longo do texto e, sobretudo, nas notas de rodapé, buscaremos apontar o que julgamos ser as fontes na filosofia de Ibn Sīnā para determinada doutrina da *Filosofia da iluminação*. Em alguns casos, no Capítulo III, empregaremos a *Teologia* do pseudo-Aristóteles, para buscar compreender o que chamamos de “aviceno-platonismo” de Suhrawardī. Enfim, para corroborar nossas escolhas interpretativas e para oferecer novamente uma melhor compreensão do contexto de Suhrawardī, buscaremos, quando julgarmos conveniente e à medida de nosso conhecimento das fontes, apontar o mesmo problema em alguns contemporâneos de Suhrawardī, principalmente Abū l-Barakāt al-Baġdādī e Fahr ad-Dīn ar-Rāzī – Abū l-Barakāt pelo fato de Suhrawardī ter dado mostras de ter estudado seu *magnum opus*; Fahr ad-Dīn pelo fato de que ele é o autor que está mais próximo do contexto cultural de Suhrawardī, mesmo que dificilmente Suhrawardī o tenha lido, embora haja a sugestão por certas fontes biográficas que ambos foram introduzidos ao estudo da filosofia pelo mesmo mestre, Maġd ad-Dīn al-Ġillī. Enfim, nas passagens da *Filosofia da iluminação* que considerarmos mais difíceis e problemáticas, quando julgarmos oportuno, citaremos a contribuição de Šams ad-Dīn aš-Šahrazūrī e Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī em seus respectivos comentários à *Filosofia da iluminação*.

CAPÍTULO II

A FILOSOFIA DA ILUMINAÇÃO, O CONHECIMENTO DA REALIDADE E A REALIDADE DO CONHECIMENTO

1. A primeira parte da *Filosofia da iluminação*

A *Filosofia da iluminação* é uma obra de metafísica (lit. “filosofia divina”, *ḥikma ilāhiyya*/حكمة إلهية, *divinalia*, ciências divinas, *ilāhiyyāt*/إلهيات), em que o autor propõe certas doutrinas formando um corpo de conhecimento: a “ciência das luzes” (*‘ilm al-anwār*/علم الأنوار). Efetivamente, tal corpo de conhecimento é, como constataremos ao longo deste capítulo e do capítulo III, mais um projeto de sistema metafísico do que uma metafísica completa e sistematicamente ordenada. O escopo do autor, em tal obra, é, como defendemos no capítulo anterior, pedagógico, tratando-se do final da pentalogia elaborada por Suhrawardī para a formação de seus discípulos. As teses e doutrinas presentes, as quais constituem a ciência das luzes, são apresentadas e discutidas nos cinco tratados da segunda parte da *Filosofia da iluminação*.

Entrementes, na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī não dedica uma parte exclusiva à lógica, ao menos não da maneira como era padrão nas obras filosóficas de seu entorno. A despeito disso, problemas ligados às ciências lógicas – assim como às ciências naturais e alguns problemas de cunho metafísico – são tratados ao longo dos três tratados iniciais da obra que formam a primeira parte do livro. Esta primeira parte busca marcar a posição de Suhrawardī frente a diversos pontos legados pela tradição filosófica que estavam em disputa entre os contemporâneos de Suhrawardī. No que concerne às ciências lógicas, Suhrawardī as entende como algo instrumental:

والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد، وهي كافية للذكي والطالب الإشراف. ومن أراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة.	Sobre o notório instrumento que salvaguarda o pensamento do erro, nós o reduzimos a um número menor de regras de múltiplo proveito, os quais bastam ao perspicaz e buscador da iluminação. Quem aspira detalhes na ciência que é o instrumento, que se dirija aos livros mais detalhados. ³⁸³
--	--

Suhrawardī partilha, em aspectos gerais, com os filósofos peripatéticos, uma abordagem pragmática das ciências lógicas. Não obstante, Suhrawardī, igualmente, partilha certa tendência detectável entre os peripatéticos de orientação aviceniiana em transpor da lógica às *divinalia*.³⁸⁴ Dessa maneira, apesar de seu caráter instrumental e pedagógico, a lógica serve de introdução às ciências divinas.

Na primeira parte da *Filosofia da iluminação*, o autor apresenta ao leitor uma sequência de regras (*dawābiṭ*/ضوابط) e princípios (*qā‘ dāt*/قواعد) compactos sobre o que ele entende ser as regras do pensamento. Tais regras são capitais, à medida que, com elas, edificam-se suas teses metafísicas.

383 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §6: p. 13,9-11 [*Opera* II]; p. 4,13-15 [*The Philosophy of Illumination*].

384 A respeito da passagem da lógica à metafísica e do avicenisimo em lógica *Filosofia da iluminação*, ver, no capítulo anterior, a subseção “3.2.1. O avicenisimo de Suhrawardī: a lógica modal”.

Igualmente, a lógica é reconhecida como a disciplina que mostra como ter um conhecimento seguro, deduzindo o que ainda não é conhecido daquilo que já se conhece. Embora o principal escopo de Suhrawardī seja simplificar e condensar a lógica peripatética, em alguns pontos, ele apresenta também a vulnerabilidade de certos ensinamentos dos peripatéticos naquilo em que da lógica – assim como da filosofia natural – se aplica à metafísica. A principal vulnerabilidade – e cuja discussão domina todo o primeiro tratado – é sobre o papel conferido à definição. Qual é a vulnerabilidade constatada por Suhrawardī?

1.1. O conhecimento e a definição

Em seu primeiro tratado, na primeira parte da *Filosofia da iluminação*, “O conhecimento e a definição essencial”, em sete regras, Suhrawardī consagra uma seção para investigar o conhecimento por definição.³⁸⁵ Na *Filosofia da iluminação*, o autor problematiza a noção peripatética de definição; com efeito, constata Suhrawardī, “algumas pessoas empregaram, para designar a quiddidade da coisa, o termo definição [essencial]”.³⁸⁶ Ora, tal emprego supõe o

385 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §§7–15: pp. 9–21 [*Opera* II]; pp. 5–11 [*The Philosophy of Illumination*].

386 “اصطلاح بعض الناس على تسمية القول الدالّ على ماهية الشيء حدًّا”, *ibid.*, §14: p. 19,7-8 [*Opera* II]; p. 9,11 [*The Philosophy of Illumination*]. Esta é a maneira mais famosa de conectar quiddidade (*māhiyya*/ ماهية) e definição (*ḥadd*/ حدّ), tendo sido, a nosso conhecimento, adotada por praticamente todos os filósofos no entorno de Suhrawardī. Ibn Sīnā, por sua vez, havia fornecido as conexões entre *ḥadd*/ حدّ e *māhiyya*/ ماهية em vários lugares de sua obra, especialmente nas seções que tratam da lógica; ver, por exemplo, Ibn Sīnā, *Naḡāt*, I, pp. 12–13; *id.*, *Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, v. 1, pp. 219–232, entre outros; ver também Suhrawardī, *al-Lamaḥāt fī l-ḥaqā’iq*, pp. 62,4–63,6 [*Kitāb al-Lamaḥāt*]; §8, pp. 147,18–149,18 [*Opera* IV]. Ibn Sīnā explica que a resposta à questão “O que é isto?” (“*praedicatur in quid?*”, *mā huwa?*/ ما هو؟) – o termo árabe *māhiyya*/ ماهية, é, com efeito, derivado de tal pergunta – exige a inclusão dos elementos essenciais ou constitutivos na definição para que ela seja completa (“a definição completa”, *al-ḥadd at-tāmm*/ الحدّ التامّ). Entrementes, há várias maneiras de estruturar a resposta à questão “O que é isto?”; a mais comum das quais é a definição por gênero e diferença. O gênero é o universal aplicado às várias formas realísticas (*ḥaqā’iq*/ حقائق) ao responder à questão “O que é isto?”; ver Suhrawardī, *al-Lamaḥāt fī l-ḥaqā’iq*, p. 63,7-8 [*Kitāb al-Lamaḥāt*]; §9, p. 148,20 [*Opera* IV]. As “formas realísticas” (lit. “realidades”, *ḥaqā’iq*/ حقائق), mencionadas aqui, são o que é real na realidade, ou seja, a consideração de uma determinada realidade ou quiddidade como um amálgama essencial de realidades. A diferença específica não é a resposta à questão “O que é isto?”, mas é por ela que a questão “Essencialmente, que tipo de coisa é esta?” é respondível; ver *ibid.*, p. 63,19-20 [*Kitāb al-Lamaḥāt*]; §9, p. 149,11-12 [*Opera* IV]; ver também *id.*, *at-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-’arṣiyya*, p. 11,9-10 [*Mantiq at-Talwīḥāt*]. A definição essencial completa – a definição por gênero e diferença – se refere às espécies por meio de suas características constitutivas, como quando se diz “um animal racional” em resposta à pergunta “O que é o humano?”, sendo que “animal” indica o gênero e “racional” a diferença. A espécie (*naw’*/ نوع) é, assim, o que corresponde mais direta e completamente ao que é primária e substancialmente existente, sendo a melhor maneira para elucidar a quiddidade de algo. Em outras palavras, espera-se que a definição essencial completa contenha toda diferença que distinga os humanos de outras espécies de animais. Alternativamente, se pode apresentar a quiddidade somente por meio da referência ao gênero, como, por exemplo, ao se dizer “o humano é um animal” ou “o humano e o cavalo são animais”; no entanto, essa maneira é mais genérica e, por isso, menos precisa, já que não inclui os fatores essenciais que distinguem “humanidade” e “equinidade” como espécies. Note-se que um mesmo termo pode ser gênero e espécie, a depender da questão colocada e qual quiddidade se quer enunciar pela definição. Assim, “animal” é um gênero na definição por “gênero e diferença” de “humano”, mas, por exemplo, pode ser uma espécie em relação ao “corpo”. Igualmente, distingue-se entre a quiddidade enquanto tal e ser uma espécie e ser um gênero, ou seja, entre a natureza em estado puro ou em absoluto (por exemplo, humanidade e equinidade) e generalidade universal e especialidade universal. A generalidade (*ḡinsiyyah*/ جنسية) e a especialidade (*naw’iyya*/ نوعية) são acréscimos à quiddidade, sendo cada qual um acréscimo “significativo” (*ma’ānī*/ معني) em relação à quiddidade *in intellectu*. Em absoluto, a humanidade não é nem universal nem genérica. Da mesma maneira, a humanidade, intrinsecamente, não é nem universal nem espécie; a humanidade adquire especialidade e universalidade à medida que, *in mente*, lhe são acrescentadas especialidade e universalidade àquilo que ela é, “humanidade”. Trata-se de um

conhecimento do cognoscível em sua quiddidade, através do que se estipula que a quiddidade do desconhecido pode ser obtida por meio de algo conhecido. A “quiddidade” (*māhiyya*/ماهية) – assim como os termos “natureza” (*ṭabī‘a*/طبيعة) e “realidade” (*ḥaqīqa*/حقيقة) – designa o que algo é essencialmente, isto é, seu distintivo como coisa única, seu princípio estrutural e sua constituição interna, assim como o que, em sua intrinsecabilidade, é sua “inteligibilidade intencional”, sua “significância quiddativa”, seu “significado” (*ma‘nā*/معنى). A quiddidade é o mesmo que o “significado”, o que permite, na mente, a “conceptualização” (*taṣawwur*/تصوّر), isto é, o emprego ordenado de cada noção (*mafḥūm*/مفهوم), havendo uma equivalência entre a quiddidade α fora da mente e a quiddidade α na mente como decorrência de serem o mesmo significado α , já que α significa quiddativamente α tanto fora da mente como na mente. No modelo peripatético, dado que a quiddidade é o que é referido pela “definição” (*ḥadd*/حد),³⁸⁷ de acordo com o que a coisa é o que é e não outra coisa, independentemente de ser existente apenas na conceptualização ou de ser também existente fora da conceptualização, a definição, ao enunciar sua inteligibilidade interna, ou seja, o

ponto significativo, pois generalidade e especialidade, assim como universalidade, por serem acréscimos à quiddidade, são acidentais e exteriores à quiddidade. Note-se que o problema-chave não é saber se as espécies universais e os gêneros universais existem fora da mente, mas saber se a quiddidade existe em si, independentemente de todo acréscimo, e como seus concomitantes e atributos (generalidade, especialidade, universalidade, unidade, possibilidade, existência, etc.) se relacionam entre si e com a própria quiddidade tanto na mente como fora da mente. Quanto a Suhrawardī, ele é realista frente certas quiddidades e conceptualista frente outras quiddidades; quanto aos acréscimos à quiddidade, ele é conceptualista.

387 Os termos *ta‘rīf* تعريف e *ḥadd* حد são correntemente traduzidos, a partir de textos árabes de filosofia e teologia, ao equivalente em português à “definição”. O termo *ḥadd* حد é geralmente empregado no sentido estrito de “definição real”, “definição da realidade” ou, igualmente, “definição essencial”, “definição da essência”, enquanto *ta‘rīf* تعريف é empregado mais amplamente, subsumindo a definição real ou essencial (*ḥadd*/حد) e outras maneiras para noticiar algo. O termo *ḥadd* حد significa “limite” (o que é próximo do significado de “definição” em português) e expressa o que distingue essencialmente uma coisa de outras coisas, estabelecendo seus “limites”. O termo *ta‘rīf* تعريف significa “fazer saber” e, em filosofia, inclui *ḥadd* حد e *rasm* رسم. Quanto ao termo *rasm* رسم, trata-se de uma descrição. Sobre o humano, sua descrição (*rasm*/رسم) pode ser a de “bípede implume” ou “animal ridente”, ao passo que sua definição essencial é “animal racional”. Nesses exemplos, “animal ridente”, “bípede implume” e “animal racional” são definições no sentido largo (*ta‘rīfāt*/تعريفات), visando notificar ou noticiar sobre o humano. Entre tais “definições no sentido largo” (*ta‘rīfāt*/تعريفات), apenas “animal racional”, *ḥadd* حد, enuncia a quiddidade, “humanidade”, isto é, elucida e comunica o humano em sua realidade. Suhrawardī, com esses termos técnicos, segue a tradição aristotélica corrente e assimila o que foi legado por Ibn Sīnā. Por exemplo, a respeito da definição real: “sobre a definição [essencial] completa, é o enunciado atestador da quiddidade da coisa, incluindo inevitavelmente seus essenciais e sendo composta por gênero e diferença [específica] [والحدّ التامّ هو القول الدال على ماهية]”, Suhrawardī, *al-Lamahāt fī l-ḥaqā‘iq*, p. 64,12-13 [*Kitāb al-Lamahāt*]; §10, p. 150,7-8 [*Opera IV*]; “a definição [essencial] completa é o enunciado atestador da quiddidade do coisal, incluindo todos os seus essenciais e sendo composta pelas realidades fundantes oriundas de seus gêneros e diferenças [específicas] [والحدّ التامّ هو القول الدال على ماهية الشئ ويجمع مقوماته كلّها. ويتركّب في الحقائق الأصليّة من أجناسها وفصولها]”, *id.*, *at-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-‘arṣiyya*, p. 14,4-5 [*Mantiq at-Talwīḥāt*]; já, sobre a descrição: “ao que concerne à descrição, é o enunciado distinguindo a coisa de outra [coisa], sendo uma distinção não-essencial [هي أنّ الرسم قول يميّز]”, *id.*, *al-Lamahāt fī l-ḥaqā‘iq*, p. 65,7 [*Kitāb al-Lamahāt*]; §11, p. 151,2 [*Opera IV*]; “é o enunciado agregado por propriedades do coisal e seus acidentes, os quais o individualizam com a coleção de seus [acidentes] [وهو قول مؤلّف من خواصّ الشئ واعرضها التي تخصّه جملتها معاً]”, *id.*, *at-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-‘arṣiyya*, p. 15,3 [*Mantiq at-Talwīḥāt*]. Neste estudo, traduziremos ambos os termos, *ḥadd* حد (definição no sentido estritamente essencial e realístico) e *ta‘rīf* تعريف (definição no sentido largo de informar e notificar), como “definição”. Em lógica, *ḥadd* حد tem o sentido de “termo”, isto é, o sujeito ou predicado de uma proposição categórica.

significado (*ma' nā*/معنى) do *definiendum* em questão, evidencia sua coisidade (*šay' iyya*/شيئية), a qual se trata da coisa em si considerada em despimento de sua existência. Dado que “coisa” (*šay'*/شيء) e “existente” (*mawğūd*/موجود) são sinônimos, a coisidade é a consideração do “existente” em despimento ou abstração de sua “existência”. Nesse sentido, “coisidade” e “quididade” se equivalem; a “coisidade” é a quididade considerada independentemente de seu contexto de existência, ou seja, independentemente de existir na mente ou fora da mente. Quanto à quididade, ela pode ser considerada em absoluto, ou seja, em despimento, não somente da existência e de seu contexto de existência, mas também de tudo que lhe é externo; trata-se da quididade em absoluto. Em suma, numa definição essencial completa, a quididade é apreendida como um significado unitário e único na mente, remontando, quando analisada na mente, à sua coisidade, e reconhecido, fora da mente, como sua natureza, sendo a coisidade e a natureza perpassadas pelo mesmo significado enunciado na definição, pois, em termos quididativos, tudo isso são maneiras de considerar a mesma realidade (*ḥaqīqa*/حقيقة). Quando considerada a coisa definida, a quididade do definido é, para a coisa definida, sua natureza ou realidade, à medida que a definição oferece a quididade e os componentes internos e essenciais que determinam essa realidade. Tais componentes constituintes (*muqawwimāt*/مقومات) da quididade são essenciais (*dātiyya*/ذاتية),³⁸⁸ distinguindo-se, pois, dos componentes concomitantes (*lawāzim*/لوازم), os quais não são constituintes (*ğayr muqawwima*/غير مقومة) da realidade da coisa definida e, portanto, não são parte da quididade, embora sejam necessariamente acompanhantes (*lawāḥiq*/لواحق) da quididade em sua existência na mente ou fora da mente. Os componentes constituintes e concomitantes não-constituintes se distinguem dos acidentes (*a' rād*/أعراض), os quais, além de serem externos à quididade, não estão necessariamente associados à quididade em termos de existência e, na conceptualização, são sempre separados e distintos da quididade – e por isso, são um acréscimo.³⁸⁹ Como corolário, a definição é, para os

388 Outro termo associado, com certas nuances, à “quididade” é “essência” (*dāt*/ذات). Feminino de *dū*/ذو, “aquele que possui”, pl. *dawāt*/ذوات, a palavra árabe *dāt*/ذات significa “aquilo que algo possui em seu profundo”, “aquilo que constitui algo da maneira mais radical”. Trata-se da realidade de uma coisa em seu aspecto intransferível, algo intrinsecamente próprio a toda coisa fora da mente, sendo a quididade fora da mente considerada em sua dimensão irredutivelmente particular. Duas traduções são possíveis e viáveis: “essência” e “si”. Há uma conexão entre esses dois sentidos, de maneira que nos parece impossível dissociar os dois sentidos; uma tradução ideal deveria incluí-los. Nos limites da tradução, optamos por traduzir *dāt*/ذات como “essência”. Ademais, enquanto “coisidade” diz respeito à quididade considerada como significado no plano interno do entendimento, “essência” se refere à quididade como a constituição do significado particular de cada coisa no plano exterior à mente, considerada a partir de sua realidade como uma coisa individual fora da mente. Apesar de tais nuances, não obstante, frequentemente, “quididade”, “natureza”, “realidade”, “coisidade”, “significado” e “essência” são tratados alternadamente pelos filósofos e entendidas simplesmente como sinônimos. Sobre tais nuances, ver Bertolacci, “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics: The Text and Its Context.” pp. 257–288; De Haan, “A Mereological Construal of the Primary Notions Being and Thing in Avicenna and Aquinas”, pp. 335–360; Benevich, *Essentialität und Notwendigkeit. Avicenna und die aristotelische Tradition*.

389 Sobre tais distinções na *Filosofia da iluminação*, ver Suhrawardī, *Ḥikmat al-išrāq*, §9: p. 15,13–16,6 [*Opera* II]; p. 6,11–7,4 [*The Philosophy of Illumination*].

peripatéticos, o enunciado indicando a quiddidade ou, para ser mais exato, a definição comunica a quiddidade do *definiendum*. Trata-se de uma investigação em que se busca estabelecer e enunciar a constituição de alguma coisa até que se possa apreender dessa coisa aquilo que faz com que ela seja, em termos de sua inteligibilidade interna, essencialmente ela mesma, sua verdade própria. A esse respeito, Suhrawardī resume:

<p>سَلَّمَ الْمَشَاوُونَ أَنَّ الشَّيْءَ يَذْكُرُ فِي حُدِّهِ الْذَاتِيَّ الْعَامَّ وَالْخَاصَّ. فَالذَّاتِيَّ الْعَامَّ – الَّذِي لَيْسَ بِجِزْءٍ الْذَاتِيَّ عَامًّا آخِرٌ – لِلْحَقِيقَةِ الْكَلِيَّةِ الَّتِي يَتَغَيَّرُ بِهَا جَوَابُ “مَا هُوَ؟” يُسَمَّى “الْجِنْسَ”، وَالذَّاتِيَّ الْخَاصَّ بِالشَّيْءِ سَمَّوَهُ “فَصْلًا”.</p>	<p>Os peripatéticos se comprazem em que o essencial geral e específico de uma coisa seja mencionado em sua definição. O essencial geral – que não é parte de outro essencial geral – da realidade universal explicada pela resposta ao “o que é isto?”, eles a nomeiam como “gênero”; a propriedade essencial de uma coisa, a nomeiam “diferença [específica]”³⁹⁰.</p>
--	---

Com efeito, a definição se mostra, para Suhrawardī, como uma fonte cognitiva limitada em seu propósito metafísico e que não se autossustenta como meio para se apreender a quiddidade. Com efeito, para aqueles que a defendem como expressão da quiddidade do que é definido, a definição resulta de uma atividade mental em que através de um termo médio se apreende intelectualmente a quiddidade da coisa dada; a definição teria, assim, como propósito determinar a peculiaridade única de uma coisa, permitindo, por esse meio, apreender intelectualmente o significado unitário daquilo que é definido. Entre os limites dessa doutrina da definição, Suhrawardī menciona que não se pode jamais conhecer de maneira segura se todas os componentes constituintes estão presentes em uma definição e se tais componentes são apreendidos intelectualmente por meio dessa definição. Não se pode basear as induções ou quaisquer considerações sobre todos os aspectos particulares de uma coisa, pois, assim fosse, não haveria validade para nenhuma inferência indutiva.³⁹¹ Em poucas palavras, a definição não traz consigo um método eficaz para comunicar e elucidar a quiddidade, já que se deve enunciar todos os seus atributos como partes suas, e ela não o faz.

O problema em questão não é a definição por gênero e diferença específica; o problemático é defender a apreensão da quiddidade e de seus componentes essenciais por meio de uma “definição essencial completa”. Ou seja, o problemático é sustentar que a definição por gênero e diferença pode ser completa – o que não é jamais garantido – e que pode ser “essencial” ou “real”, isto é, que pode enunciar a realidade ou essência do que se está definindo. Já que nunca se pode conhecer todos os componentes essenciais, concomitantes e acidentais de uma determinada coisa, pode-se concluir que nunca se poderá definir uma coisa própria e adequadamente e, dessa maneira, não se conhece sua quiddidade por meio dessa via. Outro ponto decorrente: se a definição incluísse não apenas o “gênero” (*ġins/ جنس*), mas também a “diferença específica” (*faṣl/ فصل*) e outros

390 *Ibid.*, §15: p. 20,11-14 [*Opera II*]; p. 10,6-9 [*The Philosophy of Illumination*].

391 *Ver ibid.*, §§13–15: pp.18,10–21,13 [*Opera II*]; pp. 8,14–11,6 [*The Philosophy of Illumination*].

componentes constituintes, necessitar-se-ia de um conhecimento anterior a respeito da diferença específica, já que esta é uma propriedade exclusiva de uma determinada coisa. Em outras palavras, ao se perguntar pela diferença específica, isto é, pela propriedade específica que distingue coisas que partilham o mesmo gênero (por exemplo, o “racional” na definição de ser humano como “animal racional”), de uma coisa da qual não se conhece totalmente a quiddidade, a quiddidade em questão já foi apreendida anteriormente, o que é absurdo. Ao se apreender as propriedades específicas de algo, não se exige sua definição; se nunca se apreendeu as propriedades específicas, nenhuma definição designa nada a respeito da quiddidade. Suhrawardī afirma:

<p>ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه، وللمستشرق أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرف حينئذ أن يقول “لو كانت صفة أخرى لا ظلت عليها” إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفى أن يقول “لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه” فيقال: “إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرفت جميع ذاتيات”. فإذا أنقذ جواز ذاتي آخر لم يدرك، لم يكون معرفة الحقيقة متيقنة. فتبين أن الأتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان، و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلك.</p>	<p>Mesmo quem, daquilo que já sabe, passar a enumerar os essenciais, não se assegura se esqueceu da existência de outro essencial; assim, quem busca explicação ou um crítico desafia-lo-á. Não há como saber se se pode declarar: “Se houvesse outros atributos, eu os conheceria”, pois muitos entre os essenciais não são manifestos. Não basta dizer “se a coisa tivesse outro essencial, nós conheceríamos a quiddidade sem este”, pois se dirá: “Sobre a realidade, sabe-se somente ao se saber de todos os essenciais”. Assim, se há a possibilidade de outro essencial não ter sido apreendido, não se sabe sobre a realidade com segurança. Está claro, pois, que não é humanamente possível se construir uma definição tal qual os peripatéticos propuseram; mesmo o autor deles [Aristóteles] reconheceu tal dificuldade.³⁹²</p>
--	--

As definições são inadequadas ao propósito de levar a apreensão da quiddidade. A título de exemplo: a substância – escolhida pelos peripatéticos para elucidar quiddidade e coisidade – é definida apenas em termos privativos, ou seja, como privação de estar em um sujeito ou substrato, em oposição aos acidentes, os quais estão em um sujeito ou substrato. As realidades simples, como a cor ou a alma, a seu turno, não têm sua diferença específica conhecida em suas respectivas definições. A definição por meio de propriedades específicas se mostra igualmente problemática como meio para se conhecer uma coisa em si mesma, pois como se conhece suas propriedades? Se se as define por meio de outras propriedades, projeta-se uma regressão *ad infinitum*. Ademais, segundo Suhrawardī, para se apreender a quiddidade, deve-se apreender a totalidade de seus essenciais. Distingue-se A de B; tal distinção, porém, supõe que já se conheça a quiddidade A ou “aidade” para poder distingui-la de “beidade”. Uma quiddidade não é conhecida pela enumeração de seus componentes, dado que há em cada coisa cuja quiddidade se quer apreender uma multiplicidade de atributos que não estão simultaneamente manifestos e que pertencem essencialmente à coisa em questão. Nesse impasse, reconhece-se que a definição é posterior à experiência, e nunca anterior.

392 *Ibid.*, §15: p. 21,6-12 [*Opera* II]; pp. 10,17-11,6 [*The Philosophy of Illumination*].

Ao rechaçar a definição por gênero e diferença como designação da quiddidade, apresentando os limites do conhecimento por meio da definição essencial completa, Suhrawardī desarticula o núcleo da noção de ciência na filosofia peripatética. Não obstante, Suhrawardī é menos radical em seu propósito; ele, mesmo na *Filosofia da iluminação*, comunga com o essencialismo aristotélico. Suhrawardī também busca um meio de mostrar como se pode apreender a quiddidade, isto é, o significado da coisa em si mesma e sua realidade na mente (se seu contexto de existência for intramental) e fora da mente (se seu contexto de existência for extramental). O ponto-chave, em seu criticismo, não é, portanto, nem a definição por gênero e diferença específica nem a apreensibilidade da quiddidade nem a universalidade de cada ciência; a questão capital é que nenhuma ciência que se pretenda como corpo de conhecimento verdadeiro e seguro pode estar fundada em definições, mas em algo que seja anterior à definição. No caso das *divinalia*, como elas poderiam ser um corpo de conhecimento fundado em algo que precede toda definição? Ademais, na atividade mental, o conhecimento é a apreensão intelectual do que é geral, e que é apresentado e explicado por meio de definições por gênero e diferença. O conhecimento dos universais lógicos – isto é, das formas inteligíveis na mente, as quais se caracterizam pela “universalidade”, ou seja, por não haver impedimento de ser predicável, na mente, para múltiplos fora da mente – se fundamenta em sua definição ou em algo anterior a definição? Qual é o estatuto existencial dos universais?

1.2. As considerações intelectuais

Entre os tópicos debatidos na primeira parte por Suhrawardī na *Filosofia da iluminação*, o que, ao lado da “definição”, merece maior destaque é a ênfase na distinção entre o que é existente apenas na mente sem correspondência com o que está fora da mente e o que é existente na mente com correspondência com o que está fora da mente. Tal distinção já fora elaborada pelos peripatéticos – desde Ibn Sīnā, ao menos –, sendo capital em suas investigações. Assim como as definições não levam à quiddidade, é necessário um exame do estatuto de “quiddidade” e de outras noções equivalentes – como “realidade”, “natureza”, “coisidade”, “significado”, “existência própria” – ou associadas a ela – como “substância”, “substancialidade”, “necessidade”, “unidade” – ou que lhe são concomitantes – como “existência”, “ocorrência” e “realização”. Igualmente, Suhrawardī constata certa vulnerabilidade na maneira como os peripatéticos – isto é, nesse contexto, os filósofos de orientação aviceniana – trataram as interações entre existentes intramentais e extramentais. Nesse imbróglio, ele se dedica à análise das “considerações intelectuais” (*i’ tibārāt ‘aqlīya/ اعتبارات عقلية*).³⁹³ Estas se apresentam, na mente, como concomitantes às interações entre as

393 Para o termo *i’ tibār/ اعتبار* (pl. *i’ tibārāt/ اعتبارات*), entre as traduções possíveis, estão as de “construção”, “construto”, “consideração”, “atribuição”, “expressão” e “derivação”. A versão latina de Ibn Sīnā traduziu como *attribuere, comparatio, condicio, considerare, consideratio, intentio, modus* e *respectus*; ver Ibn Sīnā (Avicenna Latinus), *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I-X (Léxiques), p. 76. Escolhemos traduzir o termo como

coisas do mundo fora da mente.³⁹⁴ Encontra-se, por exemplo, em toda experiência com o que está fora da mente, coisas reais e existentes independentemente da atividade mental. Dessa maneira, compreende-se o significado da “quididade” como noção e das demais “noções”: ao se analisar mentalmente uma coisa qualquer, a mente considera a “existência” (*wuğūd/ وجود*) como um atributo próprio e exterior ao “existente” (*mawğūd/ موجود*) e que se algo é existente, ele o é pelo acréscimo do atributo “existência” à sua quididade. Da mesma maneira, a mente, ao considerar intelectualmente a quididade da “coisa” unicamente como “coisa” (*šay'/شي*), passa a analisar a

“consideração”, tendo como referência principalmente nosso entendimento de uma famosa passagem da seção *Isagoge (madħal/مدخل)* da Lógica (*mantīq/منطق*) da *Cura (aš-Šifā'/الشفاء)* em que o autor, Ibn Sīnā, estabelece que a quididade (*māhiyya/ماهية*) tem três *i'tibārāt/اعتبارات*: quando considerada nem como intramental nem como extramental, isto é, quando considerada apenas como “quididade”; quando considerada em companhia de seus acidentes que a especificam como existente fora da mente; quando considerada em companhia de seus acidentes que a especificam como existente na mente. Nas palavras de Ibn Sīnā: “as quididades das coisas podem estar tanto no que há em si entre as coisas como pode estar na conceptualização (*fī t-tašawwur*); assim, elas estão sujeitas a três considerações (*i'tibārāt*): (1) a consideração da quididade pelo que ela é esta quididade (*itibār al-māhiyya bi-mā hiya tilka l-māhiyya*), sem estar relacionada nem com nenhuma das duas existências (*al-wuğūdayn*) [i.e., a existência no que há em si e a existência na conceptualização] nem com o que acompanha [a quididade] à medida que é assim (*wa-mā yalḥaḩhā min ḥaytu hiya ka-dālika*); (2) a consideração da [quididade] à medida que ela está no que há em si (*fī l-a'yān*), no caso em que está acompanhada por acidentes que especificam sua existência (*taḩuṣṣu wuğūdahā*) [no que há em si]; e [enfim] (3) a consideração da [quididade] à medida que ela está na conceptualização, no caso em que ela está [igualmente] acompanhada por acidentes que a especificam em sua existência [na conceptualização], como, por exemplo, sujeito e predicado, universalidade e particularidade na predicação, ser essencial e ser accidental na predicação e outras [coisas] que tu hás de aprender. [وماهيات الأشياء قد تكون في أعان الأشياء، وقد تكون في تصور. فيكون لها اعت ثلاثة: اعتبار الماهية بما هي تلك ماهية غير مضافة إلى أحد الوجودين وما يلحقها، من حيث هي كذلك؛ واعتبار لها، من حيث هي في الأعيان، فيلحق حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك؛ واعتبار لها، من حيث هي في تصور، فيلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك، مثل الوضع [والحمل، ومثل الكلية والجوزئية في الحمل، والذاتية والعرضية في الحمل، وغير ذلك مما ستعلمه]”, Ibn Sīnā, *aš-Šifā': al-mantīq: al-madħal*, I,2, p. 15,1-6. A quididade, naquilo em que é quididade, é independente de tudo que não seja ela mesma e, sob tal consideração, está em despimento de todos os seus acidentes – trata-se da primeira consideração da citação acima (a do cavalo absoluto, ou seja, daquilo que é puramente cavalo, por exemplo). Na segunda consideração, trata-se da quididade acompanhada de seus acidentes que a especificam como existente extramental. Por exemplo: no caso de um cavalo, sua ocorrência depende do estabelecimento de uma série de acidentes que fazem com que uma coisa ocorra como um corpo, que esse mesmo corpo ocorra como um animal, que esse animal ocorra como cavalo, que esse mesmo cavalo ocorra como um cavalo determinado, etc. Na terceira consideração, trata-se da quididade acompanhada daquilo que a torna um existente mental (despimento de matéria, privação de impedimento de compartilhamento, significado único e geral, etc.). Em um estudo consagrado à questão, Toshihiko Izutsu (“The Distinction Between Essentia and Existentia in the Fundamental Structure of Sabzawārī’s Metaphysics”, pp. 65–66) afirma: “What is most important about this theory is the following. Avicenna is not asserting that «quiddity», prior to its «existence», is already «existent» in some way or other. What Avicenna wishes to say is that the reason, when it analyzes a concrete thing, can consider the «quiddity» which it finds therein (1) in the state of absolute purity away from all external determinations, just as it can consider the same «quiddity» (2) in so far as it is actualized *in concreto* as individual things, and (3) in so far as it is represented in the mind.” Logo a seguir, Izutsu apresenta seu entendimento sobre “consideração” (*i'tibār/اعتبار*): “He [i.e., Avicenna] calls these three different aspects of one and the same «quiddity» the three ways of viewing the quiddity (*itibārāt thalāthah*). The world *itibār* (pl. *itibārāt*) means a subjective manner of looking at thing, something produced or posited through the analytic work of the reason. It is an aspect of a thing, something produced or posited through the analytic work of the reason. It is an aspect of a thing which primarily appears in the subject and which, then, is projected onto the thing itself as if it were an objective aspect of the thing”. Izutsu, corretamente, chama atenção ao fato de que a quididade não é nada senão “quididade”; por isso, Ibn Sīnā a considera segundo três aspectos: a quididade isolada e pura, a quididade incidindo com seus acidentes como coisa individual no que existe fora da mente e a quididade com seus acidentes incidindo como existente mental. Trata-se de cada aspecto da coisa exigido pela atividade mental ao considerá-la, não sendo, fora da mente, aspecto da coisa, já que a coisa é um bloco único, ou seja, ela mesma. Com efeito, não há outra maneira de considerar a quididade na atividade mental humana, à medida que tal atividade supõe o despimento dos dados sensíveis da matéria. Após a multiplicidade das coisas, a quididade que está na multiplicidade é apreendida pela mente, tornando-se, na mente, um significado geral único. “Há no intelecto a

quididade como “coisidade” (*šay`iyya/ شئية*). Não obstante, a realidade de tais noções é apenas intramental, isto é, interna à atividade intelectual, pois, não fosse assim, se deveria postular a existência da existência e a coisidade da coisidade ou a existência da coisidade e a coisidade da existência, o que Suhrawardī considera absurdo por introduzir uma regressão ao infinito, no primeiro caso, ou uma redundância, no segundo caso. Suhrawardī, partilhando com os peripatéticos a distinção entre aquilo que é existente exclusivamente no que é conceptualizado “na mente” (*fī d-dīhn/ في الذهن*) e aquilo que é existente tanto na mente como no que é de *per se*, “no que é por si só”,

forma de animal despido (*šūrat al-ḥayawān al-muğarrad*) de acordo com o modo de despimento que nós mencionáramos [i.e., a quididade despida de tudo que não sela ela mesma], a qual é, sob tal aspecto, nomeada forma intelectual (*šūra`aqliyya*). No intelecto, igualmente (*ayd-an*), há a forma de animal no aspecto em que corresponde no intelecto – pelo que ela é ela mesma através da definição – com múltiplas [coisas] no que está no que há em si. Essa forma única (*aṣ-šūra al-wāḥida*) está relacionada pelo intelecto com a multiplicidade. Está aí, sob tal consideração, o universal (*wa-huwa bi-hāqā l-i`tibār kullī*), ou seja, um significado único (*ma`nā wāḥid*) no intelecto cuja conexão com qualquer animal [fora da mente] que tu venhas a assumir não varia. [فإن في العقل صورة الحيوان المجرد على نحو الذي ذكره من تجريد. وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية؛ وفي العقل أيضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه [أعيانا كثيرة. فتكون الصورة الواحدة عند العقل إلى كثيرة. وهو بهذا الاعتبار كلي. وهو معنى واحد في العقل لا تختلف نسبته إلى أي واحد أخذته من الحيوانات]”, Ibn Sīnā, *aṣ-Šifā` : al-ilāhiyyāt*, V.1, p. 205.5-9. No entanto, quanto a quididade em despimento de tudo que não seja ela mesma, ela é indiferente à maneira como a mente a considerou. Assim, a quididade na mente (“o animal despido”) se apresenta como ela mesma (“como animal” e “em despimento do que não é animal”) e, igualmente, se apresenta com seus acidentes (um entre eles é a “universalidade”, isto é, a privação de compartilhamento com múltiplos, e outros acidentes, como unidade, despimento de matéria, etc.) e, ao se apresentar com tais acidentes, a quididade é apreendida intelectualmente como o significado único que, na mente, corresponde à quididade fora da mente encontrável na multiplicidade de incidências da mesma quididade. A quididade fora da mente, por sua vez, ocorre graças ao acréscimo de certos acidentes, entre os quais, a multiplicidade. Dessa maneira, toda quididade em si mesma não é nem múltipla nem única, mas apenas ela mesma, embora essa mesma quididade seja, na mente, enquanto significado geral conceptualizado, única, assim como essa mesma quididade é, fora da mente, ao menos potencialmente, múltipla. Ratifica-se, portanto, que a “consideração” é algo intrínseco à conceptualização e que fora do terreno da considerabilidade, a quididade permanece ela mesma: “Dizemos, pois: decerto, o ‘animal’ é intrinsecamente um significado (*al-ḥayawān fī nafsīhi ma`nā*), a despeito de ser existente no que há em si ou ser conceptualizado na alma; o [animal] não é intrinsecamente nem geral nem específico. [إن الحيوان في نفسه معنى. سواء. فنقول: إن الحيوان في نفسه معنى. سواء. [كان موجوداً في الأعيان أو متصوراً في النفس. وليس في نفسه بعام ولا خاص الحيوان في نفسه شيء يتصور في ذهن حيوان. وبحسب تصوره حيواناً لا يكون إلا حيواناً فقط؛ فإن يتصور معه أنه عام وخاص وغير ذلك. فقد]”, *ibid.*, I.12, p. 65,11-12. Dessa maneira, o animal, por exemplo, só é geral ou específico mediante o que é externo à animalidade, pois, nela mesma, a animalidade não é nem geral nem específica nem nada que não seja essencialmente animal: “O animal é intrinsecamente uma coisa que não é conceptualizada na mente senão como ‘animal’ (*šay` yutaṣawwaru fī d-dīhn ḥayawānan*), por conta de ser conceptualizada como animal, ela não é nada senão ‘animal’, apenas isso (*lā yakūn illā ḥayawān faqaṭ*). Se se conceptualiza o [animal] como sendo geral, específico ou algo outro, então o [animal] foi conceptualizado com um significado acrescido ao que é ‘animal’, [acréscimo que] é accidental à animalidade. [الحيوان في نفسه شيء يتصور في ذهن حيوان. وبحسب تصوره حيواناً لا يكون إلا حيواناً فقط؛ فإن يتصور معه أنه عام وخاص وغير ذلك. فقد]”, *ibid.*, I.12, p. 65,16-19. Diante do exposto, constatamos que Suhrawardī mantém o mesmo entendimento de Ibn Sīnā a respeito de “consideração”: trata-se de um aspecto pertencente à coisa em sua constituição quando conceptualizada na mente. Considera-se uma coisa sob três aspectos, ao mesmo tempo que se acrescentam outras considerações para explicar a ocorrência desses três aspectos (o despimento de tudo que é exterior ao se considerar a quididade pura ou o acréscimo de acidentes ao se considerar a quididade tanto fora da mente como na mente). O movimento de Suhrawardī é o de sublinhar que, fora da mente, toda consideração não diz respeito a nada, sublinhando a anterioridade da coisa em sua quididade frente sua conceptualização. Suhrawardī chama atenção ao fato de que, para ele, os peripatéticos não são rigorosos na passagem entre a coisa considerada e as considerações a respeito da coisa. Com efeito, Suhrawardī busca mostrar o abismo entre as considerações intelectuais e o que foi considerado pelo intelecto. Nesse ponto, estaria Suhrawardī e seu conceptualismo reagindo contra Ibn Sīnā ou defendendo Ibn Sīnā e sendo um aviceniano rigorista e purista? Uma das dificuldades em responder a esse problema é que, nos dias de hoje, um dos pontos mais debatidos entre os pesquisadores sobre a metafísica de Ibn Sīnā é a respeito de seu conceptualismo. Com efeito, em outro estudo (Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”), defendemos o acordo entre Ibn Sīnā e Suhrawardī em termos conceptualistas – ou seja, que, para ambos, as considerações dizem respeito apenas ao plano unicamente conceptual, não dizendo nada a respeito do que está fora

“no que há em si” (*fī l-a’yān/ في الأعيان*),³⁹⁵ passa a atacar a tese de que a existência seria um acréscimo às coisas fora da mente, já que ela não encontra correspondência entre o “que há em si”.³⁹⁶ Suhrawardī, ao insistir, no caráter meramente mental de “existência”, ataca os “seguidores dos peripatéticos” (*atbā’ al-maššā’in/ اتباع المشائين*),³⁹⁷ refutando a tese de que a existência é algo distinto da quiddidade fora da mente. Para tanto, ao analisar noções como existência, quiddidade, coisidade, realidade, essência, entre outras, Suhrawardī evidencia a lacuna entre o que há na mente e o que há fora da mente. Ele busca derrubar a tese que sustenta certas noções, como as de

da conceptualização. Nessa interpretação, havíamos seguido, principalmente, Izutsu (“The distinction between *essentia* and *existentia* in the Fundamental Structure of Sabazawārī’s Metaphysics”) e Wisnovsky (“Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mašriq): A Sketch”). Contudo, Benevich (“The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute”, p. 217; pp. 220–221), apresenta certas objeções à interpretação que, como fizemos, projeta certo “conceptualismo” em Ibn Sīnā; segundo Benevich, Suhrawardī – e outros contemporâneos seus, “conceptualistas” – não reagiria na defesa de uma leitura “correta”, a qual seria sua leitura “conceptualista”, da metafísica de Ibn Sīnā contra seus contemporâneos que teriam deturpado os ensinamentos de Ibn Sīnā, mas, fundamentalmente, se trataria de uma reação conceptualista contra Ibn Sīnā. Outros argumentos em suporte da leitura de Benevich contra o conceptualismo de Ibn Sīnā podem ser encontrados nos estudos de Alexander Kalbarczyk (*Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle’s Categories*) e de Damien Janos (*Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*). De nossa parte, continuamos a defender uma aproximação entre Ibn Sīnā e Suhrawardī no plano das “considerações intelectuais” e da doutrina da quiddidade. Se Benevich, entre outros, tem razão ao relativizar e mostrar os limites de uma leitura “conceptualista” da filosofia de Ibn Sīnā, nosso movimento é o de propor algo similar para Suhrawardī. Se bem que se constate certo conceptualismo em Suhrawardī e em sua *Filosofia da iluminação*, há certas nuances a esse respeito, o que acaba por nos convidar a, frequentemente, relativizar tal etiqueta, a qual, por sua vez, é estranha a Suhrawardī. Como veremos (nota 403), Suhrawardī é, frente à quiddidade, tanto conceptualista (se ela se reduzir a uma consideração mental) como realista (se se tratar de uma forma platônica). Para uma visão resumida do estatuto das considerações na *Filosofia da iluminação*, ver Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”, p. 163, nota 33.

394 Ibn Sīnā se expressa com frequência em termos de “consideração” ao analisar a quiddidade, contudo, sem, aparentemente, problematizar seu estatuto e sua abrangência. Aparentemente também, é apenas nas discussões em torno de seu legado no século VI/ XII que debates a esse respeito ganharam atenção especial. Provavelmente, se trata de, como Robert Wisnovsky sugere (“One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology”; “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East”), discussões derivadas da elaboração de certos teólogos *aš’arī* – destacadamente, ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allāh al-Ġuwaynī (m. 478/ 1085), o qual adotou a noção de *ḥāl/ حال* (pl. *aḥwāl/ أحوال*). Segundo o mesmo, os *aḥwāl/ أحوال* são modos adverbiais da essência que pertencem aos existentes, sem serem efetivamente existentes. Além de não serem existentes, os *aḥwāl/ أحوال* não são tampouco privados de existência; eles são, portanto, nem existentes nem inexistentes. Tratar-se-ia de uma classe intermediária entre existência e privação de existência. Tais intermediários foram empregados para explicar os atributos divinos. Tal doutrina foi criticada por ‘Umar al-Ḥayyām (m. 517/ 1123) e Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm aš-Šahrastānī (m. 548/ 1153), entre outros. Uma característica da crítica desses autores à doutrina dos *aḥwāl/ أحوال* é a tese de que a verdade das afirmações e juízos sobre o mundo está sempre fundada na correspondência adequada entre os termos de tais afirmações e juízos e o que é efetivamente existente independentemente dos termos proferidos. Para ambos, *aḥwāl/ أحوال* correspondem ao termo avicenniano *i’tibārāt/ اعتبارات*. Quanto a uma “consideração”, para eles, não é indiferente frente a existência e a privação de existência; uma consideração é privada de existência fora da mente e é existente na mente. A esse respeito, ver Benevich, “The Classical Ash‘ari Theory of *aḥwāl*: Juwaynī and his opponents”; *id.* “The Metaphysics of Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Šahrastānī: *Aḥwāl* and Universals”.

395 O termo *‘ayin/ عين* (pl. *a’yān/ أعيان*) se refere ao que, fora da mente, existe *in singularibus* ou *in concreto*, ou seja, como algo que é singular ou concreto, significando, por vezes, “algo em sua singularidade” e, por vezes, “concretude de algo”, sendo algo próprio e exclusivo a todo existente fora da mente. Uma tradução mais simples poderia ser a de “concreto”. No entanto, quando se traduz como “concreto” não se pode dar ao termo nenhuma conotação espacial; há coisas – como as almas humanas, as almas dos orbes celestes e as inteligências separadas – que são *a’yān/ أعيان* e que não são rigorosamente concretas. Uma tradução possível seria “individual”, “singular”; no entanto, essa tradução seria limitada e não menos problemática, já que poderia implicar que *‘ayin/ عين* é contável. Água, fogo, ar e terra, todos são *a’yān/ أعيان* e nenhum deles é contável e, por isso, nenhum deles é rigorosamente

quididade, coisidade, realidade, essência, existência, entre outras, seriam os princípios inteligíveis que regem e ordenam as coisas no mundo fora da mente. Em suas palavras:

<p>وَمَنْ احْتَجَّ فِي كَوْنِ الْوُجُودِ زَائِدًا فِي الْأَعْيَانِ بَأَنَّ الْمَاهِيَّةَ إِنْ لَمْ يَنْضَمَّ إِلَيْهَا مِنَ الْعَلَّةِ أَمْرٌ، فَهِيَ عَلَى الْعَدَمِ، أَخْطَاءً. فَإِنَّهُ يَفْرُضُ مَاهِيَّةً، ثُمَّ يَضْمُّ إِلَيْهَا وُجُودًا؛ وَالْخَصْمُ يَقُولُ نَفْسَ هَذِهِ الْمَاهِيَّةِ الْعَيْنِيَّةِ مِنْ</p>	<p>Quem protestar que a existência consiste num acréscimo ao que está no que há em si, argumentando que, para a quididade, se junta algo por meio da causa, estará em erro, pois a [quididade] estaria na inexistência. Se se supor a quididade assim e, depois, se junta a ela a existência, o oponente arguirá que tal quididade no que há em si é oriunda</p>
--	--

individual, se bem que estejam incluídos entre os *particularia*, à medida que tudo o que existe fora da mente é necessariamente particular. Uma terceira tradução possível seria “objetivo”; no entanto, essa opção estaria demasiadamente longe do termo original. Por isso, optamos por uma tradução literal: “haver em si tal qual é”, ou seja, algo ser tal qual ele é fora da mente, a coisa *per se*, “por si só”, “na coisa”, *in re*, “tal qual”. Assim, “há em si” (*ayin*/ عين) significa algo que de *per se* só dispõe de sua realização, não se tratando de uma coisa privada de realização extramental, em contraposição ao que se realiza apenas na mente, já que as coisas mentais dependem do entendimento que as conceptualiza. Trata-se, portanto, do que ocorre independentemente da conceptualização. Por isso, enfim, traduzimos *fī l-‘ayin*/ في العين e *fī l-a‘yān*/ في الأعيان como “no que há em si”.

396 Suhrawardī, *Ḥikmat al-iṣrāq*, §§56-60: p. 64,10–p. 67,12 [*Opera* II]; p. 45,1–p. 47,21 [*The Philosophy of Illumination*].

397 *Ibid.*, §57: p. 65, 10 [*Opera* II]; p. 56,1 [*The Philosophy of Illumination*]; §60: p. 66, 16 [*Opera* II]; p. 47,1 [*The Philosophy of Illumination*]; ver *ibid.*, §69: p. 72,12 [*Opera* II]; p. 51,6 [*The Philosophy of Illumination*]. Os “seguidores dos peripatéticos” refutados por Suhrawardī em sua discussão sobre as “considerações intelectuais” são identificados, em geral, por certos comentadores, tanto medievais como modernos, com Ibn Sīnā. É verdade que, em *al-Iṣārāt wa-t-Tanbīhāt*/ كتاب الإشارات والتنبيهات, no capítulo final de sua quarta seção, Ibn Sīnā afirma ter alcançado uma nova demonstração apodítica da existência divina (*burhān aṣ-ṣiddīqīn*/ برهان الصديقين). Uma vez que sua base está apenas na existência, tal demonstração seria superior a outros argumentos emprestados da demonstração aristotélica do “primeiro motor”, baseada na impossibilidade de uma regressão infinita de motores e coisas movidas. Para Ibn Sīnā, a existência é um acréscimo à (*zā‘id ‘alā*/ زائد على) quididade fora da mente, no sentido de se tratar de um acidente externo à constituição significativa que é a quididade. A dificuldade consiste em saber se tal acréscimo é apenas interno à conceptualização que se faz a respeito, ou seja, à consideração efetuada, ou se se trata de um acréscimo independente da conceptualização. Com efeito, em muitas passagens, Ibn Sīnā parece defender um conceptualismo sobre a “existência acrescida”. Nesse caso, quididade e existência seriam, fora da conceptualização, idênticas e, na conceptualização, distintas. No entanto, por vezes, Ibn Sīnā parece ir na linha inversa, ao defender que a existência de toda categoria é extrínseca à sua quididade e acrescentada a ela. Em todo caso, Ibn Sīnā defendeu que toda quididade precisa ocorrer como “existente” na mente ou fora da mente. A nuance de sua posição se acentua ao se considerar a quididade em absoluto; nesse caso, a quididade é somente quididade, e tudo que lhe é exterior é um acréscimo. Nesse caso, toda quididade ocorre ou se realiza na mente por meio do atributo accidental “existência” acrescentado à quididade, da mesma maneira que para se realizar ou ocorrer fora da mente é necessário o acréscimo do atributo accidental “existência” à quididade. Uma solução de meio termo seria a de defender que, por um lado, fora da mente, quididade e existência se referem a mesma coisa: a própria coisa. Já, na atividade mental, a “existência” enquanto ocorrência ou realização se acrescentaria à existência própria da coisa, isto é, à sua “quididade”, como acidente. Se for assim, quididade e existência têm significados distintos: a quididade se refere ao o “que” a coisa é, ao passo que existência se refere ao fato da coisa ser encontrável na mente ou fora da mente. Como a coisa pode ser encontrada de diversas maneiras e segundo contextos de existência distintos, o acidente “existência” se apresenta sempre “moduladamente” (lit. “por dubitabilidade” ou “em ambiguidade”, *bi-taškīk*/ بتشكيك). Em todo caso, as teses de Ibn Sīnā a respeito da existência, em nossa leitura, podem, no mínimo, ser interpretadas como não contradizendo as posturas adotadas por Suhrawardī; o que permanece dificultoso é saber se Suhrawardī interpretou Ibn Sīnā como aliado ou como adversário no que diz respeito à distinção entre quididade e existência. Dada as dúvidas sobre uma genealogia aviceniana e a insistência de Suhrawardī em refutar a tese de que a existência é postulada como um acréscimo à quididade no que está fora da mente, poder-se-ia cogitar a possibilidade de que Suhrawardī, ao se referir aos “seguidores dos peripatéticos”, ao menos no contexto de “existência adicionada”, não tenha se referido a Ibn Sīnā. Com efeito, a nosso conhecimento, o mais proeminente expoente da tese de que a existência é um acréscimo à quididade foi o teólogo *aṣ‘arī* e enciclopedista, que passou a história como importante polímata e comentador do Alcorão e dos escritos de Ibn Sīnā, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Quando Suhrawardī escreveu a *Filosofia da iluminação* (582/ 1186) os primeiros escritos de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī haviam sido escritos recentemente (os primeiros são de 580/ 1184). Parece improvável que Suhrawardī se

الفاعل، على أنّ الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد في إنّه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أو هو كما كان؟ واعلم أنّ اتباع المشائين قالوا إنّ نعقل الإنسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية. والعجب أنّ نسب الحيوانية إلى إنسانية ليس معناها إلا كونها موجودة فيه أمّا في الذهن أو في العين. فوضوا في نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التي فيه، والثاني لما يلزم من وجود الإنسانية حتّى يوجد فيها شيء. ثمّ إنّ بعض اتباع المشائين بنوا كلّ أمرهم في الإلهيات على الوجود.

da [causa] eficiente.³⁹⁸ O argumento retorna para a mesma existência acrescentada, pela questão de que se lhe foi dado outra coisa pela [causa] eficiente ou se [permanece] estando como estava [anteriormente]. Os seguidores dos peripatéticos arguem que se entende um humano sem existência, mas não se entende sem referência à animalidade. O fascinante é que a referência da animalidade à humanidade não significa nada senão que se constitui existente nele, tanto na mente como no que há em si. Assim, eles postulam, na referência da animalidade à humanidade, duas existências: uma pertencente à animalidade que está no [humano] e uma segunda que passa à existência concomitantemente, como uma coisa no [humano] por conta de sua existência. De fato, alguns seguidores dos peripatéticos construíram seus tópicos em [ciências] divinas a partir da existência.³⁹⁹

Suhrawardī problematiza algumas implicações de tais teses como, por exemplo, a defesa da “existência” como concomitante da “quididade” no que há em si, pois ao se supor a ocorrência de uma quididade no que há em si (isto é, ao se considerar um existente fora da mente em sua realidade), se deve supor também que há algum tipo de existência para tal quididade no que há em si e que isso está conectado e concatenado a uma causa eficiente, o que implicaria uma redundância de estados de existência. Assim, noções capitais para a discussão peripatética sobre os fundamentos da metafísica – quididade e existência – existem apenas intramentalmente e, por isso, incapazes do propósito de explicar fundamentalmente as coisas fora da mente.⁴⁰⁰ Os peripatéticos também

reportasse diretamente a Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Não obstante, ao defender a existência como um acréscimo à quididade (posição revista pelas últimas obras do autor), Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī se situa numa posição partilhada sobretudo por teólogos muçulmanos tanto de orientação *muʿtazila* como *ašʿarī*, anteriores a ele; ver Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*mašrūq*): A Sketch”. Dessa maneira, a hipótese de Wisnovsky é a seguinte: os “seguidores dos peripatéticos” contra os quais Suhrawardī se insurge, no que se refere às “considerações intelectuais”, seriam círculos de teólogos muçulmanos, de variadas orientações, simpatizantes, em graus diversos, da filosofia de Ibn Sīnā – e não contra o próprio Ibn Sīnā. Tratar-se-ia, pois, de “seguidores dos peripatéticos” que procuraram aprimorar uma sistematização em metafísica e, nesse ponto, Suhrawardī não teria economizado na defesa de sua leitura, “correta”, dos peripatéticos, isto é, de Ibn Sīnā. Benevich (“The Essence-Existence Distinction”) e Janos (*Avicenna on the ontology of pure quiddities*) apresentam contra-argumentos à hipótese de Wisnovsky. Quanto a nós, trata-se de um caso em que a relação entre Suhrawardī e outros filósofos não é clara, exigindo maiores investigações. Mesmo tendo dificilmente ocorrido, nas notas ao longo deste trabalho, apontaremos o que nos parece indícios de eventuais interações entre Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī e Suhrawardī. A esse respeito, ver nota 402.

398 Isto é, para essa quididade haveria também uma existência que é distinta daquela que ela adquire.

399 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §§59–60: p. 66, 11–67,5 [*Opera* II]; p. 46,19–47,6 [*The Philosophy of Illumination*].

400 Se as considerações são aspectos unicamente conceptuais e internos à atividade intramental, sua conexão com a existência mental exige maiores esclarecimentos para ser elucidada. Por exemplo, a quididade tem existência mental, tratando-se, com seus concomitantes, de uma forma inteligível; no entanto, a existência, por exemplo, se considerada em si mesma e isolada da quididade, ela tem existência – mesmo que somente mental – ou não passa de uma consideração, isto é, de uma expressão sem nenhum significado senão o de mera “expressão”? Em resumo, Ibn Sīnā defendeu um caráter plenamente existencial e completo às formas inteligíveis na mente, mas não parece ter deixado pistas sobre o estatuto existencial do pensamento. Quanto a acidentes como “existência”, em nossa leitura, parece se tratar meramente de algo mental, pelo fato de que, mesmo que Ibn Sīnā tenha defendido uma existência mental para as formas inteligíveis, à medida que pensar é sempre pensar sobre algo, não é seguro se afirmar que

concordam que a distinção entre quiddidade e existência é algo conceptual e que existe apenas dentro da intelecção;⁴⁰¹ não obstante, eles vão além, ao postular que tais noções são os princípios que explicam o mundo fora da mente – e Suhrawardī busca evidenciar o abismo entre o que é existente apenas na mente sem correspondência com o exterior e o que é existente fora da mente. Embora noções como “quiddidade”, “natureza”, “realidade”, “coisidade” e “significado” sejam puramente mentais, aquilo ao que elas se referem, à verdade interna de cada coisa, deve ser buscado – tal busca é a razão de ser das *divinalia*; a metafísica da *Filosofia da iluminação* não é uma exceção. Não

haja uma existência mental para além de tais formas inteligíveis – atributos, como “existência”, são apenas acidentais, inclusive na mente. Talvez, sob tal perspectiva, a única exceção seja a intelecção da essência em que inteligível, inteligente e intelecção coincidem. A esse respeito, ver Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, pp. 30–103. Constatamos a mesma lacuna, em nossa leitura interpretativa, na *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī. Entretanto, no caso de Suhrawardī, não se trata de um limite ou de um lapso, já que, segundo sua *Filosofia da iluminação*, mesmo se reconhecendo a ocorrência na mente de certos existentes mentais, o fato é que se tais existentes mentais não correspondem a um existente extramental, eles são metafisicamente inúteis, a não ser, evidentemente, como meios para uma conceptualização. Em todo caso, o problema evocado não passa despercebido na época de Suhrawardī. Wisnovsky (“On the emergence of Maragha Avicennism”, p. 306,8), cita um texto de ‘Alī b. Sulaymān (m. 672/ 1273), ao que nos consta, até hoje inédito, *Mi’ rāğ as-salāma*; nesse texto, Ibn Sulaymān faz a especificação “considerações intelectuais verdadeiras” (al-i’tibāriyyāt al-ḥaqīqiyya al-‘aqliyya/ الاعتباريات الحقيقية العقلية), o que sugere haver considerações intelectuais que não são verdadeiras. Igualmente, Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī é claro, sobre a possibilidade, ao reportar: “a possibilidade é intrinsecamente uma consideração intelectual pendente da coisa externalizada, pois, à medida que é pendente da coisa externalizada, a [possibilidade] não é existente no exterior – ora, ela é possibilidade. Antes, ela é uma possível existência no exterior. Sua pendência de tal coisa atesta a existência dessa coisa no exterior, a qual é seu substrato. [الإمكان في نفسه اعتباراً عقلياً متعلق بشيء خارجي. فمن حيث تعلقه بالشيء، فإنها ليست موجودة في الخارج بل هو إمكان وجود ذلك الشيء في الخارج. وهو موضوعه]”, Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī (comentador) in Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, v. 3–4, p. 511,6–9. De acordo com o esclarecimento oferecido por Ṭūsī, a consideração existe mentalmente como um acidente, sendo que sua existência como acidente é condicionada pelo existente extramental. Finalmente, İhsan Fazlıoğlu (“Between Reality and Mentality –Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered”) oferece outra pista de elucidação sobre “consideração”, ao argumentar que, ao menos até o século IX/ XV, os entes matemáticos eram tidos como pertencendo à categoria de considerações imaginativas ou estimativas, e não intelectuais, o que oferece outros elementos para discernir a respeito daquilo que uma consideração é. Com efeito, ao citar um texto não publicado de Kāfiyağī, *Kitāb fī an-nisab*, Fazlıoğlu transmite um importante elemento para nossa investigação: “Por isso, é dito: não fossem as considerações, a filosofia seria absurda. A averiguação para tanto vem da ciência da astronomia, cuja investigação é, a despeito do que for, sobre considerabilidades e círculos estimados. Entretanto, erros acontecem na [investigação] do intelecto por sua incapacidade em dominar as [considerações], por um motivo qualquer entre os motivos. Não fossem as considerações entidades estimativas e imaginativas em certas situações, não seria a ciência da geometria entre as mais averiguáveis e consistentes entre as ciências. Isso porque ela está erigida sobre sensações combinadas com [entidades] estimativas e imaginativas. Os conhecedores disseram: entre as maiores certezas estão as proposições estimativas sobre as sensações. [ولذلك قيل: لو كان الاعتبار لطلت الحكمة. ومصدق ذلك علم ذلك علم الهيئة مع أن مباحته مبنية على الأمور الاعتبارية والدوائر الموهومة. وإنما يعرض الخطأ على العقل في ذلك في بعض الأوقات لتصور استيلائه عليه بسبب من الأسباب. فلو الاعتبار الأمور الوهمية والخالية في بعض المقامات لما كان علم الهندسة من أصدق العلوم وأقواها، لأنه مبين على الحسيات المختلطة [بالوهميات والخياليات. وقد قال العلماء إن من الجملة القينيات القضايا الوهمية في المحسوسات]”, Fazlıoğlu, “Between Reality and Mentality”, p. 4. O que nos é importante é que Kāfiyağī também entende a consideração mental como o que não está fora da mente, dividindo as considerações mentais entre dois grupos distintos: os que estão em pendência da estimação e da imaginação e os que estão em pendência do intelecto. Há, assim, na mente, dois tipos de considerações: estimativas e imaginativas, de um lado, e, de outro lado, as intelectuais. Ademais, é importante o testemunho de Kāfiyağī de que pessoas bem instruídas tomaram como certo e seguro o conhecimento construído sobre certas proposições estimativas e imaginativas a respeito de dados sensíveis. Sobre esse ponto, ele insiste novamente o motivo de se dividir as considerações em dois grupos distintos, mas apresentando agora outra divisão: “Um entre os dois [tipos de considerações] é o que exige para si considerações estimativas sobre sensibilidades e considerações do intelecto sobre entidades através das entidades em que se empregam nelas a estimação com o julgamento do domínio [próprio ao intelecto] sobre as [considerações]. O [outro] tipo de consideração é [também] intelectual – é o caso das estimativas falsas, como, por exemplo, sobre as garras de um monstro, a qual se sabe que é uma falsidade por ser divergente do juízo com o qual o intelecto delibera. [أحدهما محتاج إليه كاعتبار الوهم في الحسيات واعتبار العقل أموراً باستخدامه الوهم فيها].

obstante, em seu aspecto fundacional, tal busca não pode se basear em noções puramente mentais. O limite dos peripatéticos foi a escolha, como base fundacional, da noção de “existência”, uma noção sem correspondência com o mundo exterior à mente, exatamente como as demais considerações intelectuais. A seguir, Suhrawardī ataca a tese de que, já que ao se conceptualizar uma quiddidade, a “humanidade”, por exemplo, ela pode ser inteligida em privação da existência, isso provaria que, fora da mente, a existência é algo adicionado à quiddidade, cuja incidência, no caso da humanidade, é um humano qualquer fora da mente ou o humano na mente. Se na análise conceptual, a existência é um acréscimo, a “animalidade” é outra quiddidade que tem por incidência um humano qualquer. Um movimento executado por Suhrawardī foi o de apontar, aparentemente de maneira sarcástica, o que ele considera “fascinante”: que alguém possa postular, para algo fora da mente, a ocorrência de duas existências simultâneas também fora da mente, isto é, uma existência que se acrescenta à “humanidade” – o que faz com que o “humano” exista, ocorra, subsista ou se estabeleça no “humano” – e a existência da “animalidade” – o que faz com que o “animal” exista, ocorra, subsista ou se estabeleça no “humano”. Assim, a primeira existência encontrada por Suhrawardī na fala dos peripatéticos seria a de “animalidade”, isto é, a existência pertencente à realidade “animal” e que pertence quidditivamente ao que o humano é, enquanto haveria, segundo os peripatéticos, outra existência que seria externa e concomitante à sua “humanidade”. Dessa

”[مع استيلاء حكمه عليه في الأمور العقلية. ونوع اعتبار له عقلاً كالوهميات الكاذبة كأنياب أغوال؛ ويعلم كذبه بمخالفة حكمه بأمر حكم العقل به]”, *ibid.*, p. 4. De maneira instigante, Kāfiyaḡi colocou as considerações mentais sobre as sensações que são aspectos da estimação na mesma categoria das considerações mentais operadas intelectualmente, as quais concordam com as considerações estimativas. O que as distingue da segunda categoria, isto é, a das estimativas falsas, é a maneira que se falhou ao julgar intelectualmente. Dessa maneira, o que distingue as considerações entre si, não é a origem (se imaginativa, estimativa ou intelectual), mas o fato de obedecer ao intelecto como critério último de deliberação. A partir disso, neste trabalho, interpretamos que “consideração” é apenas a maneira intelectual – e, para certos autores, estimativa e imaginativa – de proceder mentalmente. Uma consideração é ocorrente na mente à medida que se associa mentalmente a algo existente fora da mente, se bem que, mentalmente, certas considerações sejam acidentais e, portanto, desprovidas de existência independente. Entrementes, para Suhrawardī, uma “consideração intelectual” não informa a mente a respeito do que está fora da mente, mas é a análise da mente de uma coisa extramental que já foi apreendida. Quando o atributo ou estado conceptual da coisa extramental considerado pela mente não corresponder a nada de existente fora da mente, segundo a nomenclatura cunhada por Suhrawardī em sua Filosofia da iluminação, tais considerações – as quais estão pendentes do que existe fora da mente sem, de pleno direito, existir fora da mente – são configurações tenebrosas. Se essa consideração corresponder a algo extramentalmente existente, trata-se de uma luz acidental (uma configuração de algo existente fora da mente) ou de uma luz subjugante (uma quiddidade subsistente por si só e apreendedora de sua essência).

401 A literatura sobre as relações entre quiddidade e existência em Ibn Sīnā e sobre a relação de sua doutrina a respeito com a tradição filosófica anterior é imensa e não podemos citá-la integralmente. Aqui mencionamos apenas alguns estudos representativos, os quais nos orientaram na compreensão do problema: Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*; Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*; Bertolacci, “The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture”; *id.*, “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics”; Belo, “Essence and Existence in Avicenna and Averroes”; Menn, “Avicenna's Metaphysics”; Lizzini, “Ibn Sīnā's Metaphysics”; *id.*, “Wuḡūd-Mawḡūd / Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy”. Há uma irreduzibilidade e uma fundamental distinção entre quiddidade e existência, o que parece permitir compreender os possivelmente existentes no ordenamento de causas. Em síntese, como Catarina Belo (“Essence and Existence”, p. 413) chamou atenção: “it is with the introduction of the concept of causality, at a metaphysical level, that existence comes to be seen as an accident, in a metaphysical rather than a logical sense as something that befalls the essence or thing”.

maneira, no humano existiria “humanidade” e “animalidade”, uma dupla existência. Ademais, há outra coisa “fascinante”: além das duas ocorrências extramentais de existência que pertenceriam intrinsecamente à animalidade e à humanidade, há outras ocorrências que pertenceriam a outros concomitantes e acidentes da animalidade e da humanidade. Em outros termos, certas existências extramentais seriam pertencentes à maneira na qual as partes constitutivas da coisa fora da mente em sua quiddidade se reportam entre si (“humanidade” e “animalidade” no “ser humano”, por exemplo), enquanto outras existências extramentais pertenceriam aos acidentes extramentais e concomitantes da quiddidade da coisa em questão – seus acidentes comuns –, os quais seguiriam ou acompanhariam a ocorrência extramental da existência da quiddidade. Suhrawardī denuncia que, em sua abordagem sobre o aspecto constitutivo da coisa fora da mente, os “seguidores dos peripatéticos”⁴⁰² postularam várias existências fora da mente – as existências internas da quiddidade e existências externas dos concomitantes –, o que não se funda na experiência. Suhrawardī insiste, pois, no limite da posição dos seguidores dos peripatéticos, afirmando que a existência do existente é verdadeira – mas intramentalmente verdadeira somente, isto é, apenas conceptualmente ao se considerar algo enquanto existente. Mesmo se a distinção “quiddidade” e “existência” é verdadeira dentro da conceptualização, ela o é apenas na atividade mental – para cada coisa que está fora da mente, o binômio existência–quiddidade se refere à mesma coisa. Ao se contrapor aos seguidores dos peripatéticos, Suhrawardī não sugere a rejeição – ao menos não explicitamente – da posição peripatética padrão, isto é, da asserção de que quiddidade e existência são, fora da mente, idênticas e, na mente, distintas. A originalidade de Suhrawardī está em radicalizar a postura peripatética, ao concluir que ambas, quiddidade e existência, são apenas aspectos nocionais e, portanto, mentais.

Entrementes, da mesma maneira que sua oposição à definição como meio para a apreensão da quiddidade, a posição de Suhrawardī sobre as considerações intelectuais é sobretudo metodológica. Trata-se, em primeiro lugar, de mostrar as principais vulnerabilidades dos seguidores dos peripatéticos na fundamentação de sua metafísica. As considerações intelectuais, por sua vez,

402 Como vimos na nota 397, Robert Wisnovsky lança a hipótese de que os “seguidores dos peripatéticos” contra os quais Suhrawardī se insurge, no que se refere às “considerações intelectuais”, seriam provavelmente certos círculos de teólogos muçulmanos, de variadas orientações, simpatizantes, em graus diversos, da filosofia de Ibn Sīnā – e não contra o próprio Ibn Sīnā. Trata-se, pois, de “seguidores de Ibn Sīnā” que procuraram aprimorar uma sistematização da metafísica de Ibn Sīnā e, nesse ponto, Suhrawardī não economiza na defesa de sua leitura de Ibn Sīnā, que seria a “correta”, ver Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*mašṛq*): A Sketch”. Benevich (“The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute”) discorda, nesse ponto, de Wisnovsky, sustentando que Suhrawardī teria reagido contra o próprio Ibn Sīnā. A hipótese de Wisnovsky nos parece ser a mais razoável, apesar de a reconstrução feita por Benevich ser mais exaustiva. Em todo caso, mesmo se a hipótese de Wisnovsky venha a ser refutada, ela tem o mérito de chamar a atenção sobre as interações entre Suhrawardī e teólogos muçulmanos. Nesse ponto específico, em outro estudo (“Individuation and identity in Islamic philosophy after Avicenna: Bahmanyār and Suhrawardī”, pp. 23–24), Benevich concorda com Wisnovsky.

não são ilusões nem uma falsificação da realidade extramental.⁴⁰³ Como corolário, elas são reais, mas apenas na mente; elas são úteis e necessárias, mas apenas na conceptualização. Por conseguinte, o emprego de considerações intelectuais é necessário para explicar conceptualmente cada coisa no mundo enquanto tal, pois é intrínseco à atividade intramental; o problemático, no entanto, é que, a partir disso, os peripatéticos concluíram que algumas entre tais considerações seriam os primeiros inteligíveis, a partir dos quais se poderia fundar uma ciência, inclusive as ciências divinas, a metafísica. No entanto, dado que são apenas artificios teóricos que existem

403 Jari Kaukua (“*T’ibārī* Concepts in Suhrawardī: The Case of Substance”) mostra que, a despeito de suas críticas, Suhrawardī sustenta que as considerações intelectuais são necessárias para o entendimento. Kaukua emprega *Veredas e Debates* como fio condutor de seu estudo. Efetivamente, em *Veredas e Debates*, o quarto livro da pentalogia, Suhrawardī apresenta três argumentos para uma eventual defesa da existência fora da mente das considerações. No terceiro argumento, ele põe a questão de como se explicar o fato que para qualquer coisa dada, algumas considerações são válidas e outras são inválidas: “No que concerne ao terceiro argumento – a saber: a tese de que se isto for mental, a mente o vincularia, por acaso, a uma quiddidade e, sendo assim, seria averiguável para isto – está errada. Não é condição para algo mental manter uma conexão igual com o conjunto das quiddidades. Ora, ser uma coisa particular não é algo mental? Não vinculamos qualquer quiddidade ao que queremos; antes, [vinculamos] a certas quiddidades o que é averiguado por conta de sua especificidade. Da mesma maneira, ser um gênero, ser uma espécie, ser impossibilidade e ser o que é semelhante a isso. A mente não vincula as considerações *ṣenāo* para o que se nota como adequado pela especificidade das quiddidades. [وأما الحجية الثالث - وهي قولكم إن هذه إن كانت ذهنية كان للذهن أن يلحقها بأي ماهية اتفقت وكانت تصدق عليه - باطلة. فإنه ليس من شرط الأمر الذهني أن يكون متساوي النسبة إلى جميع الماهيات. أليس كون الشيء جزئياً أمراً ذهنيًا؟ وليس لنا أن نلحقه بكل ماهية شتتاً. بل بعض الماهيات التي يصدق عليها بخصوصها ذلك، وكذلك الجنسية والتوعية والامتناع وما يشبه ذلك. [والاعتبارات لا يلحقها الذهن إلا بما يلاحظ صلوحها له لخصوص الماهيات Suhrawardī, *al-Mašāri’ wa-l-Muṭārahāt*, §103, p. 347,10-16 [Opera I]. Em termos gerais, se a distinção entre quiddidade e seus atributos acidentais fosse arbitrária, os meios em que se apreende algo seriam inteiramente subjetivos e arbitrários, sem meio para decidir em favor de um ou outro atributo. Tal vertente de nominalismo não é a conclusão de Suhrawardī. Com efeito, cada coisa extramental tem uma especificidade que determina qual consideração é adequada para se atribuir. De alguma maneira, a mente nota a adequabilidade entre uma consideração e uma quiddidade por conta de sua especificidade. Em outros termos, cada coisa fora da mente tem uma especificidade que determina qual “consideração” é exigida para lhe ser atribuída. Suhrawardī informa que a mente tem por evidente qual aptidão é exigida entre a consideração e a coisa considerada por conta da especificidade do que é considerado. Trata-se de uma explicação vaga, a qual encontramos também no quinto livro da pentalogia, a *Filosofia da iluminação*: “Não é o caso que a coisa sendo um predicado mental – como a generalidade predicada da coisa, por exemplo –, vincularíamos isso no intelecto, por acaso, com uma quiddidade para nós concordante e averiguável; antes, [vinculamos isso apenas com] o que é adaptável para isso por conta de sua especificidade. [وليس إذا كان الشيء محمولاً ذهنيًا - كالجنسية المحمولة على الشيء - مثلاً - كان لنا أن نلحقه في العقل بأية ماهية اتفقت ونصدق. بل لما [يصلح له بخصوصه id., *Hikmat al-išrāq*, §68: p. 72,7-9 [Opera II]; p. 51,2-4 [The Philosophy of Illumination]. A adequação entre considerações e considerados concerne à verdade, entendida como a correspondência entre mental e extramental. No entanto, tal constatação parece contradizer Suhrawardī, o qual defende que não há uma correspondência exata e completa entre mental e extramental – com efeito, a maior parte das considerações não corresponde a nada de existente fora da mente. Pistas para a solução deste problema se encontram em *Veredas e Debates*: “O significado genérico e o [significado] diferencial para a realidade simples, como a pretura, quando os analisamos, cada um de ambos corresponde à ‘pretura’ exterior enquanto tal, ou o um deles corresponde com uma coisa e o outro com outra coisa? Se cada um de ambos corresponde à pretura enquanto tal, não há diferença [lit. “separação”], no intelecto, entre ambos e a forma pretura, uma vez que, ao se seguir tal suposição, a pretura corresponde ao exterior em si mesmo, assim como a diferença em seu âmago e o gênero em seu âmago. [المعنى الجنسي] والفصلي لحقيقة بسيطة كالسواد إذ فضلناهما في الذهن. فإما أن يطابق كل واحد منهما نفس السواد الخارجي، أو أحدهما يطابق منه شيئاً والآخر يطابق شيئاً آخر. فإن طابق كل واحد منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ولا فرق بين أحدهما وصوره السواد في العقل، فإن صورة السواد تطابق الخارجي نفسه. وكذا الفصل وحده. وكذا [الجنس وحده على هذا التقديم id., *al-Mašāri’ wa-l-Muṭārahāt*, §115, p. 367,9-14 [Opera I]. Suhrawardī apresenta o contra-argumento de que a menos que haja uma efetiva distinção entre os constituintes genéricos e diferenciais do que é percebido, como uma incidência de pretura, a distinção na mente colapsaria. Se o que é externo à mente é, enquanto perceptível, absolutamente simples, se termos mentais distintos (a espécie “pretura”, o gênero “cor” e a diferença “absorve a vista”) correspondem a mesma coisa e se a relação de correspondência é transitiva e simétrica, o termo mental se torna indistinto. Assim, ao se introduzir o preto em uma pintura, por exemplo, se seguiria que o branco e o preto são indistintos, o que é absurdo. Se a noção “cor” corresponder tanto ao preto como ao branco, se tal correspondência for transitiva e simétrica, a noção “branco” corresponderia à noção de “preto”. Suhrawardī

apenas intramentalmente como noções conceituais, uma consideração intelectual não pode ser a fundação da metafísica. Nesse sentido, Suhrawardī adverte que se pode cometer mais facilmente erros sobre a aplicação da noção de existência do que de outras noções. É o que ocorre com os seguidores dos peripatéticos. Ele afirma:

<p>وأما مثل الوجود الذي مثلوا به أنه مستغن عن التعريف، فالتخييط فيه أكثر ممّا في المحسوسات. ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث إنّها محسوسة أو هي سواد أو</p>	<p>Sobre os exemplos em que “existência” é dispensada da definição (<i>ta'rif</i>), trata-se de algo mais assustador do que o que [eles defendem] sobre os sensíveis. A divergência com eles não incide nos sensíveis à</p>
---	---

atesta que a correspondência não pode ser diretamente aplicada em todos os casos: “O que mencionas na questão sobre a correspondência (*al-muṭābaqa*) é igualmente válido. Entretanto, não é tudo que é predicável de [certa] coisa é predicado por conta da correspondência com uma forma no que há em si; de fato, a particularidade é predicada de Zayd, assim como a noção de ‘realidade’ – à medida que é realidade –, não são duas formas pertencendo a sua essência ou a um de seus atributos; antes, ambos são atributos que não ocorrem no não-mental. Agora, correspondência é considerada no caso em que os atributos têm existência na mente e, igualmente, no que há em si – como pretura e brancura –; no caso da realidade ‘coloridade’, sua atribuição é uma consideração e, assim também, o caso do gênero e da diferença. Entrementes, a pretura é uma realidade; sua existência na alma é como sua existência no que há em si. Não há nada de essencial em qualquer aspecto e não tem partes. [وأما ما ذكرت في السؤال من أمر] المطابقة أيضا صحيح، ولكن ليس كل ما يحمل على الشيء، يحمل الأجل مطابقة صورة عينية، فإنّ الجزئية تحمل على زيد وكذا مفهوم الحقيقة – من حيث هي الحقيقة – وليست بصورتين لذاته ولا لصفة من صفاته، بل هما صفته التان لا تحصلان في غير الذهن، وأما يعتبر المطابقة في صفات لها وجود في الذهن وفي العين أيضا – كالسواد والبيض – ففي الحقيقة اللونية و صف اعتباري، وكذا الأجناس والفصول، فالسواد حقيقة واحدة وجودها في النفس كما هو في الأعيان، فلا ذاتي له بوجه من له [الوجه أي لا جزء، له] corresponde à forma ‘pretura’ fora da mente, ao passo que “cor” ou “coloridade” não passa de uma consideração. Assim, Suhrawardī é realista no que concerne alguns conceitos – como os de brancura e pretura – e conceptualista no que concerne outros conceitos – como o de “coloridade”. Como nota Kaukua em seu estudo (“*I’tibārī Concepts in Suhrawardī*”), eis mais importante: entre os conceitos, Suhrawardī aceita como existente independente da mente apenas o que corresponder a certas *infimae species*. Em suas *Confrontações*, o terceiro livro da pentalogia, ao tratar sobre as “considerações”, Suhrawardī discute sobre as *infimae species* simples e as *infimae species* compostas e a maneira como são apreendidas. Em suas palavras: “A ocorrência de espécies reconhecíveis nas [coisas] simples é que o que é pego como sendo uma espécie, [a qual] tem consigo uma perfeição quididativa, [tanto que a quididade] não é dividida, a não ser por relações, como é [o caso] da pretura, do corpo ou da alma humana. O que está para além disso é composto. Esse pode ser natural, como cavalo, humano e água. A regra para isso ser espécie é esta perfectibilidade, [de tal maneira que] mesmo que tu estimes que o que está além seja substituível, as identidades naturais permanecem, como a brancura de Zayd ou a pretura de um cavalo. [As espécies compostas] são não-naturais, como a cadeira. [وحصل معرفة الأنواع في البسائط أنّ ما أخذ نوعاً له كمال ماهية لا يقسمها إلا إضافات كالسواد والجسم والنفس الإنسانية، وما وراء ذلك مركبات إنطا طبيعية كالفرس والإنسان والماء، وضابط نوعية هذه كمالية لو توهمت تبدل ما وراءها يبق الهويات الطبيعية كيباض زيد و ساد فرس، وإنا غير]”, Suhrawardī, *al-Muqāwamāt*, §41, pp. 170,13–171,2 [*Opera* I]. Perceptíveis primitivos, como a pretura, o corpo em sua tridimensionalidade ou a alma humana, são percebidos como simples: eles não são apreendidos como dispendo essencialmente de características constitutivas para além deles mesmos. A crítica de Suhrawardī à correspondência plena e total entre “considerações” e o “considerado” se funda em sua recusa de um realismo absoluto dos conceitos e em sua defesa de um “realismo moderado” que distingue entre conceitos que não correspondem a constituintes da coisa extramental e conceitos que correspondem. Em resumo, ratificamos, Suhrawardī é conceptualista frente certas noções (as “considerações”) e realista frente outras noções (algumas *infimae species* em sua quididade). Sobre as *infimae species* simples, elas podem ser mera “consideração”, como é o caso do corpo, à medida que não há corporeidade fora do intelecto. Se as *infimae species* simples corresponderem a uma configuração (brancura, pretura, calor, doçura, amargor, o fenômeno óptico da luz, um som qualquer, etc.), trata-se de uma luz acidental, uma configuração luminosa. A alma, assim como o intelecto e a inteligência, é uma entre as *infimae species* simples; ela se reduz à apreensão da essência, sem mais. As *infimae species* compostas não-naturais, como é o caso de uma cadeira, por exemplo, não correspondem a nada que não seja a própria coisa fora da mente – a cadeira, para repetir o exemplo –, sem implicações ontológicas e cosmológicas. Quanto às *infimae species* compostas naturais, já que correspondem a algo autossustentado, sua quididade é uma inteligência pura no mundo das luzes subjugantes, uma “senhora das espécies”, “autora dos ícones”, identificadas, nesse caso, por Suhrawardī com as formas platônicas. Assim, uma entre as *infimae species* compostas naturais, como é o caso do cavalo ou da água, por exemplo, se reduz a uma entre as *infimae species* simples, ou seja, uma forma platônica. A independência de certas *infimae species* em relação à conceptualização serve para explicar, como veremos no capítulo III, o conhecimento divino, o ordenamento do universo, a preservação das espécies e a regressão.

صوت أو رائحة، وأن كان يقع الخلاف في جهات أخرى.

medida que são sensíveis, pretura, som ou odor, mas a divergência incide em outros aspectos.⁴⁰⁴

Como veremos, a tese de Suhrawardī de que os dados obtidos na percepção sensorial são a fonte e a origem de todo conhecimento não diverge, em linhas gerais, da posição tradicional encontrada na filosofia natural tal qual sustentada comumente pelos peripatéticos, à medida que Suhrawardī concorda com a doutrina da alma dos peripatéticos, segundo a qual as sensações são a primeira etapa na aquisição do conhecimento. Da mesma maneira, ainda que com certas nuances e divergências, na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī adota como sua a filosofia natural defendida pelos “peripatéticos” e “seus seguidores”; assim, o que o afasta deles não é a filosofia natural (a psicologia cognitiva da *Filosofia da iluminação* não contradiz, em linhas gerais, a doutrina da alma defendida pelos avicenianos), mas sim que os peripatéticos e seus seguidores não conseguiram apresentar para a metafísica, como seu fundamento, uma evidência primária e incontestável, como as que são alcançadas por meio de sensações, mas sobre uma noção sem realidade extramental, a de existência. Sustentar que esta noção é uma evidência primeira, isto é, um dado cognitivo que dispensa toda definição e que teria, por isso, um caráter completamente manifesto, semelhante aos dos “sensíveis”, é “o mais assustador” na avaliação de Suhrawardī.

A problemática da “existência” permite estabelecer que alguns pares de atributos são só noções que ocorrem na mente (como pluralidade e unidade, por exemplo), os quais apresentam definições recíprocas, diferentemente do que ocorre com outros atributos nocionais (pretura e brancura, por exemplo). Certas noções podem ser definidas (como é o caso de existência) e outras (como o caso da pretura) não podem. Isso leva a refletir sobre a ocorrência de algo na mente:

وجه آخر: هو أنّ الأربعة إذا كانت عرضاً قائماً بالإنسان مثلاً، فأما أن يكون في كلّ واحد من الأشخاص الأربعة تامّة، وليس كذا؛ أو في كلّ واحد شيءٍ من الأربعة، وليس إلاّ الواحد. فمجموع الأربعة ليس له محلّ غير عقل، إذ ليس في كلّ واحد الأربعة ولا شيء منها، فليست على هذا التقدير أيضاً في غير العقل. فظاهر أنّ الذهن إذا جمع واحداً في الشرق إلى آخر في الغرب، فيلاحظ الإثنيّية. وإذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع. ويأخذ أيضاً في الأعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.

Outro aspecto [da questão] é que se o quatro, a título de exemplo, fosse um acidente subsistente no ser humano, estaria a quadridade em cada um entre os indivíduos, o que não é o caso, ou estaria, em cada um, uma coisa da quadridade, e não é o caso, a não ser da unidade. Portanto, a aglomeração de quadridades não dispõe de lugar de inerência distinto do intelecto, já que não está em cada um a quadridade nem nenhuma coisa dela. Mesmo nessa apreciação, não estaria tampouco no que é distinto do intelecto. É manifesto que a mente aglomera algo a leste e outro a oeste, estabelecendo-se a dualidade. Se um ser humano olha para um grande aglomerado, ele pode contar, dentro do aglomerado, três, quatro e cinco, dependendo do que seus olhos captam dessa aglomeração. Ele passa, ademais, a contar outros números, como uma centena ou centenas, ou uma

404 *Id.*, *Hikmat al-iṣrāq*, §105: p. 104, 8-11 [*Opera II*]; p. 74, 6-10 [*The Philosophy of Illumination*]; ver também *ibid.*, §60: p. 67,8-12 [*Opera II*]; p. 47,9-14 [*The Philosophy of Illumination*].

Suhrawardī estabelece que certas noções – como as numéricas – são derivadas de sensações e, em si mesmas, são exclusivamente mentais. As noções assim são considerações intelectuais e não são, então, fora da mente, um atributo em si mesmo ao que há em si. Por ser meramente conceptuais e ter uma realidade exclusivamente nocional e, por isso, exclusivamente intramental, tais atributos mentais exigem uma definição, à medida que sua realidade não pode ser experimentalmente averiguada. Entrementes, essa discussão oferece a Suhrawardī a oportunidade de mostrar sua oposição ao realismo das formas *in intellectu*. A esse respeito, ele escreve:

هو إنَّ المعنى العام لا يتحقق في خارج الذهن، إذ لو تحقق لكان له هويّة يمتاز “بها” عن غيره ولا يتصور الشركة فيها، فصارت شاخصة وقد فرضتي عامّة، وهو محال.	Os significados gerais não se realizam fora da mente. Se se realizassem, teriam a identidade que “por si mesma” os distinguiria de outra [identidade] e não se conceberia o compartilhamento. Os [significados gerais] se tornariam singulares, sendo que se partiu do pressuposto de que são gerais – e isso é absurdo. ⁴⁰⁶
---	---

Noções como “substância” (*gawhar*/ جوهر) e “configuração” (*hay'a*/ هيئة) pertencem ao domínio das considerações intelectuais, por não existirem nas coisas que são mentalmente qualificadas ou dispostas como substância e configuração. Estas duas noções não são apreensíveis e carecem, por isso, de uma definição – e Suhrawardī as define:

هي إنَّ كلّ شيءٍ له وجود في خارج الذهن، فأما أن يكون حالاً في غيره شائعاً فيه بالكلية ونسبته “الهيئة”، أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشيع بالكلية ونسبته “جوهرًا”.	Toda coisa com existência fora da mente, sendo inerente a outra coisa que ela e estando aí totalmente difusa, nomenclamo-la “configuração”. Se não está em outra [coisa] totalmente difusa, a nomenclamos “substância”. ⁴⁰⁷
---	--

405 *Ibid.*, §62: p. 68, 5-12 [*Opera II*]; p. 48, 1-8 [*The Philosophy of Illumination*].

406 *Ibid.*, §11: p. 17, 4-6 [*Opera II*]; pp. 7,11– 8,1 [*The Philosophy of Illumination*].

407 *Ibid.*, §52: p. 61, 13-15 [*Opera II*]; p. 42, 15-17 [*The Philosophy of Illumination*]. “Configuração” tem o mesmo sentido de “acidente”, mas, na abordagem de Suhrawardī, “configuração” não se reduz à “acidente”. A título de exemplo, qual é a relação entre “substância” e as propriedades que entram em sua definição? Concordando, para fins de argumentação, que um humano é uma substância e que a racionalidade e a animalidade são as propriedades em termos pelos quais essa substância é definida e, igualmente, concordando que tais propriedades, no instante da definição, são significadas como características correspondentes ao mundo exterior à mente, qual é a relação entre a forma substancial e essas propriedades? A forma substancial “humanidade” é nada mais que as propriedades “animalidade” e “racionalidade” ou, enquanto forma e enquanto substância, a “humanidade” está além da “animalidade” e da “racionalidade”, sendo que apenas enquanto “humanidade” se torna responsável pelo fato de tais propriedades? Com efeito, a diferença específica pela qual se define “substância” é tratada como “não estando em algo”; ora, tais propriedades estão. Isso nos sugere que chamar uma coisa de substância não é apenas uma maneira de lhe atribuir as propriedades nos termos em que é definido. A substância é, assim, algo para além de uma coleção de propriedades; contudo, como entender esse “além”? O caminho traçado por Suhrawardī foi o de rejeitar a definição como meio de acesso à quiddidade; isso relativiza o problema em certa medida, mas a questão continua em aberto: se a substância é um todo único para além da soma de propriedades, o que é esse “todo”? A solução de Suhrawardī foi a de se ater ao conceito de “substância” tal qual definido pelos peripatéticos, ao mesmo tempo que abandonando “acidente” como contraponto à “substância”. Ao escolher “configuração” como contraponto, a nosso ver, se pode avançar na investigação metafísica. Ademais, quanto à substância não “estar totalmente difusa” (*‘alā sabīli š-šuyu’ bi-l-kullīyya*/ على سبيل الشيع بالكلية), tal qualificação distingue as partes formal e material de algo no que há em si de suas “configurações”, as quais são inerentes a um substrato, estando, na inerência, totalmente difusas em seu substrato. Poder-se-ia admitir, segundo os cânones peripatéticos, que a hylé e a corporeidade estão na

As noções matemáticas, por sua vez, figuram entre as considerações intelectuais – todos os números são, por exemplo, considerações intelectuais⁴⁰⁸ – e têm também necessidade de serem explicadas e definidas, pois o “número enquanto tal” não é manifesto em si mesmo. Ademais, Suhrawardī estabelece seu entendimento sobre atributos intelectuais e predicados, assim como seu estatuto de considerações intelectuais:

<p>فإذن الصفات كلها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية ولها صورة في العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها في العين ليس إلا نفس وجودها في الذهن، وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في العيان، مثل المكان والجوهريّة واللونية والوجود وغيرها ممّا ذكرنا. وإذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن منه يطابقه.</p>	<p>Portanto, todos os atributos estão em uma das duas divisões: há os atributos em si, os quais têm uma forma no intelecto, como, por exemplo, a pretura, a branca e o movimento. Há os atributos que não têm existência no que há em si, [sem existência] que não seja a mera existência na mente, não tendo, pois, no não-mental, existência. Assim, o que é constituído na mente é arranjado com outro que é constituído no que há em si, como, por exemplo, “possibilidade”, “substancialidade”, “cromaticidade”, “existência” e outros que já mencionáramos. Quando, para a coisa, há uma existência fora da mente, ela equivale ao que há na mente, correspondendo-se.⁴⁰⁹</p>
---	--

Suhrawardī emprega, na passagem acima, o termo “atributo” para expressar seu significado quiddidativo. Suhrawardī não pretende nem apresentá-lo como adjetivo (por exemplo, “o gato preto”) nem em sua forma predicativa (por exemplo, “o gato é preto”). Suhrawardī busca exemplos na forma infinitiva da palavra árabe em que outras derivações devem seguir. Por exemplo, em árabe, “preto” (*aswad/ أسود*) e “possível” (*mumkin/ ممكن*) são respectivamente derivados de “pretura” (*sawād/ سواد*) e de “possibilidade” (*imkān/ إمكان*). Um atributo em seu infinitivo, se é existente fora da mente, ele corresponde ao mesmo atributo existente na mente. A “possibilidade” é, por sua vez, efetivamente existente, mas, por ser existente de maneira puramente nocional, conceptual e, assim, intramental, ela não corresponde a nada de existente fora do intelecto. Aquilo que é um atributo no que há em si, diferentemente de atributos como “possibilidade”, por estar no que há em si, é extramentalmente existente, sendo apreensível. É o caso, por exemplo, de “pretura” e de “branca”. Já a “possibilidade”, a seu turno, como atributo intelectual, tem um estatuto diferente de “pretura” e “branca”: sem a conceptualização que a constitua como noção conceptual, não se encontra nem se apreende nenhum atributo de “possibilidade” em nada que seja. De igual maneira, o fato do atributo “possibilidade” não estar no que há em si não quer dizer que “possibilidade” seja

totalidade da qual elas são partes, mas não em total difusão. Com o acréscimo de Suhrawardī à definição peripatética de substância, ela e suas configurações são conceptualizáveis sem se referir, nem mesmo indiretamente, ao binômio peripatético hylé e forma corporal.

408 “Uma vez que o [número] o é a partir de ‘uns’ e a unidade é um atributo intelectual, o número é necessariamente um [atributo intelectual] [إذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقلية. فيجب أن يكون العدد كذلك.]”, *ibid.* §61: 68, 4 [*Opera II*]; p. 47,22 [*The Philosophy of Illumination*].

409 *Ibid.*, §68: p. 71, 5-10 [*Opera II*]; p. 50, 5-10 [*The Philosophy of Illumination*].

algo ilusório ou inexistente. Os atributos mentais e todas as considerações intelectuais não são falsificações; Suhrawardī busca apenas mostrar que tais noções, exatamente por sua constituição conceptual e sua total dependência da mente, não são manifestas e exigem uma definição. Na estratégia de Suhrawardī, tais atributos são artificios especulativos exigidos pelo entendimento mental em vista de uma teorização das coisas fora da mente, mas não podem ser empregados como fundamento de suas realidades, à medida que são atributos exclusivamente derivados e artificiais.

Em árabe, como detectáramos acima, alguns atributos são sintaticamente derivados de sua forma infinitiva. Os atributos “preto” e “possível” são derivados de “pretura” e de “possibilidade”, respectivamente. Atributos desse tipo não existem no que há em si; não há nada que impeça que sejam predicados para múltiplos – são universais, portanto –, ao passo que o que está fora da mente é particular. Todos os predicados, como “preto” e “possível”, por conseguinte, estão incluídos entre as considerações intelectuais. Em suma, “predicados, à medida que são predicados, são mentais.”⁴¹⁰ Há uma sutileza na argumentação de Suhrawardī: estando os atributos divididos entre os atributos no que há em si e os atributos intelectuais, os atributos no que há em si não são considerações intelectuais; no entanto, predicados derivados de atributos, tanto dos atributos no que há em si como os intelectuais, são todos meras considerações intelectuais. Assim, se um atributo derivado, na forma infinitiva em árabe, é derivado de um predicado, o atributo resultante está incluído entre as considerações intelectuais, mesmo que seu atributo original do qual o predicado deriva seja um atributo no que há em si. Pode-se tomar o exemplo de “pretura” (*sawād*/سواد), “preto” (*aswad*/أسود) e “ser preto” ou “pretitude” (*aswadiyya*/أسودية). O primeiro é um atributo em si e no que há em si; por conseguinte, “pretura” não é uma consideração intelectual e, assim, não é tampouco um atributo *in intellectu*, existindo independentemente da mente, tratando-se, pois, de uma realidade simples, a qual, por disposição ínsita, é uma configuração apreendida como um dado cognitivo primitivo em um ato de percepção visual qualquer. O segundo, “preto”, é um predicado e, por conseguinte, uma consideração intelectual. “Preto” é uma configuração de uma coisa mental dentro da conceptualização, à medida que tal configuração não corresponde a nada de exterior, tratando-se de um atributo *in mente*. Já a “pretitude”, embora não seja um predicado, é derivado de um predicado e, por isso, se constitui como uma consideração intelectual. A pretura, assim, não pode ser definida; ela pode ser apenas apreendida. “Pretitude” (*aswadiyya*/أسودية), a seu turno, não pode ser apreendida e, por isso, exige uma definição, a saber: “ser preto”. “Pretitude” inclui, em sua definição, a noção de “ser algo” – noção cuja realização é mental e que ultrapassa toda apreensão, pois nada permite apreender “ser algo”, não sendo um dado manifesto. O atributo derivado

410 “والمحمولات – من حيث إنها محمولات – ذهنية”, *ibid.*, §68: p. 71,11-12 [*Opera II*]; p. 50,12 [*The Philosophy of Illumination*].

“pretitude” (*aswadiyya*/أسودية), por exemplo, existe *in mente* como universal – trata-se da forma pretitude *in intellectu*. No uso da linguagem, “pretitude” (*aswadiyya*/أسودية) se torna um predicado através da combinação com outras palavras: “Esta coisa é mais intensa em pretitude do que outra”.⁴¹¹ “Pretitude” é um significado geral. Sobre isso, Suhrawardī esclarece:

<p>والمحمولات – من حيث أنها محمولات – ذهنية، والسواد عيني. والأسودية لما كانت عبارة عن شيءٍ ما قام به السواد، لم يدخل فيه الجسمية والجوهرية؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم، لقل عليه أنه أسواد، فإذا كان شيء ما له مدخل في الأسودية، فلا يكون إلا أمرًا عقليًا فحسب، وإن كان السواد له وجود في الأعيان. وأما الصفات العقلية إذا اشتق منها وصدارت محمولات – كقولنا “كل جيم [ج] هو ممكن” – فالممكنية والإمكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الأسودية. فإنها وإن كانت محمولاً عقلياً، فالسواد عيني، والسواد وحده لا يحمل على الجوهر.</p>	<p>Os predicados – à medida que são predicados – são mentais. A “pretura” o é no que há em si. A “pretitude” expressa uma coisa em que subsiste nela própria a “pretura”. “Corporeidade” e “substancialidade” não estão incluídas nesse caso; antes, se a “pretura” subsistir em algo que não é corpo, a isso se chama de “preto”. “Ser alguma coisa” está incluída na “pretitude”. Por isso, ela não é nada senão algo intelectual, embora a “pretura” tenha existência no que há em si. Mas, se o que é derivado de um atributo intelectual, ao usá-lo, se torna predicado – como quando dizemos “Todo C é possível” –, o “ser possível” e a “possibilidade”, são, ambos, intelectuais – e nada mais –, em divergência de “pretitude”. Embora [pretitude] seja um predicado intelectual, a “pretura” o é em si e uma “pretura” como única não é predicável da substância.⁴¹²</p>
---	---

Novamente, uma consideração intelectual não é uma falsificação do que é existente. “Pretitude” é uma consideração intelectual e é existente – a nuance é que seu contexto de existência é meramente mental e, por não haver correspondência com algo fora da mente, há um abismo, por assim dizer, entre seu contexto de existência (mental) e os existentes fora da mente. “Pretitude” é uma consideração intelectual no sentido de que ela em si mesma não é existente no que há em si – e, por isso, ela não é apreensível. Igualmente, sua realização ou ocorrência é condicionada e determinada pela conceptualização, ao passo que o que está no que há em si existe independentemente da conceptualização. Finalmente, “pretitude” diz respeito a “preto” – e “preto” é uma coisa mental. Sua única existência – mental – se impõe por “pretitude” ser, na mente, considerada como um aspecto de um atributo em si, “pretura”, presente em uma ou mais coisas particulares fora da mente.

Suhrawardī, a partir da questão sobre a articulação entre o existente no que há em si e o existente que não existe no que há em si, procura edificar uma nova explicação sobre o nexos entre conhecimento da quiddidade e a própria quiddidade com seus constituintes internos, resultado de uma provável frustração com as falhas que emergiam nas tentativas peripatéticas em curso de uma sistematização da metafísica e do que foi legado por Ibn Sīnā. Já que “quiddidade”, “realidade” e “significado” são mentais, no que consiste aquilo ao qual tais noções se referem?

411 “إن كون هذا الشيء أشدَّ أسودية من غير”، *ibid.*, §95: p. 94,9-10 [*Opera II*]; p. 67,2-3 [*The Philosophy of Illumination*].

412 *Ibid.*, §68: p. 71,11–72,2 [*Opera II*]; p. 50,12-19 [*The Philosophy of Illumination*].

1.3. As realidades simples e as realidades compostas

A *Filosofia da iluminação* constata que a vulnerabilidade por excelência do método dos peripatéticos é a exigência de que “não se saiba nada de coisa nenhuma”. Suhrawardī escreve:

والمشأؤون اثبتوا في الأشياء المتشخصة أموراً لا تحسن ولا تعقل بخصوصها، حتى يصير الحقائق - بعد إن علمت - مجهولة. والحق مع الأقدمين في هذه المسئلة.	Os peripatéticos estabeleceram que haveria nas coisas singularizadas algo que não é nem sentido nem inteligido em sua especificidade, o que tornaria suas realidades – após já ter sido conhecidas – ignoradas. E a verdade está com os antigos, sobre tal questão. ⁴¹³
--	--

De acordo com as regras legadas pela tradição aristotélica e que são apresentadas por Suhrawardī no final do primeiro tratado e no início do segundo tratado da primeira parte da obra (*cf.* §§13–18), as condições para uma definição correta são as seguintes: a definição deve consistir nas qualidades particulares do que é definido; o conteúdo da definição deve ser mais evidente ou manifesto do que aquilo que se quer definir; a qualidade pela qual algo é definido deve ser, de alguma maneira, conhecida antes de ser definida; e, finalmente, se uma coisa é definida por meio de outra, a relação entre ambas precisa ser mencionada. Suhrawardī defende, a título de exemplo, que a definição de “corpo” (*ġism/ جسم*) é mais um caso incapaz de contemplar satisfatoriamente tais condições. Algo problemático é que se recorre, na definição de “corpo”, à consideração intelectual “substância” – e não às propriedades essenciais de “corpo”. A busca de sua definição essencial é infrutífera pelo fato de ninguém poder determinar as qualidades constitutivas de algo sem já tê-lo apreendido. A solução peripatética foi a de recorrer, a partir da análise conceptual da corporeidade, ao binômio hylé-forma,⁴¹⁴ no entanto, mesmo ao se considerar as noções de hylé e de forma

413 *Ibid.*, §88: p. 88,8-10 [*Opera* II]; p. 63,1-2 [*The Philosophy of Illumination*].

414 Ibn Sīnā estabeleceu duas maneiras de investigar os corpos. Na primeira, trata-se do “corpo natural”. Em suas palavras: “Dizemos, pois: o corpo natural é uma substância em que se é possível demarcar uma dimensão, assim como outra atravessando-a perpendicularmente e uma terceira dimensão atravessando-as perpendicularmente. Ao se constituir com tal atribuição, está aí a forma com que o corpo se torna corpo. [فتقول: إن الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن] ” [يُفرض فيه امتداداً، امتداداً آخر مقاطع له على قوائمه، وامتداداً ثالثاً مقاطع لها جميعاً على قوائمه. وكونه بهذه الصفة هو الصورة التي بها صار الجسم جسماً]”, Ibn Sīnā, *aš-Šifā’ : at-ṭabī’iyyāt*, I.1.2, p. 13; ver também *id.*, *aš-Šifā’ : al-ilāhiyyāt*, II.2, pp. 61–63; *id.*, *al-Hudūd*, p. 22. Na perspectiva aviceniana, a primeira maneira, ou seja, o corpo enquanto “corpo natural” (isto é, como uma substância em que se pode demarcar coordenadas tridimensionais) é apenas a descrição de um atributo (o qual não é essencial, já que é externo à realidade “corpo”) – e não sua definição. Quanto à definição de corpo, na abordagem de Ibn Sīnā, está aí a segunda maneira de se investigar a seu respeito. Uma definição – à medida que é definição – consiste apenas em características essenciais para o que se define, ainda que o definido seja efetivamente caracterizado por – ou suscetível a – certos acidentes, os quais não podem ser uma característica essencial do que é definido. No caso da definição de corporeidade, ou seja, da quididade, natureza, realidade ou significado do corpo, trata-se disto: “A corporeidade é, em [termos] de realidade, a forma da continuidade, a qual recebe a demarcação de três dimensões, das quais já aludimos. [فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثالث]”, *aš-Šifā’ : al-ilāhiyyāt*, II.2, p. 64,6-7. A seguir, Ibn Sīnā (*aš-Šifā’ : al-ilāhiyyāt*, II.2, p. 64,7-11) introduz o reperto entre corporeidade e dimensionalidade: “este significado [i.e., a corporeidade em termos de realidade] é diverso do [significado] de ‘mensurabilidade’ (*miqdār*) e é diverso do de ‘corporeidade matemática’ (*al-ġismiyya at-tā’imiyya*). Esse corpo à medida que para ele há essa forma [i.e., a forma da continuidade], não diverge de outro corpo nem por ser maior ou menor nem por corresponder ao fato de ser equivalente ao contado com algo para contabilizá-lo nem ainda por partilhar ou por se distinguir disso. [Tudo] isso, lhe pertence somente à medida que é mensurável e à medida que parte dele é tal que se faz contabilizável. A consideração do [corpo em sua

corporal como constitutivas de todo corpo, as condições para uma definição correta e completa são violadas. Primeiramente, não se pode determinar a medida de mensurabilidade de “hylé” (*hayūlā/هيولى*) e a corporeidade enquanto “forma” (*ṣūra/صورة*) – ambas são não-perceptíveis⁴¹⁵ – e que são específicas para cada corpo. Em segundo lugar, a quiddidade permanece ignorada por aquele que não a apreendeu antes da enunciação da definição. Se se apreende o que se quer definir anteriormente ao ato de definição, a definição não é específica ao que foi apreendido. Se a quiddidade não foi apreendida anteriormente à definição, o que se define permanece ignorado. Da mesma maneira,

mensurabilidade e contabilidade] é diversa da consideração da corporeidade que [acabamos] de mencionar. [وهذه المعنى غير الجسميّة التعليميّة. فإنّه هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسمًا آخر بأنه أكبر أو أصغر. ولا يناسبه بأنه مساو أو معدود به وعاد له مشارك أو [مباين. وإنما ذلك له من حيث هو مقدّر ومن حيث جزء منه يعده. وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسميّة التي ذكرناه]”. Quanto ao corpo matemático (*ḡism ta ‘līmī/جسم تعليمي*), trata-se da totalidade dos concomitantes acidentais inerentes ao corpo, mas, por serem acidentais, não são internos ao corpo naquilo em que ele é corpo; nesse sentido, “corpo matemático” e “corpo natural” dizem respeito ao mesmo fato, isto é, o de que os corpos se apresentam com uma série de concomitantes acidentais – não obstante, nada disso é a corporeidade, a qual é o corpo enquanto tal desprovido de tudo que lhe é acidental; ver *id., aš-Šifā: al-mantiq: al-maḡūlāt*, III.4, p. 115. Ora, um corpo – à medida que é corpo – não é diferente em corporeidade de outro corpo; um corpo, à medida que é corpo, é nada senão corpo. Sob tal consideração – a única que diz respeito ao corpo enquanto corpo –, o que se segue é que a corporeidade não é o receptáculo ou substrato ou sujeito ou lugar em que o corpo é corpo. A solução peripatética tradicional desse problema é estabelecer a distinção entre a quiddidade corporeidade (uma forma substancial) e a matéria primeira (a *prote hyle, al-hayūlā l-ulā/الهيولى الأولى*). A hylé existe apenas como recipiente (*qābil/قابل*), no qual a corporeidade, por meio de seus acidentes, se faz inerente; sobre os argumentos de Ibn Sīnā em defesa do hilemorfismo, ver, entre vários outros, *id., aš-Šifā: at-tabī‘iyyāt*, I.1.1, 14; *id., aš-Šifā: al-ilāhiyyāt*, II.2, pp. 64–5; p. 257 ss. A hylé, quando desprovida da totalidade de acidentes da corporeidade, não é nada senão receptividade em absoluto. Nas palavras de Ibn Sīnā: “assim, a hylé não é substrato à coisa que é nomeada ‘forma’, porque a [forma] é um atributo constituinte externo para a hylé enquanto coisa em ato [فلا تكون الهيولى موضوعة للشيء الذي يسمّى صورة لأجلها صفة خارجية مقومة للهيولى]”, *id., aš-Šifā: al-mantiq: al-maḡūlāt*, I.3, p. 19,12-13. Dessa maneira, sobre a hylé, enquanto pura receptividade, sua existência é meramente potencial; o que está em ato, no corpo, é o corpo enquanto tal, isto é, a forma substancial do corpo: a corporeidade. No entanto, a corporeidade, intrinsecamente, é indeterminada. Sobre a potencialidade absoluta da hylé, ver Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, pp. 57–66. Ademais, a guisa de precisão, de um lado, a hylé não está em nenhum substrato e é, por conseguinte, uma substância; por outro lado, trata-se, por ser pura potencialidade, de uma substancialidade negativa, a qual não parece ser plena e satisfatoriamente uma quiddidade – embora flua como inteligível das inteligências separadas. Em contrapartida, é problemático tratar a hylé como uma substância meramente negativa, reduzindo-a à inexistência; com efeito, Ibn Sīnā não parece associar hylé e privação de existência, mas apenas hylé e potencialidade; antes, a “privação de existência” está conectada à modalidade lógica do impossível (*mumtani/ممتنع*) e à ausência de uma causa, não sendo o caso da hylé – a qual é a causa do corpo, não em termos existenciais da ocorrência ou realização, mas como recipiente exigido para a ocorrência de uma coisa corporal. Segundo Ibn Sīnā, “a substancialidade que é para ela [i.e, para a hylé] não faz que uma entre as coisas esteja em ato; antes, ela a prepara para ser uma coisa em ato através da forma. O significado de sua substancialidade não é nada senão algo que não está num substrato والجوهرية [”التي لها ليس تجعلها بالفعل شيئًا من الأشياء بل تعدّها لأن تكون بالفعل شيئًا بالصورة. وليس معني جوهريتها إلا أنّها أمرٌ ليس في موضوع *aš-Šifā: at-tabī‘iyyāt*, II.2, p. 67,17–68,2. Da mesma maneira, a hylé é uma entidade que possui identidade própria e distinta antes mesmo de adquirir as formas. Como ela flui das inteligências separadas, a hylé parece se configurar quidditivamente e, por conseguinte, dispor de uma existência própria e uma existência ocorrente – “própria” em termos quidditativos e “ocorrente” *in intellectu* – e que existe independentemente de outras formas substanciais (mesmo que ocorra unicamente no nível inteligível); ver Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*, pp. 193–196; Goichon, *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā (Avicenne)*, p. 237; nota 1, p. 243; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, pp. 47 e 76–82. Em suma, a hylé é desprovida de toda atualidade; a corporeidade, portanto, não é a hylé. O corpo é investido daquilo que ele é, “corporeidade”, por meio de sua forma substancial, cuja totalidade de acidentes se torna inerente ao recipiente que é a hylé e, assim, a forma substancial se instala, ou melhor, se imprime na hylé – tal forma substancial impressa é a forma corporal. Sobre corporeidade, substancialidade e acidentalidade segundo Ibn Sīnā, ver Stone, “Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance”. Com efeito, a doutrina da forma corporal foi

“hylé” e “forma corporal” não são mais manifestas do que “corpo” (*ġism*/جسم), sendo inúteis numa definição. Em terceiro lugar, talvez o mais grave, hylé e corporeidade são ignoradas antes da definição e permanecem ignoradas após a definição. Em quarto lugar, já que a cadeia de referências entre o “corpo” que se quer definir e o binômio hylé e corporeidade é incontável, todas as operações e inferências baseadas nisso estão propensas à mesma incapacidade de serem apreensíveis.

Suhrawardī não propõe uma nova fórmula que definiria satisfatoriamente “corpo”. Como vimos, nenhuma definição consegue, por princípio, oferecer satisfatoriamente acesso à quiddidade – a corporeidade não é uma exceção. Da mesma maneira que “corpo”, no terceiro tratado da primeira parte da *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī critica certos princípios peripatéticos sobre as noções construídas a partir de dados cognitivos obtidos na percepção sensorial. Exige-se, segundo o autor, entender corretamente a distinção entre realidades simples e realidades complexas. Ele escreve:

<p>وهي أنّ المشائين أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء إذ الجواهر لها فصول مجهولة. والجوهريّة عرفوها بأمر سلبّي، والنفس والمفارقات لها فصل مجهولة عندهم. والعرض – كالسواد مثلاً - عرفوه بأنّه لون يجمع البصر. فجمع البصر عرضي. واللونيّة عرفت حالها. فالأجسام والأعراض غير متصوّر أصلاً. وكان الوجود أظهر الأشياء لهم، وقد عرفت حاله [...] والحق أنّ السواد شيء واحد بسيط، وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، ومن شاهدة استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحسن. فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قد يُعرف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة. كمن تصوّر الحقائق البسيطة متفرقة، فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما.</p>	<p>Os peripatéticos exigem que não se saiba nada de coisa nenhuma, já que as substâncias têm suas diferenças [específicas] ignoradas. Sobre a substancialidade, afirmam sabê-la por algo negativo. Sobre a alma e as [inteligências] separadas, ignoram suas diferenças [específicas]. Sobre o acidente, como é a pretura, sabem que é a cor absorvendo a visão. Ora, absorver a visão é acidental; sobre as cores, já sabes a respeito. Assim, os corpos e os acidentes não são [se se seguir os peripatéticos] conceptualizáveis, fundamentalmente. A existência é, para eles, a mais manifesta das coisas; decerto, já o sabes. [...] A verdade é que a pretura é uma coisa simples; ela é seguramente inteligida e não há nenhuma parte sua que seja ignorada. Não é possível defini-la se não a tiver observado como ela é; quem já a observou dispensa definição – sua forma no intelecto é como a forma no sentido. Para coisas assim não há definição; antes, as realidades compostas são decerto cognoscíveis a partir de realidades simples, como quando realidades simples são conceptualizadas fragmentadamente e se sabe sobre os compostos ao aglomerá-los num substrato qualquer.⁴¹⁶</p>
--	--

Para os peripatéticos, a conceptualização são a análise e a síntese em que, por meio de considerações que a mente efetua do que está fora da mente, se estabelece uma definição por gênero

introduzida por Simplicio para resolver uma aparente contradição nos ensinamentos de Aristóteles sobre a hylé primeira, a saber: por vezes Aristóteles apresenta a hylé primeira como corporal e estendida e, em outras passagens, ele se refere a ela como incorporeal e inestendível. A esse respeito, ver Hyman, “Aristotle’s ‘First Matter’ and Avicenna’s and Averroes’ ‘Corporeal Form’”, pp. 335–344; Wolfson, *Crescas’ Critique of Aristotle. Problems of Aristotle’s Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, pp. 99–113 e pp. 579–604. Retornaremos a essas questões ao tratar dos constituintes da matéria.

415 Mesmo na abordagem dos peripatéticos, a corporeidade, isto é, a “forma substancial de corpo”, não é apreensível (senão intelectualmente) por ser apenas um significado ou uma natureza verdadeira – o que é perceptível são seus concomitantes. A hylé, por sua vez, é inapreensível por sua existência ser meramente potencial.

416 Suhrawardī, *Hikmat al-īsrāq*, §70: pp. 73,9-74,3 [Opera II]; pp. 51,14-52,9 [The Philosophy of Illumination].

e diferença específica e, por meio dela, se enuncia a quiddidade à medida que, na definição, se expressa o significado ou natureza que não é nada senão a coisa definida sendo apreendida em sua realidade. Em outras palavras, a conceptualização é a atividade em que a mente ordena os existentes mentais – as formas inteligíveis e seus concomitantes, os quais são, todos, considerações intramentais do que é extramental – para expressar a realidade do que é extramental. Isso pelo fato de que o que pode ser concebido intramentalmente pode ser analisado e considerado sob diversos aspectos, com ou sem relações com outras coisas, como existindo apenas na mente ou como existindo fora da mente. No entanto, a mediação de tais considerações é limitada por seu estatuto puramente mental e, por isso, incapaz de alcançar a realidade do que se busca definir. O limite da conceptualização e das considerações intelectuais é, para Suhrawardī, seu caráter privativo. Assim, ele problematiza a negatividade congênita a toda atividade cogitativa. A alma e as substâncias separadas, assim como também os corpos, por exemplo, têm, em suas respectivas definições, o emprego da noção de “substância” ou de “substancialidade”; no entanto, “substancialidade” é uma noção privativa, além de ser mais geral do que aquilo que ela quer definir. Isso se deve ao fato de que “substancialidade” não é nada senão um artifício teórico para expressar a “substância”, a qual também é outro artifício teórico. Sobre a substância, trata-se do “existente não em um sujeito/substrato” (*al-mawǧūd lā fī mawḏūʿ* / الموجود لا في موضوع), ou seja, trata-se de uma consideração e, igualmente, de algo privativo, sendo que privações não existem fora da mente.⁴¹⁷

417 “Todo corpo não está em um substrato; ora, tudo o que não está em um substrato é uma substância; logo, todo corpo é uma substância. [كل جسم فإنه غير موجود في موضوع. وكل ما هو غير موجود في موضوع فهو جوهر. فكل جسم جوهر].”, Ibn Sīnā, *aš-Šifāʿ*: *al-mantiq: al-ibāra*, p. 81,12-14. As substâncias se distinguem daquilo que existe apenas em um substrato. Esse último caso é o dos acidentes. Em outras palavras, em termos de sua dependência ou independência em relação a um lugar, se estabelece a distinção entre substância e acidente. Assim, fora da mente, uma substância é independente do lugar em que ela está instalada, ao passo que um acidente é dependente de um substrato para sua existência. Fora da mente, a independência da substância em relação a todo sujeito/substrato (*mawḏūʿ* / موضوع) autoriza uma aproximação entre “substância” e “quiddidade”, já que a quiddidade é ela mesma independentemente de qualquer coisa que não seja ela mesma. A esse respeito, ver Bäck, “Avicenna’s Ontological Pentagon”, pp. 87–109; Kukkonen, “Dividing Being: Before and After Avicenna”, pp. 36–61; Kalbarczyk, *Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle’s Categories*. Com efeito, Ibn Sīnā se expressa frequentemente sobre as quiddidades das categorias – o que inclui a categoria de “substância” –, já que cada categoria pode ser pensada, conceptualizada e definida. Quanto ao reporto entre substância e quiddidade, ver Ibn Sīnā, *aš-Šifāʿ*: *al-ilāhiyyāt*, I.5, p. 34,16-17; III.1, p. 93,5 e 11; III.8, p. 140,9-17. Por conseguinte, “ser substância” ou “substancialidade” significa ser algo não-relacional e independente. Nesse sentido, a “substancialidade” é nada senão a quiddidade da substância; o fato da substância ser uma quiddidade permite considerá-la como uma coisa em si mesma. Uma vez considerada em si, tal consideração permite pensar a substância em relação com outras coisas fora da mente, o que faz avançar a investigação metafísica, já que a relação entre substância e outras coisas não altera em nada sua substancialidade. Como bem observou Kalbarczyk (*Predication and Ontology*, p. 26), “when some preceding scholars claim that a classification of existence inasmuch as they are signified by expressions is not an ontological investigation, this is, to Ibn Sīnā’s mind, idle talk. Instead, the linguistic dimension will need to be taken into account when the ten categories are studied in metaphysics: Since every ‘true nature’ (*ḥaqīqa*) of something existing *in re* has a corresponding linguistic expression, and since every scientific investigation – in one way or another – depends on the vehicle of language, an ontological study of the various kinds of existents inasmuch they are existents will always have to pay attention to the linguistic framework in which is carried out”. Assim, primeiramente, Ibn Sīnā removeu a investigação sobre as categorias de um contexto lógico, colocando-a no interior do quadro da ciência da metafísica, rompendo com certa tradição greco-helenista e greco-árabe que havia fixado como principal função do estudo das categorias ser uma propedêutica à lógica. Em segundo lugar, Ibn Sīnā

Quanto à “substancialidade”, trata-se de “ser substância”, ou seja, se trata de uma consideração a respeito de outra consideração – a de “substância”. Assim, “substancialidade” remete apenas à substância, a qual tem o mesmo limite de “existência”, por se tratar de algo puramente intramental. Entrementes, Suhrawardī constata que há certos tipos de noções que se distinguem de “substancialidade”, “substância” e “existência”, dado que não se reduzem à própria conceptualização que ocorre por meio de privações operadas na atividade mental. Tais tipos de noção remetem a algo apreensível. Um exemplo é a “pretura”. Esta dispõe de positividade por remeter a algo existente além da conceptualização. Contra a tese peripatética de que “pretura” – definida como acidente de uma cor que é observada pelo olho e que absorve a visão – seria uma noção accidental que exigiria uma definição, Suhrawardī argumenta que os sensíveis são apreendidos apenas por serem sensíveis, isto é, por suas formas serem sensorialmente apreendidas – e, nesse caso, toda definição é inútil para se alcançar sua quiddidade. Coisas assim são “realidade simples” e equivalem a toda unidade perceptível. Dessa maneira, noções como “pretura” não têm sua quiddidade presente na definição e nunca são apreendidas por meio de uma definição; seu único fundamento é algo entre os sensíveis – e, da mesma maneira, não há distinção entre a apreensão dos sensíveis e esse tipo de noção que se refere diretamente a um sensível. Em resumo, uma realidade simples apreendida sensorialmente é a própria realidade simples. A categoria de realidade composta deve, por sua vez, ser reduzida às realidades simples apreensíveis e apreendidas. Dessa maneira, uma coisa não pode ser conhecida por meio de seus acidentes e de seus atributos, pois, do contrário, o atributo seria decorrência de outro atributo e tal cadeia continuaria ao infinito, o que impossibilitaria qualquer conhecimento sobre qualquer coisa. Uma conclusão é que a forma no intelecto de pretura equivale a sua forma nos sentidos, ou seja, a quiddidade da pretura no intelecto deve remeter à quiddidade “pretura” apreendida sensorialmente. Há uma pista: a sensação é o meio para se apreender a quiddidade de algo, e não a definição.

Como a partir da sensação de realidades simples se erige um conhecimento de realidades compostas? Sobre a aquisição do conhecimento, Suhrawardī não diverge dos peripatéticos e reconhece que uma coisa apenas pode vir a ser conhecida se já é parcialmente conhecida e parcialmente desconhecida. Assim é que uma coisa parcialmente ignorada se torna conhecida

expandiu a noção de substância para incluir os existentes despidos da matéria, notadamente as inteligências separadas. Ao fazê-lo, se afastou de filósofos anteriores que restringiram as categorias às substâncias primárias materiais do mundo. Quanto a Suhrawardī, nos aspectos gerais e segundo nossa interpretação, ele é aviceniano em seu trato da questão da substância; não obstante, o que é característico a Suhrawardī é o movimento constante em apresentar o caráter meramente mental e potencial da substância, denunciando os peripatéticos por sua falta de rigor, o que faz surgir uma série de dificuldades para a investigação metafísica. Isso pelo fato de que algo descrito como “substância” é apenas potencialmente “substância” e a “substancialidade” à medida que é “substancialidade” é nada, senão uma consideração intelectual. Em termos iluminativos, a “substancialidade” é obscura. Quanto ao que é existente independentemente da mente, é admissível conceptualizá-lo como “substância luminosa”; quanto aos corpos, os quais não são plenamente existentes fora da mente, seu caráter substancial é virtual e conjectural.

progressivamente por meio de inferências. Para se conhecer algo, requer-se um conhecimento parcial disso, do contrário não se reconheceria o que foi conhecido como o que se procura conhecer. Esse conhecimento parcial é anterior ao conhecimento de algo tal qual. Isso não implica uma regressão ao infinito, pois, do contrário, o conhecimento seria impossível. Assim, a percepção de uma realidade simples é a origem ou princípio de cognoscibilidade. Suhrawardī explica:

<p>فإنَّ المطلوب إن كان من جمع الوجوه مجهولاً، لم يُطلب. وكذا إن كان معلوماً من جمع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهولاً من وجهٍ متخصّص بما علمناه.</p>	<p>De fato, se a busca fosse dada a partir da ignorância do total dos aspectos, então não se deveria buscar. O mesmo se segue se já se conhecesse algo em todos os seus aspectos. Antes, algo é conhecido sob certo aspecto e não no aspecto em que deve ser individuado pelo que se conhece dele.⁴¹⁸</p>
---	--

Uma vez que cada realidade simples não é composta por várias partes, pode-se conhecer uma realidade completamente ou se pode ignorá-la por completo. No caso de determinada cor, por exemplo, se sua realidade é ignorada, a cor não é conhecida. Já que a pretura como uma realidade simples é perceptível, a questão que surge é como ela é perceptível e como um perceptível se torna uma forma no intelecto. Suhrawardī apresenta todo apreendedor com uma disposição “ínsita” (*fiṭrīya*/ فطرية) para apreender; essa disposição faz parte de toda apreensão.⁴¹⁹ Há, na apreensão, uma

418 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §46: p. 54,11-13 [*Opera* II]; p. 37, 8-10 [*The Philosophy of Illumination*].

419 Suhrawardī assume como sua a tradicional divisão do conjunto dos cognoscíveis em apreensíveis, de um lado, e em assentimentos ou juízos, de outro lado. Apreensões são todos os atos cognitivos que captam a realidade de uma coisa sem nenhuma afirmação ou negação – por exemplo, “uma vermelhidão”, “um camelo”, “uma montanha” –, enquanto juízos ou assentimentos combinam os dados apreensíveis com afirmações ou negações, como, por exemplo, “o sangue é vermelho”, “o camelo não é um animal racional”, “há uma montanha ali”, etc. Segundo Suhrawardī, para uma coisa ter sua realidade atingida necessita-se de uma simples apreensão – um dado cognitivo imediato – ou de uma cadeia de definições ou inferências construídas a partir daquilo que se apreendeu. Pode-se descrever, por exemplo, uma determinada maçã como uma fruta vermelha. Para certificar tal afirmação é preciso saber a que a palavra “vermelha” se refere, o que é uma “fruta”, o que é “vermelho” e, o decisivo, é necessário apreender a fruta em questão. Ora, a realidade da maçã é acessível apenas empiricamente. Da mesma maneira, “vermelha” ou “vermelho” é um predicado, um atributo derivado mentalmente de “vermelhidão”, sendo a “vermelhidão” apreendida como configuração de algo apenas por alguém que, por meio da faculdade da percepção visual, a enxerga na coisa configurada por ela e, por disposição ínsita, reconhece “vermelhidão” como configuração da coisa apreendida. Suhrawardī defende que nenhuma definição de “vermelhidão” pode conduzir a sua realidade e, por isso, sua quiddidade não é acessível por meio da definição, já que quem nunca viu e contemplou a vermelhidão nunca terá apreendido sua quiddidade. O ato de reconhecer o perceptível como existente e como o nível mais simples em realidade é ínsito, *fiṭra*/ فطرة. Pode-se conhecer ou saber o que a vermelhidão é, ou a que ela se refere, se apontando para algo cuja configuração é apreendida como uma vermelhidão. No entanto, não se conseguiria fazer isso se tivesse como interlocutor um cego de nascença, por exemplo. Assim, a “vermelhidão” é uma quiddidade apreendida diretamente e tal apreensão ocorre ínsita e naturalmente. A palavra *fiṭrī*/ فطري transmite a ideia de algo correlato à origem e ao nascimento; em nossa leitura interpretativa da *Filosofia da iluminação*, por exemplo, se não se for nem cego de nascença nem tiver uma disfunção no aparelho visual, sabe-se “insitamente” reconhecer o que é vermelhidão, não se tratando, nesse exemplo, de uma faculdade que foi adquirida ao longo da vida. Uma tradução possível da palavra *fiṭra*/ فطرة é “inato”. Com efeito, a tradução estadunidense da *Filosofia da iluminação* traduz *fiṭrīya*/ فطرية como *innateness*. Esta tradução está correta; não obstante, é preciso pontuar que *fiṭrīya*/ فطرية não é nada mais do que um aspecto da apreensão. A noção de “vermelhidão” é inata no sentido de que o lugar mais básico do perceptível como fonte cognitiva primária é inato, não no sentido de que o juízo “alguma maçã é vermelha” seria “inato”. Assim, “inato”, aqui, não significa que tais conceitos sejam inatos na alma com o sentido de não serem provenientes da percepção. Ora, a apreensão de que uma maçã determinada é vermelha é inata pelo fato de que há, na apreensibilidade, uma disposição que permite ao apreendido manifestar sua “vermelhidão” e ao apreendedor apreender a “vermelhidão”; tal disposição é inata, não se postulando, pois, a existência de ideias inatas. Suhrawardī

disposição conatural em assimilar que uma realidade simples apreendida é ela mesma e ao se reconhecer nela aquilo que ela é. No caso da pretura, a partir do que se percebe sensorialmente, se apreende de maneira ínsita outras realidades. Suhrawardī escreve:

<p>هو إنَّ معارف الإنسان فطريّة وغير فطريّة. [...] لا بدّ له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتهية في التبيين إلى الفطريّة، وإلّا يتوقّف كلّ مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبلة ولا يحصل له أوّل علم قط، وهو محال.</p>	<p>O saber do homem é ínsito e não-ínsito. [...] Inevitavelmente, os cognoscíveis estão fundados em uma essência com um arranjo aí fundado e que tem por término o que há de ínsito. Do contrário, de tudo o que é procurado pelo humano, a ocorrência dependeria de algo anterior e o conhecimento do que é primeiro nunca ocorreria – e isso é absurdo.⁴²⁰</p>
---	---

A apreensão é o resultado, em sua estrutura interna, da disposição ínsita em se assimilar uma sensação como um dado primeiro. Em outras palavras, o caráter primordialmente ínsito da experiência é uma condição para todo ato cognitivo. Assim, a percepção sensorial, no caso humano, possibilita o acesso a um dado cognitivo independente de qualquer demonstração, à medida que a percepção sensorial não conduz a uma série infinita de sensações; ao contrário, a percepção sensorial apreende intuitivamente uma unidade primeira e primária, não sendo obtida através da demonstração. Dessa maneira, toda apreensão é não-demonstrativa.

Apesar de a apreensão dispensar toda demonstração, o conhecimento exige demonstrações. Por isso, assim como pelo fato de serem incorporados juízos à apreensão, Suhrawardī discorre:

<p>هو إنَّ العلوم الحقيقيّة لا يستعمل فيها إلّا البرهان، وهو قياس مؤلّف من مقدّمات يقينيّة. ثم ما نعلمه يقيناً من المقدّمات أمّا أن يكون ”أوليّاً“ وهو من الذي تصديقه لا يتوقّف على غير تصوّر الحدود، ولا يتأتّى لأحد أنكاره بعد تصوّر الحدود، كحكّمك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيءٍ واحد</p>	<p>Nas ciências realísticas, não se opera senão por demonstração, ou seja, o silogismo composto de premissas indubitáveis. As [premissas] que, certamente, delas conhecemos são as “primárias”, isto é, aquelas cujo assentimento não é dado senão para conceptualizar seus termos e cuja verdade ninguém pode negar após a conceptualização de seus termos. Exemplos: o juízo de que o todo é maior que a parte, que duas coisas iguais para a mesma coisa são iguais entre si, e que a pretura e a brancura não</p>
--	---

sublinha que os juízos e assentimentos são verdadeiros apenas se forem fundados em realidades simples, as quais não podem ser nem definidas nem demonstradas, mas somente percebidas. A *Filosofia da iluminação* busca explicar a estrutura geral do conhecimento não em uma estrutura coerentista, mas fundacionalista. Aqui, Suhrawardī evidencia o estatuto cognitivo da apreensão no interior de uma demonstração como sua base e garantia. A apreensão é independente de toda demonstração e anterior a toda definição, pois a assimilação cognitiva do dado perceptivo oferecido pela apreensão é ínsita e é interna – jamais externa – à apreensão. A apreensão da vermelhidão em alguma maçã é ínsita, inata; não obstante, se nunca se apreendeu visualmente uma coisa em que nela está a “vermelhidão”, não se saberia do que se trata o atributo “vermelhidão”; ademais, há maçãs amarelas e verdes, exigindo-se um encontro com a referida maçã para certificar, por meio da percepção visual, se nela há vermelhidão ou se não há. Apesar de a disposição ínsita não ser posterior à apreensão, não sendo um dado cognitivo *a posteriori*, não se trata tampouco de noções *a priori*; *fṭriyya*/ فطريّة não é *a priori*, à medida que não há separação entre a disposição ínsita e a apreensão da qual ela é a disposição. Sobre isso, ver Griffel, “Al-Ghazālī’s Use of ‘Original Human Disposition’ (*fītra*) and its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna”. Sobre *fṭriyya*/ فطريّة na *Filosofia da iluminação*, ver Mousavian, “Did Suhrawardi Believe in Innate Ideas as *A Priori* Concepts? A Note”; *id.*, “Suhrawardi on Innateness: A Reply to John Walbridge”; Walbridge, “A Response to Seyed N. Mousavian: Did Suhrawardi Believe in Innate Ideas as *A Priori* Concepts? A Note”.

420 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §12: p. 18, 3-7 [*Opera* II]; p. 8, 9-13 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>بعينه مساوية، وأنّ السواد والبياض لا يجتمعان في محلّ واحد. أو يكون "مشاهداً" بقواك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل أنّ الشمس مضيئة، أو كعلمك بأنّ لك شهوةً وغضباً، ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكون له ذلك المشعر والشعور. أو يكون "حدساً".</p>	<p>podem ser reunidas em um único lugar de inerência. As "[premissas] observáveis" o são por meio de tuas faculdades externas e internas. Isso inclui as sensações, como "o Sol está brilhando" e teu conhecimento de que tens um anseio ou estás em cólera. As observáveis não são probatórias para outrem além de ti, por ninguém mais dispor dos mesmos perceptíveis nem percepção [que a tua]. É uma "intuição".⁴²¹</p>
--	--

Suhrawardī apresenta a realidade simples como um bloco unitário sem mediação nem definição – esta é a realidade da coisa, sua quiddidade. Simples ou compostas, uma vez que acidentes podem modificar a quiddidade,⁴²² o que permanece é o estatuto dos inteligíveis que conectam as partes da proposição às qualidades e disposições da coisa. Como vimos ao discorrer sobre as considerações intelectuais, um dos inteligíveis é a "existência":

<p>الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معني معقول أعم من كلّ واحد. وكذا مفهوم الماهية مطلقاً والشئية والحقيقة والذات على الإطلاق، فدعي أنّ هذه المحمولات عقلية صرفة.</p>	<p>A "existência" incidindo como um significado único e conceito único para pretura e substância, humano e cavalo, é um significado inteligível mais geral do que cada um desses. Como também é a noção de quiddidade em absoluto, assim como são a coisidade, a realidade e a essência em absoluto. Nós defendemos que tais predicados são intelectuais genuínos.⁴²³</p>
--	--

421 *Ibid.*, §30: pp. 40,12–41,4 [*Opera II*]; pp. 26,13–27,3 [*The Philosophy of Illumination*].

422 Isso pode ser auferido do exemplo da "casa". Com efeito, não há diferença qualitativa entre uma casa de pedra e uma pedra, já que realidades complexas (a casa, por exemplo) são o resultado de uma combinação de realidades simples (a pedra, por exemplo). Não obstante, a casa naquilo em que é casa, não é pedra, mas somente casa. Sob tal consideração, a casa não é mais uma realidade composta, mas ela é uma realidade simples. Portanto, a realidade simples é um bloco singular único, sem mediação e definição, compreendendo o todo que é o próprio bloco aglomerado em um mesmo substrato. Uma realidade composta não se torna simples somente por meio de uma combinação de realidades simples, mas, dentro da combinação de realidades simples, os acidentes de tais realidades simples podem alterar seus significados, estabelecendo um novo significado: uma nova realidade simples. Assim, o fato de cada casa ser casa não interfere em nada no fato de toda pedra ser pedra – pedra e casa são independentes. Suhrawardī escreve: "alguns entre os [peripatéticos] argumentaram que a água, o fogo e algo do tipo contém entidades alterando a resposta ao «O que é isto?». [Tais entidades] seriam 'formas', pois acidentes não alteram a resposta ao «O que é isto?». Tal tese é insustentável; se da madeira é feita uma cadeira, nada ocorreu na [forma 'madeira'] senão em configurações e acidentes. Não digas que a resposta ao «O que é isto?» é «madeira»; antes, diga que é «cadeira». Sobre o sangue, por similitude, preservam-se nele as formas dos elementos, divergentes [entre si], não havendo nada nele senão configurações expressando que aquilo se tornou sangue. Se se for perguntar a uma pessoa «O que é isto?», ela não vai responder que são elementos ou algo do tipo; antes, vai [responder] que é sangue. O mesmo vale para a casa: ao apontar para ela perguntando «O que é isto?», ninguém responde que se trata de argila ou de pedras; antes, [responde] que se trata de uma casa. Assim, os acidentes alteram a resposta ao «O que é isto?». As realidades não-simples, porém, são assim por conta de combinações. [منهم من احتج بأنّ في الماء النار ونحوهما] أموراً تغير جواب «ما هو؟» فتكون صوراً، فإنّ الأغراض لا تغير جواب «ما هو؟» هو كلام غير متين. فإنّ الخشب إذا اتّخذ منه الكرسي، ما حصل فيه إلا هيئات وأعراض. ولا يقال إنّ خشب عند السؤال عن أنه «ما هو؟» بل يقال إنّ كرسى. والدم مثلاً محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر. وليس فيه إلا الهيئات التي باعتبارها صار دمًا. وإذا سئل عن أشخا صه أنّها «ما هو؟» لا يجاب بأنّها عناصر أو نحو ذلك، بل بأنّها دم. وكذا البيت المشار إليه إذا سئل أنّه «ما هو؟» لا يجاب بأنّه طين أو حجارة، بل بأنّه بيت. فالأغراض مغيرة الجواب «ما هو؟» والحقائق الغير البسيطة إنّما هي بحسب التركيبات *ibid.*, §85: pp. 85,16–86,8 [*Opera II*]; p. 61,1-10 [*The Philosophy of Illumination*].

423 *Ibid.*, §56: p. 64, 10-13 [*Opera II*]; p. 45, 1-4 [*The Philosophy of Illumination*].

Suhrawardī sustenta que, dado que A, B, C ou D (ou seja, pretura, substância, humano ou cavalo) é determinado como A, B, C ou D independentemente da atividade mental, isto é, cada um deles é o que é por si só: o que cada um é, sua realidade, é a única coisa que há – e tudo o mais são conceitos derivados, desprovidos de ocorrência fora da mente. Todos os existentes, na conceptualização a respeito deles, partilham a “existência”; mas o que os diferencia não é a “existência”, mas o bloco complexo que, em seu todo, é um bloco único, a da realidade da coisa em questão. A “quididade”, por se tratar da resposta à questão “o que é isto?”, é a realidade do *definiendum*. O que separa Suhrawardī dos peripatéticos é que a resposta a tal questão não é obtida mediante uma definição; a realidade da coisa é ela mesma, e não uma noção ou sentença definitiva que conduziria à realidade da coisa. A única resposta possível para tal questão é algo do tipo: “B é apenas B no que B é essencialmente B”. Constata-se, por exemplo, que uma coisa C é “humano” (sendo “humano” apenas por causa de sua humanidade), enquanto uma coisa D é “cavalo” (sendo “cavalo” apenas por conta de sua equinidade). Para os peripatéticos, a existência é algo que se aplica como acidente às mais diversas quididades. Isso porque, em tal conceptualização, a quididade em absoluto (“o cavalo à medida que é cavalo” ou o “humano naquilo que é humano”), não tem concomitantes nem acidentes, sendo incondicionada e irreduzível e, por isso, absoluta. A quididade passa a ocorrer como existente quando o acidente “existência” lhe é acrescentado. Assim, o atributo “existência” é vazio de significado. A quididade exige, para ser um existente mental e receber o atributo “existência” na mente, a ocorrência de certos concomitantes e acidentes (privação de impeditivo de predicabilidade, despimento de matéria, substancialidade, etc.); como existente fora da mente, a “existência” da quididade exige a ocorrência de certos concomitantes e acidentes (um recipiente, formas substanciais, ser uma substância ou um acidente, etc.). No entanto, naquilo em que a quididade é quididade é indiferente a ser existente fora da mente ou a ser existente na mente – pois, na mente e fora da mente, a humanidade, por exemplo, é sempre humanidade e apenas humanidade. Suhrawardī considera tais especulações inúteis, uma vez que não passam de conjecturas que não são atestadas em nenhuma apreensão. Para Suhrawardī, a quididade e seus sinônimos (realidade e essência) em estado absoluto (a coisa à medida que é coisa, isto é, a “coisidade” de algo) como mero significado genérico, no sentido de que a quididade em absoluto é apenas uma análise conceptual, vazia de significado fora da mente, tratando-se de algo genuinamente mental. Assim, mesmo que um dos escopos da *Filosofia da iluminação* seja a apreensão das quididades e outro escopo seja o de estabelecer como as incidências de tais quididades estão ordenadas na existência, exige-se uma distinção, não obstante, entre o conceito “realidade” e “existência” e aquilo ao qual os conceitos “realidade” e “existência” remetem. Nesse propósito, se se esquecer seu caráter meramente conceptual, noções genuinamente mentais são genuinamente inúteis, por assim dizer. O

que afasta Suhrawardī dos peripatéticos é que ele defende que “coisidade” e “existência” são predicadas de coisas de uma maneira que não é primária, não podendo ser encontrada fora da mente por não existir no que há em si. Assim, a “coisidade do cavalo” (isto é, o “cavalo” como um enunciado de uma definição) ou a “existência do cavalo” (isto é, a ocorrência do cavalo em um cavalo individual fora da mente ou como um significado geral na mente) é posterior ao cavalo enquanto tal, posterior à sua realidade, da mesma maneira que as noções de “coisidade” e de “existência” são meramente mentais, não dizendo nada do cavalo, ou seja, o “cavalo em si” é anterior ao “cavalo” na mente.⁴²⁴ Noções como “coisidade” e “existência” não são refutadas; Suhrawardī apenas aponta seu limite por serem simples considerações, quando se abstrai e se separa predicados comuns como conceitos independentes das coisas das quais tais conceitos são derivados.

Da mesma maneira que a respeito da “existência” e da “quididade em absoluto”, sobre o “corpo”, Suhrawardī constata que não se é exigente quanto a seu significado e seu emprego metafórico acontece frequentemente:

<p>وما يقال ”إنّ الجسم يحمل عليه أنّه ممتدّ أو متقدّر، فيكون زائداً عليه“ ليس بكلام مستقيم. فإنّنا إذا قلنا إنّ الجسم متقدّر، لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه. والحقائق لا تبتنى على الإطلاقات لما يجرى فيها من التجوّزات. فربّما يأخذ الإنسان في ذهنه شيئاً مع مقدار، فيقول ”الجسم شيء له مقدار.“ فإذا رجع إلى الحقيقة، لم يجد الشيء إلاّ نفس المقدار. وإذا إطلاق في العرف مثل قولهم ”بعد بعيد“ لا يدلّ على أنّ البعدية في البعد شيء زائد عليه، بل هو تجوّز كما يقال ”جسم جسيم“. ويجوز أن يقال ”إنّ الجسم ممتدّ“ بمعنى أنّ له امتداداً خاصاً في جهة متعيّنة، فيرجع حاصله إلى أنّ المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو جهة متعيّنة ونحو ذلك.</p>	<p>Quanto ao dito “do corpo se predica que ele é estendido ou mensurável; isso lhe é um acréscimo”, não é uma tese defensável. Do fato de falarmos que para um corpo há determinada medida não implica que a mensurabilidade lhe seja um acréscimo. As realidades não se edificam sobre jogos semânticos, os quais são metafóricos. Amiúde, quando um humano alcança, em sua mente, uma coisidade com mensurabilidade, ele diz “o corpo é uma coisa para a qual há uma mensurabilidade”. Se retornar à realidade, ele encontrará que a coisa em questão não é nada senão a própria mensurabilidade. Mesmo no uso comum do saber há ditos do tipo “uma distância distante”; isso não atesta que se é distante em distância como coisa acrescentada à [distância], mas que é admissível [se dizer assim], como no caso de “corpo corporal”. É admissível se dizer “o corpo é estendido” com o significado de que o que está especificamente estendido o é em um específico rumo, ou que sua ocorrência o é em direções diferentes ou em uma direção determinada, e assim por diante.⁴²⁵</p>
--	--

424 Sobre a “equinidade”, por exemplo, ela não se reduz a um significado geral *in mente* que é uma consideração efetuada após a experiência com um cavalo individual exterior à mente; ela não é, portanto, uma expressão da atividade mental em que a “equinidade” é despida de tudo que não seja “equinidade”. Isso pelo fato de que há “equinidade” fora da mente independentemente da atividade mental. Ademais, a título de precisão, a equinidade é apenas o cavalo em sua essência. Nesse sentido, trata-se do cavalo universal, fixo, intelectual, inteligível, subjugante, divino e absoluto, ou seja, do cavalo à medida que é sempre e unicamente cavalo; trata-se do cavalo naquilo e por aquilo em que ele é incondicionalmente cavalo, não por meio de um jogo mental de despimento de equinidade da não-equinidade, mas por sua própria “equinidade”, a qual Suhrawardī entende como sendo a apreensão de sua essência por parte do cavalo absoluto, universal, puro e inteligível – apreensão da essência que aproxima, nesse horizonte, o cavalo absoluto e inteligível e cada humano individual, no sentido exato de que todos são coisas apreendendo suas respectivas essências. Sobre isso, discutiremos ao abordar as formas platônicas.

425 *Ibid.*, §76: p. 79,5-13 [Opera II]; p. 56,4-13 [The Philosophy of Illumination].

Como o problema da diferenciação dos corpos indica, não há nada nas realidades simples que constituem os múltiplos corpos que consista em outras configurações distintas de uma variação de qualidades e disposições. Assim, descartam-se unidades determinantes, como “hylé” e “forma”, permanecendo apenas as unidades apreensíveis. De toda maneira, o problema da quiddidade do corpo se aprofunda com a questão de quais são as realidades simples que constituem um corpo. Se o binômio hylé-forma é só uma conjetura arbitrária, o que é o corpo?

1.4. Os constituintes da matéria

De acordo com os peripatéticos, tudo que é material é susceptível a aumento e decréscimo, ou seja, é passível de alteração. Os princípios fundamentais compreendendo a base de formação dos corpos naturais são a matéria primeira, a *prote hyle* (*al-hayūlā l-ulā* / الهيولى الأولى), e a “forma”, cujos acidentes estão locados em seu “lugar de inerência” (*maḥall* / محل); a inerência de seus acidentes fornece à quiddidade sua incidência no que há em si. Dessa maneira, a título de exemplo: a forma “corporeidade”, ao se instalar na *prote hyle*, distingue o corpo de *prote hyle*; a forma “animalidade”, ao se instalar em um corpo, distingue um animal de outros corpos; a forma “humanidade”, ao se instalar em um animal, distingue o humano de outros animais; e assim por diante.⁴²⁶ As possíveis condições que constituem externamente uma disposição ou qualidade para o corpo são entendidas como acidentes exteriores à corporeidade. Um entre esses acidentes é a “mensurabilidade” (*miqdār* / مقدار). Isso pelo fato da corporeidade de um corpo não ser idêntica à sua configurabilidade em termos dimensionais; um corpo pode ser alterado em suas medidas, podendo aumentar e diminuir, sem que isso altere o fato de que é corpo – fundamentalmente, o corpo é nada senão corpo. Assim, independentemente de toda transformação quantitativa de um corpo, sua corporeidade é inalterável. A especificação de um determinado corpo diz respeito à sua mensurabilidade, a qual é sujeita à categoria de quantidade (*bāb al-kaman* / باب الكمن), mas isso não diz respeito à corporeidade, pelo fato de nada disso entrar na definição de corpo. Um exemplo clássico é o de um bloco de cera – uma vela, por exemplo – que muda sua configurabilidade, permanecendo, não obstante, corpo. Por conseguinte, o corpo não é especificado e não é dependente de suas dimensionalidades; na verdade, o corpo é apenas uma substância em que é possível demarcar três dimensões – e nada mais. Suhrawardī considera isso tudo um conjunto de teses inconsistentes. Além de que a definição não é o caminho para se chegar à quiddidade, há uma série de posturas assumidas pelos peripatéticos que Suhrawardī julga arbitrárias. Em seu resumo sobre a doutrina peripatética da matéria, ele afirma:

وقال المشاؤون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال.

Os peripatéticos argumentam que o corpo recebe continuidade e descontinuidade e que a continuidade

426 Ver Ibn Sīnā, *aš-Šifā'*: *al-mantiq: al-maqūlāt*, I.3, pp. 19,7–20,3.

والاتصال لا يقبل الانفصال، فينبغي أن يوجد في الجسم قابل لهما، وهو الهيولى. وقالوا: المقدر غير داخل في حقيقة الأجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير، ولأنّ جسمًا واحدًا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ويردّ عليهم أنّ الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بأنّ أحدهما أتصل بالآخر، وهو الذي يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله الانفصال أصلاً؛ فما قولك فيمن يدعى أن الجسم مجرد المقدر الذي يقبل الامتدادات لثلاثة لا غير؟

não recebe descontinuidade. Impor-se-ia, assim, existir no corpo o recipiente para ambas – o [recipiente] seria a hylé. Eles argumentam que a mensurabilidade não está inclusa na realidade dos corpos e que os corpos compartilham, todos, corporeidade, variando, todos, em mensurabilidades; isso porque um único corpo se torna menor ou maior por compressão e rarefação. Eles são refutados pelo fato de que a continuidade é dita em dois corpos; ora, é julgado que um dos dois está em continuidade com outro. É isso o recipiente da descontinuidade. No corpo há estendimento em altura, largura e profundidade; ora, o estendimento, não recebe descontinuidade, fundamentalmente. Como eles respondem aos que defendem que o corpo é mera mensurabilidade que recebe tridimensionalidade, e nada mais?⁴²⁷

427 Suhrawardī, *Hikmat al-īsrāq*, §72: p. 74,15–75,5 [Opera II]; p. 52,19–53,6 [The Philosophy of Illumination]. O argumento dos peripatéticos que Suhrawardī alude, opondo-se ao mesmo, provém de Ibn Sīnā. Um bom resumo da posição de Ibn Sīnā oferecida pelo próprio pode ser encontrada em suas *al-Īsārāt wa-t-tanbīhāt*, vol. II, pp. 168–173: “Conhece que para o corpo há uma mensurabilidade dimensional contínua (*miqdār taḥīn mutṭaṣil*). [Igualmente, conhece que o corpo] é suscetível à descontinuidade e à ruptura (*infiṣāl wa-infikāk*). Aprende que o essencialmente contínuo (*al-muttaṣil bi-dātihi*) é diverso do recipiente para a continuidade e a descontinuidade, cuja recepção é intrinsecamente atribuída para ambas [= continuidade e descontinuidade]. Logo, a potencialidade para tal recepção é diversa da existência em ato do que é recebido (*maqbul*) e é diversa de suas configurações e de sua forma (*hay'atuhu wa-ṣūratuhu*). Tal potencialidade é pertencente a outro que aquilo que é essencialmente o mesmo contínuo, o qual, quando o existir da descontinuidade passa a inexistir e outra [coisa] passa a existir (*yūḡadu*), [coisas] similares a ele em continuidade são restauradas [تعلم]. وأنّه قد يعرض له انفصال وانفكاك. وتعلم أن المتصل بذاته، غير القابل للاتصال والانفصال، قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين. فإذا، قوة هذا القبول، غير وجود المقبول بالفعل، وغير هيأته وصورته. وتلك [القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته، الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره، وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً].” Ibn Sīnā constata que, simultaneamente, o corpo é contínuo e suscetível à fragmentabilidade, ou seja, ele é integral e, entretanto, passível de divisibilidade. O movimento inicial de Ibn Sīnā foi o de estabelecer a corporeidade como algo essencialmente contínuo ou, em outras palavras, como continuidade em ato. Em contrapartida, a mensurabilidade e a tridimensionalidade, são dois aspectos de todo corpo. Constituir-se como essencialmente contínuo e ser simultaneamente suscetível à continuidade e à descontinuidade são igualmente duas características dos corpos. Por um lado, todo corpo é suscetível à continuidade e à descontinuidade por ser potencialmente receptível a ambas. Por outro lado, todo corpo é contínuo e, em ato, existe unicamente como contínuo. Dessa maneira, impõe-se defender que a tridimensionalidade e a mensurabilidade são externas à corporeidade em sua constituição, tratando-se de seus acidentes, isto é, são concomitantes acidentais da forma corporal; igualmente, impõe-se sustentar que o corpo consiste na combinação de duas entidades diversas entre si: uma é essencialmente contínua (“forma corporal” ou “corporeidade”) e a outra é a que dispõe de pura potencialidade em receber tanto a continuidade como a descontinuidade (trata-se da “hylé”). Eis a conclusão de Ibn Sīnā: “não te está agora claro que a mensurabilidade – à medida que é mensurabilidade – e a forma corporal – à medida que é forma corporal – estão associadas pelo fato de subsistirem conjuntamente e de estar aí [= na mensurabilidade, como concomitante da forma, e na forma propriamente dita] a forma enquanto tal e de estar aí essa hylé como coisa que intrinsecamente não é nem mensurabilidade nem forma corporal para si? Está aí o que é a hylé primeira. Sabe que ela não se espaça nem se individua em alguma coisa que seria sua recepção para poder quantizar-se, sem que ela seja nem maior nem menor do que [aquilo do qual ela é o recipiente]. [من حيث هو مقدار – أو الصورة جرمية – من حيث هي صورة جرمية]. [مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه، ويكون ذلك هيولاهاً وشيناً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له؟ وتكون هذه هي الهيولى الأولى، فأعرفها. ولا تستبعد أن لا]”, *ibid.*, vol. II, pp. 182–183. Em outras palavras, “dizemos, pois: é necessário que tomes conhecimento que todo corpo é finito; porém, a definição do corpo à medida que é corpo não é a definição de corpo finito à medida que é finito. A finitude concomita com todo corpo após a definição de corporeidade como constituição do corpo. Por isso, se pode falar do corpo como ‘corpo’ sem se falar de sua finitude. [...] Então, a finitude não é interna à quididade do corpo e, assim, a superfície não é parte da definição do corpo. فنقل: يجب أن تعلم أنّ كلّ جيم فهو متناه ولكن حدّ الجسم من هو جسم غير حدّ الجسم المتناهي، من حيث هو متناه؛ والتناهي يلزم كلّ جسم بعد ما تقوم [مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه، ويكون ذلك هيولاهاً وشيناً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له؛ وتكون هذه هي الهيولى الأولى، فأعرفها. ولا تستبعد أن لا]”, *id.*, *as-Šifā'*: *al-mantiq: al-maḥlāt*, III, 4, p. 113,2-6. Dessa maneira, “corporeidade” não é nada senão “continuidade”, ou seja

Na abordagem peripatética, a hylé isolada da corporeidade não ocorre fora da mente da mesma maneira que a corporeidade isolada da hylé não ocorre fora da mente, à medida que não existe, fora da mente, corpo sem hylé e corporeidade. Igualmente, a hylé e a corporeidade não são nem quantidade nem qualidade nem nada que possa ser determinado; a hylé é mera virtualidade ou, em termos mais exatos, potencialidade em absoluto, enquanto a corporeidade, fora da mente, não pode se realizar, senão por meio de um bloco de concomitantes acidentais que são inerentes à hylé. Como corolário, fora da mente, não há nem hylé sem corporeidade nem corporeidade sem hylé. A seu turno, a “mensurabilidade”, diferentemente de hylé e de corporeidade, é considerada, na abordagem peripatética, como uma qualidade que pode sofrer aumento ou decréscimo, sendo, assim, variável em referência a cada coisa particular, não estando, por conseguinte, incluída essencialmente na realidade, natureza, significado ou quiddidade nem de hylé nem de corporeidade. Para Suhrawardī, diferentemente, o corpo é uma continuidade determinada e quantificável. Trata-se de uma quantidade dimensionalmente mensurável correspondente a uma quantidade espacialmente contínua. O corpo é uma quantidade contínua e mensuravelmente estendida e, assim, a matéria é uma mensurabilidade estendida, quantificável e localizável.

Buscando compreender o corpo em sua realidade de corpo sem recorrer à noção de forma substancial, Suhrawardī lança a questão de que, dado que a mensurabilidade é uma coisa constituída quantitativamente em três dimensões mensuráveis, as quais, em princípio, não se alteram, como,

“a corporeidade, portanto, é, em sua realidade, a forma da continuidade, a qual é o recipiente do que faláramos em termos da demarcação de três dimensões. [فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة]”, *id.*, *aš-Šifā’*: *al-ilāhiyyāt*, II.2, p. 64,6-7). Se corporeidade significa continuidade e se continuidade é o que caracteriza o corpo como uma substância na qual se pode demarcar três dimensões, continuidade é precisamente o que faz o corpo ser corpo, sendo igualmente o que permite se poder traçar sobre ele coordenadas tridimensionais. A corporeidade, portanto, é a continuidade de uma mensurabilidade indeterminada sem finitude, linhas, pontos, superfície, dimensões, coordenadas, medidas e fronteiras, à medida que continuidade exclui descontinuidade. Suhrawardī, por sua vez, executa o movimento desarticulando a argumentação de Ibn Sīnā: já que a corporeidade é meramente mental, o que ocorre fora da mente é apenas a mensurabilidade como estendimento determinado, o que inclui a tridimensionalidade do corpo como constituinte essencial do corpo. Nesse caso, o corpo não é a forma substancial corporal, a qual se reduziria à continuidade, mas o corpo é, em sua constituição, a própria mensurabilidade se configurando, por necessidade intrínseca à sua constituição, tridimensionalmente. Ora, sendo assim, “mensurabilidade” não é exterior ao corpo, mas é a realidade do corpo, assim como a tridimensionalidade é interna a sua realidade. Nesse sentido, todo corpo é necessariamente tridimensional e, inevitavelmente, varia nas medições de cada coordenada dimensional. Por conseguinte, não há necessidade de se postular a matéria primeira, a matéria pura, a hylé, que seria recipiente dos acidentes da corporeidade, mas o corpo enquanto tal é ele próprio o recipiente – não dos acidentes da corporeidade, mas de configurações de um inteligível puro existente no modo de existência que lhe é próprio (em termos iluminativos, trata-se de um fluxo de luzes acidentais refletindo uma luz subjugante – retornaremos a esse ponto no capítulo III). Em suma, a mensurabilidade não é o que está no corpo como acidentes exteriores, mas a mensurabilidade é o próprio corpo. Quanto a tridimensionalidade, mesmo recebendo variação em cada uma das três coordenadas dimensionais, o corpo é intrinsecamente tridimensional. Igualmente, a tridimensionalidade que caracteriza o que o corpo é essencialmente (“mensurabilidade”) não é atingida pela descontinuidade e pela finitude. Suhrawardī acaba por concordar com Ibn Sīnā em um aspecto decisivo: naquilo em que o corpo é corpo, exclui-se finitude, divisibilidade e descontinuidade. Impõe-se, assim, para ambos, o corpo absoluto – isto é, a consideração do corpo naquilo em que é corpo – para a compreensão do corpo quando considerado em si mesmo.

então, explicar a rarefação e a compressão? Contra a proposição peripatética de que a rarefação seria um aumento em mensurabilidade e a compressão um decréscimo, Suhrawardī explica que “quanto à rarefação e à compressão, nós não reconhecemos, como seu significado real, nada que não seja a profusão e a aglomeração das partes permeando entre si por meio de um corpo sutil.”⁴²⁸ No caso de um recipiente de água exposto à alta temperatura, Suhrawardī supõe que o aumento do calor empurra as partículas de água em diferentes rumos. Dado que não há nem átomos nem vácuo no universo, as partículas aquosas aquecidas tendem a se mover; entretanto, já que o recipiente estabelece um limite para essa tendência, o mesmo explode. Em outras palavras, a causa da explosão não é a variação na mensurabilidade, mas o fato de que, dada a inexistência de vácuo, os elementos tendem a estar em movimento em diversas direções a depender do calor:

<p>فإذ ان ليس التخلخل إلا بتفريق أجزاء الحرارة وتخلل جسم الطيف كالهواء، حتى إذا مالت الأجزاء إلى الافتراق ومنعها مانع، دفعته إن كان لها قوة. ويحس هذا التبديد في المتخلخلات كالماء وغيره من المايعات، إذا تسخت. ولو ضمنا أجزائها، لأنضمت ورجعت إلى المقدار الأول. فتقرر من هذا أن الجسم هو المقدار، ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً [...]. وهذا رأى الأقدمين والأولين من الحكماء.</p>	<p>Portanto, a rarefação não o é senão por desagregamento de partículas através de calor e permeação em um corpo sutil, como o ar. As partículas estão inclinadas a desagregar até algo as impedir; então, elas empurram-no, se disporem de tal faculdade. Esse desagregamento acontece nos casos de rarefação em que a água e outros fluídos são aquecidos. Ao serem [novamente] aglomeradas, retornam à mensurabilidade primitiva. Depreende-se disso que o corpo é a mensurabilidade e que as mensurabilidades no mundo não são nem acrescentadas nem subtraídas, fundamentalmente. [...] Este é o ponto de vista dos mais antigos e primeiros entre os filósofos.⁴²⁹</p>
--	---

Da mesma maneira que Suhrawardī rejeita a doutrina da matéria em termos do binômio hylé–forma, ele rejeita igualmente a doutrina da matéria em termos do binômio átomo–vácuo. Sobre os átomos, a doutrina da matéria que os defende se fundamenta na crença de que as coisas no mundo consistem em minúsculas unidades indivisíveis, já que não podem ser infinitesimalmente divisíveis; do contrário, as partículas constituintes das coisas continuariam a ser divididas para sempre, o que seria um absurdo. Suhrawardī busca mostrar que tal conjectura é arbitrária, pois as eventuais divisões não ocorrem em ato, mas em potência, ocorrendo infinitesimalmente, portanto, apenas *in mente* – e nunca fora da mente. Embora a divisão possa, na atividade mental, continuar infinitesimalmente, em algum momento, não haverá mais a coisa extramental para ser dividida. Assim, tanto a divisão como o divisível são relacionais⁴³⁰.

Suplementar à noção de átomo, há a tese da existência de um “vazio” ou “vácuo” (*ḥalā’/خلاء*). Este, por sua vez, não pode ser um “local” (*makān/مكان*) em que uma coisa está em

428 “وإنما التخلخل والتكاثف فلا نسلّمهما بالمعنى الحقيقي إذ ليس إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها” *ibid.*, §75: p. 77,7-8 [*Opera II*]; pp. 54,20 [*The Philosophy of Illumination*].

429 *Ibid.*, §75: pp. 78,13–79,6 [*Opera II*]; pp. 55,19–56,4 [*The Philosophy of Illumination*].

430 A esse respeito, ver *ibid.*, §89: pp. 88,11–89,14 [*Opera II*]; p. 63,4-21 [*The Philosophy of Illumination*].

“estendimento” (*imtidād*/امتداد) – isto é, não pode ser uma coisa locada espacialmente – pois os corpos são meras mensurabilidades. No que concerne a uma hipotética existência do vácuo, este precisaria ser tridimensional. Ora, nesse caso, não seria mais vácuo, mas uma mensurabilidade, isto é, um corpo. Ou, nas palavras de Suhrawardī:

<p>وإذ علمت أنّ الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، فلا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خاليًا، إذ العدم الذي يفرض ما بين أجسام له مقدار في جميع الإقطار. فإنّ ما يتسع لجسم يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالإشارة، فيكون جسمًا. ثمّ إذا حصل في الخلاء جسم، فيصير الأبعاد بُعدًا واحدًا وتتداخل بحيث يلتقي كلّ واحد كلّ الآخر، وهو محال.</p>	<p>Já que conheces que o corpo não é, em sua internalidade, nada que se acrescenta à mensurabilidade, o que está entre os corpos não é o “vácuo”, pois a privação suposta entre os corpos excederia a mensurabilidade no conjunto de dimensões. O que expande o corpo passaria a exigir que exceda o que é menor do que ele, passando a dispor de altura, largura e profundidade e, tratar-se-ia, de algo para o qual se pode indicar – portanto, seria um corpo. Ademais, se um corpo ocorresse no vácuo, as distâncias tornar-se-iam uma distância única e penetrar-se-iam entre si, pois cada uma se lançaria contra todas as demais – e isso é absurdo.⁴³¹</p>
--	---

Uma vez abandonadas as doutrinas da matéria em termos do binômio hylé–forma e do binômio átomo–vácuo, Suhrawardī volta a defender que a única alternativa é compreender o corpo como uma unidade simples, uma quantidade mensurável, tridimensionalmente estendida, uma “mensurabilidade” (*miqdār*/مقدار), reduzindo, assim, a corporeidade à medição e a materialidade à tridimensionalidade. Se a hylé absoluta é uma hipótese teórica, essa hipótese não é uma maneira correta de explicar a constituição dos corpos, já que, para Suhrawardī, a hylé não é nada. Ele argumenta que o corpo não é nada senão “mensurabilidade”, a qual é sempre receptiva às três dimensões de altura, largura e profundidade. Embora a dimensionalidade seja essencial e intrínseca ao corpo, as dimensões são alteráveis, pois o que é essencial é a dimensionalidade – as dimensões quantificáveis são acidentais. Apesar das mudanças nas medidas de suas dimensões, a mensurabilidade em absoluto permanece sempre “mensurabilidade”. Há os meios para se pensar sobre o corpo, pois o corpo, naquilo que é corpo, é absolutamente corpo. Na verdade, os peripatéticos já fazem esse movimento, à medida que se pode conceptualizar um corpo absoluto. Quanto ao corpo absoluto, como toda quiddidade se considerada em absoluto, ele não existe como tal e isoladamente, isto é, como corpo absoluto. Entretanto, é admissível sustentar que o corpo absoluto existe merológica e imanentemente em todos os corpos individuais, à medida que a forma corpórea é necessariamente implícita e subsumida em cada forma substancial das espécies – a humanidade, por exemplo, supõe a animalidade, a qual, por sua vez, supõe a corporeidade. Todo corpo, em sua corporeidade, é o corpo absoluto se considerado como “corpo”. As mensurabilidades determinadas

431 *Ibid.*, §90: pp. 89,15– 81,3 [*Opera* II]; p. 64,1-6 [*The Philosophy of Illumination*].

são acompanhantes da corporeidade, mas estão ausentes do corpo absoluto. Suhrawardī não concorda; a mensurabilidade não é acidental, mas é o próprio corpo:

<p>وقال القائل إنها أعراض – التبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا – ليس إلا دعوى؛ إن جعل هذا المقدار ذاهبا في بعض الجهات عرضا، فلا يلزم منه أن المقدار نفسه عرضي للجسم أو عرض. فإن ما يزداد في الطول عند المدّ ينتقص من عرضه، وكذا ما ينسط في العرض ينتقص من طوله؛ فيتصل في المدّ بعض أجزاء كانت متفرقة، ويفترق بعض ما كانت متصلة.</p>	<p>Argumenta-se no enunciado [dos peripatéticos] que essas [mensurabilidades] são acidentes – pois há transposição em altura, largura e profundidade, similarmente ao caso de uma vela [de cera]. Trata-se de nada senão de algo infundado. Mesmo se o que se alarga nessa mensurabilidade em várias direções for um acidente, isso não implica que a mensurabilidade enquanto tal é acidental ao corpo ou [que] é um acidente. Pois o que se acrescenta em altura, aumentando-a, à largura é subtraído. Da mesma maneira, se se aumenta em largura, se subtrai em altura; algumas partes, outrora fragmentadas, estão agora em continuidade uma com a outra, enquanto outras partes, outrora contínuas, se desagregaram.⁴³²</p>
---	---

Se o corpo não é nada senão uma mensurabilidade estendida e localizável, isto é, não é nada senão uma mensurabilidade quantitativa e espacial, e se a mensurabilidade, por sua vez, é uma coisa simples, única e contínua – já que a descontinuidade não altera a continuidade própria ao fato de cada coisa mensurável ser tridimensional –, como pode haver diferença entre os corpos e uma multiplicidade entre tudo que se apresenta como mensurável? Como pode haver a ocorrência de múltiplos indivíduos de espécies independentes e múltiplas incidências concretas dos elementos a partir de uma continuidade espacial única?

Coerente com sua refutação da definição como fundamento do conhecimento, Suhrawardī procura desenvolver sua alternativa para entender o problema dos constituintes de um corpo. Dado que não há nada apreensível para além das alterações que ocorrem em três dimensões, “o corpo não é nada senão mensurabilidade, estando [sua] tridimensionalidade estendida nos lados do corpo descolando-se em direções [variadas].”⁴³³ Da mesma maneira, dado que Suhrawardī reduz “corpo” (جسم/ *ḡism*) à “mensurabilidade” (مقدار/ *miqdār*), nenhum outro constituinte pode ser adicionado ao “corpo” à medida que é “corpo”.⁴³⁴ Dessa maneira, o estendimento de uma continuidade em três

432 *Ibid.*, §73: p. 75,6-10 [*Opera II*]; p. 53,7-12 [*The Philosophy of Illumination*].

433 “والجسم ليس إلا نفس المقدار، والامتدادات الثلاثة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات” *ibid.*, §73: p. 75,12-13 [*Opera II*]; p. 53,13-15 [*The Philosophy of Illumination*].

434 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, mostrou ter tido preocupações semelhantes às de Suhrawardī, assim como ter defendido a redução do corpo ao receptáculo e ao espaço. Com efeito, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (*al-Mabāḥiṭ al-mašriqiyya fī ‘ilm al-ilāhiyāt wa-ṭ-ṭabī‘āt*, p. 15,2-4) estabelece: “O que falamos é que, indubitavelmente, o corpo é um composto de gênero e diferença [específica] sob [certa] consideração, sendo um [composto] de matéria e forma sob outra consideração. Contudo, no que o [corpo] é, para nós, como não percebemos as realidades [i.e., as quiddidades] de tais constituintes [*muqawwimāt*], sem objeção, nós definimos o corpo por meio de seus efeitos [lit. “afecções” ou “traços”] e por seus concomitantes [هو أن نقول لا شك أن الجسم مركب من الجنس والفصل باعتبار ومن المادة والصورة باعتبار آخر ولكننا لما لم [نتشعر بحقائق تلك المقومات لا جرم عرفنا الجسم بآثاره ولوازمه]”. Menos radical, nesse ponto, que Suhrawardī, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī não refuta a doutrina peripatética hilemórfica; não obstante, ele é cético a seu respeito, à medida que o hilemorfismo não remete a nada de sensível nem de encontrável sensorialmente. Isso explica o porquê, por exemplo, Rāzī pode, em outra obra, defender a razoabilidade do hilemorfismo contra o criticismo de Abū l-Barakāt

grandezas dimensionais, ou seja, suas dimensionalidades conjugadas com a ocorrência de outras configurações, não implica que a mensurabilidade enquanto tal seja uma configuração ou um acidente – como os peripatéticos supõem. No entanto, permanece a dificuldade de se explicar como uma mensurabilidade particular deriva de mensurabilidade absoluta, ou seja, como uma mensurabilidade específica, com altura, largura e profundidade específicas, dispõe de dimensões mensuráveis específicas, se seu caráter mensurável não é acidental. Mesmo que se esqueça do problema e que se constate que seja talvez por isso que a tridimensionalidade permita a cada mensurabilidade particular estar em contínua e perpétua mudança, assim como uma mensurabilidade absoluta permite a estabilidade que preserva a própria mensurabilidade como tal apesar da mudança contínua e perpétua em suas medidas, permanece, não obstante, a seguinte dificuldade: a mensurabilidade absoluta é, assim como a hylé, não-apreensível. Outro lado da questão é como uma categoria delimitada por sua potencialidade, como é a categoria das coisas formadas pelos elementos, pode estar relacionada essencialmente a uma fonte que é, em certo sentido, transcendente, por ser mensurabilidade absoluta para além das mensurabilidades particulares. Buscando resolver a aporia de derivar, a partir de uma realidade considerada em absoluto a mesma realidade em incidências particulares, sem cair em dualismos como hylé–forma ou átomo–vácuo, Suhrawardī apresenta sua maneira de entender a multiplicidade de particulares existencialmente possíveis partilhando uma mesma realidade:

<p>وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتأكده. وكما أنّ كون هذا الشيء أشدّ أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية – بل لكمال في نفس السواد غير زائد عليه – فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته.</p>	<p>Sua necessidade é a perfectibilidade, assim como sua existência, sua completude e sua firmeza. Da mesma maneira que a coisa é mais intensa em pretitude do que outras não por um acréscimo à pretitude – antes, o é por perfeição no próprio “preto”, sem acréscimo a ele – assim a existência necessária se distingue da firmeza da existência possível e de sua completude.⁴³⁵</p>
--	--

Segundo Suhrawardī, em termos de realidade, nada se distingue da existência própria à quididade da existência possível de suas incidências, pois tal distinção requereria uma diferenciação

al-Baḡdādī e al-Mas‘ūdī; ver seu *Ġawābāt al-masā‘il al-Buḥārīyya*, in: Shihadeh, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Response to Sharaf al-Dīn al-Mas‘ūdī’s Critical Commentary on Avicenna’s *Ishārāt*”. De tal maneira, já que não se pode acessar a quididade dos corpos e seus constituintes essenciais, não se pode nem defender nem refutar o hilemorfismo – da mesma maneira, que não se pode nem defender nem refutar o atomismo. A única coisa que se sabe sobre o corpo são seus efeitos e concomitantes, os quais, por sua vez, apontam a corporeidade como pura espacialidade, reduzindo o “corpo” em seu aspecto meramente apreensível a um receptáculo espacial. A diferença entre Suhrawardī e Rāzī é que para Rāzī a “mensurabilidade”, embora seja externa ao corpo, é a única coisa que se pode conhecer do corpo. Já para Suhrawardī, a única coisa que se apreende no corpo é sua mensurabilidade com suas coordenadas quantificáveis e localizáveis; no entanto, a mensurabilidade não é um acréscimo ao corpo, não sendo exterior ao corpo, mas é o próprio corpo. Sobre a postura original de Rāzī a respeito dos constituintes da matéria, ver Shihadeh, “Avicenna’s Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakāt, al-Mas‘ūdī and al-Rāzī”; Adamson, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Place”.

435 *Ibid.*, §95: p. 94,9-12 [*Opera II*]; p. 67,1-5 [*The Philosophy of Illumination*].

qualitativa entre quiddidade e suas incidências. Perfeição e deficiência são a chave para a passagem da quiddidade em absoluto (“a pretitude”, por exemplo) à quantitatividade (inúmeras incidências de “preto”), fornecendo, assim, para cada quiddidade uma multiplicidade de unidades quantitativas distintas. Por conseguinte, entre a quiddidade absoluta e algo que é a privação da mesma quiddidade, há uma quantidade incontável e potencialmente infinita de níveis e gradações – níveis de perfeição e de deficiência. A título de exemplo, em reação a doutrina peripatética do calor, Suhrawardī a considera equivocada.⁴³⁶ A inferência peripatética sobre a mudança no calor está incorreta, pois o que se altera são incidências particulares de calor e os lugares de calor – e não o “calor”, o qual é sempre “calor”. Da mesma maneira que não se apreende a quiddidade por meio de uma diferença específica em uma definição, a diferença entre as incidências particulares de calor não é devida à diferença específica. O que, portanto, distingue as incidências particulares de calor é uma diferenciação em termos de perfeição e deficiência.⁴³⁷ Para Suhrawardī, para se poder pensar em termos de “calor”, supõe-se um “calor absoluto”, ou seja, algo que é puramente “calor”; se há o calor absoluto, todas as incidências concretas de calor são variações de calor, sem diferenciar-se entre si as incidências mais perfeitas e as mais deficientes naquilo que é calor, pois a mudança na intensidade não exige uma mudança essencial. Nesse sentido, o “calor absoluto” é nada senão calor; trata-se do calor à medida que é calor. Suhrawardī apresenta as alterações no calor como sendo não uma alteração no fato de ser calor, mas incidindo a realidade “calor”; por conseguinte, as incidências particulares de calor devem ser compreendidas em termos graduais, ou seja, em termos de uma quantitatividade entendida como uma escala de perfeição e deficiência, de completude e debilidade, em termos de quiddidade. Trata-se da intensidade (*šidda*/ شدة); sobre ela, Suhrawardī, evocando o caso do fenômeno óptico da luz e da reflexão de raios de luz, estabelece:

<p>وليس شدة النور وضعفه المخالطة أجزاء الظلمة - إذ الظلمة عدمية، - ولا أجزاء مظلمة - فإن كلامنا فيما يحسن من النور وما ينعكس على أملس كالمرأة من نير، - بل تمامية وكمال له في الماهية.</p>	<p>A intensidade de luz e sua debilidade não são devidas nem a uma miscelânea de partículas de trevas – pois as trevas são inexistentes – nem às partículas tenebrosas; nossa tese aqui é sobre o sentido [visualmente] da luz e o que se reflete no polido, como o espelho. Antes, a [intensidade] é a completude e a perfeição que há em quiddidade.⁴³⁸</p>
--	--

Diferentemente dos peripatéticos que reconhecem a modulação em termos de intensidade e debilidade (*aš-šidda wa-d-duʿf* الشدة والضعف) somente para os acidentes, Suhrawardī entende a diferenciação em perfeição e deficiência em termos de intensidade e debilidade como algo que se

436 “Toma conhecimento de que a tese segundo a qual ‘ao se intensificar o calor, o que se altera, nele, não é por acidente, pois o é por diferença [específica]’ está em erroneidade [ليس] «إن الحرارة إذا اشتدت فتغيرها في نفسها. ليس واعلم أنّ مَنْ قال» [The Philosophy of Illumination]. *ibid.*, §88: p. 87,12-13 [Opera II]; p. 62,10-11 [The Philosophy of Illumination].

437 *Ibid.*, §88: pp. 87,12–88,11 [Opera II]; pp. 62,10–63,3 [The Philosophy of Illumination].

438 *Ibid.*, §74: 76,11-14 [Opera II]; 54.7-10 [The Philosophy of Illumination].

A hylé, que é pura potencialidade para a forma, segundo os peripatéticos, está em um estado absoluto de receptividade; ela é, em si mesma, a hylé absoluta (*al-hayūlā l-muṭlaqa/ الهيولى المطلق*). Assim, a hylé não existe em ato fora da mente, possuindo, na mente, uma existência potencial absoluta. No entanto, isso sugere que mesmo algo que, fora da mente, é inexistente em ato, como a hylé, pode ser descrito como estando em um “estado absoluto”. A hylé está em estado absoluto de ordem conceptual, assim como a quiddidade é um tipo de absoluto conceptual. Todas essas coisas podem ser consideradas sem quaisquer determinações, condições ou concomitantes adicionais e, dessa maneira, como blocos unitários na conceptualização; afinal, eles permitem a conceptualização da pura inteligibilidade. Suhrawardī é indiferente à hylé absoluta, pois ele nega a distinção entre a mensurabilidade, a corporeidade e a receptividade para a corporeidade (a hylé, em termos peripatéticos), já que a mensurabilidade, para Suhrawardī, não é um acidente externo ao recipiente, mas é o próprio recipiente, e já que, igualmente, a corporeidade isolada do estendimento tridimensional mensurável não é nada, pois a tridimensionalidade mensuravelmente estendida é interna à natureza do corpo. No entanto, a forma corporal ou a corporeidade pode também ser considerada em termos absolutos. Nesse caso, trata-se daquilo que é incondicionalmente corpo, indiferentemente a tudo o que é externo à corporeidade. Para os peripatéticos, a corporeidade pura ou corpo absoluto é uma mensurabilidade absoluta, mas a qual o estendimento em três dimensões é um acréscimo, tratando-se de algo acidental e concomitante, e não-essencial. Tratar-se-ia de uma mensurabilidade imensurável, uma medição sem medidas, uma extensão inestendível. Já para Suhrawardī, o corpo absoluto, isto é, o corpo à medida que é corpo e ao excluir tudo que seja não-corpo, é uma mensurabilidade indeterminada, mas o estendimento mensurável em três dimensões mensuráveis não é externo à realidade do corpo, mas o é em absoluto. Enquanto para os peripatéticos a corporeidade absoluta exclui a tridimensionalidade mensurável, para Suhrawardī, a tridimensionalidade mensurável está incluída no corpo absoluto.⁴⁴¹

ao descartar a distinção entre hylé e forma corporal e ao reduzir a forma corporal a uma consideração intelectual, conseguir estabelecer uma mensurabilidade absoluta com medição totalmente indefinida do corpo individual com uma mensurabilidade própria a ele enquanto corpo individual. Assim, a mensurabilidade tridimensional pode ser pensada em termos absolutos como uma tridimensionalidade pura e indefinida e como uma mensurabilidade pura e indefinida. Por conseguinte, naquilo em que o corpo é corpo – tanto o corpo absoluto como cada corpo individual –, o corpo é sempre mensurável e estendido tridimensionalmente, mesmo que, em termos absolutos, a mensurabilidade absoluta seja, à medida que é “absoluta”, sempre não quantificável.

441 Ibn Sīnā e Suhrawardī concordam que o corpo – à medida que é corpo – é mensurável e estendido, sendo seu estendimento e sua mensurabilidade sem nenhuma determinação – já que a determinação é quantitativa e a quantificabilidade é extrínseca à corporeidade. Ibn Sīnā, por sua vez, tende a insistir no fato de que algo existe como corpo à medida que se pode demarcar nele três coordenadas dimensionais. Ademais, é impossível se demarcar uma nova dimensão para além das dimensões de altura, largura e profundidade; em suas palavras: “não te é possível demarcar uma dimensão perpendicular além dessa descrição em tais três [dimensões]. A constituição do corpo é, ao longo dessa descrição, aquela que é ele sendo indicado como alto, longo e profundo [ولا يمكنك أن تفرض بعدا وعمودياً بهذه الصفة غير هذه الثلاثة؛ وكن الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لأجله إلى الجسم بأنه طويل عريض عميق]”, Ibn Sīnā, *aš-Šifā’*: *al-ilāhiyyāt*, II.2, p. 63,9-11. Assim, para Ibn Sīnā, não se trata do corpo ser essencialmente alto, longo e profundo, mas que o

Retornando a questão da distinguibilidade, a distinção entre mensurabilidade absoluta e mensurabilidades individuadas por especificabilidades continua, apesar do aparato argumentativo de Suhrawardī, vulnerável a certas objeções. Por exemplo, deixando de lado a distinção em “absoluta” e “individual”, o que distingue os diversos mensuráveis entre si? Quanto às propriedades de cada mensurabilidade individual, todas são redutíveis à mensurabilidade absoluta? Se não são, qual é este algo não-mensurável ao qual as propriedades ou especificidades da mensurabilidade, em sua multiplicidade, se reduzem? A metafísica de Suhrawardī busca responder tais questões. Com

corpo é algo em que se pode traçar três – e somente três – dimensões, ou seja, certa altura, certa largura e certa profundidade; tais dimensões podem ser demarcadas pelo simples fato do corpo ser estendido, isto é, por se configurar mensuravelmente. No entanto, Ibn Sīnā sublinha em cada passagem que a demarcação é algo possível de se fazer, não se tratando, nessa análise, de uma receptividade ou potencialidade interna ao corpo, mas ao interlocutor, ao qual é possível, *a posteriori*, demarcar tais dimensões no corpo. Assim, só é possível se demarcar três dimensões em um corpo porque o corpo se apresenta como tal – ou seja, em termos absolutos, o corpo absoluto é nada senão aquilo que é compartilhado por todos os corpos como estendimento mensuravelmente indeterminado no qual se pode demarcar três dimensões a partir do exterior –, mas desprovido de qualquer medida ou medição e sem nem mesmo ter altura, largura e profundidade, já que tais dimensões são demarcadas por algo externo ao corpo. Até aqui, Suhrawardī concorda com Ibn Sīnā. Para Suhrawardī, o corpo naquilo em que é corpo, ou seja, aquilo que dele é compartilhável com todas as coisas nomeadas “corpo”, se trata de uma mensurabilidade absoluta, a qual, em si mesma, é, por seu caráter absoluto, neutra e indiferente a toda medida e medição – tal qual o corpo absoluto de Ibn Sīnā. Nesse sentido, ambos concordam em apresentar a corporeidade como mensurabilidade indeterminada e inquantificável. O movimento de Suhrawardī que o afasta de Ibn Sīnā é permeado de nuances: ambos concordam que a corporeidade absoluta é uma mensurabilidade a qual se pode demarcar três dimensões e que, naquilo que é absolutamente corpo, trata-se de algo indeterminado e inquantificável, à medida que toda determinabilidade e toda quantificabilidade são externas ao corpo; o que os afasta é que, para Ibn Sīnā, a tridimensionalidade mensurável é concomitante (*lāzim*/ لازم) ou tautócrona, vinculante ou acompanhante (*lāhiq*/ لاحق) e, por isso, uma consequência vinda do que é exterior (*hāriḡ*/ خارج) ao “corpo”; já para Suhrawardī, a tridimensionalidade mensurável é um constituinte (*muqawwim*/ مقوم), sendo, por conseguinte, interna (*dāhil*/ داخل) ao “corpo”. Se bem que ambos concordem que todo corpo é tridimensional, uma nuance é que os “constituintes” são “partes” da quiddidade à medida que a quiddidade é o que é, ou seja, à medida que a quiddidade consiste exatamente em seus “constituintes”. Um concomitante ou acompanhante é um acidente necessário que é em sequência à quiddidade e em consequência da quiddidade, sendo, por isso externo e extrínseco à quiddidade. Assim, ao defender que as três dimensões são acompanhantes, e não constituintes, Ibn Sīnā as entende como acidentes que necessariamente pertencem a todo corpo no que há em si, mesmo não pertencendo à quiddidade “corpo”, ou seja, apesar do fato da definição de corpo não exigir uma mensurabilidade determinada. Trata-se de algo do exterior acrescentado ao corpo. Em todo o caso, a quiddidade “corpo” – a corporeidade –, naquilo em que é corporeidade, é autossuficiente e indiferente a seus acidentes. Dessa maneira, ao discutir sobre o corpo absoluto, Ibn Sīnā estabelece aquilo que o corpo é essencialmente, ou seja, seus constituintes intrínsecos, sem levar em conta seus acompanhantes. Assim, interno ao corpo e o constituindo essencialmente está a mensurabilidade absoluta entendida como um estendimento mensuravelmente indeterminado e não quantificável – e não seus acompanhantes, como é o caso das três dimensões mensuravelmente determinadas e quantificáveis. Ibn Sīnā, a esse respeito, é explícito ao declarar: “o corpo, à medida que é assim [i.e., à medida que alguém pode demarcar nele três dimensões], é corpo. Tal significado é o que pertence à forma ‘corporeidade’. As dimensões determinadas que estão na incidência de tal [significado] não são a forma da qual o [significado] é pertencente; antes, [pertencem] à categoria ‘quantidade’ – as [dimensões] são acompanhantes, não sendo constituintes (*hiya lawāhiq lā muqawwimāt*). O [significado de corpo] tem para si uma forma corporal que não desaparece de si e, juntamente a isso, seu linde e sua figuração são determinados. [فالجسم من حيث هو هكذا هو جسم وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية. وأما الأبعاد المتحددة التي تقع فيه فليس صورة له بل هي من باب الكم؛ وهي لواحق لا مقومات. وله صورة جسمانية لا تزول عنه وله مع ذلك أبعاد يتحدد بها نهاياته وشكله”], *Naḡāt*, IV.1.4, p. 499,6-9. Inclui-se na corporeidade, assim, um estendimento indeterminado; dessa maneira, ser corpo significa ser estendido; o corpo absoluto deve ser entendido como uma substância estendida, mas com estendimento indeterminado. Para Suhrawardī, mesmo que a quantificabilidade de cada uma das três coordenadas dimensionais seja exterior à corporeidade, à medida que pertence à categoria “quantidade”, uma consideração intelectual, a tridimensionalidade não é accidental, mas é interna ao corpo, já que o corpo não é nada senão mensurabilidade e toda mensurabilidade é tridimensional. Se todo corpo é uma mensurabilidade, o que distingue os corpos entre si é a quantificabilidade de cada dimensão. Não obstante, em termos absolutos, ou seja, excluindo-se tudo que não seja corpo, o corpo é apenas algo mensurável.

efeito, cada corpo é um limítrofe (*barzah/ برزخ*) entre o virtual e o atual. Na segunda metade da *Filosofia da iluminação*, os corpos são nomeados “limítrofes” (*barāzih/ برازخ*). Cada corpo é um limítrofe entre apreensão e conceptualização, entre manifestação e não-manifestação e, em termos iluminativos, entre luzes e trevas, tratando-se de um intermediário entre o que aparece e é evidente e o que não pode aparecer e não é evidente. O limítrofe é uma tela em que irradiações aparecem, sendo que um tipo de luzes – as luzes acidentais – requer tal tela como condição necessária para brilhar e irradiar; assim, a tela é vista e apreendida à medida que é iluminada.⁴⁴² Suhrawardī explica:

الغواسق البرزخية لها أمور ظلمانية كالأشكال وغيرها وخصيصيات للمقدار؛ وإن لم يكون المقدار زائداً على البرزخ، إلا أن له تخصصاً ما ومقطعاً وحداً ينفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الأشياء التي يختلف بها البرزخ، ليس للبرزخ بذاته، وإلا تشاركت فيها البرزخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها، وإلا أسوى الكل فيها. فله ذلك من غيره، إذ لو كان الشكل وغيره من الهيئات الظلمانية غنية، ما توقّف وجودها على البرزخ. والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاته واجبة، ما افتقرت في تحقق وجودها إلى المخصّصات من الهيئات الظلمانية وغيرها. فإنّ البرزخ لو تجرّدت عن المقادير والهيئات، لم

As obscurações [próprias aos] limítrofes têm consigo entidades tenebrosas – como as figurações, entre outras, e as especificabilidades (*huṣūṣiyyāt*) da mensurabilidade. Apesar de a mensurabilidade não ser um acréscimo ao limítrofe, ela comporta certa individualização, uma físsura e uma delimitação, pelo que uma mensurabilidade qualquer é singular. Essas coisas pelas quais os limítrofes se diferenciam não pertencem essencialmente ao limítrofe; fosse o contrário, [todo] limítrofe partilharia as mesmas [especificação, físsura e delimitação]. A limitação das mensurabilidades não lhe é essencialmente pertencente; fosse o contrário, todos seriam iguais nisso. Portanto, a [limitação] é devida a outro [fator]. Com efeito, se a figuração e outras entre as configurações tenebrosas fossem autossuficientes, sua existência não se apoiaria sobre o limítrofe. Quanto “à realidade limítrofe” (*al-ḥaqīqa al-barzahīyya*), se ela fosse essencialmente autossuficiente e necessária, não se exigiria, para a realização de sua existência, especificações oriundas de configurações tenebrosas, entre outros [fatores]. Se o limítrofe estivesse em despimento das mensurabilidades e configurações, não seria possível

Dessa maneira, para Suhrawardī, não há corpo sem mensurabilidade tridimensional. Quanto ao corpo enquanto tal, isto é, quanto ao significado corpo considerado em absoluto, ele é apenas mensurabilidade tridimensional absoluta, ou seja, uma mensurabilidade tridimensional indeterminada e inquantificável. Sobre o corpo absoluto e a mensurabilidade em Ibn Sīnā, ver Duhem, *Le système du monde*, IV, pp. 488–511; pp. 532–555; Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*, pp. 122–132. Quanto ao corpo absoluto segundo Suhrawardī, trata-se de algo que ignoramos se já foi anteriormente estudado; quanto ao corpo como mensurabilidade segundo Suhrawardī, ver Walbridge, “Al-Suhrawardī on Body as Extension: An Alternative to Hylomorphism from Plato to Leibniz”. Para nós, a diferença entre Ibn Sīnā e Suhrawardī reside em sua compreensão sobre o estatuto das quiddidades e sua cognoscibilidade. Ao passo que para Ibn Sīnā, já que a tridimensionalidade e o estendimento não entram na definição de “corpo”, se pode pensar no corpo despido de toda mensurabilidade. Para Suhrawardī, embora se possa pensar na mensurabilidade despida de medidas – a mensurabilidade absoluta –, naquilo em que o corpo é corpo, ele é sempre apreendido como mensurável dimensionalmente e em estendimento; ora, “corporeidade”, como toda quiddidade, não é apreendida pela definição, mas pela experiência. Experimentalmente, todos os corpos são mensuráveis, partilhando, entre si, a mensurabilidade. No entanto, a mensurabilidade em si mesma, em sua constituição, é algo meramente mental; estritamente falando, não se apreende medidas. Por conseguinte, a corporeidade ou mensurabilidade é uma quiddidade em completa pendência da mente – estando em permanente “dependência” e “suspensão” –, já que não há mensurabilidade fora da mente.

442 Por essa razão, em outro estudo (Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”), traduzimos “*barzah/ برزخ*” por “écran” e “*barāzih/ برازخ*” por “écrans”.

<p>يمكن تكثّرها لعدم المميّز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصّص ذات كلّ واحد. وليس بجائز أن يقال إنّ الهيئات المميّزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هي، إذ لو كان كذلك، لما اختلفت في البرزخ، وقد اختلفت.</p>	<p>sua multiplicidade, pela privação de distinguidor entre as configurações discriminatórias [lit. “separadoras”], e não seria possível a individuação da essência de cada um deles. Não é admissível dizer que as configurações distinguidoras são concomitantes da quiddidade limítrofe (<i>lawāzim li-l-māhiyya l-barzahīyya</i>), como se ela as exigisse. Fosse assim, elas não se diferenciariam dos limítrofes; ora, elas se diferenciam.⁴⁴³</p>
--	--

Mesmo que Suhrawardī tenha defendido o corpo como mensurabilidade e como intrinsecamente tridimensional, em termos absolutos, o corpo é corpo à medida que tem uma medição qualquer. Tal medição, por sua vez, é específica a cada corpo, sendo o princípio de distinguibilidade entre diversos corpos. Dessa maneira, se bem que o corpo seja essencialmente mensurabilidade e que a tridimensionalidade e o estendimento sejam internos à sua constituição, cada corpo específico tem uma quantificação mensurável específica, a qual lhe é externa. Em outros termos, os corpos se diferenciam uns dos demais pelas quantificações mensuráveis próprias a cada um. Para os peripatéticos, a hylé é absolutamente potencial, se despida; da mesma maneira, a forma corporal ou a corporeidade, se despida, é indeterminada; faz-se necessário o complexo hylé– corporeidade para haver “corpo”. Não obstante, é pela inerência de concomitantes da corporeidade, que o corpo é corpo no que há em si, isto é, pela inerência de dimensões. Ao julgar isso tudo arbitrário, para Suhrawardī, aquilo que constitui o corpo em termos absolutos não passa, na verdade, de pura mensurabilidade. Em termos mais simples, para Suhrawardī, a mensurabilidade absoluta não é nada senão o que todas as coisas nomeadas “corpo” compartilham à medida que cada qual é “corpo”. A ocorrência da mensurabilidade é mental, já que a mensurabilidade é algo meramente mental. Trata-se apenas da mensurabilidade em pureza absoluta, considerada em despimento de tudo que não seja mensurabilidade. Sob essa consideração, a figurabilidade e outras características corporais – ou seja, todas as atribuições e descrições quantificavelmente mensuráveis de um corpo – são externas ao significado “mensurabilidade”. Com efeito, a mensurabilidade, se considerada em termos absolutos, é somente mensurabilidade, sendo indiferente àquilo que é quantificavelmente mensurável. Impõe-se, pois, postular uma mensurabilidade absoluta que serve de fundamento para toda mensurabilidade relativa. Nesse sentido, o corpo absoluto é nada senão a mensurabilidade absoluta. Em resumo, uma mensurabilidade independe de sua quantificabilidade.

Em termos quiddativos, um corpo particular é a incidência particular da realidade “mensurabilidade”. Assim, cada corpo – à medida que é quantificavelmente mensurável – é uma incidência particular e específica do corpo absoluto por sua mensurabilidade ser uma quantificabilidade particular e específica. Eis o princípio de distinguibilidade entre os corpos. Em

443 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §111: p. 109,5-16 [*Opera II*]; p. 54,7-18 [*The Philosophy of Illumination*].

outras palavras, já que o corpo não é nada senão uma coisa mensurável, aquilo que é sua medição em termos quantitativos é externo à sua constituição, ou seja, o fato de algo ser mensurável independe do valor quantificável de cada uma de suas dimensões. Igualmente, cada uma das propriedades que distinguem os corpos entre si não pode ser independente daquilo que é o corpo. Nesse sentido, a coisa mensurável, o corpo – e não a hylé – é o recipiente em que as propriedades corporais – mensuráveis – são inerentes. A realidade “corporeidade”, a qual se reduz à realidade “mensurabilidade”, não pode ser autossuficiente; isso pelo fato de que corpo, ao se considerar sua realidade – “mensurabilidade” –, não é nada senão uma consideração mental; se fosse algo fora da mente, seria necessariamente não-múltiplo, pois o único fator de distinguibilidade é a mensurabilidade quantificável própria a cada corpo – e a quantificabilidade ou quantidade é uma consideração intelectual. Da mesma maneira, o caráter mental da mensurabilidade se torna evidente ao se constatar que não é uma quiddidade autossuficiente; sua “carência” é devida à dependência de suas configurações para uma incidência sua se realizar fora da mente. Sob tal prisma, se bem que um corpo seja corpo à medida que é mensurável (o que implica que tudo o que é mensurável é, em sua mensurabilidade, absolutamente corpo), sua ocorrência supõe a ocorrência de configurações, as quais, por sua vez, exigem algo como seu lugar de inerência como condição de existência. A alternativa peripatética foi a de apresentar as propriedades especificadoras dos corpos como concomitantes da corporeidade impressas no recipiente; no entanto, como “corporeidade” é apenas mental, suas configurações só podem ser mentais. Consequentemente, a distinguibilidade é algo meramente mental, igualmente. Quanto à diferenciabilidade – a qual não é a distinguibilidade –, o fator de diferenciação não está no corpo, mas em um princípio não-corporal. Suhrawardī estabelece:

<p>والحدس يحكم بأنّ الجواهر الغاسقة الميِّتة ليس وجود بعضها عن بعض، إذ لا أولويّة بحسب الحقيقة البرزخية الميِّتة. وستعلم من طرائق أخرى أن البرزخ لا يوجد البرزخ. والبرزخ وهيئاته الظلمانية والنوريّة، لما لم يكن وجد شيء منها عن شيء على سبيل الدور – لامتناع توقّف شيء على ما يتوقّف عليه، فيجد موجدّه فيتقدّم على موجدّه ونفسه وهو محال، – وإذ لم تكن غنيّة لذاتها، فكُلّها فاقرة إلى غير جوهر غاسق وهيئة نوريّة وظلمانيّة، فيكون نوراً مجرداً. والجوهر الغاسق جوهريّته عقليّة وغاسقيّته عدميّة؛</p>	<p>A intuição⁴⁴⁴ ajuíza que as substâncias obscuras mortas não são a [causa] da existência uma da outra, já que não há uma prioridade segundo a “realidade limítrofe morta”. Há de aprender, por outras vias, que o limítrofe não existencia [outro] limítrofe. Nenhum limítrofe nem nenhuma configuração sua – tenebrosa ou luminosa – foi existenciado, em círculo vicioso, por coisa nenhuma dos [limítrofes]; o [círculo vicioso] está em ser impossível uma coisa se apoiar no que já se apoia nela, pois ela existenciaria sua existenciadora, antecipando intrinsecamente sua existenciadora – um absurdo. Já que os [limítrofes] não são essencialmente autossuficientes, todos eles são carentes do que não é nem substância obscura nem configuração luminosa e tenebrosa, ou seja, [carecem] de uma luz despida. Quanto à substância obscura, sua substancialidade é intelectual e sua obscuridade é privativa. Portanto, a [substância</p>
--	---

444 Sobre “intuição” e “premissas intuitivas”, de acordo com a *Filosofia da iluminação*, ver *ibid.*, §30: pp. 40,12–41,13 [*Opera II*]; pp. 26,13–27,14 [*The Philosophy of Illumination*].

فلا يُجَدُّ من حيث هو كذا، بل هو في الأعيان مع الخصوصيات.	obscura] não existe – à medida que é assim [i.e., à medida que é substância] –; antes, ela está, no que há em si, com especificabilidades. ⁴⁴⁵
---	---

Suhrawardī, em sua metafísica na *Filosofia da iluminação*, busca compreender a realidade de algo não-corporal e anterior à corporeidade e que é, enquanto tal, o fundamento do que é imensurável – e, portanto, incorporeal –, assim como também do que é mensurável – e, por isso, corporal. Trata-se do que ele chamou de “luz despida”, algo que estudaremos ao longo do presente trabalho. Na perspectiva inaugurada, noções como “substância” e “substancialidade” se mostram obsoletas, à medida que remetem para “obscuridade” e “privação”. Em resumo, além de sua oposição ao binômio hylé–forma como fundação da doutrina da matéria e como princípio de individuação dos corpos, Suhrawardī se opõe ao lugar que os peripatéticos deram, em suas teses e doutrinas metafísicas, à substancialidade. Por quê?

1.5. O problema da substancialidade

Na primeira parte da *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī se afasta da tradição peripatética no que se refere ao papel da definição no conhecimento da quiddidade e das noções de coisidade e substância como modo de existência das quiddidades como coisas na mente e como coisas no que há em si, da mesma maneira que rejeitara, ao investigar sobre o corpo e os constituintes da matéria, a necessidade de um recipiente para receber a corporeidade e a distinção entre corporeidade e mensurabilidade. Entrementes, no que vai para além da corporeidade, após apontar os limites da noção de quiddidade em absoluto, de noções correlatas à quiddidade (natureza, realidade, coisidade) e de outras noções como “possibilidade”, “necessidade”, “unidade” e “existência” – de acordo com os peripatéticos, o que há de mais manifesto –, Suhrawardī se detém à “substância”. Ao fazer isso, ele sustenta que a divisão entre diferentes tipos de substância fora da mente – hylé, corporeidade e suas composições – são obsoletas. A substância enquanto noção deve fazer referência ao que existe exteriormente à mente; no entanto, ela não faz referência a nada que existe extramentalmente:

هي إنَّ كلَّ شيءٍ له وجود في خارج الذهن، فأما أن يكون حالاً في غيره شائعاً فيه بالكلية ونسبته “الهيئة”، أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشروع بالكلية ونسبته “جوهرًا”. ولا يحتاج في تعريف الهيئة إلى التقييد بقولنا “لا كجزء منه”، فإنَّ الجزء لا يشيع في الكلِّ. وأما اللوئية والجوهرية وأمثالهما، فليس بأجزاء على قاعدة الإشراق على ما سنذكره. فلا يحتاج إلى التقييد به والاحتراز	Toda coisa com existência fora da mente, sendo inerente a outra coisa que ela e estando aí totalmente difusa, nomenclamo-la “configuração”. Se não está em outra [coisa] totalmente difusa, a nomenclamos “substância”. Na definição de configuração, não se necessita especificar o que “não é parte disso”, pois a parte não está difusa na totalidade. Ademais, “cromaticidade”, “substancialidade” e as demais como estas duas, não são partes, segundo um princípio da iluminação, como explicaremos, não se exigindo se especificar ou se dedicar a isso. Noções como “substancialidade” e “configuração” são
--	---

445 *Ibid.*, §111: p. 109,17–110,7 [*Opera II*]; p. 54,19–55,7 [*The Philosophy of Illumination*].

Tal definição distingue substância de uma configuração que existe em outra coisa, adicionando a especificação “que é completamente difusa” com o intuito de distinguir as configurações de partes subsistentes independentemente em uma totalidade, as quais podem ser consideradas estando na totalidade e assim existem em outra coisa. Por conseguinte, Suhrawardī pode afirmar que “substância” é um significado geral que conceptualiza coisas tridimensionais com localização em um lugar de inerência, isto é, conceptualiza as mensurabilidades que são os corpos:

وعلم أنّ الهيئة لما كانت في المحلّ، ففي نفسها افتقار الشيوخ فيه؛ فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصور أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فإنّها عند النقل تستقلّ بالحركة والجهات والوجود؛ فيلزمها أبعاد ثلاثة، فهي جسم لا هيئة. والجسم هو جوهر يصحّ أن يكون مقصوداً بالإشارة، وظاهر أنّه لا يخلو عن طول وعرض وعمق ما، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان. والأجسام أمّا تشاركت في الجسميّة وفارقت في السواد والبياض، فهما زايدان على الجسميّة والجوهريّة، فهما متباينان.

Toma conhecimento que quando a configuração está no lugar de inerência, pelo fato de ser intrinsecamente configuração, ela precisa estar difusa através deste. Ela permanece o quanto ele permanecer, pois não é concebível que seja subsistente por si mesma e que seja transferível [a outro lugar de inerência], pois, se houvesse transferência, ela seria independente em movimento, aspectos e existência; a ela haveria três dimensões – seria um corpo, e não uma configuração. O corpo é uma substância que pode ser indicada e à qual há manifestamente certa altura, certa largura e certa profundidade. Já que para uma configuração não há nada disso, ela é diferente de um corpo. Os corpos compartilham a corporeidade,⁴⁴⁷ mas se separam em pretura ou brancura, as quais são acréscimos à corporeidade e à substancialidade e de ambas se contrastam.⁴⁴⁸

Para Suhrawardī, a limitação das definições de substância é seu caráter privativo, pois a substância é, em última instância, o que não está em seu lugar de inerência, ou seja, a substância é um artifício teórico que conceptualiza como algo se apresenta e se individua como uma forma material no mundo fora da mente. Assim, privações como essa não se referem imediatamente a algo real fora da mente; referem-se a algo indiretamente real e que o é apenas por meio do entendimento mental. No caso da “substância”, trata-se de uma teorização a partir de uma teorização anterior, o que afasta ainda mais do que está fora da mente. A realidade de noções complexas como essas requer uma atividade mental capaz de estabelecê-las, a partir da apreensão de algo que existe fora da mente, e considerar tais noções em referência a algo que não existe fora da mente, mas que é mentalmente requerido como um atributo do que foi apreendido. Quando a mente considera esses dois tipos de noção – a consideração intelectual que está conectada com coisas apreendidas e a consideração

446 *Ibid.*, §52: pp. 61,13–62,2 [*Opera II*]; pp. 42,5–43,3 [*The Philosophy of Illumination*].

447 Segundo a edição de Walbridge & Ziai, “Os corpos compartilham corporeidade e substancialidade [...] والأجسام لما [...]” [تشاركت في الجسميّة والجوهريّة], *The Philosophy of Illumination*, p. 43,9-10. O termo “e a substancialidade” [*wa-l-gawhariyya/ والجوهريّة*] está ausente na edição de Corbin, a qual seguimos na referida citação.

448 *Ibid.*, §53: p. 62,3-9 [*Opera II*]; p. 43,4-11 [*The Philosophy of Illumination*].

intelectual que não mantém conexão direta com nenhuma coisa apreendida –, a mente procede anulando o que não é existente na coisa apreendida. Tais privações e definições baseadas em privações estão construídas sobre considerações intelectuais; portanto, não se fundamentam na realidade extramental e apreensível, sendo, por isso, incapazes de serem postuladas como fundação de uma ciência da inteligibilidade do que existe fora da mente. Se a noção “substância” necessita de uma definição e se essa mesma noção não pode ser definida positivamente, tal consideração intelectual não pode se referir, ao menos imediatamente, a nenhuma coisa fora da mente. Se a metafísica busca o que existe em um sentido primeiro, ou seja, a realidade fundante dos existentes, como poderia se ancorar no que só existe intramentalmente e que não tem conexão direta e positiva com o que está no que há em si? Se se postula “substancialidade” como algo autossuficiente fora da mente e como a fundacionalidade de todas as coisas existentes, dever-se-ia então postular também uma regressão ao infinito de “substancialidades”.⁴⁴⁹ Recusando-se a aceitar uma regressão ao infinito, da mesma maneira que Suhrawardī recusara a “existência” como fundação da metafísica, ele recusa “substância” como uma alternativa.

1.6. Recapitulação: os limites da definição essencial

Correspondendo à sua rejeição das noções de existência e de substância como fundação de uma metafísica, assim como do binômio hylé–forma como fundação da doutrina da matéria, fica

449 “Toma conhecimento de que a substancialidade, tampouco, não é, no que há em si, algo adicionado à corporeidade; antes, a atribuição a uma coisa de ser um corpo no que há em si é atribuir o mesmo para ser substância, já que a substancialidade, segundo nós, não é nada senão a perfeição da quiddidade da coisa nos aspectos segundo os quais ela, em sua subsistência, dispensa um lugar de inerência. Os peripatéticos reconhecem isso como sendo existente, [mas] não em um substrato. Contudo, a negação de substrato é negativa, enquanto os existenciais [i.e., os que existem (*mawğūdiyya*)] são acidentais. Quem sustenta isso [= os peripatéticos] diz que «a substancialidade é outra entidade existente», lhe sendo difícil explicar e estabelecer isso ao oponente. Ademais, se há outra entidade existente no corpo, a ela haveria existência [que] não estaria em um substrato; portanto, a ela seria atribuída ‘substancialidade’ e o argumento retornaria para a substancialidade da substancialidade, concatenando-se ao infinito” واعلم أنّ الجوهرية أيضا ليست في الأعين أمرا زائدا على الجسمية، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهرًا. إذ جوهرية عندنا ليست إلا كمال ماهية الشيء، على وجه يستغنى في قوامه عن المحل، والمشؤون عرفوه بأنه الموجود لا في موضوع. فنفي الموضوع سلبه والموجودية عرضية. فإذا قال الذائِب عنهم: إنّ الجوهرية أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه وإثباته على المنازع. ثم إذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم، فلها وجود لا في موضوع. فتكون موصوفة بالجوهريّة [ويعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية، فيتسلسل إلى غير النهاية *ibid.*, §67: pp. 70,13–71,4 [*Opera II*]; pp. 49,19–50,4 [*The Philosophy of Illumination*]]. Assim, a substancialidade não é um constituinte das coisas fora da mente. “Substância” é definida ao se recorrer à noção de “existência”, a qual é extrínseca à substância – já que “existência” é acidental à quiddidade e “substância” é a quiddidade em sua perfeição – e, como Suhrawardī argumentara anteriormente, “existência” é apenas uma consideração intelectual sem correspondência fora da mente. Dessa maneira, por definição, “substância” não corresponde a nada de existente fora da mente. Por isso, sua diferença específica é uma negação – o que “é existente não em um substrato” –, já que entidades negativas dependem necessária e exclusivamente da atividade mental. Outrossim, a substancialidade seria a característica que faz que uma substância – como um corpo qualquer – permaneça ela mesma, ou seja, como algo que não existe em um substrato. Ora, ser algo que caracteriza – um “acidente” em termos peripatéticos e uma “configuração” em termos suhrawardianos – um corpo não pode ser um elemento intrínseco e constitutivo da substancialidade, já que se a substancialidade fosse algo que caracterizasse um corpo, ela existiria no corpo – o qual seria seu substrato – e seria um acidente. A substancialidade seria um acidente, enquanto o corpo seria uma substância, a qual seria, por definição, acidental. Dado que tal conjectura é absurda, a substancialidade exige para si ser substância, o que, por sua vez, implica uma regressão *ad infinitum*, pois se a substancialidade é uma substância, ela seria ela mesma por dispor de substancialidade, a qual, por sua vez, por ser substância, exigiria a substancialidade da substancialidade, e assim sucessivamente. Impõe-se reconhecer que a substancialidade é apenas uma consideração, dependendo, enquanto existente, da mente que a conceptualiza.

mais evidente o porquê da oposição de Suhrawardī à definição como fundação do conhecimento. O cerne de sua oposição se torna explícito quando Suhrawardī estabeleceu que nunca se pode estar absolutamente seguro de se ter chegado a uma definição completa que agrupe todas as características essenciais da coisa definida. Em outras palavras, nunca se pode estar seguro que a definição traz consigo a quiddidade que se procura apreender, assim como não se pode estar seguro de que a aglomeração de características essenciais da quiddidade é devida ao que se refere à essência da coisa definida e não a meros acidentes e concomitantes das propriedades essenciais. Relacionado a isso, Suhrawardī rejeita igualmente o método peripatético de se chegar à definição por meio de uma inferência indutiva. Para ser seguramente correta, a indução deve incluir todos os casos relevantes, mas, à medida que não é possível incluir toda incidência e variação particular de diversas espécies correntes em um infinito curso de tempo, jamais se poderá estar seguramente certo que não se encontrará uma exceção que desqualificaria a definição indutiva. A esse respeito, Suhrawardī escreve:

<p>والحدسيات على قاعدة الإشراق لها أضاف: أولها “المجربيات” وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقيناً تأمن النفس فيه عن الاتِّفاق، كحكمتك بأنَّ “الضرب بالخشب مؤلم”. وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلِّ بما وجود في جزئياته الكثيرة. فإذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم، فنعلم أنَّ حكمتنا على كلِّ إنسان “بأنَّه إذا قطع رأسه لا يهيش” ليس إلَّا حكماً على كلِّ بما صودف في جزئياته الكثيرة، إذ لا مشاهدة للكلِّ. والاستقراء قد يفيد اليقين، إذا اتَّحد النوع كما في المثال المذكور. وإذا اختلف، قد لا يفيد اليقين كحكمتك “بأنَّ كلَّ حيوان يحرك لذن مضغه فكَّه الأسفل” استقراء بما شاهدت. ويجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده – كالتمساح – بخلاف ما شاهدته.</p>	<p>As [premissas] intuitivas são, segundo o princípio da iluminação: as “empíricas”, isto é, as observadas com grande frequência como a crença que produz e traz a confiança de que o ocorrido não poderia ter sido por acaso, como o juízo de que “ser atingido por uma vara é doloroso”. Esta conclusão não é alcançada por meio de indução, pois indução é a conclusão sobre um universal baseada na existência de múltiplos particulares. Já que a indução é uma expressão para esse juízo, então sabemos que nosso juízo sobre todo humano, “que ninguém cuja cabeça foi decepada está vivo”, não é nada senão a conclusão sobre um universal baseada em múltiplos particulares que são encontrados, à medida que alguém não pode observar a totalidade. A indução conduz à certeza desde que uma única espécie, assim como um único exemplo, sejam mencionados; mas, se são de espécies diferentes, a indução não conduz à certeza. Como, por exemplo, no juízo “todos os animais movem seu maxilar inferior enquanto mastigam”, uma indução baseada no que observaste; no entanto, é admissível haver um animal que não foi ainda observado – como o crocodilo – divergindo com o que foi observado.⁴⁵⁰</p>
---	---

Em resumo, segundo a *Filosofia da iluminação*, todas as definições dependem de seus constituintes, os quais devem ser conhecidos anteriormente ao se formular a definição. Uma vez que não se pode retroceder indefinidamente, deve-se admitir que há, no mínimo, algumas coisas, como os primeiros inteligíveis, que devem ser conhecidos sem nenhuma definição, da mesma maneira que se apreende

450 *Ibid.*, §30: p. 41,5-13 [*Opera II*]; p. 27,4-14 [*The Philosophy of Illumination*].

os sensíveis. Assim, o conhecimento não está fundado na definição e, em última análise, nada seria conhecido se se subscrevesse uma metafísica em que a quiddidade seria apreendida pela definição.

Dado que a definição não oferece a quiddidade do que se quer conhecer, a conexão entre realidade da coisa e o conhecimento da realidade da coisa – que aparece por meio da apreensão da quiddidade – não consiste na definição. Com efeito, para Suhrawardī, entender a definição como a fundação da conexão entre realidade e conhecimento é um erro. No entanto, Suhrawardī não descarta a definição como uma noção inútil na busca do conhecimento; ele rejeita apenas que se confira ao dado cognitivo obtido por meio de uma definição o propósito eminentemente metafísico de oferecer acesso à quiddidade do que quer que seja. Com efeito, Suhrawardī faz uso de definições em todo seu livro. Sobre as definições, uma vez que se compreendeu o conteúdo de uma determinada definição, pode-se conceber tal conteúdo em termos nocionais. As definições, mesmo não possibilitando, por elas mesmas, o alcance da quiddidade, das propriedades essenciais ou as causas da coisa definida, desempenham um papel propedêutico e instrumental – e nada mais.

Se as definições são instrumentos pedagógicos que não alcançam a realidade das coisas, como tal realidade pode ser apreendida? Qual seria o primeiro apreensível na alternativa apresentada por Suhrawardī? Ele sugere tratar-se dos sensíveis; no entanto, qual o fundamento da realidade das formas sensíveis? Da mesma maneira, se as substâncias não o são em si mesmas, não estando entre as coisas existentes fora da mente, e se, por isso, não podem ser o fundamento primeiro da realidade das coisas, em que se pode fundamentar uma ciência da coisa enquanto tal? “Existência” e “unidade”, o binômio “necessidade” e “possibilidade”, assim como o binômio “forma” e “hylé”, a noção capital de “quiddidade” e seus sinônimos (“realidade”, “natureza”, “coisidade”, “significado”), não podem ser opções, por se tratarem de meros artifícios teóricos e não serem apreensíveis. O que resta, pois? É preciso considerar tais questões com maior detalhe.

2. A manifestação de si para si: a segunda parte da *Filosofia da iluminação*

Após discutir, densa e compactamente, na primeira parte do *Filosofia da iluminação*, sobre as regras do pensamento e um exame de diferentes doutrinas dos “peripatéticos” e dos “seguidores dos peripatéticos”, Suhrawardī, na segunda parte do livro, tem metodologicamente o necessário para a construção de sua metafísica. De acordo com seus argumentos, a metafísica deve ter uma fundação “manifesta” em si e por mesma. Logo no início do primeiro tratado da segunda parte, também compacta e densamente, Suhrawardī introduz seu aparato nocional metafísico. A primeira noção é a de “manifesto”: “se há algo na existência que não requer nenhuma definição para explicá-lo, este é o manifesto (*zāhir*/ ظاهر).”⁴⁵¹ O que Suhrawardī entende por “manifesto”?

⁴⁵¹ “إن كان في الوجود ما لا تعريفه وشرحه فهو الظاهر”, *ibid.*, §107: p. 106,12-13 [*Opera* II]; p. 76,1 [*The Philosophy of Illumination*]; ver também §117: p. 113,6-7 [*Opera* II]; p. 81,11-12 [*The Philosophy of Illumination*].

2.1. O que é manifestação?

Em sua apresentação da noção de “manifesto” (*zāhir/ظاهر*), Suhrawardī afirma se tratar daquilo que cognitivamente não requer nenhuma definição nem como explicação nem como elucidação. Trata-se, pois, do que se apreende por primeiro, ou seja, das evidências primeiras. Se a cognição não está fundada sobre a definição e se ela exige algo fundacional em sua natureza, Suhrawardī o encontra no sensorialmente perceptível:

<p>فإنَّ التعريفات لا بدَّ وأن تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريفات، وإلاَّ تسلسل إلى غير نهاية.</p>	<p>Inevitavelmente, as definições têm por encerramento os cognoscíveis sem requerer que os mesmos sejam definidos; do contrário, se concatenaria com o infinito.⁴⁵²</p>
--	--

As realidades simples que são os sensíveis não necessitam, para serem apreendidas, de nada além da sensação. Por exemplo, sobre o que é perceptível pela audição, Suhrawardī declara: “não se sabe nada do som por outra coisa [para além do som], porque, a respeito das sensações simples, não há outra maneira de se saber a respeito”.⁴⁵³ Em outras palavras, Suhrawardī sustenta que o que é apreendido sensorialmente é uma realidade realmente apreendida, sendo uma realidade simples que dispensa qualquer outro ato cognitivo para se fazer apreender. Suhrawardī continua:

<p>وليس شيء أظهر من المحسوسات حتَّى ينتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية التي لا تعريف لها أصلاً.</p>	<p>Não há coisa mais manifesta que as sensações, às quais os [cognoscíveis] se encerram. Já que o conjunto de nossos conhecimentos é extraído de sensações, estas são insitas; para elas, fundamentalmente, não há definição.⁴⁵⁴</p>
--	---

Estabelece-se, pois, que todo conhecimento está fundado no que há de mais manifesto, isto é, nas sensações perceptíveis. Suhrawardī continua:

<p>فبساط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها، ولا شيء أظهر منها، وبها يرَف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تعرَف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنه بأيّ تعريف عُرف، لا</p>	<p>As simples sensações e observações são sem partes; não há coisa mais manifesta do que elas. Por meio delas sabe-se seus compostos. Não sabe nada sobre a realidade do som quem não tiver o sentido da audição; da mesma maneira com a luminescência: quem não tiver o sentido da visão não sabe nada a</p>
---	---

452 *Ibid.*, §105: p. 104, 5-6 [*Opera II*]; p. 74,3-5 [*The Philosophy of Illumination*].

453 “والصوت لا يرَف بشيء، المحسوسات بساطها لا تعرَف أصلاً” *ibid.*, §105: p. 104, 4-5 [*Opera II*]; p. 74,1-2 [*The Philosophy of Illumination*].

454 *Ibid.*, §105: p. 104, 6-8 [*Opera II*]; p. 74, 4-6 [*The Philosophy of Illumination*]. Nesse ponto, Suhrawardī partilha a posição sustentada por, entre outros, um de seus contemporâneos, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Para este último, “toda conceptualização se deriva de averiguações primeiras, as quais são preliminares e primárias. Entre os cognoscíveis estão aqueles cujos eixos são sensíveis e encontráveis primariamente. As cores, as luminescências, os sons, os sabores, os odores, os táteis, este conhecimento, este poder, esta vontade, este apetite, este refúgio, esta dor, este leite, esta alegria, esta ira e algo desse tipo não podem ser definidos, a não ser pelo caminho em que uma expressão seja substituída por [outra] expressão mais clara do que ela no entendimento da questão. Isso porque não há na existência nenhuma coisa sabida melhor do que os encontráveis e os sensíveis كلَّ تصوّر يتفرّع عليه تصديق أولي كان وبالأولية أولى. ومن المعلوم أنّ القضايا المحسوسات والوجدانية أولية. فالألوان والأضواء والأصوات والطعوم والروائح والملموسات. وكذا العلم والقدرة والإرادة والشهوة والنفرة والألم واللذة والسرور والغضب وأشباهاها أمرو لا يمكن تعريفها إلا على سبيل تبديل لفظ بلفظ أوضح منه تفهّمًا للسائل. ولأنّه ليس في الوجود شيء [أعرف من الوجدانيات والمحسوسات حتى نعرفها به” Rāzī, *Manṭiq al-Mulāḥḥas*, p. 109,3-8.

يُحصل له حقيقة ذلك. وليس في محسوسات حاشية واحدة ما يُعرف به محسوسٌ حاشيةٌ أخرى من حيث خصوصياتها. ومن كان له حاشية السمع ولبصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت؛ بل الصوت أمر بسيطٌ صورته في العقل كصورته في الحس لا غير، وحقيقة إنه فقط.

respeito. Por meio da definição não há saber, porque não ocorre a obtenção da realidade através dela. Não há como se obter, no que se sabe sensorialmente, o saber das sensações que é de outro sentido, à medida que aí há especificabilidades. O que tem os sentidos de audição e de visão dispensa a definição de luminescência e a de som; antes, o som é uma coisa simples cuja forma no intelecto é como a forma no sentido – e nada mais. A realidade é apenas isso.⁴⁵⁵

Todo ato cognitivo, em sua fundamentalidade, não é outra coisa senão uma extração da percepção sensorial. Em particular, Suhrawardī defende que o fundamento de toda cognição dispensa quaisquer demonstrações, pois todo ato cognitivo, ao menos em sua fundamentalidade, é derivado de algo manifesto, isto é, de algo seguramente verdadeiro – a equivalência, em uma sensação, entre uma realidade simples e sua forma sensível. A realidade apreendida intelectualmente é obtida pela sensação, tal qual ocorre com a realidade apreendida sensorialmente. Em síntese, o manifesto é o que se alcança empiricamente como dado cognitivo mais primitivo e verídico, não se tratando de algo exterior nem de algo acrescentado, mas da própria realidade.

Na primeira parte da *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī se afastou da doutrina peripatética de ciência por estar fundada na alegadamente aporética noção de definição essencial universal e completa. Uma vez que, segundo Suhrawardī, o conhecimento por meio da definição torna humanamente impossível o acesso à quiddidade, é preciso fazer opção por outra fundação. Suhrawardī encontra tal alternativa na noção de *zuhūr*/ظهور. Este termo pode ser traduzido em português como “aparição”, “o ato de aparecer”, “evidenciação”, “evidencialidade em ato”, “figuração fenomênica”, “fenomenalidade”, “epifania”, “revelação”, “ostentação”, “ato de manifestar”, “o manifesto em ato”. Preferimos traduzir simplesmente como “manifestação”. Enquanto evidenciação de algo ou algo em aparecimento, a manifestação é a aquisição cognitiva presente em toda percepção. Em outros termos, trata-se da percepção como fonte e condição de toda cognição. A noção de manifestação se destina, assim, a captar que aquilo que é indubitavelmente dado em uma experiência presente ou em um entendimento mental rigorosamente construído a partir de uma experiência – obedecendo, pois, às regras do pensamento – é o necessário para se obter a maior certeza possível sobre uma coisa determinada, sua quiddidade –, estabelecendo-se, assim, a adequação entre o dado cognitivo e a realidade, entre a forma no intelecto e a forma sensível. O que é dado de tal maneira, no entanto, pode ser somente adquirido e, uma vez adquirido, certificado apenas empiricamente. Assim, todo ato cognitivo se funda e se confirma com o que se apresenta da maneira mais manifesta.⁴⁵⁶ Para se usar um exemplo caricato, o conhecimento sobre o

455 Suhrawardī, *Hikmat al-išrāq*, §105: p. 104, 11-17 [*Opera II*]; p. 74, 10-18 [*The Philosophy of Illumination*].

456 Ver *ibid.*, §107: pp. 106,12-13 [*Opera II*]; p. 76,1-2 [*The Philosophy of Illumination*].

que faz com que alguma coisa seja um “cavalo”, sua “equinidade”, funda-se na manifestação da realidade de “cavalo”, de sua “equinidade”, através da ocorrência de um cavalo qualquer. Quando se experimenta a manifestação de um cavalo vivo e *in singularibus*, simplesmente apreende-se a manifestação do cavalo particular, que é a manifestação da “equinidade”. Assim, a manifestação é o alcance da realidade de algo; a manifestação, ademais, ocorre sempre em algo particular.

2.2. A apreensão da essência como manifestação pura

Para Suhrawardī, há uma percepção que é um pressuposto, uma condição, para todas as demais percepções e, assim, para todo ato cognitivo. Trata-se do que acompanha todo perceptor como sua natureza única e significado único e que lhe garante que tudo o que é percebido é verdadeiro, ao se referir a algo indubitavelmente verdadeiro. Trata-se do caráter manifesto que, em um perceptor qualquer, há entre tal perceptor e si mesmo. A “essência” (*dāt/ ذات*) é a realidade considerada em sua dimensão de significado particular, ou seja, como irredutivelmente singular. Na manifestação da essência de uma coisa para si mesma, a essência e sua manifestação são o mesmo, tratando-se dessa coisa em seu aspecto irredutível como si mesma manifestada para si própria, sendo, para a coisa em questão, o que há de mais manifesto (*azhar/ أظهر*) e que nada pode ocultar. Enfim, é o que permite a ligação entre apreendedor e realidade por meio da percepção.

A essência de um apreendedor lhe é manifesta permanente e ininterruptamente. Suhrawardī escreve a esse respeito:

<p>فإِذَا تَفَحَّصْتَ، فَلَا تَجِدُ مَا أَنْتَ بِهِ أَنْتَ إِلَّا شَيْئًا مَدْرَكًا لِدَاتِهِ وَهُوَ "أَنَايَتِكَ". وَفِيهِ شَارِكُ كُلِّ مَنْ أَدْرَكَ ذَاتَهُ وَأَنَايَتِهِ.</p>	<p>Ao examinar mais atentamente, não encontras que tu és “tu” a não ser como uma coisa apreendendo sua essência – esta é “tua ipseidade”. Tu partilhas isso com todo aquele que apreende sua essência e sua “ipseidade”.⁴⁵⁷</p>
--	--

457 *Ibid.*, §116: p. 112,11-13 [*Opera* II]; pp. 80,22–81,1 [*The Philosophy of Illumination*]. O termo empregado, *anā'iyya/ أنائية*, é um substantivo abstrato formado a partir do pronome “eu” (*anā/ أنا*); trata-se de um termo cunhado por Suhrawardī para se referir ao aspecto mais próprio a uma coisa que apreende sua essência, a saber: aquilo que é o “eu” do apreendedor à medida que é apreendedor, o que é próprio e exclusivo ao apreendedor de sua essência, a realidade do apreendedor – em termos peripatéticos, o “eu” do apreendedor” em sua coisidade. Ora, no léxico filosófico árabe, encontra-se *huwiyya/ هويّة*, um substantivo abstrato formado a partir do pronome “ele” (*huwa/ هو*), que pode ser traduzido como “essencialidade” e “identidade”. Enquanto, com certas nuances, “quididade”, “realidade”, “natureza”, “coisidade” e “significado” designam a coisa enquanto tal num nível unicamente inteligível e o conjunto de atributos essenciais dados a tal coisa, “identidade” (*huwiyya/ هويّة*) designa o modo de existência da quididade fora da mente, no que é mais próprio a ela. Trata-se de sua ipseidade enquanto um ente particular. Assim, a identidade é o fato de algo com um “significado quididativo” (*ma'nā/ معنى*) qualquer ser encontrado como coisa particular no mundo fora da mente, sendo sua particularidade a ipseidade da coisa, não algo externo à sua constituição, mas ela mesma. Ora, trata-se do mesmo sentido que encontramos no termo *anā'iyya/ أنائية*, como modo de existência de uma coisa que em si mesma é ela mesma, reforçando-se o fato de que sua identidade consiste em ser um “eu” (*anā/ أنا*) – e não um “isto”, “isso”, “aquilo”, “ele” (*huwa/ هو*). Trata-se, assim, da ipseidade que funda algo como “eu”. O termo *anā'iyya/ أنائية*, por se tratar da manifestação de si para si, é o ato constante e imediato de sua apreensão por si mesma. Assim, entendemos se tratar da “ipseidade da apreensão da essência” ou “o apreendedor da essência em sua ipseidade”. Enquanto *huwiyya/ هويّة* é a ipseidade de algo particular qualquer, *anā'iyya/ أنائية* é a ipseidade de algo que é apreendedor. A título de desambiguação, neste trabalho, traduzimos *huwiyya/ هويّة* como “identidade” e *anā'iyya/ أنائية* como “ipseidade”. É necessário, novamente, sublinhar que o termo

2.3. O caráter imediato da apreensão da essência

Para estabelecer o caráter cognitivamente fundante da manifestação de algo em sua essência para si, tal manifestação não pode se diferenciar da essência enquanto tal, senão o conhecimento que se tem da essência não seria a manifestação da essência, ou seja, não seria o conhecimento de si que se buscou conhecer. Sobre o conhecimento da essência, a *Filosofia da iluminação* apresenta quatro argumentos mostrando que é impossível tal conhecimento ser por meio de um símile, de uma forma, de uma definição e de qualquer atributo adicionado à essência. Dessa discussão, decorre a imediaticidade da manifestação da essência como ponto distintivo.

Em sua primeira versão do argumento, Suhrawardī estabelece que não há conhecimento da essência por meio de uma correspondência entre o cognoscente e um cognoscível qualquer, como, por exemplo, um símile (*miṭāl*/ مثال) da essência. Suhrawardī escreve:

<p>هو أنّ الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته، فإن علمه إن كان بمثال ومثال الأنايية ليس هي – فهو بالنسبة إليها هو والمدرك هو المثال حينئذٍ، – فيلزم أن يكون إدراك الأنايية هو بعينه إدراك ما هو هو، وأن يكون إدراك ذاتها بعنه إدراك غيرها، وهو محال – بخلاف الخارجيات، فإنّ المثال وما له ذلك كلاهما هو. – وأيضا إن كان بمثال، إن لم يعلم أنّه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ وإن علم أنّه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال.</p>	<p>A coisa essencialmente subsistente e apreendedora de sua essência não conhece sua essência por um símile de sua essência em sua essência. Se seu conhecimento fosse por um símile, o símile da ipseidade não seria ela – seria, em referência a ela, um “isto” e o apreendido seria o símile. Seguir-se-ia que enquanto a apreensão da ipseidade é, enquanto tal, a apreensão de sua essência, ela seria a apreensão do que não é ela, o que é absurdo – em divergência do exterior [à essência], pois aí o símile e aquilo do qual ele é o [símile] são ambos um “isto”. Ademais, se fosse por um símile e não se conhecesse que se trata de um símile de sua alma, não se conheceria sua alma; se não conhece sua alma como sendo um símile de sua alma, já se deve ter certamente conhecido sua alma sem o símile.⁴⁵⁸</p>
---	--

Aqui, Suhrawardī distingue dois modos de cognição: um por meio da correspondência com um símile e outro sem correspondência nem símile. A cognição por meio de um “símile” supõe a apreensão de algo que é exterior ao perceptor. O símile é sempre um “ele”, um “isto” (*huwa*/ هو) – e nunca “o ‘eu’ em sua ipseidade” (*al-anā’iyya*/ الأنايية). Diferentemente do que seria um conhecimento da essência se fosse por um símile, o único conhecimento da essência possível não requer nenhuma correspondência com nenhum símile do que constituiria a essência de algo, pois tal símile seria

cunhado por Suhrawardī que traduzimos como “ipseidade” é morfológica e conceptualmente derivado do pronome “eu”/ “mim”, referindo-se diretamente ao modo de existência do “eu” como a realidade da coisa apreendedora. A “identidade” (*huwiyya*/ هويية) é a *quodditas*, quodidade, isto é, o princípio de individuação (“faticidade”, *inniyya* ou *anniyya*/ أئبيية) de toda coisa fora da mente, sendo a ipseidade (*anā’iyya*/ أنايية) a identidade de todo apreendedor. Ou, mais simplesmente, o princípio de individuação não é externa à coisa extramental, mas é ela própria; no caso de uma coisa apreendedora, o princípio de individuação não é nada senão ela enquanto irreduzivelmente ela mesma, ou seja, enquanto “eu”. Sobre as razões para traduzir *anniyya* ou *inniyya*/ أئبيية (“quodditas”, “quodidade”) como “faticidade”, ver Attie Filho, in: al-Kindī, *A Filosofia Primeira*, p. 187. Sobre as dificuldades do termo *anniyya* ou *inniyya*/ أئبيية, ver d’Alverny, “*Anniyya – anitas*”.

458 Suhrawardī, §115: p. 111,5-11 [*Opera* II]; p. 80,1-7 [*The Philosophy of Illumination*].

nada além de um intermediário que interpor-se-ia entre o cognoscente e sua essência e que tornar-se-ia, portanto, uma barreira ou obstáculo. Por meio de um símile de si, portanto, o conhecimento da essência é impossível, visto que a única apreensão, nesse caso, é a do próprio símile. Com efeito, exige-se um conhecimento da essência, pois uma coisa que tem sua essência manifesta para si tem consigo igualmente a experiência imediata de ser um “eu” – uma experiência que acompanha os demais atos cognitivos de que tal coisa participa. Tal experiência de ser um “eu” não é, portanto, a correspondência entre um símile e aquilo do qual o símile é símile. Ao ver a impossibilidade de um símile da essência desempenhar qualquer papel no conhecimento da essência, Suhrawardī se depara com dois absurdos. De um lado, o cognoscente não saberia que o símile de sua essência é apenas um símile, visto que o conhecimento da essência por meio de uma correspondência com um símile necessitaria da existência de um conhecimento ou, no mínimo, de uma apreensão anterior para distinguir entre o que é a essência e o que não é a essência – conhecimento ou apreensão sempre dependentes de algum símile –; a interposição de um símile da essência, nesse tipo de cognição, resultaria em uma regressão ao infinito. Por outro lado, há a possibilidade do cognoscente de sua essência se autoconhecer pelo fato de que já conheceu o símile de sua essência como sendo um símile; logo, se assim fosse, possuiria um conhecimento anterior que lhe permitiria distinguir entre sua essência e seu símile e que não necessitaria, afinal, de nenhum símile para o conhecimento propriamente dito. Considerando tais hipóteses absurdas, Suhrawardī considera impossível o intermédio de um símile ter lugar no conhecimento da essência, afastando-se de uma explicação em que tal conhecimento teria lugar por meio de uma correspondência entre duas coisas diferentes, para sublinhar que se trata da pura manifestação do cognoscente para si, sem nenhuma bilateralidade.

A segunda versão do argumento de Suhrawardī é igualmente contra um conhecimento por correspondência; em sua segunda versão do argumento, ele destaca que a natureza imediata do conhecimento da essência não ocorre por meio de uma correspondência do cognoscente com a forma (*ṣūra*, صورة) de sua essência. Suhrawardī alude ao absurdo de um conhecimento da essência por meio de uma “forma”. Sobre esse ponto, Suhrawardī escreve:

<p>وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لها، وإذ ليس يمكن أن يكون الإدراك بصورة أو زايد.</p>	<p>Tu não te ausentas nem de tua essência nem de tua apreensão dela, pois não é possível a apreensão por meio nem de uma forma nem de um acréscimo.⁴⁵⁹</p>
---	---

Caso o conhecimento da essência fosse algo intelectualmente adquirido por meio da intelecção – entendendo-se “intelecção” como apreensão intelectual de formas inteligíveis –, isso implicaria que tal conhecimento não é constante. Se assim fosse, a identificação entre essência e conhecimento da essência seria falsa. Não se trata, portanto, da apreensão da forma da essência pelo intelecto. Da

459 *Ibid.*, §116: p. 112,1-2 [*Opera* II]; p. 80,11-12 [*The Philosophy of Illumination*].

mesma maneira, não se trata nem de uma sensação nem de uma percepção imaginativa da essência, à medida que, se o conhecimento da essência fosse por meio da imaginação da essência através de uma forma imaginativa ou se o conhecimento da essência fosse por meio da percepção através de uma forma sensorial ou do vestígio ou traço de uma forma, isso implicaria que o conhecimento da essência não seria constante. No mais, o argumento empregado por Suhrawardī assemelha-se ao anterior. Trata-se de refutar a possibilidade de que a “forma” seja uma intermediária no processo do conhecimento da essência, mostrando que o fato da forma da essência ser distinta da essência significa que a forma da essência não é a essência. Esta refutação é importante na estratégia de Suhrawardī, pois se sustenta que uma intelecção da essência não é o conhecimento da essência; no limite, ao se inteligir sua essência, se entende uma forma inteligível da essência – e nada mais. O mesmo vale para a imaginação da essência. Assim, por meio da intelecção da essência, a essência enquanto tal não é conhecida – da mesma maneira que uma imaginação da essência não é conhecimento da essência. Quanto à percepção da essência, ela precisa ser mais primária do que a percepção sensorial, dado seu caráter permanentemente constante, exigindo assim a inexistência de uma forma sensorial. Da mesma maneira, uma sensação da essência por meio de um vestígio ou traço da forma da essência, igualmente, não é conhecimento da essência. Em resumo, ao se conhecer a essência, o cognoscente não tem nenhum meio de reconhecer qualquer instância – uma forma sensorial, uma forma imaginativa ou uma forma inteligível e, tampouco, um traço de qualquer tipo de forma – como sua essência. A correspondência com uma forma na apreensão da essência supõe o que já explica o conhecimento da essência sem uma forma. Se há conhecimento da forma da essência, isso é secundário, pois isso pressupõe um conhecimento da essência sem forma.

Suhrawardī emprega outro argumento em favor do caráter imediato e irreduzivelmente manifesto de um cognoscente para si mesmo. Para ele, a essência do cognoscente não pode ser conhecida como sua essência através de uma noção particular que seria sua definição – a definição de “alma” como “uma substancialidade despida de matéria”, por exemplo. Suhrawardī, novamente, emprega uma argumentação similar às anteriores: é impossível conhecer a essência através de algo que não seja a própria essência. Assim, seria impossível um conhecimento da essência se alguém supusesse ter esse conhecimento por meio de uma coisa que corresponderia à própria essência. A definição da essência conduz a um intermediário entre a essência e o conhecimento do que a essência é. Tal noção deveria ser postulada como tendo uma realidade em si e por si (“sendo um ‘isto’”) ao qual a própria essência corresponderia. Para Suhrawardī, uma noção de essência acrescenta algo à essência e, se assim fosse, a essência não seria apenas a essência, mas seria a essência e sua noção, isto é, seria ela e algo acrescentado, perdendo sua essencialidade. No modelo peripatético, a “substancialidade” é capital para se explicar a quiddidade da alma em seu aspecto de

perfeição; tal noção, para Suhrawardī, no entanto, é inútil em mostrar o caráter manifesto da alma em sua ipseidade. Não fosse assim, haveria algo não-manifesto na alma. Se para os peripatéticos, a alma é, em sua coisidade, necessariamente uma substância despida de matéria, para Suhrawardī não é assim. Para ele, a alma em sua coisidade não pode ser a alma entendida como “substância”, pois “substancialidade” é um acréscimo à alma. Igualmente, na alma – à medida que é alma –, a “substancialidade” não é apreensível. O movimento de Suhrawardī é o de considerar “substância” não como o modo de existência da alma, mas como um acréscimo exterior. A coisidade da alma é uma conceptualização que se faz sobre a alma considerada em si mesma e que diz respeito, por conseguinte, à alma em seu caráter único e total, em sua ipseidade. Sua coisidade só pode ser sua manifestação de si para si, isto é, a coincidência, em termos de apreensibilidade, entre apreendedor e apreendido. A apercepção da alma de sua essência é a própria alma em sua perfectibilidade. Por conseguinte, sua ipseidade não é nada além dela mesma. Nas palavras de Suhrawardī:

والجوهرية إذا كانت كمال ماهيتها أو تؤخذ عبارة
 عن سلب الموضوع أو المحل، ليست بأمر
 مستقل يكون ذاتك نفسها هي. وإن أخذت
 الجوهرية معنى مجهولا وأدركت ذاتك لا بأمر
 زايد إدراكا مستمرا، فليست الجوهرية الغاية
 عنك كل ذاتك ولا جزء ذاتك. فإذا تفحصت،
 فلا تجد ما أنت به أنت إلا شائنا مدركا لذاته وهو
 «أنايتك». وفيه شاركك كل من أدرك ذاته
 وأنايته. فالمدركية إذن ليست بصفة ولا أمر زايد،
 كيف ما كان. وليست جزءا لأنايتك، فيبقى الجزء
 الآخر مجهولا حينئذ: إذا كان وراء المدركية
 والشاعرية، فيكون مجهولا، ولا يكون من ذاتك
 التي شعورها لم يزد عليها. فتبين من هذا الطريق
 أنّ الشئية ليست بزائدة أيضا على الشاعر؛ فهو
 الظاهر لنفسه بنفسه، ولا خصوص معه حتى يكون
 الظهور حالا له، بل هو نفس الظاهر لا غير.

Se a substancialidade é a perfeição de sua quiddidade ou se ela for empregada expressando a negação de substrato ou de lugar de inerência, ela não é algo independente e que, então, seria intrinsecamente tua essência. Se “substancialidade” é empregada como significando o que é ignorado e se apreendes tua essência, não por meio de algo acrescentado a ti, apreendendo-a constantemente, a substancialidade ausente de ti não é nem o todo de tua essência nem uma parte de tua essência. Se examinardes mais de perto, não encontrarás que tu és “tu” em nada, a não ser como uma coisa apreendedora de sua essência – eis aí “tua ipseidade”. Tu partilhas isso com todo aquele que apreende sua essência e sua ipseidade. A apreensibilidade, portanto, não o é através nem de um atributo nem de algo acrescentado, de nenhuma maneira. Não é uma parte da ipseidade, pois outra parte permaneceria ignorada enquanto permanece além da apreensibilidade e da apercepção; isso pode ser ignorado e não pode pertencer à tua essência, cuja apercepção não é jamais um acréscimo a ela. Por essa via, fica óbvio que a coisidade não é um acréscimo à apercepção, a qual é, por si mesma, intrinsecamente manifesta. Não há nenhuma outra especificidade junto à [apercepção], tal que a manifestação seria um estado para ela; antes, a [apercepção] é o próprio manifesto – nada mais.⁴⁶⁰

Suhrawardī se recusa a entender a “alma” a partir de uma definição – concentrando sua oposição na definição do modo de existência da alma como substância despida de matéria, pois a substancialidade da alma não pode ser inferida da manifestação da alma de si para si. A

460 *Ibid.*, §116: pp. 112,8–113,2 [*Opera II*]; pp. 80,18–81,7 [*The Philosophy of Illumination*]. Cf. §118: p. 114,5-10 [*Opera II*]; pp. 81,19–82,3 [*The Philosophy of Illumination*].

substancialidade da alma e a noção geral de substância não são algo manifesto nem condição de nenhuma experiência. Trata-se apenas de uma noção, necessária apenas como artifício teórico numa conceptualização – entretentes, mesmo no nível puramente conceptual na análise efetuada pela mente, a noção de substância se mostra desnecessária para explicar a coisidade da alma. Isso se deve à constatação de que a “substância”, pressuposta como subjazendo as instâncias particulares da manifestação e como sendo a garantia de sua unidade em uma coisa existencialmente durável, nunca se manifesta na percepção – “substância” e “substancialidade” não passam de considerações intelectuais. No caso da manifestação da alma para si mesma, não há nenhuma justificativa para o uso do termo “substancialidade”, pois não há nada de não-manifesto na essência da alma para a própria alma, não havendo, portanto, sentido em se postular algo que não é manifesto para explicar algo completamente manifesto. Entretentes, Suhrawardī constata que uma distinção em termos de substancialidade não pode conduzir ao conhecimento da essência. Da mesma maneira, contra toda noção ou conceito de alma como meio de conhecimento da alma, a manifestação da alma perceptora de si mesma para si é a própria realidade da alma, sua coisidade – o que dispensa, aliás, toda especulação sobre a “coisidade” da alma que não seja a própria apercepção pura e simples. Tal manifestação não é, por conseguinte, uma propriedade de sua coisidade, mas é a própria coisidade – sendo a “coisidade da alma” uma consideração do entendimento sobre a alma à medida que é alma.

Enfim, na última versão de sua alegação, Suhrawardī estabelece que todos os argumentos em favor da correspondência entre uma instância intermediária e o cognoscente em sua essência se reduzem a um princípio geral que reforça a impossibilidade de um conhecimento da essência por meio de qualquer acréscimo à essência, assim como refuta qualquer conhecimento da essência por correspondência. Se algo é adicionado à essência – símile da essência, forma da essência, definição e conceptualização da essência –, o acréscimo à essência deve ser considerado como “atributo acrescentado à essência”, isto é, algo extrínseco à essência, e não a essência. Se algo a mais for postulado para que haja o conhecimento da essência, então o que foi adicionado se interporia entre o cognoscente e sua essência. Todo acréscimo – símile, forma ou conceito – atribuído à essência é exterior e, portanto, não-essencial. Não fosse assim, no caso em que o conhecimento da essência fosse obtido por meio de um atributo, se algo conhecesse sua essência através de qualquer atribuição acrescentada à sua essência e fosse capaz de distinguir entre sua essência enquanto tal e o que lhe foi acrescentado, tudo isso pressuporia que este algo já conheceu anteriormente sua essência para poder fazer a distinção entre a essência e o que são para ela atributos acrescentados. Em outras palavras, para α conhecer que β pertence a α , α deve ter conhecimento, em primeiro lugar, de α . O argumento de Suhrawardī, de maneira mais concisa e precisa, é similar aos usados anteriormente:

<p>وكيف ما كان، لا يتصوّر أن يعلم الشيء نفسه بأمر زائد على نفسه، فأنه يكون صفة له. فإذا حكم أنّ كلّ صفة زائدة على ذاته – كانت علمًا أو غيره – فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها. فلا يكون قد علم ذاته بصفات الزائدة.</p>	<p>Como quer que seja, não é concebível à coisa conhecer-se intrinsecamente por algo acrescentado a si – o que lhe seria um atributo. Se se fosse julgar que cada atributo acrescentado à sua essência – sendo um conhecimento ou não – fosse sua essência, conheceria certamente sua essência antes do conjunto dos atributos e sem ele. Não há, decerto, conhecimento de sua essência por atributos acrescentados.⁴⁶¹</p>
--	--

Suhrawardī demonstra que o único conhecimento da essência é um ato que dispensa toda mediação e correspondência. O único conhecimento da essência possível ocorre em um nível primitivo, primário e básico. Uma primeira conclusão a respeito é que se trata de um ato desprovido de qualquer conteúdo epistêmico. Diferentemente dos demais atos cognitivos em que o que é apreendido é um “isto”, a apreensão e apercepção da essência (*idrāku d-dāti wa-šu ‘ūru-hā/ إدراك الذات وشعورها*)⁴⁶² é somente a manifestação da essência para si ou, em outros termos, é a realidade primeira de um cognoscente. Trata-se, portanto, não de um ato cognitivo, mas precognitivo. Nas palavras de Suhrawardī: “para apreender tua essência, não te é exigido outra coisa que não seja tua essência”.⁴⁶³ Trata-se, pois, de uma simples apercepção do cognoscente de si, assim como, enquanto ipseidade, do modo de existência do cognoscente enquanto tal. Em resumo, embora o único conhecimento da essência seja uma apreensão epistêmica e cognitivamente vazia, tal apreensão é a condição de toda cognição do que é exterior à essência do apreendedor. Em resumo, o conhecimento da essência é uma simples apreensão de si sem intervenção de nenhum intermediário.

2.4. A individuação da essência

A imediatidade da manifestação àquele que apreende sua essência é de primeira importância no edifício metafísico que Suhrawardī busca erigir. Em qualquer apreensão, a apreensibilidade

461 *Ibid.*, §115: p. 111,11-14 [*Opera II*]; p. 80,7-10 [*The Philosophy of Illumination*].

462 A palavra árabe *idrāk/ إدراك* se refere a um ato de percepção que envolve certo nível de consciência. Por isso, uma tradução possível e correta é a de “percepção”, ver Attie Filho, “Glossário”, in: Ibn Sīnā, *Livro da Alma*, p. 344. Em seu significado geral, *idrāk/ إدراك* se encontra entre a percepção (a qual entendemos se referir ao termo *šu ‘ūr/ شعور*) e a intelecção (*ta ‘aqqul/ تعقل*). A dificuldade de uma tradução é a elasticidade do significado *idrāk/ إدراك*, o qual pode, por vezes, estar mais próximo de uma pura percepção sensorial e, por vezes, mais próximo do conhecimento, seja o conhecimento no seu sentido mais genérico (como *ma ‘rifal/ معرفة*, o qual traduzimos como “saber”) seja conhecimento propriamente dito, o conhecimento como ciência (*ilm/ علم*). Optamos por traduzir *idrāk/ إدراك* como “apreensão”. Com efeito, *aprehendere* foi uma das palavras empregadas para expressar *idrāk/ إدراك* nas traduções para o latim de Ibn Sīnā; ver Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I-X (Lexiques), p. 42. A palavra *šu ‘ūr/ شعور*, percepção, quando relacionada à essência, optamos em traduzir como “apercepção”. Quando *idrāk* e *šu ‘ūr* se referem à essência, Suhrawardī, algumas vezes, intercala os dois termos, deixando nítido que ambos os vocábulos, quando aplicados à essência, são, às vezes, complementares e, às vezes, sinônimos. Assim, tanto apreensão da essência como apercepção da essência não são duas apreensões distintas, mas se referem à única manifestação da essência para si mesma. Uma conclusão importante é que tanto apreensão como apercepção da essência descrevem a si mesmas como um ato precognitivo, não-reflexivo, sem nenhum conteúdo epistêmico: apreende-se a essência e apenas isso; apercebe-se a essência, sem mais.

463 “فلا تحتاج في إدراكك لذاتك إلى غير ذاتك”, Suhrawardī, *Hikmat al-išrāq*, §116: p. 112,2-3 [*Opera II*]; p. 80,12-13 [*The Philosophy of Illumination*].

supõe que, em sua apreensão de sua essência, o apreendedor se apreende primordialmente como um “eu”. Não se trata, de uma autorreflexão descrita a partir do pronome “eu”, mas do fato de que toda experiência é perpassada pela realidade do agente. Suhrawardī deriva do pronome “eu” (*anā/ أنا*) o substantivo abstrato *anā'iyya/ أنايية* – “a ‘ipseidade’ individual do apreendedor” – para sublinhar o modo de existência próprio ao apreendedor de sua essência. A apreensão e apercepção da essência não consiste na apreensão e percepção de uma coisa diferente do que a própria coisa que se apreende; qualquer reflexão que se faça sobre a própria essência é sempre logicamente posterior à apreensão de sua essência. Nesse aspecto, na realidade do apreendedor como um “eu” não há correspondência entre um símile ou uma forma e a coisa da qual se derivou esse símile ou essa forma. Novamente, em sua discussão sobre a apreensão da essência, Suhrawardī nega que a substancialidade da essência possa ser inferida através de sua apreensão:

<p>حكومة: «في أن إدراك الشيء نفسه هو ظهوره لا تجرّده عن المدّة كما هو مذهب المشائين». ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجرداً عن البرازخ والموادّ، لم يلزم إلا أن يكون طعماً لنفسه لا غير. والنور إذا فرض تجرّده، يكون نوراً لنفسه؛ فيلزم أن يكون ظاهراً لنفسه وهو الإدراك، ولا يلزم أن يكون الطعم عند التجرّد ظاهراً لنفسه، بل طعماً لنفسه فحسب. ولو كفى في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرّده عن الهيولى والبرازخ – كما هو مذهب المشائين – لكانت الهيولى التي أثبتوها شاعراً بنفسها، إذا ليست هي هيئة لغيرها بل ماهيتها لها، وهي مجردة عن هيولى أجرى – إذ لا هيولى للهيولى – ولا تغيب عن نفسها، إن عنى بالغيبة بعدها عن نفسها؛ وإن عنى بعدم الغيبة الشعور، فلم يرجع الشعور في المفارقات إلى عدم الغيبة، بل عدم الغيبة كناية وتجوّز عن الشعور على هذا التقدير. وكان عند المشائين كون الشيء مجرداً عن المادّة غير غايب عن ذاته هو إدراكه. والمادّة</p>	<p>Sentença: “Quanto à apreensão da coisa de si mesma, trata-se de sua manifestação; não se trata de seu despimento de matéria, conforme a doutrina dos peripatéticos.” Insistimos no que dizemos: se supormos um sabor despido de limítrofes e matérias, não se segue nada senão que é essencialmente sabor, nada outro.⁴⁶⁴ Sobre a luz, se suposta despindo-se, essencialmente, ela é luz; segue-se que ela é essencialmente manifesta e ela é apreensão. Não se segue que o sabor em despimento, essencialmente, seja manifesto; antes, ele é essencialmente sabor, só isso. Se para uma coisa aperceber a si bastasse estar em despimento da hylé e dos limítrofes, como é a doutrina dos peripatéticos, então, a hylé deveria ser estabelecida como apercebedora de si, pois ela não é configuração de outrem, mas sua quididade é ela própria, sendo ela despida de qualquer hylé – já que não há hylé da hylé. Ela não se ausenta de si, se “ausência” significa a distância que se tem de si; se “privação de ausência” significa percepção, a percepção nas [inteligências] separadas não está reduzida à simples privação de ausência; todavia, a privação de ausência é uma alusão, uma figuração designando a percepção, nessa apreciação. Segundo os peripatéticos, a coisa ser despida de matéria, assim como não ser ausente de sua essência, é sua apreensão.⁴⁶⁵ A matéria, intrinsecamente, como eles dizem, em sua especificidade, ocorre apenas por</p>
--	--

464 O “sabor em si”, isto é, o sabor considerado em sua intrinsecabilidade, é apenas um significado geral. A percepção, por sua vez, não se explica como “despimento de matéria”, uma vez que o despimento de matéria é apenas uma consideração. No caso do sabor, o sabor em si (podendo tanto ser a quididade “sabor” à medida que é “sabor” como ser o “sabor” como uma forma universal inteligível na mente) é apenas um “sabor mental”. Ora, na gustação, não se apreende coisas mentais. Portanto, o sabor despido de matéria, sob qualquer consideração, é apenas mental. O sabor na gustação está irremediavelmente associado a suas ligações e conexões com algo mensurável particular e, por conseguinte, com algo que não é intrinsecamente sabor.

465 Sobre a presente alegação de Suhrawardī, trata-se de algo que não temos segurança para avaliar acuradamente. Sobre nossa posição a respeito, ver nota 582, abaixo.

<p>نفسها كما قالوا خصوصاً إنما يحصل بالهيئات، فهو إنَّ الهيئات منعتها المادّة، فالمادّة ما الذي معناها؟ واعترفوا بأنَّ الهيولى ليس لها تخصّص إلاّ بالهيئات التي سمّوها صوراً. والصور إذا حصلت فينا، أدركناها؛ وليست الهيولى في نفسها إلاّ شيئاً ما مطلقاً أو جوهرًا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا. فلا شيء في حدّ نفسه أتمّ بساط من الهيولى سيّما أنّ جوهريّتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلمَ ما أدركت ذاتها لهذا التجرد عن الحوامل والأجزاء؟ ولمَ ما أدركت الصور التي فيها على أنّها بيّنا حال الجوهرية والشيئية وأنّ أمثالهما اعتبارات العقلية؟</p>	<p>meio de configurações. Sendo acordado que tais configurações são impedidas pela matéria de se [apreender] a si, o que impede a matéria de [apreender]-se? Eles reconhecem que a hylé não tem individuação senão pelas configurações que por eles são nomeadas “formas”. Se as formas ocorressem em nós, nós as apreenderíamos. Se, intrinsecamente, a hylé não é nada senão certa coisa absoluta ou certa substância teorizada a parte de suas dimensões e todas suas configurações, como reivindicam, então não há coisa mais completa em simplicidade na sua definição que a hylé – sobretudo ela, que, segundo a concepção deles de substancialidade, é a negação de se ter um substrato, conforme reconhecem. Por que ela não apreende sua essência, já que é despida de seus suportes e partes? Já explicáramos que ambas, substancialidade e coisidade, são exemplos de considerações intelectuais; então, por que a [hylé] não apreende as formas que lhe são internas?⁴⁶⁶</p>
---	---

A substancialidade da essência – assim como toda “substancialidade” – não é dada em nenhuma apreensão. Suhrawardī sustenta, mais uma vez, que a substância – suposta subjazendo as incidências particulares de manifestação de uma coisa e tendo sua unidade em um lugar de inerência em que ela não está – não é manifesta, mas apenas uma consideração. A *Filosofia da iluminação* usa o termo “substância” para designar mensurabilidades particulares, as quais, como decorrência das estrituras de sua constituição quantitativa e dimensional, não podem ser apreendidas, sendo, por isso, virtuais, partilhando, por conseguinte, o mesmo estatuto das coisas que são somente intramentais. Entretanto, a situação do apreendedor de sua essência, em sua apreensão, é diferente da situação da matéria e das coisas mentais. Uma vez que a apreensão da essência é constante e imediata e dado que o termo “substancialidade” não é nem manifesto nem imediato, não faz sentido o emprego de tal termo como sendo a apreensão que o apreendedor tem de sua essência de maneira incontestável e absoluta. Da mesma maneira, Suhrawardī repete sua rejeição da apercepção da essência como propriedade da coisidade, o que, novamente, o leva a sublinhar o caráter de consideração intelectual tanto da “substancialidade” como da “coisidade”. Suhrawardī, ademais, argumenta contra o postulado de que a apreensão da essência, como ato intelectual, poderia ser explicada através do despimento de matéria. No mais, se a hylé é totalmente despida de matéria, no sentido de que lhe falta determinação como corpo, ela deveria ser apreendedora das formas que a individuem, além de apreender sua essência; no entanto, mesmos os peripatéticos reconhecem que seria absurdo postular qualquer tipo de apreensão por parte da hylé e, por isso, tal postulado deve ser rejeitado.

466 *Ibid.*, §119: p. 114,11–116,4 [*Opera II*]; pp. 82,4–83,3 [*The Philosophy of Illumination*].

A apreensão da essência é o que há, para o apreendedor, de mais primitivo e o que caracteriza todo apreendedor em sua ipseidade; a apercepção da essência constitui, assim, aquilo que perpassa todas as experiências em que o apreendedor está envolvido. Trata-se do fundamento metafísico do conhecimento e da individuação. Uma explicação da individuação a partir da noção de “existência”, por exemplo, requer a ocorrência de alguma inerência em algum substrato corporal, trazendo consigo a noção de corporeidade. Com efeito, o propósito de Suhrawardī é estabelecer que a apreensão imediata da essência enquanto ponto fundante da individuação não supõe nenhuma ligação com a corporeidade. Entrementes, como a “ipseidade” deve ser entendida? Para Suhrawardī, na apreensão da essência, essa apreensão é essencialmente a própria a alma e não uma “parte” dela. A esse respeito, Suhrawardī escreve:

<p>فالمدركية إذن ليست بصفة ولا أمر زائد، وكيف ما كان. وليست جزءاً الأناييتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولاً حينئذٍ: إذا كان وراء المدركية وشاعرية، فيكون مجهولاً، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها.</p>	<p>A apreensibilidade (<i>al-mudrikiyya</i>) não é, portanto, por meio nem de um atributo nem de algo acrescentado, como quer que seja. Não se trata de uma parte de tua ipseidade, pois outra parte permaneceria ignorada. Se houve algo além da apreensibilidade e da aperceptibilidade de [tua essência], isso seria ignorado e não pertenceria à tua essência, cuja apercepção não lhe é um acréscimo.⁴⁶⁷</p>
---	--

Suhrawardī supõe a unidade da alma para argumentar contra uma interpretação de que a apreensão seria uma faculdade adicionada ao apreendedor. Para apreender a essência não se admite nenhuma faculdade mediadora para além da própria alma apreendendo sua essência. Da mesma maneira, a apreensão de coisas exteriores à alma não é uma faculdade acrescentada à alma. Portanto, o ato de apreender não é nada senão o próprio apreendedor. Suhrawardī esclarece:

<p>ومدركيته لأشياء أخرى تابع لذاتك، واستعداد المدركية عرضي لذاتك. وإن فرضت ذاتك أنيسة تدرك نفسها، فيتقدم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال؛ فليس إلا ما قلنا.</p>	<p>E tua apreensibilidade (<i>wa-mudrikiyyatu-ka</i>) de outras coisas segue tua essência; a aptidão à apreensibilidade é acidental para tua essência. Se supões tua essência como uma faticidade (<i>annīya</i>) apreendendo-se de maneira que seria anterior à apreensão, então ela seria ignorada – isso é absurdo. Ela não é nada senão o que havíamos dito.⁴⁶⁸</p>
---	--

Dado que ser agente de apreensões é correlato à própria essência, a aptidão e o conteúdo das apreensões não alteram aquilo que o apreendedor é essencialmente. Dessa maneira, o fato de apreender e, conseqüentemente, os conteúdos apreendidos são acidentais à alma do apreendedor; a apreensão da essência, por sua vez, é a condição para o apreendedor apreender outras coisas. Em outras palavras, todo apreendedor de coisas externas é necessariamente um apreendedor de sua essência; no entanto, aquilo que é sua faticidade (“quodidade”, “*quodditas*”, *annīyya*/أنيية) – isto é, aquilo que faz com que apenas o apreendedor participe, como um fato individual, da perfeição de

467 *Ibid.*, §116: p. 112, 13-16 [*Opera II*]; p. 81,1-4 [*The Philosophy of Illumination*].

468 *Ibid.*, §116: p. 113, 2-5 [*Opera II*]; p. 81,7-10 [*The Philosophy of Illumination*].

sua realidade, ou seja, sua existência como um apreendedor – é a apreensão de sua essência. Dessa maneira, se a única realidade que dispõe é a de apreender a si mesmo e o fato de apreender outras coisas nada altera sua realidade, Suhrawardī sublinha analiticamente que toda apreensão é dada na perspectiva da primeira pessoa do singular e que nada, nem mesmo a apreensão do que quer que seja, altera nem a realidade nem a faticidade do apreendedor. A faticidade como individuação de um apreendedor não é, portanto, externa ao apreendedor, mas é a realidade do próprio apreendedor em sua essência. Assim, Suhrawardī propõe uma equivalência absoluta entre o fato de determinada coisa ser uma essência individual – sua faticidade – e o ato em que esta mesma coisa apreende sua essência. A conclusão é que a apreensão da essência é apenas o agente cognoscente cuja essência é manifesta para si, havendo coincidência entre essência e faticidade.

A apercepção da essência não é por meio de uma faculdade corporal, pois os órgãos corporais não apreendem a si. Por exemplo, os órgãos internos, classificados por Suhrawardī como “conjunto de limítrofes e de configurações tenebrosas e luminosas”, não são capazes de aperceber-se. O que se apreende a si mesmo não é um órgão corpóreo nem um “limítrofe” (*barzah*/ برزخ); trata-se de uma essência individual que constantemente se apercebe a si mesma:

<p>فيجب أن يكون إدراكها لها لنفسها كما هي، وأن لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تغيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية، ليست من المدرك منك، فليس المدرك منك بعضو ولا أمر برزخي وألاً ما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول.</p>	<p>É, pois, necessário que a apreensão da [essência] seja dela tal qual ela é. Isso implica que tu não te ausentas de tua essência – nem de uma parte de tua essência. Daquilo que tua essência se ausenta – por exemplo, dos órgãos como coração, fígado, cérebro e o conjunto dos limítrofes e configurações tenebrosas e luminosas –, nada disso é, em ti, o apreendedor. Portanto, o que em ti é o apreendedor não é nenhum órgão nem nenhum limítrofe, pois, do contrário, ausentar-te-ias enquanto tu dispões da apercepção de tua essência, constante e incessantemente.⁴⁶⁹</p>
--	---

Suhrawardī garante que apreensão de algo corporal não é a apreensão da essência. Ratifica-se, igualmente, que a apreensão da essência é permanente e que a essência é sempre manifesta a seu apreendedor. A constância de tal apreensão é inferida do fato de que seu apreendedor dispensa tudo que é outro que sua essência para apreender-se. Uma vez que para o apreendedor de sua essência esta apercepção é ininterrupta, a qual constitui aquilo que ele é em sua realidade enquanto tal, assim como uma explicação da apreensão da essência por meio de qualquer coisa que não seja a própria essência já foi descartada, esta apreensão é, portanto – não só cognitivamente, mas também em termos ontológicos –, primitiva e, em todos os aspectos, a mais fundamental em termos de realidade: o apreendedor ao apreender sua essência, o faz em razão unicamente de si mesmo. Na apreensão da essência, não há diferença entre o apreendedor e o apreendido, da mesma maneira que

469 *Ibid.*, §116: p. 112. 3-7 [*Opera* II]; p. 80,13-18 [*The Philosophy of Illumination*].

não há diferença entre a apreensão e o apreendedor – está aí sua realidade. Em outras palavras, a apreensão da essência é o que há de mais fundamental para todo apreendedor, seu próprio significado e realidade, ou seja, é a apreensão sob a perspectiva do apreendedor naquilo em que o apreendedor é. A apreensão da essência não implica, pois, a aprendizagem do que quer que seja; trata-se do que há de mais simples: é o caráter essencial de todo agente em qualquer experiência.

Se o “despimento de matéria” foi descartado como explicação, como explicar essa apreensão em que o apreendedor e o apreendido não podem ser nem distinguíveis nem diferenciáveis? Suhrawardī o faz em termos de luz e de iluminação. Em sua estratégia discursiva, Suhrawardī introduz certos argumentos que demonstram a realidade da ipseidade de quem apreende sua essência e o caráter absolutamente manifesto de tal apreensão para o apreendedor. Todo agente em uma apreensão qualquer é apreendedor de sua essência; a realidade, a ipseidade e a faticidade do apreendedor são expressas por Suhrawardī em termos de luz. Da mesma maneira, Suhrawardī insiste em rejeitar a substancialidade para explicar a apreensão da essência, assim como a tese de que a apreensão da essência possa vir a ser de alguma maneira mediada. Por seu caráter demasiadamente trivial e indefinível, a apreensão da essência garante um suporte metafísico à tese de que o que há de mais manifesto é o que é obtido na percepção; o que é manifesto em uma experiência é a fundação do conhecimento. Em outras palavras, a apreensão da essência não é um novo tipo de cognição; trata-se de que todo conhecimento – sempre derivado de uma percepção e, portanto, sempre resultado da experiência – é dado a uma coisa, o apreendedor – e o apreendedor se apreende sempre como o que há de mais verdadeiro. Assim, a manifestação da essência para todo apreendedor é o fundamento da realidade, no sentido de se tratar do que há de mais manifesto, tornando-se a noção fundacional da metafísica de Suhrawardī. Ao se deparar com a apreensão da essência somente como manifestação, ele passa a expressar o conteúdo dessa noção fundacional do conhecimento e de sua metafísica em termos de luz. Por quê? Afinal, o que é luz?

2.5. A luminosidade

Fundamento de sua *Filosofia da iluminação*, a luz, no entanto, é apresentada como noção de primeira grandeza apenas no início da segunda parte do livro. Como foi exposto acima, Suhrawardī estabelece a manifestação como a expressão de que o que é indubitavelmente dado empiricamente é o que deve ser dito para se obter a maior certeza possível e no maior grau de veracidade possível, cuja certificação é instantânea e por si mesma, tratando-se de algo em sua realidade (*ḥaqīqa* / حقيقة). O primeiro tratado da segunda parte do livro é dedicado a mostrar que toda apreensão pressupõe a apreensão do apreendedor de sua essência, ou seja, em toda apreensão há um apreendedor e que o mesmo é a constante e imediata manifestação de si para si.

Suhrawardī constrói sua alternativa metafísica, através de dois axiomas.⁴⁷⁰ O primeiro, sobre o conhecimento, se refere ao primordialmente conhecível; já o segundo, sobre a realidade, se refere à quiddidade do primordialmente conhecível. Eis, dos axiomas, o primeiro:

<p>إن كان في الوجود ما لا تعريفه وشرحه فهو الظاهر، و لا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف.</p>	<p>Se há na existência o que não requer definição para explicá-lo, isso é manifesto. Ora, não há coisa mais manifesta que a luz. Portanto, não há coisa mais autossuficiente para com a definição do que ela.⁴⁷¹</p>
---	---

Na introdução do termo técnico “luz”, tal noção é descrita referindo-se somente ao que é “manifesto”. A única realidade que Suhrawardī confere à luz é que ela consiste no que há de mais manifesto e, por conseguinte, seu significado não pode ser alcançado senão através de seu caráter manifesto – o que exclui qualquer definição e qualquer explicação ou elucidação por meio de outras coisas que não sejam a própria manifestação, a qual é descrita em termos de luz. Como decorrência da brevidade com que Suhrawardī, em sua formulação, apresenta a luz como o que há de mais manifesto, não se pode concluir, com exatidão, o que nosso autor entende por “luz”. No entanto, no final da primeira parte do livro, no §105, Suhrawardī já estabelecera a fundação do conhecimento no que há de manifesto e que nada é mais manifesto do que as sensações, às quais o conhecimento se reduz. Ao se julgar a “luz” como o que há de mais manifesto e ao considerá-la no contexto em que Suhrawardī a apresenta, deve-se ater às suas palavras: a luz, na *Filosofia da iluminação*, primeiramente, quer significar o fato de que o apreensível é manifesto em toda apreensão, ou seja, que algo é manifesto à medida que é apreensível. Embora, ao longo do livro, a aplicação do termo “luz” se desenvolva, seu significado trazido no primeiro axioma é mantido.⁴⁷²

O segundo axioma, afirmado imediatamente após o primeiro, concerne à autossuficiência:

<p>الغني هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كمال له.</p>	<p>O autossuficiente é o que nem sua essência nem a perfeição de sua [essência] se deve a outrem; o carente é o que deve a outrem sua essência e a perfeição de sua [essência].⁴⁷³</p>
---	---

Se o primeiro axioma se refere à questão do significado quiddativo do que é apreendido em primeiro lugar, concernindo, assim, a fundação de uma metafísica do conhecimento, o segundo conecta-se como a metafísica propriamente dita: o que se deve dizer sobre o que essencialmente é,

470 Sobre a leitura axiomática do início da segunda parte da *Filosofia da iluminação*, ver Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, pp. 44–45; Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, pp. 158–161.

471 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §107: p. 106,12-13 [*Opera II*]; p. 76,1-2 [*The Philosophy of Illumination*]; ver §117: p. 113,6-7 [*Opera II*]; p. 81,11-12 [*The Philosophy of Illumination*].

472 Sobre o termo “luz” e os termos iluminativos derivados de “luz”, apesar de sua densidade semântica na história das ideias, assim como sua presença nas mais diversas fontes mazdeístas, judaicas, cristãs, gnósticas, maniqueias, islâmicas, xiitas, ismailitas e sufis, entre outras, “luz” é, em primeiro lugar e acima de tudo, o nome da característica mais básica e primitiva da percepção. “Luz” e todo os seus derivados iluminativos são termos apresentados e discutidos por Suhrawardī unicamente a partir de seu significado exclusivamente experimental.

473 *Ibid.*, §108: p. 107,4-5 [*Opera II*]; p. 76,3-4 [*The Philosophy of Illumination*].

no sentido primeiro da noção “essência”, é o que não é dependente em nada que não seja si mesmo para dispor de sua realidade e atingir a perfeição que lhe é própria.

Suhrawardī continua sua exposição sobre “luz”, “o que há de mais manifesto”, tratando igualmente das “trevas”, isto é, do “que não é nem luz nem luminoso”:

<p>وليس الظلمة عبارة إلا عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الإعدام التي يشترط فيها الإمكان. فأئمه لو فرض العام خلاً أو فلكا لا نور فيه. كان مظلماً؛ ولازمه نقص الظلمة مع عدم إمكان النور فيه. فثبت أنّ كل غير نور ونوراني مظلمة.</p>	<p>As trevas não são nada senão uma expressão para privação de luz – só isso. Elas não estão incluídas entre as privações condicionadas por possibilidades. Se o mundo fosse suposto como sendo um vácuo ou uma esfera sem luz, tratar-se-ia de trevas; isso implicaria a deficiência das trevas com a privação da possibilidade de luz. Estabelece-se, assim, que tudo que não é nem luz nem luminoso é tenebroso.⁴⁷⁴</p>
---	---

Os dois axiomas são inseparáveis,⁴⁷⁵ à medida que o que é dado cognitivamente como o mais manifesto e que, por isso, é autoevidente, é igualmente a única coisa que pode ser dita sobre o que existe independente e autossuficiente, sendo, assim, o manifesto a “realidade” no sentido mais exato e pleno do termo. Por conseguinte, o que não é nem luz nem luminescência são simplesmente “trevas”. Não se trata de um dualismo; o termo “trevas” é empregado num sentido exclusivamente empírico, não significando nada além da privação de manifestação, isto é, nada além da privação de apreensão, o que implica carências em termos quididativos. Tampouco, não se trata de metáforas:

<p>شيء ينقسم إلى نور وضوء في حقيقة نفسه وإلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما وحد هيهنا، إذ لست اعني به ما يعدّ مجازياً – كذلك يُعنى به الواضح عند العقل – وأن كان يرجع حاصله في الأخير إلى هذا النور. والنور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره – وهو النور العارض – وإلى نور ليس هو هيئة لغيره – وهو النور المجرد والنو المحض.</p>	<p>As coisas se dividem entre o que é intrinsecamente luz e luminescência em realidade e o que não é intrinsecamente nem luz nem luminescência em realidade. A luz e a luminescência têm como meta (<i>murād</i>) única a encontrada aqui, porquanto não estou designando um emprego figurado – como, por exemplo, quando a luminescência é designada como sendo o intelecto – se bem que isso acabe nos conduzindo, enfim, a essa luz. As luzes se dividem entre o que é configuração em outrem – eis aí a luz acidental – e o que é luz não enquanto configuração em outrem – eis aí a luz despida, a luz pura.⁴⁷⁶</p>
---	---

Suhrawardī parece indicar uma mudança de primeira ordem na discussão metafísica legada pelos peripatéticos: “luminosidade” consiste em estabilidade e tem consigo um caráter fixo; “luz” e “luminescência” substituem, assim, a noção aristotélica de “ato”; enfim, “tenebroso” e “obscuro”, igualmente, substituem o que é “em potência”, assim como “trevas” a “potencialidade”. Os primeiros exemplos do que é obscuro são as substâncias corporais que, ordinariamente, são concebidas na atividade intramental como substâncias subsistentes por si mesmas no mundo fora da mente. Suhrawardī não confere a tais substâncias, em sua substancialidade, nenhuma

474 *Ibid.*, §109: pp. 107,17–108,3 [Opera II]; p. 77,10-13 [The Philosophy of Illumination].

475 A esse respeito ver Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, pp. 158–161.

476 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §109: p. 107,9-14 [Opera II]; p. 77,1-6 [The Philosophy of Illumination].

autossuficiência, se bem que sejam autossubsistentes por não serem configurações; a obscuridade das substâncias materiais só se deve a seu caráter permanentemente potencial e virtual, não-manifesto, isto é, seu caráter de privação de luz. A única realidade fora da mente que podem vir a ser é decorrente de uma luz accidental (*nūr ʿarīḍ*/ نور عارض) que faz com que esta substância obscura seja, em um ou mais aspectos, manifesta, ou seja, apreensível e, dessa maneira, se torna uma tela refletindo luzes.⁴⁷⁷ Desprovida de toda realidade por si e em si mesma, evidencia-se que as substâncias materiais não são reais em ato, isto é, não são reais no primeiro sentido de “realidade”, à medida que seu estado é potencial e sua existência é mental sem correspondência com o extramental. O que da substância obscura se manifesta por luzes acidentais em uma apreensão qualquer é nomeado “limítrofe” por Suhrawardī. A esse respeito, ele escreve:

<p>وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم إلى ما هو مستغن عن المحلّ - وهو الجوهر الغاسق - وإلى ما هو هيئةٍ لغيره - وهي الهيئة الظلمانية. والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأته هو الجوهر الذي يقصد بالإشارة.</p>	<p>O que não é intrinsecamente luz em sua realidade se divide entre o que é autossuficiente para com um lugar de inerência – este é a substância obscura – e o que é configuração em outro – este é a configuração tenebrosa. O limítrofe é o corpo, sendo descrito como substância à qual se pode intentar indicar.⁴⁷⁸</p>
---	--

Ao final das contas, ao se relacionar a noção de “luz” com a noção de “limítrofe” evidencia-se que não somente a luz enquanto tal é o que há de manifesto. Com efeito, tanto o que é luminoso por si mesmo como aquilo que é iluminado por outrem, ambos são manifestação: o ato de manifestar – isto é, a apreensão – é o que há de mais manifesto. Tanto o conhecimento da realidade como a realidade do conhecimento estão dispostos em níveis de realidade e apreensibilidade, isto é, de luminosidade. Conclui-se, pois, que o limítrofe, isto é, aquilo que é manifestado no que existe como mensurabilidade particular é o que há de apreensível – e, portanto, de extramentalmente existente – em uma substância obscura; o limítrofe é, assim, o que não é manifesto nem por si só nem em si nem para si e que se torna manifesto na aparição de algo que o ilumine – uma ou várias luzes –, estando, assim, no limite entre o real e o virtual. A luz e a luminescência são, por conseguinte, o próprio fato de um existente ser apreendido em uma apreensão qualquer. Suhrawardī, ao estabelecer

477 Uma característica marcante da metafísica de Suhrawardī é que a substância foi relegada ao estatuto de “consideração”. Entrementes, a descrição do limítrofe como ponto de encontro entre luzes emanadas no fluxo e as trevas, as quais são receptivas, não diverge da explicação de Ibn Sīnā para a geração das coisas sublunares. Para ele (ver Ibn Sīnā, *aš-Šifāʾ: al-ilāhiyyāt*, II.2–3, pp. 61–79), as incidências das formas de espécies são efluídas da inteligência ativa apenas quando a matéria sublunar estiver suficientemente preparada para recebê-las; o substrato material e a incidência individual da forma só podem ocorrer simultânea e conjuntamente – para Suhrawardī, as incidências só ocorrem quando a luz accidental e a substância obscura se encontram no limítrofe. Caracteristicamente, para Suhrawardī, apenas a luz manifestante no corpóreo é independente da mente – não é o caso, segundo ele, da base material do corpóreo. Fiel às suas conclusões na discussão sobre as “considerações”, Suhrawardī mantém que “da substância obscura, sua substancialidade é intelectual e sua obscuridade privativa. Portanto, a [substância obscura] não existe à medida que é assim [i.e., à medida que é ‘substância’]; antes, ela está no que há em si com especificabilidades [بل في العيان مع] والجوهر الغاسق جوهرية عقلية وغاسقته عدمية؛ فلا يوجد من حيث هو كذا، بل في العيان مع]”, Suhrawardī, *Hikmat al-išrāq*, §111: p. 110,6-7 [*Opera* I]; p. 79,5-7 [*The Philosophy of Illumination*].

478 *Ibid.*, §109: p. 107,14-16 [*Opera* II]; p. 77,6-9 [*The Philosophy of Illumination*].

a equivalência entre corpo e limítrofe, repete o entendimento peripatético de que os corpos são coisas que podem ser indicadas, ou seja, apontadas. Da mesma maneira, no que é próprio a Suhrawardī, a matéria e a materialidade são apenas as medidas de algo tridimensionalmente mensurável. Em resumo, o limítrofe é uma mensurabilidade particular apreensível; quanto a sua corporeidade ou materialidade, trata-se do que é mentalmente suposto como sendo suas medições e configurações inerentes a sua constituição mensurável. Tal constituição é apreensível através de configurações luminosas, isto é, de luzes que não manifestam por si e em si mesmas, mas que são qualidades e disposições que se manifestam em outras coisas distintas de si, manifestando-as. Cada concomitante e acidente mental correlato à ocorrência do limítrofe (sua “existência”, sua “necessidade” em relação a uma causa, sua “possibilidade” quando considerado em si mesmo, etc.), isto é, cada consideração intelectual posta pelo entendimento como aspecto do limítrofe, é sua “configuração tenebrosa” (*hay'a zulmāniyya*/هيئة ظلمانية). A tenebrosidade de tais configurações se deve exclusivamente a seu caráter puramente intramental, dado que, fora da mente, são apenas virtuais. Assim, as luzes que iluminam algo que em si seria privação de manifestação – as configurações luminosas nomeadas por Suhrawardī como “luzes acidentais” – são carentes e em pendência de outras luzes; elas, além de existirem em decorrência de seu papel de manifestar-se no que não é por si só manifesto, são irradiações provenientes de uma ou mais luzes despidas, as quais, por sua vez, são apenas manifestações de si para si.

Correspondendo ao nexos entre luzes e limítrofes, ou seja, entre o que é manifesto por si só e o que é privado de manifestação e pode vir a se tornar lugar de manifestação, Suhrawardī introduz uma distinção entre dois tipos de manifestação. O que se faz manifestar em algo distinto de si e que não é manifesto para si é uma “luz acidental”. Esta luz é uma configuração pertencente à coisa iluminada, isto é, trata-se de uma disposição manifestadora que qualifica uma coisa subsistente; em outras palavras, ao não se tratar do que é essencialmente manifesto para si, trata-se somente da manifestação para outro além de si. Assim, há uma distinção entre as luzes que são acidentais e as luzes que são luzes em si só, por si só e para si só. Esse último caso é o das luzes que são despidas de tudo que não seja elas mesmas e permanecem luzes – luzes despidas, portanto –, ou seja, luzes que, à medida que cada uma é o que cada uma é, permanecem luzes – são luzes puras. Pode-se empregar o exemplo do que se adquire em uma experiência qualquer: o que foi adquirido se manifesta somente como particular – ou, em outras palavras, ele é iluminado por uma luz acidental. Contudo, se considerado em si mesmo como uma totalidade autossuficiente e uma unidade estável, o que foi percebido não passa de uma substância obscura que jamais é apreendida nem como uma unidade estável em ato nem como uma totalidade autossuficiente. Disso decorre o fato de que aquilo que é perceptível é apreendido apenas em um instante preciso no tempo (condicionado pelas

luzes acidentais) e segundo uma perspectiva particular (a da luz pura). A substância que subjaz às aparências, de um momento a outro, permanece obscura. Embora seja admissível estabelecer-se mentalmente uma forma substancial em que o perceptível seria uma coisa autossuficiente e subsistente por si mesma, se constituindo continuamente como uma unidade estável, jamais se pode apreender o que foi postulado assim. Toda realidade fora da mente é apreendida tal qual ela é. A “substância”, a seu turno, não é uma realidade naquilo que é apreendido – pois ela não existe fora da mente. Da mesma maneira, as configurações tenebrosas são considerações que a mente interpõe como aspectos de algo fora da mente, mas tais configurações tenebrosas não estão em nada fora da mente, senão virtual e potencialmente. Novamente, o problemático para Suhrawardī não é nem a noção de existência nem a formulação da noção de substância e de substancialidade para descrever as almas e os corpos, o problemático não é nem mesmo considerar a “substância” e a “substancialidade” como perfectibilidade da quiddidade; o inaceitável é empregar “substância” – e qualquer outra consideração intelectual – como modo de existência primeiro e próprio da realidade.

Uma “luz despida” (*nūr muğarrad/ نور مجرد*) ou uma “luz pura” (*nūr mahḍ/ نور محض*) não é uma configuração da manifestação de outra coisa, mas é a coisa que se manifesta de si para si e por si, autossuficiente em relação a qualquer coisa externa a ela. No entanto, uma questão que pode ser colocada é se se poderia usar o criticismo de Suhrawardī contra o próprio, ou seja, se perguntar se o novo termo “luz pura” ou “luz despida” como sendo algo totalmente “autossuficiente” em sua realidade e sua tese sobre “manifestação”, “luminosidade” e “autossuficiência” não passariam de um jogo de palavras puramente especulativo, da mesma maneira que outras considerações, como as de “substância”, “substancialidade” e “existência”, as quais Suhrawardī quis substituir por “luz”, entendendo “luz” como sua realidade ou quiddidade. Ademais, se Suhrawardī atacou “substância” e “substancialidade” por serem descritas pelos peripatéticos em termos meramente privativos, ele emprega termos privativos em seus dois axiomas, igualmente: o que é mais manifesto “não” é carente por “não” depender de nenhuma definição “nem” de nenhuma explicação ou elucidação, e o que existe como algo autossuficiente é o que “não” deve isso a nada, exceto à sua própria essência e à sua própria perfeição. É emblemático constatar que Suhrawardī, diante de eventuais limitações na exposição especulativa de seu aparato conceptual, à medida que o mesmo poderia ser passível de críticas similares às que ele empregou contra os peripatéticos e os seguidores dos peripatéticos, passa a considerar a luz em uma perspectiva puramente positiva. O movimento mais decisivo da *Filosofia da iluminação* é quando Suhrawardī passa a tratar “luz pura” como pura apreensão da essência:

كلّ من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق

Todo aquele para quem há uma essência, ele não a ignora, pois sua manifestação de sua essência não lhe

<p>لظهور ذاته عنده؛ وليس هيئة ظلمانية في الغير، إذ الهيئة النورية أيضا ليست نوراً لذاتها فضلا عن ظلمانية. فهو نور محض مجرد لا يشار إليه.</p>	<p>é obscura. Ele não é uma configuração tenebrosa em outrem. Já que, tampouco, a configuração luminosa não é essencialmente luz ao ser isolada da tenebrosidade, trata-se de uma luz pura, não podendo ser indicada.⁴⁷⁹</p>
--	---

A base da nova abordagem é assinalada na primeira sentença; apesar do uso de expressões privativas, Suhrawardī enfoca uma descrição positiva de um dado positivo, empiricamente averiguável, a saber: a apreensão da essência. Da mesma maneira, a apreensão da essência oferece meios para se compreender o alcance metafísico da noção de “manifestação” como fundação do conhecimento da realidade e da própria realidade. Através da estratégia de excluir alternativas opostas a sua tese principal, Suhrawardī sustenta outras três teses: tudo que dispõe de uma essência – isto é, tudo que é um si para si –, não a ignora, ou seja, todo aquele que é uma ipseidade individual, ele se apreende própria e integralmente como sendo essencialmente ele mesmo; todo aquele que apreende sua essência é uma luz pura; e, finalmente, a luz pura não pode ser indicada, ou seja, não pode ser nem quantificada nem mensurada por coordenadas dimensionais, não sendo uma mensurabilidade e não pertencendo, portanto, ao modo de existência próprio às coisas corporais. Estes três princípios são capitais enquanto elucidação dos dois axiomas evocados no início da segunda parte da *Filosofia da iluminação*. Essa estratégia de Suhrawardī é ratificada à medida que ele próprio, após sua breve formulação sobre manifestação e luz, passa a se dedicar exaustivamente a uma série de argumentos demonstrando o caráter imediato e irreduzível da apreensão da essência, como discutimos anteriormente. Suhrawardī procurou demonstrar o caráter imediato da apreensão da essência ao rejeitar todos os argumentos favoráveis a uma correspondência ou a uma mediação entre o apreendedor e sua essência apreendida na apreensão; positivamente, Suhrawardī procurou sublinhar a diferença entre “eu enquanto tal” e “ele”, isto é, uma coisa é a apreensão de coisas externas à essência do apreendedor, que são sempre um “isto” ou um “ele”, e outra coisa é a apreensão do apreendedor de sua essência, a qual lhe é sempre um “eu”. Por isso, a apreensão da essência (em que apreensão, apreendedor e apreendido coincidem) é o único conhecimento da essência possível – todo outro tipo de conhecimento, uma intelecção, por exemplo, não consegue captar aquilo que a ipseidade individual (*anā'iyya*/ الأنائية) é. Ao mesmo tempo, há uma insistência repetitiva na constância e continuidade da apreensão da essência, o que resulta na negação da apreensão da essência como ato com um conteúdo cognitivo qualquer, a negação de uma identificação da essência com o corpo humano ou uma parte do corpo ou qualquer coisa mensurável, a negação de qualquer associação da essência com um símile que se tenha de si próprio e a rejeição da substancialidade da alma, assim como a rejeição de toda conceptualização da

479 *Ibid.*, §114: pp. 110,17–111,1 [*Opera* II]; p. 79,13-15 [*The Philosophy of Illumination*].

essência e da alma em termos de substância e de despimento de matéria como sendo propriedades da alma. Isso permite inferir que Suhrawardī busca encontrar na apreensão da essência o lugar-comum em que sua nova noção “luz” possa se referir e ser um suporte metafísico coerente para sua escolha pela percepção como base noética fundamental, oferecendo também um suporte gnosiológico plausível para sua ciência das luzes. Em suma, a luz é a base do edifício que Suhrawardī busca erigir, perpassando os mais diversos tópicos de sua metafísica.

Nossa interpretação parece ser confirmada por Suhrawardī ao resumir as considerações anteriores por meio de um novo princípio metafísico concernente à luz:

<p>ضابط: فليكن أنّ النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المُظهِرُ لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كلِّ ما يكون الظهور زائداً على حقيقة. والأنوار العارضة أيضاً ليس ظهوراً لأمر زائد عليها، فتكون قي نفسها خفية، بل ظهورها إنّما هو الحقيقة نفسها. وليس أنّ النور يحصل ثمّ يلزمه الظهور، فيكون في حدّ نفسه ليس بنور، فيُظهِره شيء آخر؛ بل هو ظاهر وظهوره نوريته.</p>	<p>Uma regra: a luz é o que é intrinsecamente manifesto em sua realidade e ela é essencialmente manifestadora de outros. Ela é intrinsecamente mais manifesta do que tudo em que a manifestação é um acréscimo à realidade. Igualmente, as luzes acidentais não são manifestações de algo acrescentado a elas, como se estivessem estado ocultas; antes, sua manifestação é intrinsecamente sua realidade. Não é como se a luz ocorresse e, a seguir, a manifestação seria seu concomitante, como se ela não fosse uma luz na definição de si mesma e como se fosse manifestada por outra coisa; antes, a [luz] é manifesta e sua manifestação é sua luminosidade.⁴⁸⁰</p>
---	--

Segundo esta nota de Suhrawardī apresentada a título de “regra”, a luz não é nada que não seja manifestação. Trata-se da única definição de “luz” como termo técnico que Suhrawardī oferece em sua *Filosofia da iluminação*. A manifestação, por sua vez, não é um acréscimo à realidade “luz” (“luminosidade”); não se trata de nenhuma aquisição ou acréscimo, não se tratando nem mesmo de uma característica concomitante à “luminosidade”, mas do fato de que “luminosidade” é a “manifestação em ato”, a “estabilidade do manifesto”. Por conseguinte, “manifestação” não é um aspecto da luminosidade, mas a própria luminosidade, a qual é intrinsecamente apreensível, já que a apreensibilidade não é uma característica extrínseca ao que é apreensível. Sobre aquilo em que a luz ou manifestação é um acréscimo à sua realidade, trata-se de algo que não é real em ato, à medida que sua realidade é meramente virtual e artificial. Em outros termos, uma luz despida é algo em que a manifestação não é exterior à realidade, mas em que “manifestação” é a própria realidade; “tenebroso” ou “obscuro” é aquilo em que sua “manifestação” é exterior à sua realidade, tratando-se de um acréscimo; o que acrescenta “manifestação” à realidade do não-luminoso é uma “luz acidental”. Já que a realidade do que não é luminoso, do “tenebroso” ou “obscuro”, é apenas virtual e potencial, por tratar-se de coisas mentais sem correspondência no exterior, fora da conceptualização, a única realidade é a de manifestação, ou seja, a luminosidade. Portanto, “luz” e

480 *Ibid.*, §117: pp. 113,6–114,3 [*Opera II*]; p. 81,11-16 [*The Philosophy of Illumination*].

“manifestação” não se reduzem a artificios teóricos à medida que, na argumentação de Suhrawardī, o significado dessas duas noções é elucidado pelo exemplo da apreensão humana da alma, descrita como aquilo que é apreendedor de sua essência. Nesse sentido, reforça-se a estratégia de Suhrawardī em não aceitar nenhuma substância por detrás da apreensão da essência e em rejeitar que se possa atribuir tal apreensão a uma propriedade concomitante ou acidental da essência. Em poucas palavras, a apreensão da essência é a manifestação do apreendedor para o apreendedor, sua realidade. A equivalência entre apreensão da essência e luminosidade se torna óbvia:

<p>عبار أخرى: ليس لك أن تقول «أَيْتِي شَيْءٌ يَلْزِمُهُ الظُّهُورُ فَيَكُونُ ذَلِكَ الشَّيْءُ خَفِيًّا فِي نَفْسِهِ» بَلْ هِيَ نَفْسُهُ الظُّهُورُ وَالنُّورِيَّةُ. وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الشَّيْءَ مِنَ الْمَحْمُولَاتِ وَالصِّفَاتِ الْعَقْلِيَّةِ، وَكَذَا كَوْنُ الشَّيْءِ حَقِيقَةً وَمَاهِيَّةً، وَعَدَمُ الْغَيْبَةِ أَمْرٌ سَلْبِيٌّ لَا يَكُونُ مَاهِيَّتَكَ؛ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الظُّهُورُ وَالنُّورِيَّةُ. فَكُلٌّ مِنْ أَدْرَكَ ذَاتَهُ، فَهُوَ نُورٌ مُحَضٌّ، وَكُلٌّ نُورٌ مُحَضٌّ ظَاهِرٌ لذَاتِهِ وَمَدْرِكٌ لذَاتِهِ.</p>	<p>Outra exposição: não digas “minha faticidade (<i>anīyatī</i>) é uma coisa concomitante da manifestação, sendo esta coisa intrinsecamente oculta”; antes, [tua faticidade], intrinsecamente, é manifestação e luminosidade. Decerto, conheces que a coisidade é um dos predicados e atributos intelectuais, assim como a constituição da coisa é realidade e quididade. A privação de ausência é algo negativo, não sendo tua quididade; não permanece nada senão a manifestação e a luminosidade. Tudo que apreende sua essência é luz pura; toda luz pura é manifesta para sua essência e apreendedora de sua essência.⁴⁸¹</p>
--	---

Essa nova elaboração traz consigo um dos motivos pelos quais Suhrawardī se dedicou com tamanho esmero à questão das considerações intelectuais. Se a apreensão da essência pertencesse a uma substância ou um atributo cuja existência lhe foi acrescentada ou a algo que pudesse ser descrito em termos de “existência” ou de “substancialidade” – assim como se, da mesma maneira, a apreensão da essência fosse descrita em termos privativos, mesmo que rigorosamente corretos, como é o caso de “privação de ausência” –, não se sairia do nível puramente conceptual, não se elucidando o significado positivo do fato de ser uma faticidade – isto é, de ser uma coisa existencialmente individual –, à medida que “luminosidade” entendida como “ipseidade” e “faticidade” seria apenas uma maneira de falar, um sinônimo, de “existência” ou de “substância”. Se fosse assim, não haveria sentido substituir a noção de “existência” ou de “substância” pela noção de “luz” que, nesse caso, seria tão obscura quanto as anteriores. Se assim fosse, a escolha de Suhrawardī pela percepção, por ser o que há de mais manifesto, como fundacionalidade do conhecimento perderia seu suporte metafísico e poderia ser julgada como uma conjectura arbitrária. Ou, para se manter dentro da tradição peripatética, a sensação seria cognitivamente primitiva e anterior, mas apenas na aquisição do conhecimento, e com valor metafísico inferior, devido a sua conexão com a matéria e seu caráter epistêmico potencial e provisório. Para empregar o ato da apreensão da essência como fundamento metafísico do conhecimento e como fundação de sua metafísica, Suhrawardī procura estabelecer o caráter totalmente simples de tal apreensão, a qual precisa estar desprovida de qualquer

481 *Ibid.*, §118: p. 114,5-9 [*Opera* II]; pp. 81,19–82,3 [*The Philosophy of Illumination*].

concomitante mental. Assim, compreende-se o esforço de Suhrawardī em explicar que “luz” não pode ser nem reduzida nem explicada por meio de qualquer coisa que não seja ela própria, rejeitando-se qualquer outra fundação tanto para o conhecimento da realidade como para a própria realidade que não seja “manifestação”, a qual não é nada senão a realidade dos apreensíveis e a apreensibilidade da realidade. Outro movimento capital de Suhrawardī é o de, segundo sua estratégia argumentativa, não se perder em noções, por assim dizer; a “coisidade” se refere àquilo que a coisa é em si mesma, não sendo algo acrescentado à quiddidade da coisa, mas a coisidade é a própria quiddidade sem nenhum acréscimo – se se acrescentasse “substancialidade” à coisidade, não se trataria mais de “coisidade”. Da mesma maneira, mesmo que “quiddidade” e “realidade” sejam noções que conceptualizam a coisa em sua essencialidade, isto é, a constituição da coisa, tais termos são sempre entes conceptuais. Não se deve, pois, substituir tais noções com realidade exclusivamente intramental por outras noções de realidade exclusivamente intramental – como é o caso de “coisidade” e “substância”. Da mesma maneira, as privações são inúteis, já que na realidade fora da mente não existem negações, as quais só são existentes na mente. Em suma, a coisidade, realidade ou quiddidade do apreendedor é ele próprio apreendendo sua essência. Apenas a “luminosidade” pura e despida, sinônimo de “manifestação” despida e pura, expressa a positividade da apreensão da essência, suporte do nexa entre apreendedor, apreensibilidade e apreensíveis.

Em sua exposição, de diferentes maneiras, Suhrawardī busca concluir que a apreensão da essência e sua apercepção é apenas a apreensão da essência e sua apercepção ou, de maneira mais concisa, trata-se do que é manifesto de si para si. Não se trata de uma propriedade da essência do apreendedor, mas de sua essência. Não se trata, portanto, nem de algo autossuficiente em relação à essência nem de um acréscimo nem de algo exterior. Assim, em termos de luz, Suhrawardī busca salientar e nomear a fundamentalidade de toda percepção como equivalente à fundamentalidade de toda realidade, ao mesmo tempo em que evidencia o caráter perceptível de toda coisa fora da mente. Dessa maneira, ele estabelece uma conexão básica entre percepção e perceptível, no sentido de que tudo que é perceptível para algo cuja essência é necessária e absolutamente manifesta para si é indubitavelmente verdadeiro. Parece ser este o motivo pelo qual Suhrawardī estabelece bruscamente a equivalência entre apreensão da essência e uma luz pura. Se em toda a primeira parte do livro, Suhrawardī se dedica a criticar os peripatéticos sobre suas teses de que se obtém conhecimento por meio de uma definição, Suhrawardī desenvolve, no início da segunda parte, uma apresentação em que todas as descrições e definições possíveis para “luz” são circulares e tautológicas, por serem natural e intuitivamente manifestas. A apreensão da luz em sua quiddidade é trivial, pois a luz é automática e imediatamente experimentada, podendo ser facilmente analisada e descrita; no entanto, uma definição nunca alcançará sua quiddidade.

Não obstante, se “luz pura”, “luz despida”, “luz autossuficiente” e “o que é manifestação de si para si” se equivalem, e se “manifestação” pretende ser a fundação da metafísica da mesma maneira que é a fundação do conhecimento, o argumento de que uma coisa apreende sua essência pelo caráter puramente manifesto da alma para ela mesma não é suficiente para tanto; é preciso explicar como coisas exteriores à alma têm sua realidade e são apreensíveis e apreendidas. O fato de serem apreendidas por algo absolutamente real, a ipseidade do apreendedor, pode ser um bom ponto de partida, mas permanece insuficiente. Dito de outra maneira, dado que a fundação do conhecimento é o que é apreendido pelo agente apreendedor de si e que tal base cognitiva conta com seu fundamento metafísico na realidade de quem apreende, ainda falta compreender a realidade daquilo que é apreendido. Sem isso, poder-se-ia sustentar que o apreendedor, em sua essência e sua ipseidade, determinaria o aspecto em que o que é apreendido é apreensível; da mesma maneira, poder-se-ia concluir que um mesmo apreensível se manifestaria diferentemente de acordo com as diferentes perspectivas do apreendedor. A *Filosofia da iluminação*, entretanto, não sugere uma virada fenomenológica sobre a conexão entre cognoscente, cognoscibilidade e cognoscíveis. Da mesma maneira, na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī defende a anterioridade da realidade da coisa cognoscível frente o conhecimento da coisa. Com efeito, ao levar a sério a tarefa de compreender no que consiste a apreensão da essência, Suhrawardī passa a investigar, logo em sequência, diferentes classes de luz. Trata-se dos parágrafos que, na *Filosofia da iluminação*, seguem imediatamente após o estabelecimento dos dois axiomas e suas diversas “provas”, “regras” e “princípios” em que “o que há de mais manifesto” é identificado com “luz pura”, a qual, por sua vez, equivale à coisa apreendedora de sua essência. Tais passagens no livro contêm uma cosmologia; trata-se da primeira oportunidade que Suhrawardī tem, na *Filosofia da iluminação*, de mostrar o alcance e as implicações de sua fundação no edifício metafísico que se propõe a erigir.

2.6. Apreensão da essência e luminosidade, vida e fluxo

Na continuação de sua argumentação na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī distingue, de outra maneira, duas modulações de manifestação. Em termos peripatéticos, a luz pode ser acidental e substancial, o que, para a *Filosofia da iluminação*, significa que a luz pode ser tanto puramente luz como pode ser uma luz acidental, uma configuração luminosa. Aqui um problema aparece. A luz pode ser, em termos peripatéticos, concebida como substância e como acidente; como a luz é pura e autossuficiente e, ao mesmo tempo, uma configuração, sendo, em ambos os casos, “luz”? Em outras palavras, se as luzes partilham a mesma “luminosidade”, quididade que não é outra coisa que “manifestação”, como algumas luzes são acidentais e outras não são? Suhrawardī responde:

وليس بصحيح تشنيع مَنْ يقول إنّ النور كفيّة	Não está correto quem quer convencer que “se a luz é uma qualidade e um acidente aqui, pois como ela
--	--

<p>وعرض هيهنا، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغني شيء من النور عن المحلّ، لا استغني الجميع. فإنه لا أصل له، إذ الاستغناء للنور إنّما هو لكماله، وكماله بجوهره، وغاية نقص بالعرضية والإضافة إلى المحلّ. فلا يلزم من نقص شيء نقص ما يشاركه من وجه.</p>	<p>seria intrinsecamente subsistente? Se uma coisa entre as luzes dispensa lugar de inerência, o conjunto [também] dispensa.” Ora, isso é infundado, pois a dispensabilidade (<i>istignā</i>) das luzes [de seu lugar de inerência] é sua perfeição e sua perfeição é por sua substância. O extremo é a deficiência por acidentalidade e a relação com o lugar de inerência. Portanto, a deficiência de uma coisa não implica a deficiência naquele que, sob certo aspecto, partilha com ela [a mesma realidade].⁴⁸²</p>
---	---

Na abordagem proposta por Suhrawardī, a dimensão completa da luz em sua perfeição quididativa se expressa, em termos peripatéticos, como ser substancial, isto é, ser autossubsistente e ser, por conseguinte, autossuficiente naquilo que ela é. Não obstante, há luzes que são “acidentais” por conta de sua privação de autossuficiência, descrita em termos de “deficiência por acidentalidade”. Assim, as luzes acidentais são aquelas cuja luminosidade é tão débil que se limitam a um nível em que se tornam dependentes de algo subsistente distinto delas, estando aí seu lugar de inerência. Assim, as luzes partilham todas a mesma quididade, isto é, compartilham a realidade de luz, “manifestação”. No entanto, as luzes divergem em níveis de perfeição em “luminosidade”. Portanto, as luzes seguem um espectro de luminosidade, de acordo com seu grau de autossuficiência e dependência, completude e debilidade, perfeição e deficiência em quididade. Com a categoria “intensidade” (*šidda/ شدة*), se compreende como incidências diversas da mesma realidade variam em níveis diversos de tal realidade sem comprometer a realidade.

Para Suhrawardī, toda luz é essencialmente luz; as luzes, porém, podem iluminar a si mesmas ou existir unicamente para a iluminação de outras coisas diferentes delas. Ele escreve:

<p>النور يقسم إلى نور في نفسه لنفسه، وإلى نور في نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وإن كان نوراً في نفسه، لأن وجوده لغيره. والجوهر الغاسق ليس بظاهر في نفسه ولا لنفسه على ما عرفت. والحيوة هي أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه، والحيي هو الدراك الفعّال. فالإدراك عرفته. والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فياض بالذات. فالنور المحض حيي، وكل حيي فهو نور محض. والغاسق إن أدرك ذاته، كان نوراً لذاته، فلم يكون جوهرًا غاسقًا. وإن اقتضى البرزخ أو غاسق ما من حيث هو كذا الحيوة والعلم، لكان</p>	<p>A luz se divide entre o que é intrinsecamente luz para si e o que, sendo intrinsecamente luz, o é para outrem. A luz acidental, já sabes, é uma luz para outrem. Assim, ela não é uma luz para si, apesar de ser intrinsecamente luz, pois sua existência está em outrem. A substância obscura não é manifesta nem intrinsecamente nem para si, conforme já sabes. Ora, a vida é a coisa sendo manifesta para si e os vivos são apreendedores e agentes. Sobre a apreensão, já sabes a respeito. Quanto à atividade da luz, isso, igualmente, é manifesto: ela é um fluxo da essência. A luz pura é viva; tudo que é vivo é, por conseguinte, uma luz pura. Se o obscuro apreendesse sua essência, ele seria essencialmente luz; fosse assim, ele não seria substância obscura. Se um limítrofe ou um obscuro qualquer à medida que obtivesse tal vida e conhecimento, os demais que compartilhassem consigo necessitariam disso igualmente – e não é</p>
--	--

482 *Ibid.*, §174: p. 167,13–168,2 [*Opera II*]; p. 112,18–113,3 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>يجب على مشارك ذلك، وليس كذا. وإن فرض للجوهر الغاسق حياة وعلم لهيئة زائدة، كان على ما سبق. وأيضا لا شك أن الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فإنه غاسق في نفسه [...]. فإنه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته. فلما لم يكون البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لما لم يكون وجودها إلا لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه، بل القائم منهما هو البرزخ. فإن كان شيء ما مدركا منهما لذاته، فلا يكون إلا ما له ذاته منهما وهو البرزخ. فإن البرزخ والهيئة شيان لا شيء واحد، ودريت أنه غير ظاهر في نفسه.</p>	<p>assim. Se se supusesse que uma substância obscura obteve vida e conhecimento por meio de uma configuração acrescentada, este precedente seria aplicado. Igualmente, uma configuração não pode, indubitavelmente, ser intrinsecamente manifesta, como já se viu precedentemente. Ela não é manifesta para o limítrofe, pois este é intrinsecamente obscuro. [...] Não percebe outro que si o que não apercebe por si só sua essência. Por conseguinte, o limítrofe não é essencialmente manifesto e a configuração tampouco. O limítrofe não é [manifesto] à configuração nem a configuração ao limítrofe. Não ocorre a ambos ser manifestos a si mesmos. Quanto à configuração, sua existência não o é senão para outrem. A partir dela e do limítrofe, não ocorre nenhuma coisa intrinsecamente subsistente; antes, de ambos, só o limítrofe é subsistente. Se um dos dois fosse apreendedor de sua essência, não seria senão o que tem consigo uma essência e, entre os dois, este seria o limítrofe. Pois o limítrofe e a configuração são duas coisas, não uma coisa única. Já aprendestes que ele não é intrinsecamente manifesto.⁴⁸³</p>
---	--

Suhrawardī sublinha novamente que “luz pura” ou “luz despida” é sinônimo do que apreende sua essência. Da mesma maneira, ele ratifica que a autossuficiência, que é o que a luz pura é, é a vida, a qual consiste em ser apreendedor. Nessa perspectiva, a vida é a apreensão da essência, o que quer dizer que a vida é a luz em sua realidade. Da mesma maneira, o conhecimento não é uma propriedade variável e contextual, não é um atributo acrescentado, mas é a realidade de luz – a luminosidade. Por conseguinte, as luzes puras são vivas – sua vida é sua apreensão da essência – e são cognoscentes – sua cognoscibilidade é o que elas são. Já sobre a luz acidental, ela é carente, pois sua luminosidade está em permanente pendência de outrem, já que ela não se apreende a si mesma e, por isso, ela não é manifestação em si, por si e para si mesma. Por conseguinte, ela não é autossuficiente e, por isso, não é viva e não é cognoscente. Em suma, apenas uma coisa manifesta em si, por si e para si mesma, uma luz pura, é viva, podendo apreender outras coisas.

Em resumo, tudo o que não é luz não tem nem vida nem conhecimento, ou seja, a vida e o conhecimento são a realidade de luz. Da mesma maneira, a perfeição na quiddidade de luz é a perfeição da vida e do conhecimento. Aqui estão todos os ingredientes para a cosmologia de Suhrawardī. Se compreendida à luz da apreensão e apercepção da essência, a apreensão que uma coisa tem de outras é a chave para entender a relação entre luzes. Suhrawardī, no entanto, não restringe sua tese sobre a apreensão aos processos cognitivos humanos; toda apreensão se funda na relação de uma coisa que é pura apreensão de sua essência com outras coisas que são, de alguma maneira, manifestas e, por isso, toda apreensão pode ser descrita em termos de manifestação e de

483 *Ibid.*, §121: pp. 117,4–118,6 [*Opera* II]; pp. 83,16–84,13 [*The Philosophy of Illumination*].

luz. Afinal, todo aquele que apreende sua essência é uma luz pura e isso inclui uma multidão de luzes. Em última análise, todas as luzes puras partilham a mesma realidade, “luminosidade”, que nada mais é do que a manifestação de si para si.

2.6.1. A luz das luzes

A *Filosofia da iluminação* expõe que a realidade das coisas é intrinsecamente apreensível, mostrando que as apreensões são a realidade – “manifestação” – e que, a partir de uma fundação – a mesma “manifestação” –, seus fundamentos são transponíveis dos apreendedores aos apreensíveis, permitindo deduzir suas consequências no domínio daquilo que Suhrawardī chama de “ciência das luzes” (علم الأنوار / *ilm al-anwār*), isto é, a ciência da “manifestação” como princípio constitutivo de tudo o que há. Suhrawardī busca mostrar que o único fator que distingue duas coisas que são em si manifestas para si e que partilham a mesma “luminosidade” – duas “luzes despidas” e, por isso, duas “luzes autossuficientes” – é a intensidade de seus respectivos níveis de apreensão da essência – ou seja, seus graus de perfeição e completude em realidade. Da mesma maneira que as luzes puras são mais perfeitas em luminosidade e as luzes acidentais são mais deficientes em luminosidade, estabelecendo-se, em termos de intensidade, a diferenciabilidade entre duas variações da mesma realidade, o que diferencia todas as luzes puras entre si é a intensidade de cada uma em ser luz. De um lado, a diferenciação não pode se dever a sua realidade que seria afetada por uma configuração, pois, se há alguma configuração em uma luz pura, isso não alteraria sua realidade, já que, em nível analítico, a realidade sempre antecede a configuração – ou, em termos peripatéticos, a quiddidade precede seus concomitantes e a substância precede seus acidentes. Se bem que os acidentes possam alterar a resposta ao “O que é isto?”, isso não se aplica a uma luz pura, já que sua realidade é constante, permanente e inalterável – trata-se de sua apreensão de sua essência. Por outro lado, se a diferença entre as luzes puras fosse resultado de algo exterior à sua realidade, cada luz pura teria um constituinte em sua essência que não seria apreendido por ela, o que contradiria tudo o que Suhrawardī acabara de sustentar. Ele escreve:

ومن طريق آخر نقول: الأنوار المجردة لا يختلف في الحقيقة، وإلا إن اختلفت حقائقها، كان كل نور مجردة فيه النورية وغيرها. وذلك الغير أما أن يكون هيئة قي النور المجرد، أو النور المجرد هيئة فيه، أو كل واحد منهما قائم بذاته. فإن كان هو هيئة في النور المجرد، فهو خارج عن حقيقة، إذ هيئة الشيء لا يحصل فيه إلا بعد تحققه ماهية مستقلة في العقل؛ فالحقيقة لا تختلف به. وإن كان النور المجرد هيئة

Por outra via dizemos: as luzes despidas não se diferenciam em realidade. Se sua realidade diferenciasse, haveria, em cada luz despida, em seu interior, algo outro que a luminosidade. [Se assim fosse] este “outro” seria uma configuração na luz despida ou a luz despida seria uma configuração nele ou ainda cada uma destas seria essencialmente subsistente. Se há uma configuração na luz despida, ela é externa à realidade, já que sua configuração da coisa não pode ocorrer senão após a realização como quiddidade autônoma no intelecto; assim, a realidade não se diferencia nelas. Se a luz despida tivesse nela uma configuração, não seria luz despida; antes, seria

<p>فيه، فليس نورٌ مجردٌ، بل هو جوهرٌ غاسقٌ فيه نورٌ عارضٌ وقد فرض نوراً مجرداً، وهو محالٌ. وإن كان كلٌّ واحدٌ منهما قائماً بذاته، فليس أحدهما محلّاً الآخر ولا الشريكُ قي المحلِّ، وليس ببرزخين ليتمزجا أو ليصلا، فلا تعلق لأحدهما بالآخر. فالأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق.</p>	<p>uma substância obscura com uma luz accidental, sendo que partimos do pressuposto que era uma luz despida – isso é absurdo. Se cada um dos dois subsiste por sua própria essência, uma não pode nem ser o lugar de inerência para outra nem partilhá-lo, assim como elas, por não serem limítrofes, não se mesclam ou tocam; não há nenhuma a pender de outra. Portanto, as luzes despidas não são diferentes em realidades.⁴⁸⁴</p>
---	--

Suhrawardī continua:

<p>أيضاً آخر: إذا تبين أن أبائيتك نور مجرد ومُدرك لنفسه والأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق، فيجب أن يكون الكلُّ مدركاً لذاته، إذ ما يجب على شيءٍ يجب على مشاركته في الحقيقة.</p>	<p>Outrossim, elucida-se que tua ipseidade [individual] é intrinsecamente uma luz despida apreendedora e as luzes despidas não são diferentes em realidades. É necessário que cada uma delas seja apreendedora de sua essência, uma vez que o necessário a uma coisa é necessário ao que com ela partilha a realidade.⁴⁸⁵</p>
---	--

Mesmo havendo uma multiplicidade de luzes despidas, pode-se assumir, constata Suhrawardī, que há uma equivalência quididativa entre uma luz despida qualquer e as demais luzes despidas, dado que a realidade de ser puramente luz é partilhada por todas. Evidencia-se que a única realidade de toda luz pura é o fato de ser completa e imediatamente manifesta para si mesma. Isso é o que é partilhado por todas as luzes puras; tudo que não seja “luminosidade” é externo à luminosidade em uma luz pura particular – e nunca interno. Em termos quididativos, todas as luzes puras são simples e absolutamente luz. Todavia, em nenhuma parte da *Filosofia da iluminação* é sugerido nenhum tipo de dissolução ou imersão de uma luz em outra luz nem tampouco uma fusão entre luzes. Primeiramente, as luzes puras não podem se mesclar nem se tocar (coisas assim são propriedades exclusivamente corporais), o que impede qualquer tipo de dissolução e imersão. Em segundo lugar, o mais importante, Suhrawardī busca desenvolver um quadro retratando a multiplicidade entre as coisas fora da mente como um dado incontestável e genuíno. Mesmo as luzes puras partilhando a mesma realidade quididativa, cada uma entre elas é única e singular. Paradoxalmente, o que une todas as luzes puras, sua realidade (a apreensão da essência), é o que as individua e singulariza. Para Suhrawardī, o arranjo da existência não é um continuum de luz, mas um amálgama complexo de luzes inter-relacionando-se. Se, por um lado, a luminosidade unifica tudo o que é luz pura em termos de realidade, a luminosidade, por outro lado, é a faticidade e a ipseidade individual de cada luz pura; por conseguinte, a ciência das luzes de Suhrawardī exige a multiplicidade de luzes e a irreduzibilidade de cada luz pura – irreduzibilidade que é sua apreensão de sua essência. Por isso, a metafísica da *Filosofia da iluminação* não é “ciência da luz”, mas “ciência das luzes” – no plural.

484 *Ibid.*, §126: p. 120,3-12 [*Opera II*]; p.86,1-11 [*The Philosophy of Illumination*].

485 *Ibid.*, §127: p. 120,13-15 [*Opera II*]; p. 86,12-14 [*The Philosophy of Illumination*].

Suhrawardī passa a buscar demonstrar que as luzes múltiplas e particulares, mesmo não se diferenciando em nada na realidade de luz, têm, todas, necessariamente a mesma fonte de luz, a qual é uma luz pura como as demais, mas de maneira incomparavelmente mais perfeita e completa. Trata-se, nos aspectos formais, de uma argumentação comum na cosmologia do fluxo emanativo: Suhrawardī opera uma variação do argumento da possibilidade. Primeiramente, deve haver algo quididativamente subsistente e que seja essencial e existencialmente necessário como causa de todo o fluxo emanativo. Uma vez que as luzes são causadas, exige-se que cada qual tenha uma causa. Ora, se há um arranjo de luzes causadas, então, necessariamente, há uma causa. Como um arranjo infinitamente ordenado de causas é impossível, é necessário haver um fim em uma causa primeira que seja intrínseca e essencialmente necessária. Uma vez que as luzes puras, por serem manifestas e vivas, são mais elevadas entre os existentes, apenas uma luz pura é capaz de engendrar outra luz pura. Logo, a causa de todos os existentes e de toda série de coisas causadas é necessariamente uma luz pura, despida e autossuficiente. Trata-se da luz das luzes,⁴⁸⁶ a qual é necessária e essencialmente uma manifestação de si para si. Tal manifestação é absolutamente perfeita e completa. Por conseguinte, tal manifestação é incomparavelmente mais intensa, em termos de perfeição e completude, que a manifestação de outras luzes. A esse respeito, Suhrawardī explica:

النور المجرد إذا كان في فاقراً في ماهية، فاحتياجه لا يكون إلى الجوهر الغاسق الميت، إذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتم منه لا في جهة؛ وأتى يفيد الغاسق النور؟ فإن كان النور المجرد فاقراً في تحققه، فإلى نور قائم. ثم لا يذهب الأنوار القائمة المترتبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة. فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضه والبرازخ وهياتها إلى نور ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهار، وهو الغنى

Se uma luz despida for carente em quiddidade, sua escassez não é devida às substâncias tenebrosas mortas, dado que elas não são aptas para existir o que lhes é mais eminente e mais completo em [qualquer] aspecto. Como do obscuro fluiria a luz? Mesmo se a luz despida fosse carente em sua realização, ela procederia de uma luz subsistente. Por conseguinte, não se segue que as luzes subsistentes arranjar-se-iam infinitamente em suas concatenações. Tu sabes sobre a demonstração de que é necessário haver um fim em uma aglomeração ordenada. Portanto, é necessário que as luzes subsistentes e acidentais, os limítrofes e suas configurações, terminem em uma luz, da qual não haja nenhuma outra luz que a ultrapasse. Esta é a luz das luzes, a luz abrangente, a luz subsidiadora, a luz sagrada, a luz sublime altíssima, a luz subjugadora. Ela é o autossuficiente absoluto, pois não há coisa outra que

486 Há antecedentes à fórmula “luz das luzes” (نور الأنوار/ *nūr al-anwār*). Entre elas, de nossa parte, nos parece ser a mais ilustrativa e representativa da *Filosofia da iluminação* a que se encontra na *Teologia* do pseudo-Aristóteles, uma paráfrase árabe das *Enéadas* de Plotino. Isso porque não se trata apenas da fórmula “luz das luzes”, mas de todo o que ele acarreta. Com efeito, a concepção da *Teologia* é mantida integralmente por Suhrawardī, com as consequências, como veremos ao longo do presente trabalho, decisivas no prolongamento da *Filosofia da iluminação*: “Regressamos e dizemos que a essência primeira, que é a luz primeira, é a luz das luzes (*nūr al-anwār*). Não tem fim nem termina, e não deixa de iluminar sempre e de irradiar sobre o mundo inteligível. Por isso, o mundo inteligível nem termina nem perece [ولا يزال ينير، ولا ينفد، ولا نهاية به ولا ينفد، لا نهاية به ولا ينفد، ولا يبيد ونرجع ونقول: إنَّ الأَنَّ الأَوَّلِي هو النور الأول وهو نور الأنوار، لا نهاية به ولا ينفد، ولا يزال ينير]، [ويعطي العالم العقلي دائماً، فذلك صار العالم العقلي لا ينفد ولا يبيد]”, *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 119,17-19. Essa passagem é um extrato da tradução portuguesa da obra de autoria de Catarina Belo (*A Teologia de Aristóteles*, p. 163).

A seguir, Suhrawardī passa a defender que a luz das luzes só pode ser uma luz única, pois se houvesse duas ou mais luzes como origem das luzes, elas deveriam se diferenciar em algum acréscimo à sua constituição de luz. Este acréscimo não pode ser uma luz – pois, se assim o fosse, haveria outra causa anterior à luz das luzes – nem algo que não seja intrinsecamente manifesto – pois, se assim fosse, a luz das luzes não seria pura. Exigir-se-ia um princípio de individuação em cada uma de tais luzes das luzes para poder particularizar cada qual. Ora, dado que o único princípio de individuação entre luzes puras é sua apreensão de sua essência, se tais luzes das luzes não se divergem nisso, nada é capaz de individuar tais luzes supostas como necessárias por si mesmas. Se fosse algo externo à realidade de luz que as individuasse, essas luzes não seriam as mais perfeitas, pois exige-se da mais perfeita a ausência de configurações – ora, Suhrawardī já havia mostrado que a faticidade não é externa à apreensão da essência, mas é a própria apreensão da essência. Dado que todas as alternativas levam a impossibilidade de individuar tais supostas luzes e dada a necessidade, para tais supostas luzes, de uma simplicidade completa e absoluta para ser a manifestação absoluta e perfeita da mesma realidade de luz, estabelece-se a impossibilidade de uma particularização às luzes supostas como sendo a origem das demais luzes. Nenhuma distinguibilidade é possível; há uma única luz – a de luz das luzes – e nenhum fator nem interno nem externo as distingue. Certifica-se que há apenas uma luz das luzes, sempre una e simples. Suhrawardī continua:

<p>فثبت أنّ نور الأنوار مجرد عما سواه، ولا ينضم إليه شيء ما، ولا يتصور أن يكون أبهى منه. ولمّا رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرة لذاته، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها غيرها، فنور الأنوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته.</p>	<p>Estabelece-se que a luz das luzes é despida de tudo mais, não se lhe anexa nada e não se conceptualiza nada mais esplêndido que ela. Enfim, já que o conhecimento ocorrente das coisas, intrinsecamente, decorre de ser uma essência manifestando-se a si e que isso é a luminosidade pura, cuja manifestação não é nada além do que ela é, sua vida e seu conhecimento de sua essência não são acrescidas à sua essência.⁴⁸⁸</p>
--	---

A luz das luzes é pura apreensão de sua essência e o é da maneira mais intensa que algo pode ser manifesto para si; tal asserção pode ser interpretada como variação da tese peripatética que apresenta o existencialmente necessário (*wāğib al-wuğūd*/ واجب الوجود)⁴⁸⁹ em termos de inteligência

487 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq.*, §129: p. 121,8-15 [*Opera* II]; p. 87,1-9 [*The Philosophy of Illumination*].

488 *Ibid.*, §134: p. 124,5-9 [*Opera* II]; pp.88,23–89,4 [*The Philosophy of Illumination*].

489 O termo *wāğib al-wuğūd*/ واجب الوجود significa “necessário da existência”. Alguns tradutores optam, para tornar o termo mais compreensível, por uma inversão adjetivada, “existência necessária”. O limite dessa tradução é dar uma primazia à própria noção de “existência” isolada em detrimento daquilo que na existência é necessário. Por isso, preferimos a tradução literal, “necessário da existência”. Foi nosso critério, em outros estudos (ver Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”; *id.*, “Human Knowledge of God according to Suhrawardī’s Metaphysics of Lights”; *id.*, “Manifestation et expérience: la métaphysique de la vision et de la perception sensorielle de Suhrawardī selon sa *Philosophie de l’illumination*”).

que entende a si mesma. Em todo caso, na argumentação de Suhrawardī, a luz das luzes não é apenas uma coisa que se manifesta a si, mas é igualmente a origem que inicia todas as demais luzes. Ademais, se a apreensão da essência não estabelece nenhuma diferença entre aquele que percebe e aquilo que é percebido, o mesmo se aplica à luz das luzes: por meio de sua constante e permanente apreensão de sua essência, a apreensão que a luz das luzes tem de si é a causa de todas as luzes. A marca de Suhrawardī é a seguinte: a luz das luzes é pura apreensão de sua essência da mesma maneira que toda outra luz além dela é igualmente pura apreensão de sua essência.

2.6.2. O fluxo de luzes

Dado que a luz das luzes é nada senão sua apreensão de sua essência, ela partilha a realidade de todo aquele que apreende sua essência. Uma questão que segue é a seguinte: se a luz das luzes e todas as luzes puras partilham a mesma realidade, qual é a diferença entre a luz das luzes e as demais luzes? Suhrawardī sustenta que as luzes puras formam um arranjo ordenado, cujo ordenamento se estabelece por meio de reflexão e refração e em que o grau próprio a cada luz é a gradação de sua realidade (apreensão da essência), a qual é única para cada luz. Se a diferença entre as luzes puras fosse devida a algo externo à sua realidade, cada luz pura teria um constituinte de sua realidade que não seria manifesto, o que implicaria uma contradição com os dois axiomas apresentados no início da segunda parte da *Filosofia da iluminação*. Essas conclusões permitem a Suhrawardī conceber a realidade dos existentes em termos de manifesto e privação de manifestação, isto é, em termos de luminosidade e não-luminosidade, e aquilo que é luminosidade em graus de intensidade. Uma nova tese se apresenta: em última instância, tudo o que é manifesto é luz e apreensível, em um único e mesmo sentido, mas em gradações diferentes. Assim, a luz das luzes tem necessariamente o maior e mais intenso grau de luminosidade. Em contrapartida, se “luminosidade” significa apreensão da essência e se há graus na luminosidade, há, por conseguinte, níveis diferentes de apreensão da essência. Em outros termos, a diferenciação entre a luz das luzes e as demais luzes consiste em sua essência lhe ser mais manifesta. Cada uma das luzes puras é sua apreensão de sua essência e quanto mais intenso for seu nível de luminosidade, mais manifesto é o apreendedor para si e, por isso, mais “luz” ele o é. Suhrawardī passa a argumentar sobre os graus de manifestação e luminosidade em termos de autossuficiência e carência entre as luzes puras: a

(*Hikmat al-iṣrāq*)”; *id.*, “Self-subsistent quiddities according to Suhrawardī’s Metaphysics of lights”), quando traduzimos por *Nécessaire de l’existence e Necessary of existence*. Não obstante, em português brasileiro, foi cunhada por Miguel Attie Filho a tradução “existencialmente necessário” significando aquilo que da existência é o necessário (= “necessário na existência”; “necessário da existência”). À medida que concordamos com a tradução “existencialmente necessário” e à guisa de propor coerente e homoganeamente um léxico filosófico árabe-medieval no Brasil, optamos por “existencialmente necessário”. Sobre as razões dessa escolha e os limites semânticos e conceptuais de outras possíveis traduções, ver Attie Filho, *Inteligência e Metafísica em Ibn Sīnā*, pp. 107–108, nota 96. Ademais, quanto ao termo *wāğib al-wuğūd bi-dātihī* / واجب الوجود بذاته, uma tradução possível seria “existencialmente necessário por si mesmo” ou “existencialmente necessariamente por sua essência”. Preferimos traduzir como “essencial e existencialmente necessário”.

absoluta autossuficiência da luz das luzes em relação à primeira luz que dela procede, isto é, da “luz mais próxima” (*nūr aqrab/ نور أقرب*), e a carência que esta última luz tem em referência à luz das luzes. Assim, a diferença entre graus de apreensão da essência é o que estabelece a diferença entre todas as entidades que partilham a mesma quiddidade luminosa, ou seja, a mesma realidade de luz. No entanto, Suhrawardī, como bom dialético e de maneira caracteristicamente densa, levanta uma eventual objeção a seu argumento que poderia implodir toda sua *Filosofia da iluminação*:

<p>سؤال: الماهية النورية من حيث هي لا تقتضى الكمال، فتخصّصها بنور الأنوار ممكن معلول؟ جواب: هي كليّة ذهنيّة لا تخصّص بنفسها بخارج، وما في العين شيء واحد، ليس أصل وكمال، وللذهني اعتبارات لا تصوّر على العيني.</p>	<p>Questão: A quiddidade luminosa à medida que é ela (<i>al-māhiyyatu an-nūriyyatu min haytu hiya</i>) não garante a perfeição; ora, sua individuação na luz das luzes é possível [e] causada? Resposta: A [quiddidade luminosa] é um universal mental; intrinsecamente, ela é sem individuação no exterior. O que está no que há em si é uma coisa única; não é nem fundação nem perfeição. Há, para o mental, considerações não concebíveis para o que há em si.⁴⁹⁰</p>
--	--

“A quiddidade luminosa à medida que é ela” diz respeito à consideração da luz em absoluto, isto é, a luz em abstração de tudo que não seja quidditativamente “luz”. Nesse nível de análise, tudo o que não é luz é externo à quiddidade luminosa, a qual é a natureza, significação ou realidade própria a todas as luzes, a “luminosidade”. Considerada em isolamento de tudo que não seja luz, a perfeição na quiddidade luminosa não faz parte dela. A perfeição, nessa análise, seria distinta da luminosidade. Dessa maneira, se a luz das luzes é individuada como sendo a luz perfeita em termos de luminosidade, exigir-se-ia que tal perfeição fosse um acréscimo à quiddidade luminosa. Ora, a perfeição que caracteriza e que, assim, individua a luz das luzes é um acréscimo à sua realidade? Isso não corromperia sua unicidade e simplicidade? Se há algum acréscimo à sua quiddidade, trata-se de algo possível e causado? Seria admissível introduzir “possibilidade” e “causalidade” na constituição interna da luz das luzes? Ela seria a causa primeira, se assim fosse? Se ela não for mais completamente perfeita, o que é que lhe foi acrescentado? Não foi a perfeição? A questão posta dialeticamente por Suhrawardī tem o potencial de demolir suas teses metafísicas elaboradas até aqui. Esta mesma questão sugere que se poderia postular que sua tese sobre um grau mais intenso de apreensão da essência introduziria um fator diferenciador e um acréscimo que colocariam em risco a tese sobre a simplicidade da luz das luzes; igualmente, isso poderia implodir a alegação sobre a impossibilidade de existir mais de uma única luz como princípio e origem das demais luzes. Uma alternativa para contornar os problemas seria a de estabelecer a causa primeira como não-luz, fixando, assim, uma divergência quidditativa entre a causa engendradora de tudo e todo aquele que apreende sua essência. Suhrawardī, por sua vez, não vacila, por assim dizer, e justifica sua posição

490 *Ibid.*, §137: p. 127,13–128,3 [*Opera II*]; p. 92,1-4 [*The Philosophy of Illumination*].

anterior frente a eventuais tentativas de refutação. Para tanto, ele se apoia em sua rejeição do realismo de noções conceptuais sem correspondência com o exterior à mente. Diante do que foi exposto sobre as considerações intelectuais, a quiddidade luminosa à medida que ela é ela – a luz considerada em si mesma como sendo absolutamente luz – própria a tudo o que partilha ou participa da luminosidade e constitutivo da luminosidade, não é nada mais do que uma consideração. Assim, a quiddidade luminosa em absoluto se reduz a um exercício mental, uma consideração sobre a luminosidade e é, portanto, uma consideração intelectual, da mesma maneira que a substancialidade dos limítrofes e a existência das coisas. Fora da mente, uma luz pura é a manifestação de algo de si para si – e nada mais. Quando se conceptualiza a apreensão da essência como quiddidade compartilhada por todos os que apreendem suas respectivas essências, considera-se, *in mente*, a quiddidade luminosa ou a luminosidade. *In intellectu*, a quiddidade pode ser considerada isolada de todos os elementos concomitantes e acidentes. Nesse caso, a única atividade que se fez foram considerações sobre “luz”. Nesse sentido, a luminosidade ou quiddidade luminosa é apenas uma operação do pensamento. A “luminosidade”, por sua vez, não se reduz a considerações analíticas intransponíveis para fora da mente; dado que a “luminosidade” é apenas apreensão da essência, a conceptualização sobre a “luminosidade” remete a algo extremamente real e certificável: uma coisa apreendendo sua própria essência. Embora se possa operar conceptualizações a esse respeito, a única coisa fora da mente que é luz é a manifestação de algo para si. O mesmo princípio deve ser transposto: fora da mente, cada coisa é um bloco único, e não um emaranhado de entidades em que cada uma delas corresponderia a um conceito. Por essa via, um princípio de Suhrawardī é ratificado: a individuação do que quer que seja não é devida a algo oriundo do exterior, mas é sua própria constituição – a luz das luzes não é uma exceção.

Ao se considerar a luminosidade em si mesma, não como um exercício analítico de se despir a luminosidade de seus concomitantes e acidentes, mas como pura manifestação, ela não se reduz a uma consideração mental, mas, à medida que ela é ela, à sua constituição quiddativa de pura apreensão da essência. Sob essa perspectiva, a luminosidade, à medida que é luminosidade, é independente de seu nível de perfeição. Assim, as luzes são luzes à medida que cada qual o é. Sendo assim, o que as individua e o que as aperfeiçoa não está fora de sua constituição essencial. Diante da dificuldade da questão, se faz necessário demarcar o contexto em que Suhrawardī apresenta dialeticamente a objeção e a resposta: ao se estabelecer a diferença entre a luz das luzes e a “luz mais próxima”. Nesse contexto, o autor apresenta uma consequência cosmológica de sua metafísica do conhecimento: a distinguibilidade em luzes ocorre no instante em que a “luz mais próxima” – à medida que se concebe como imperfeita – se concebe como distinta da luz das luzes. Ao se dissociar da absoluta identidade interna à luz das luzes, a dupla apreensão que a luz mais próxima

opera – a de sua essência e a de outro que ela (a luz das luzes) – é a gênese do fluxo de novas luzes e o engendramento de “limitrofes”. Assim, o fluxo de luzes – tanto na gênese e engendramento de novos existentes (processão) como na apreensão (regressão) – não envolve nenhuma separação da luz derivada de sua fonte (a luz das luzes). Ratifica-se, pois, que a perfeição própria à luz das luzes não é exterior à luminosidade, mas a própria luminosidade é ela mesma em graus de perfeição – e a luz das luzes é a perfeição em luminosidade. Suhrawardī atesta:

<p>وما قيل “إنَّ القائم بذاته لا يقبل الكمال والنقص” تحكمُّ قد سبقت الإشارة إليه. بلى الأنوار العارضة على الأنوار المجردة – التي سنشير إليه – يكون أ تفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل. فثبت أنَّ أوَّل حاصل بنور الأنوار واحد، وهو النور الأقرب والنور العظيم، وربما سمَّاه بعض الفهلويَّة ”بَهْمَنَ“. فالنور الأقرب فقير في نفسه غنيِّ بالأوَّل. وجود نور من نور الأنوار ليس بأن يفصل منه شيء، فقد علمت أنَّ الانفصال والاتصال من خواصِّ الأجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك؛ ولا بأن ينتقل عنه شيء، إذ الهيئات لا تنتقل، وعلمت استحالة الهيئات على نور الأنوار. وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمَّن أنَّ الشعاع من الشمس ليس إلاَّ على أنَّه موجود به فحسب، فهكذا ينبغي أن تعرف في كلِّ نور شارق عارض أو مجرد، ولا تتوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم.</p>	<p>Há quem diga que “o que é essencialmente subsistente não é suscetível nem à perfeição nem à deficiência”; trata-se de um julgamento ao qual já aludimos. De fato, a diferença entre as luzes acidentais e as luzes despidas – sobre as quais aludiremos em breve – consiste em dois aspectos: por classes de [causa] eficiente e de receptáculo. Encontra-se estabelecido que a primeira ocorrência a partir da luz das luzes é única. Esta é a luz mais próxima, a luz poderosa, aquela que certos pehlevi amiúde denominavam “bahman”. A luz mais próxima é intrinsecamente autossuficiente [e] carente da primeira. A existência de uma luz proveniente da luz das luzes não é por meio de se descontinuar de alguma coisa, pois tu sabes que descontinuidade e continuidade são propriedades dos corpos. Quão exaltada é a luz das luzes para tanto! Não há coisa nenhuma que se transfira dela, pois as configurações não se transferem; tu conheces o absurdo que seria se houvesse configurações na luz das luzes. Lembremos que para ti [escrevi] uma subseção em que se mostra que os raios do Sol não são existentes senão em razão dele próprio, e só⁴⁹¹. O mesmo – tens que saber – é com toda luz irradiadora, acidental ou despida, e que não se estima nelas nem transferência de acidente nem descontinuidade com um corpo.⁴⁹²</p>
--	---

Suhrawardī procura estabelecer a diferenciação interna da luz e do fluxo iluminativo a partir dela mesma. Assim, a luz mais próxima apreende sua essência e, num segundo momento – logicamente posterior e cronologicamente simultâneo –, esta mesma luz se distingue da luz anterior a ela. Dois fatos se seguem: a carência da luz mais próxima em relação à luz das luzes e a diferença de intensidade entre as duas luzes, a qual se deve a um ato cognitivo estabelecendo a distinguibilidade da luz mais próxima para sua fonte, gerando certa debilidade na luz mais próxima e, por isso, diferenças em intensidade. A luz mais próxima não apenas apreende sua essência, como também concebe um segundo aspecto de si, sua carência. Isso tem consequências cosmológicas decisivas:

<p>ولمَّا لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب</p>	<p>Nada procede da luz das luzes, exceto a luz mais próxima. Não há na luz mais próxima, tampouco,</p>
---	--

491 Ver *ibid.*, §177: pp. 171,7–172,6 [*Opera II*]; pp. 116,1–117,3 [*The Philosophy of Illumination*].

492 *Ibid.*, §138: pp. 128,4–129,4 [*Opera II*]; p. 92,5-15 [*The Philosophy of Illumination*].

وليس في النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة – فإنه يرجع الكثيرة فيه إلى كثيرة جهات ما يقتضيه فيفضى إلى تكثر نور الأنوار وهو محال – وفي البرازخ كثيرة، فإن حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، لوقف الوجود عنده. وليس كذا، إذ في البرازخ كثيرة وفي الأنوار المدبرة. وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرد وهكذا من هذا النور مجرد آخر، فلم يتأد إلى البرازخ. ثم ما دام كل واحد نوراً، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق، فلا بد وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد. فإن له فقراً في نفسه وغنى بالأول. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلمانية له. وهو يشاهد نور الأنوار، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار، إذ الحجاب إنما يكون في البرازخ والغواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجرد بالكلية. فبما يشاهد من نور النور، يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه، فإن النور الأتم يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه، يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه نور الأنوار ومشاهد جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرد آجر. فالبرازخ ظلّه والنور القائم ضوء منه، وظلّه إنما هو الظلمة فقره. ولسنا نغنى بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته هيئنا.

múltiplos aspectos – pois implicar-se-ia a multiplicidade de aspectos naquilo da qual ela precisaria e, por isso, haveria uma multiplicidade na luz das luzes, e isso é absurdo. Nos limítrofes há multiplicidade. Se a partir disso, procedesse a ocorrência de um único limítrofe, sem a ocorrência de nenhuma luz, não haveria existência por conta disso. E não é assim, pois há multiplicidade nos limítrofes e entre as luzes regentes. Se ocorresse, a partir da luz mais próxima, apenas uma luz despida e, igualmente, desta luz despida outra [luz despida apenas], não se aduziria nenhum limítrofe. Então, tudo se preservaria como uma única luz, à medida que de sua luminosidade não ocorre substância obscura. Inevitavelmente, pois, da luz mais próxima procede um limítrofe e uma luz despida. A [luz mais próxima] traz intrinsecamente consigo carência e, como primeira, autossuficiência. Ela entende sua carência; eis sua configuração tenebrosa. Ela observa a luz das luzes e observa sua própria essência, não havendo nenhum véu entre ela e a luz das luzes. Há véu somente entre os limítrofes, os obscuros e as distâncias. Não há nem aspecto nem distância na luz das luzes nem nas luzes despidas em sua totalidade. Assim, observando a luz das luzes, [as luzes despidas] descobrem-se obscuras e tenebrosas ao comparar-se com ela, pois a luz mais completa subjugua a luz mais deficiente. Pela manifestação de sua carência para elas, descobrem a obscuridade de sua essência, observando a majestade da luz das luzes em referência a elas; a partir disso, ocorre uma sombra: o limítrofe altíssimo, o qual nenhum outro limítrofe ultrapassa – este é o abrangente, já mencionado. Pela consideração de sua autossuficiência e de sua necessidade da luz das luzes e pela observação de sua sublimidade e grandiosidade, ocorre outra luz despida. O limítrofe é sua sombra e a luz subsistente é dela a luminescência. Sua sombra é devida às trevas de sua carência. Não significamos aqui “trevas” nada senão o que não é essencialmente luz.⁴⁹³

Suhrawardī sustenta que, naquilo que é sua realidade (apreensão da essência), a luz mais próxima é “luz” exatamente como a luz das luzes é luz. No entanto, o afastamento da luz mais próxima da luz das luzes acontece nos graus de apreensão que cada uma das duas luzes possui diversamente uma da outra. Toda luz pura é individual unicamente por si mesma; trata-se de sua apreensão de sua essência como sua identidade. Nesse ponto, todas as luzes puras são autossuficientes e são efetivamente luzes puras e despidas. Em outros termos, a individualidade própria a cada luz é o que as torna indistinguíveis: elas são luzes puras. A distinguibilidade entre uma luz e as demais, a seu

493 *Ibid.*, §142: pp. 132,11–133,13 [*Opera II*]; p. 95,1-18 [*The Philosophy of Illumination*].

turno, é um aspecto considerado pela luz: ela se considera como “distinta” da luz das luzes; essa “distinção” não passa, portanto, de uma consideração, não sendo apreendida. Por meio dessa alegação, Suhrawardī mostra que a deficiência de uma luz inferior é decorrência de considerações intelectuais (“configurações tenebrosas”) próprias às luzes engendradas; tais considerações são seus limites em apreender. Em outras palavras, enquanto aquilo que elas são, “apreensão da essência”, há uma igualdade entre todas as luzes puras – “não há véu entre elas” – e, sob essa perspectiva, a mais fundamental, as luzes despidas são indistinguíveis: são pura apreensão da essência. No entanto, considerações intelectuais fazem com que a luz mais próxima passe a considerar o que não lhe é manifesto. Isso é tenebroso – “tenebrosidade não é outra coisa senão aquilo que não é luz em sua essência” – e causa a ocorrência de um limítrofe entre manifestação e o que é privação de manifestação, algo que, embora subsistente, é obscuro.

A partir do que Suhrawardī expôs sobre a apreensão própria à luz mais próxima, compreende-se melhor como o mesmo se opera em outros que apreendem sua essência. Se algo em si e por si mesmo é manifesto para si, em sua apreensão da essência, não se apreende graus de intensidade, isto é, não se apreende níveis de autossuficiência e carência em ser ela mesma. Assim, todas as luzes derivadas, enquanto apreendedoras de suas respectivas essências, são, no sentido mais primitivo e básico, puramente luzes e despidas, sendo, por isso, quididativamente, autossuficientes e iguais. Em outros termos, Suhrawardī sustenta que é unicamente enquanto apreensão da essência que algo é “luz despida”, “luz pura” e “luz autossuficiente”. Conseqüentemente, como já havia sido sustentado, a apreensão da essência não é uma propriedade acrescentada à luz nem se trata de uma faculdade adquirida. Uma consideração intelectual sobre a essência, por sua vez, traz consigo uma deficiência em termos de manifestação, à medida que tal consideração sobre a essência não é a essência. Quanto à sombra no apreendedor de sua essência, ela decorre do apreendedor de sua essência apreender igualmente outras luzes – ou manifestações da essência – que lhe são superiores – e, portanto, exteriores a ele –, concebendo intelectualmente uma distinguibilidade que lhe confere uma posição deficiente, isto é, possível e passiva; por isso, a “carência” se torna seu concomitante, sendo uma “sombra” em sua luminosidade. Trata-se de um aspecto não-manifesto de sua apreensão de outras coisas externas à sua apreensão da essência. À medida que toda apreensão é a manifestação do apreendido, se há algo de não-manifesto na apreensão do que é externo à essência, isso se deve à debilidade em apreender da parte do apreendedor – nunca da parte do apreendido –, havendo no apreendedor, portanto, certa deficiência em ser luz. Dessa maneira, está implícita aqui a defesa do ato de apreender como perfeição da luz em termos quididativos. Como o ato de apreender o que é exterior à essência é acidental, nada disso altera a realidade da luz pura, embora a deficiência e debilidade em apreensão do que é externo seja

igualmente deficiência e debilidade em ser luz. A sombra, por sua vez, é a ignorância do apreendedor de sua essência sobre o que é externo à sua simples manifestação de si para si e que está fora de seu campo de apreensão por conta dos limites em seu nível de apreensibilidade enquanto apreendedor; trata-se de algo que é ainda-não-manifesto, mas que, por meio de uma intensificação em seu poder de apreendedor se tornam, para ele, apreensível. Enquanto a apreensibilidade não é alcançada plenamente, há um limítrofe entre o que é luminoso e o que não é, havendo, assim, um limítrofe entre a completa manifestação e a privação de manifestação. Em poucas palavras, “carência” são as considerações sobre o que ultrapassa o que é luminosidade. À medida que há deficiência em apreensibilidade, intelectualmente, são considerados certos aspectos sobre o que ultrapassa sua experiência. Havendo sempre algo que ultrapassa as demais luzes, há sempre considerações, ou seja, sombras e limítrofes. Outrossim, jamais uma entre as luzes alcançará um poder de apreender do mesmo nível que o da luz das luzes. Dessa maneira, as considerações intelectuais não são ilusões ou falsificações das coisas fora da mente, mas apenas características da debilidade das luzes derivadas. Nesse sentido, o conhecimento ou a ciência deve ser orientado para as luzes débeis e deficientes desenvolverem-se naquilo que são, “apreendedoras”, intensificando-se em sua realidade de pura manifestação. Pela apreensão, a luz despida progride e se aperfeiçoa naquilo que é quiditativamente, regressando à luz das luzes. Faz-se necessária, para tanto, uma filosofia da iluminação. É o que discutiremos no capítulo III. Antes, porém, faremos um compêndio do que foi visto até aqui sobre “manifestação” como fundação da ciência das luzes de Suhrawardī.

2.7. Recapitulação: a manifestação como único princípio da realidade

Nossa investigação sobre o início da segunda parte da *Filosofia da iluminação* evidenciou que todo apreendedor, em sua realidade, assim como, em sua faticidade, é essencialmente ele mesmo, sua ipseidade individual. Não se trata de uma tautologia, mas de evidenciar que sua identidade não é um acréscimo à sua essência. Pelo caráter completamente manifesto do apreendedor para si, a manifestação de si para si – sua apreensão de sua essência – é a realidade do apreendedor, sua quididade e coisidade, assim como sua ipseidade e faticidade. A manifestação de si para si não é algo externo à essência. Sobre a apreensão da essência, não se trata de uma propriedade ou de uma faculdade a ser adquirida ou desenvolvida e eventualmente perdida; não se trata tampouco de uma apreensão com conteúdo epistêmico, mas de uma precognição permanente e que é a essência de todo apreendedor. A apreensão da essência é a vida do apreendedor; tudo o que é vivo apreende sua essência. Estabelece-se a equivalência entre apreensão da essência e vida.

Tais posições assumidas por Suhrawardī não são sem precedentes entre os filósofos peripatéticos.⁴⁹⁴ Contudo, o que nos parece peculiar na posição que o autor defende em sua *Filosofia da iluminação* é sua insistência em distinguir entre a apreensão da essência considerada como quiddidade e vida do apreendedor e a conceptualização que se faz a respeito. Como vimos em nosso estudo inicial sobre a primeira parte da obra, noções como quiddidade, essência, realidade e coisidade são termos que expressam teoricamente o fato de que algo é aquilo que é em abstração de tudo lhe seja extrínseco. No entanto, tais noções são limitadas por estarem apenas no nível da conceptualização. Da mesma maneira, para explicar a ocorrência ou realização como existente fora da mente de alguma incidência de uma quiddidade, por exemplo, tais conceptualizações exigem mais conceptualizações, como a da existência acrescentada à quiddidade ou a substancialidade da coisidade ou o entendimento de que substancialidade e essência coincidem e de que quiddidade e existência se distinguem. Tudo isso acaba por afastar ainda mais o conceito daquilo do qual o conceito é o conceito, de acordo com a argumentação elaborada por Suhrawardī. A grande vulnerabilidade do método dos peripatéticos está, assim, em se exigir análises sofisticadas sem realidade fora da mente para explicar algo simples: o fato de que as coisas são elas mesmas. Se elas são únicas e particulares, seu princípio de individuação é seu princípio de identidade, o qual não é externo a elas, mas são elas mesmas. Outro limite de tais considerações está em seu caráter privativo: privações e negações não existem fora da mente. Enfim, quando as conceptualizações dos peripatéticos passam a exigir novas conceptualizações, isso acaba implicando, às vezes, redundâncias e, às vezes, regressões ao infinito.

Ao identificar a realidade de todo apreendedor e vivente com sua apreensão da essência, expressando essa realidade em termos de luz, Suhrawardī estabelece a experiência de ser uma ipseidade, um indivíduo, como o fato constitutivo que perpassa a realidade de todas as coisas que são manifestas para si mesmas. Ao introduzir a categoria “intensidade”, Suhrawardī procura estabelecer que a luminosidade não é somente a realidade de quem é vivente e apreendedor; na verdade, tudo o que existe é luz e manifestação – em diversos graus. A luminosidade ou realidade de manifestação é, assim, o significado quidditivo que perpassa tudo o que existe fora da mente,

494 Para Ibn Sīnā, a apreensão da essência é o modo de existência de uma coisa inteligente. No caso humano, sua realidade, assim como sua identidade, não pode ser explicada por meio de coordenadas espaçotemporais nem por nada de material. Dessa maneira, a apreensão da essência é a solução ao problema da individuação, à medida que é a maneira em que a substância despida de matéria que é a alma humana existe. Por isso, a apreensão humana da alma é primitiva e precognitiva. A esse respeito, ver, entre outros estudos, os de Black, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”; *id.*, Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God’s Knowledge of Particulars”; Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*; *id.*, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, pp. 30–42. Quanto à demonstrabilidade da apreensão da essência, Ibn Sīnā é célebre pelo exercício mental do humano voador, estabelecendo o caráter simples, direto e precognitivo da apreensão da essência. Suhrawardī, nas *Naturalia* da obra *at-Talwīhāt al-lawhīya wa-l-‘aršīya*, tem sua versão do exercício mental do humano voador. A esse respeito, ver Ziai, *Knowledge and Illumination*, pp. 44–49.

unificando o ordenamento na existência. Novamente, a manifestação não é um atributo de algo nem um acréscimo, mas é ele mesmo. Da mesma maneira, o autor é atencioso em evitar repetir o que ele denunciara como sendo o limite dos peripatéticos, isto é, a confusão entre os existentes mentais e os extramentais. Ao escolher “luz” como princípio quididativo único ou princípio de realidade única, assim como também princípio de identidade e princípio de individuação, a associação e equivalência entre “manifestação” e “luz” e o uso de expressões reportando às “trevas” – o termo “trevas” é apenas uma negação expressando a privação de “luz” e “manifestação” – procuram evidenciar a distinção entre o que é apreensível e o que é meramente conceptual. Assim, por conta de sua perfeição em ser luz, há luzes puras ou luzes despidas; por conta de sua deficiência, há luzes acidentais. As luzes puras são autossuficientes e vivas. As luzes que manifestam outras coisas, manifestando-se nessas coisas, o que se traduz em sua deficiência e debilidade em luminosidade, não são vivas e autossuficientes, não podendo ser apreendedoras; elas são acidentais, apresentando-se como configurações luminosas. As mensurabilidades particulares, os corpos, por sua vez, são limítrofes entre luzes e privação de luz. Por seu caráter fronteiro entre extramentalmente existente e existente puramente mental, os limítrofes são sombrios, em termos de realidade, e têm o mesmo estatuto das considerações intelectuais, à medida que sua realidade é a de ser virtual e potencialmente manifesto, não dispondo da plenitude de realidade fora da mente. No caso dos limítrofes, a mente os considera como substâncias; entrementes, exatamente por conta dessa considerabilidade, os limítrofes são obscuros – em sua substancialidade, eles não são manifestos. Na análise mental dos diversos existentes, considera-se tais existentes com uma série de atributos e aspectos que lhes são acrescentados; tais acréscimos, no entanto, são apenas conceptuais, sem realidade fora da mente, pelo fato dos atributos e aspectos em questão não corresponderem a nada de existente fora da mente. As considerações intelectuais são, por isso, configurações tenebrosas. Suhrawardī começa, ao tratar da realidade da luz, a estabelecer sua versão da cosmologia, a qual acaba o afastando, ao menos em certos pontos, da metafísica dos peripatéticos. Por fim, a compreensão da quididade em termos de intensidade introduz a tese de que há múltiplas incidências partilhando a mesma realidade e divergindo em graus de intensidade. Entrementes, ao reduzir toda a realidade à luz em diversas gradações, a única realidade é a de luz. Para as luzes puras, Suhrawardī indica que seu aperfeiçoamento quididativo está na intensificação de seu poder de apreender.

Tais indicações conduzem a conclusão de que Suhrawardī propõe apresentar o arranjo dos existentes, fora da mente e dentro da mente, como um único amálgama de variações de uma mesma realidade. No entanto, nossa conclusão inicial precisa ser averiguada em outros contextos da *Filosofia da iluminação*. Este será nossa tarefa ao longo do capítulo III. Em todo caso, uma primeira conclusão que temos e que servirá de guia para a continuação de nosso estudo é que, na

Filosofia da iluminação, Suhrawardī não busca refutar e rejeitar o peripatetismo de seu entorno, mas revisá-lo em termos de luz, entendida a partir da experiência da apreensão da essência como elucidação que revela o caráter manifesto de tudo o que existe. Antes de avançar, porém, convidamos a uma investigação sobre a apreensão da essência em outros escritos de Suhrawardī.

3. A apreensão da essência em outros escritos de Suhrawardī

3.1. Apreensão da essência em *Elucidações da tábua e do trono* e em *As confrontações*

O livro *Elucidações da tábua e do trono* (*at-Talwīḥāt al-lawḥīya wa-l-‘arṣīya*/ التلويفات اللويفية والعرشية) é um epítome da filosofia dos “peripatéticos” – da filosofia de Ibn Sīnā, basicamente. Como vimos no capítulo I, é um epítome especial, já que, rigorosamente, não se trata de um puro e simples resumo da filosofia de Ibn Sīnā, mas de uma versão compacta do que Suhrawardī julgava importante na filosofia de Ibn Sīnā e de acordo com a interpretação do próprio Suhrawardī. No geral, a condensada apresentação de Suhrawardī é marcada por uma leitura benevolente e precisa da filosofia de Ibn Sīnā. No entanto, ao discutir sobre a natureza do conhecimento, o autor explicita a dificuldade em se aprender algo coerente sobre esse tópico a partir dos cânones peripatéticos de filtragem aviceniana. Com efeito, as *Elucidações* são um conjunto de tratados, organizado em três partes (ciências lógicas, naturais e divinas). O interesse da obra, que a torna valiosa, é o rigor de Suhrawardī e seu talento em interpretar com precisão e concisão a filosofia de Ibn Sīnā e dos círculos ligados a ele. No que interessa à apreensão da essência, Suhrawardī apenas na última parte da obra, *divinalia*, introduz a noção de “presença” (*ḥuḍūr*/ حضور), a partir de ferramentas aviceno-peripatéticas. De tal maneira, ao tratar sobre o conhecimento em seus fundamentos metafísicos, a obra deixa seu caráter de epítome e passa a desenvolver a noção de “presença” como solução à dificuldade de Suhrawardī em compreender peripateticamente o conhecimento enquanto tal. No entanto, ele o faz seguindo princípios peripatéticos partilhados pelos círculos avicenianos. Dessa maneira, a partir de uma argumentação aviceniana e se baseando em princípios legados por Ibn Sīnā, Suhrawardī explica todo ato cognitivo em termos presenciais.

A noção de “presença” não aparece nas *naturalia*, em uma de suas seções tradicionalmente dedicadas à doutrina da alma em que se reflete sobre a aquisição do conhecimento, sobre uma doutrina geral da ciência e sobre outros tópicos da psicologia cognitiva. Em filosofia natural, por exemplo, Suhrawardī se praz em resumir Ibn Sīnā, reordenando-o à sua maneira e impondo sua interpretação, a qual, no geral, é benevolente e tributária de Ibn Sīnā. Entrementes, as *divinalia* nas *Elucidações* são mais do que uma síntese da metafísica dos peripatéticos que Suhrawardī conheceu; trata-se também de uma maneira de Suhrawardī se posicionar diante da questão de seu tempo sobre a recepção de certas teses metafísicas peripatético-avicenianas fundamentais. Assim, apesar de se

tratar de um epítome, a obra segue o propósito estabelecido pelo autor. Como vimos no capítulo I, as *Elucidações* obedecem a uma agenda didática elaborada por Suhrawardī para a formação de seus novos discípulos; trata-se de livros da pentalogia de obras pedagogicamente ordenada. Nessa pentalogia, as *Elucidações* são o segundo livro da sequência, no qual começa a se evidenciar tanto a apropriação de Suhrawardī da filosofia de Ibn Sīnā e da filosofia dos avicenianos, assim como a desenvolver o que podemos chamar dos traços mais “suhrawardianos” em sua abordagem. Quanto à “presença”, nas *Elucidações*, ao ser discutida somente no curso das *divinalia*, é introduzida no trecho em que, tal qual um diálogo platônico, Suhrawardī relata os ensinamentos que recebeu de Aristóteles. Tal visão transcorreu após Suhrawardī ter exaustivamente se questionado sobre o conhecimento, entendido por ele como o maior problema na reflexão filosófica. Segundo Suhrawardī, tudo o que lera sobre a questão não era consistente e satisfatório a seu entendimento. Ele começa discutindo as alternativas para se justificar a cognição de particulares:

<p>واعلم أنّ النفس يجوز أن تعلم الجزئيات على وجه كليّ مثل معرفتها لزئدٍ بأنّه الطويل الأسود ابن شخص كذا على جهةٍ لا تكون تلك الكليّات مجمعة في غيره ولكن مع ذلك مجموع تلك الكليّات نفس مفهومه لا يمنع وقوع الشركة فيه وإن فرض امتناع الشركة فيكون لمانع غير المفهوم، هذا ليكن عندك ضابطاً.</p>	<p>Conhece que é admissível para a alma conhecer os particulares sob aspecto universal, como, por exemplo, o saber de que Zayd é alto, negro, filho de alguém e algo do tipo, não se tratando de universais aglomerados em outro que ele; não obstante, sobre a aglomeração de tais universais, sua mera noção não impede a incidência de compartilhamento. Se for suposta a impossibilidade de compartilhamento, haveria um impeditivo não-nocional e haveria para ti uma regra.⁴⁹⁵</p>
--	---

Dado que a alma humana é intelectual, a maneira própria ou perfeita de cognição para ela seria a intelecção, isto é, a apreensão intelectual de formas despidas de matéria e que, por serem despidas de matéria, se apresentam como inteligíveis, isto é, como existentes mentais, e que são, no sentido lógico, universais, isto é, são coisas para as quais, na concepção, não há impedimento de serem predicáveis de muitos, ou seja, não há para elas nenhum impeditivo de compartilhamento. No entanto, a alma, por meio de percepções, só acede a particulares, e não a universais. Sendo assim, deve-se dizer que o intelecto apreende os particulares sob modo universal. Entretanto, Suhrawardī lembra que só se sabe de um ser humano particular, como Zayd, por meio de uma complexidade particular de universais, “alto, negro, filho de alguém” e os demais atributos universais que podem ser atribuídos a Zayd. A questão se torna mais problemática, porém, à medida que Zayd quando compreendido como “Zayd” não é mais um particular, mas um agrupamento de propriedades universais que poderiam, em tese, ser partilhados com muitos outros, para além de Zayd. É verdade que é plausível que a coisa concebida intelectualmente como Zayd seja, fora da conceptualização, algo particular, cuja particularidade não pode ser reduzida ao fato acidental que poderia fazer que

495 Suhrawardī, *at-Talwihāt al-lawhīya wa-l-‘arshīya*, §54: p. 69,12-15 [*Opera* I].

ele fosse um outro particular com o mesmo agrupamento de propriedades. Suhrawardī aventura a possibilidade de se tratar de algo não-nocional, isto é, algo que vai para além da conceptualização. A dificuldade na passagem citada é que sempre se percebe um particular como sendo particular, nunca como um conjunto de universais – o qual também é universal. O ser humano não é, ademais, somente um intelecto despido de matéria apreendendo formas inteligíveis, mas uma alma que apreende a partir de suas faculdades perceptivas próprias a ela. Assim, as faculdades de percepção próprias à alma permitem uma constante referência a um único mundo formado de coordenadas espaçotemporais e que, por sua vez, são o fundamento da particularidade de uma coisa qualquer⁴⁹⁶. Quando alguém apreende Zayd, o apreendedor intui que seu interlocutor não pode ser outro senão Zayd, já que Zayd é um apreensível único no exato momento e no exato local da experiência em que transcorre a apreensão. Suhrawardī não encontra uma solução para o enigma.

Foi no contexto de buscar uma compreensão do problema de como a alma despida de matéria apreende particulares que Aristóteles lhe apareceu.⁴⁹⁷ Suhrawardī escreve:

496 Sobre a espaciotemporalidade (posição em relação ao movimento do orbe mais extremo) como princípio de individuação de acordo com Bahmanyār, discípulo de Ibn Sīnā, e a oposição de Suhrawardī, em *Veredas e debates*, aos “seguidores dos peripatéticos” (Ibn Sīnā e Bahmanyār), ver Benevich, “Individuation and identity in Islamic philosophy after Avicenna: Bahmanyār and Suhrawardī”. Discutiremos esse ponto ao tratar de *Veredas e Debates*.

497 Entre os estudos sobre o diálogo entre Aristóteles e Suhrawardī, destacam-se: Eichner, “‘Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Suhrawardī as Representatives of a Thirteenth-Century Discussion”; Kaukua, “Suhrawardī’s Knowledge as Presence in Context”; *id.*, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, pp. 125–133. Os trabalhos de Eichner e de Kaukua sublinham a motivação de Suhrawardī em encontrar uma maneira de se posicionar no debate sobre o problema do conhecimento divino dos particulares. Eichner, ao reconstruir certas problemáticas sobre conhecimento e intelecto em Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī e Suhrawardī, sustenta que Suhrawardī polemiza contra a alegação de que o conhecimento humano, por ser intelectual, é universal e que os particulares podem ser, assim, conhecidos se – e somente se – subsumidos de modo universal; segundo ela, Suhrawardī apresenta uma maneira de entender a intelecto em que a questão de que se a apreensão é de universais ou de particulares se torna irrelevante. Igualmente, a conexão entre o intelecto e o particular é como a conexão entre a alma e o copo, isto é, uma presença de algo em outro. Kaukua, por sua vez, aponta o contexto teológico em que as discussões noéticas se apresentam. A discussão de Aristóteles e Suhrawardī sobre a apreensão da essência, para Kaukua, se configura como uma busca de Suhrawardī em mostrar um quadro em que se explica, no caso divino, como a apreensão divina da essência e o conhecimento divino de outras coisas preservam, em termos presenciais, a unicidade e a simplicidade divinas. Dessa maneira, o conhecimento divino só é compreendido corretamente se o for em termos de um conhecimento pela privação de ausência. Em seu estudo, Eichner alude a uma falta de consistência na argumentação de Suhrawardī se comparadas suas teses nas *Elucidações*, *Veredas e Filosofia da iluminação*; Kaukua, por sua vez, se mostra cético à interpretação de que o escopo do diálogo com Aristóteles seja a relação entre as faculdades internas e a intelecto, como sugerido por Eichner, e ataca a tese de haver períodos distintos na produção filosófica de Suhrawardī, se opondo, por conseguinte, à inconsistência diagnosticada por Eichner. A nosso ver, sobre a questão de fases ou períodos na produção filosófica de Suhrawardī, trata-se, assim como a questão da falta de consistência entre as diversas obras do autor, de um falso problema, à medida que *Elucidações* (um epitome), *Veredas e debates* (prolegômenos à *Filosofia da iluminação*) e a *Filosofia da iluminação* têm propósitos distintos, embora formando um conjunto de cinco obras ordenadas em sequência para a formação dos alunos de Suhrawardī – o que já foi exaustivamente discutido por nós no Capítulo I. No mais, como as linhas interpretativas de Eichner e Kaukua não se contradizem, no geral, e as encontramos bem fundadas no texto do diálogo, elas foram inspiradoras em nossa compreensão do mesmo, de maneira que insistiremos tanto na relação percepção e intelecto, particularidade e universalidade, presença e privação de ausência (como sustentado por Eichner) como na analogia entre alma e corpo, no caso humano, explicado em termos presenciais, como uma compreensão da relação entre Deus e o mundo expressa em termos presenciais, preparando uma transição para a *Filosofia da iluminação* (como defendido por Kaukua).

<p>وكنْتُ زماناً شديدَ الاشتغالِ كثيرَ الفكرِ والرياضةِ وكان يصعبُ عليّ مسألةُ العلمِ وما ذكرُ في الكتبِ لم يتنَّحَ لي فوقتُ ليلةٍ من الليالي جلستُ في شبه نومٍ لي فإذا أنا بلذَّةٍ غاشيةٍ وبرقَّةٍ لامعةٍ ونورٍ شعشعاني معَ تمثُلٍ شبَّحَ إنسانيَ فرأيتُه فإذا هو غياثُ النفوسِ وإمامُ الحكمةِ المعلِّمِ الأوَّلِ على هيئَةٍ أعجبتني أدهشتني.</p>	<p>Estive por tempo intensamente ocupado em pensamento com muita disciplina, pois dificultosa para mim era a questão do conhecimento – e o que é mencionado nos livros não provava nada para mim. Caiu certa noite e eu estava em quase-sono. Enchendo-me de deleite, em uma brilhante leveza e radiante luz com algo sob aspecto humano, eu o vi: ele, o socorro das almas, o guia da filosofia, o primeiro mestre com uma configuração distinta, e eu me regozijava.⁴⁹⁸</p>
--	--

Segue-se um diálogo socrático entre Suhrawardī e o “primeiro mestre”, Aristóteles. Este, para elucidar o enigma, responde às questões de Suhrawardī e acrescenta outros problemas para ambos, maieuticamente, desenvolverem a tese de que toda cognição é presencial. A questão que introduz o diálogo é como a alma, despida de matéria, apreende os particulares. Suhrawardī transcreve:

<p>فشكوتُ إليه من صعوبةِ هذه المسئلة فقال لي ارجعْ إلى نفسك فتنحلَّ لك، فقلتُ وكيف؟ فقال إنَّكَ مدركٌ لنفسك فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوَّةٌ أخرى أو ذات تدرك ذاتك والكلام عائدٌ فظاهر استحالته، وإذا أدركتُ ذاتك بذاتك أباعتبر أثر لذاتك في ذاتك؟ فقلتُ بلى، قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك بذاتك فليس صورتها فما أدركتها، فقلتُ فالأثر صورة ذاتي، قال صورتك لنفس مطلقة أو متخصَّصة بصفات أخرى، فاخترتُ الثاني، فقال كلُّ صورة في النفس هي كليَّةٌ وإن تركبت أيضاً من كليَّاتٍ كثيرةٍ فهي لا تمنع الشركة لنفسها وإن فرض منعها تلك فلما نعت آخر وأنت مدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بدَّاتها فليس هذا الإدراك بالصورة، فقلتُ أدرك مفهوم أنا، فقال مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمتُ أنَّ الجزئيَّ من حيث أنَّه جزئيٌّ لا غير كليٌّ وهذا وأنا ونحن وهو لها معانٍ معقولة كليَّة من حيث مفوماتها المجردة دون إشارة جزئية فقلتُ فكيف إذن؟ قال فلمَّا لم يكون علمك</p>	<p>Com ele reclamei da dificuldade daquela questão do [conhecimento] e então ele me disse: “Retorne à tua alma e a resposta estará contigo”. Eu disse: “Como?” Ele disse: “De fato, tu és o apreendedor de tua alma. Assim, tua apreensão de tua essência é por tua essência ou ela é por outro que ela. Haveria para ti, pois, outra faculdade ou [outra] essência apreendendo tua essência. Aí está uma tese circular; o erro fica, portanto, manifesto. Já que apreendes tua essência por tua essência, tratar-se-ia da consideração de um traço de tua essência em tua essência?” Respondi: “Sim, evidentemente”. Ele disse: “Então, se o traço não corresponde à tua essência, ele não é sua forma e tu não a apreendes”. Então, eu disse: “Logo, o traço é a forma de minha essência”. Ele disse: “A tua forma é a de uma alma absoluta ou é individuada por outros atributos?” Optei pela segunda [alternativa]. Então, ele disse: “Cada forma na alma é universal – mesmo se composta, igualmente, por vários universais – e, assim, ela não impede, à alma, o compartilhamento; se fosse suposta como impedindo-o, isto se deveria a outro impeditivo. És apreendedor de tua essência como impedida de ser compartilhada; assim, ela não é a apreensão da forma”. Então, eu disse: “Eu apreendo a noção «eu»”. Ele disse: “A «noção ‘eu’ à medida que é noção ‘eu’» não impede haver nela compartilhamento; sabes que o «‘particular’ à medida que é ‘particular’» não é não-universal. Para «este», «eu», «nós» e «ele» há um significado inteligível universal à medida que são meras noções sem indicação particular”.</p>
---	--

498 Suhrawardī, *at-Talwihāt al-lawhīya wa-l-‘arshīya*, §55: p. 70,1-5 [Opera I].

<p>بذاتك بقوةٍ غير ذاتك فإنَّك تعلم أنَّك أنتَ المدرِك لذاتك لا غيرُ ولا بأثرٍ مطابقٍ ولا بأثرٍ غير مطابقٍ فذاتك هي العقل والعاقِل والمعقول.</p>	<p>Eu disse: “Como, pois?” Ele disse: “Já que teu conhecimento de tua essência não é por uma faculdade que não seja tua essência, conheces que tu és tu, o apreendedor de tua essência, não por nada de outro, nem por traço correspondente nem por traço não-correspondente, pois tua essência é o intelecto, o inteligente e o inteligível”.⁴⁹⁹</p>
--	---

Nesse diálogo, Aristóteles introduz o conhecimento que se tem da alma em sua essência através de uma série de argumentos contra a impressão de formas cognitivas na alma. Inicialmente, o Aristóteles de Suhrawardī, após seu convite para o retorno a alma, mostra que o conhecimento que ela tem de sua essência não pode ser algo diferente daquilo que a alma é essencialmente. A alegação é a rejeição de um conhecimento de si através de uma reflexão sobre a alma. Se algo especial fosse exigido para se conhecer essencialmente a alma, então, reconhecer-se-ia que esse algo especial exigido é distinto da alma; tal constatação traz consigo a questão de saber se tal reconhecimento é devida à alma, a qual é intelectual e inteligível, ou devida a esse algo especial. Se fosse verdade que o conhecimento da alma de si mesma acontece por meio de algo especial e distinto da alma em sua essência, o problema seria saber o que conduziu ao conhecimento desse “algo”; a solução seria que se conheceu esse “algo” por meio do conhecimento da alma de sua essência. O Aristóteles de Suhrawardī está diante de um argumento circular e, para sair dele, ele recusa a tese de que uma faculdade exterior à alma participe, de alguma maneira, do conhecimento que a alma tem de sua essência. A seguir, Aristóteles questiona Suhrawardī se, embora o autoconhecimento da alma não se deva a nada de diferente da alma, este conhecimento poderia ser elucidado ao se recorrer a um traço impresso na alma, isto é, a um vestígio de uma forma inerente à alma – “forma” que corresponderia ao que a alma é em sua essência. O embaraçoso é que uma vez que a alma é despida de matéria, todas as formas que nela vierem a encontrar sua inerência devem ser formas inteligíveis e, portanto, universais. Sendo assim, a alma se conheceria sem impedimento de ser compartilhada; no entanto, a alma se conhece como autenticamente singular e, assim, impossibilitada de compartilhamento. Se a alma conhecesse sua essência por meio de um traço particular da forma universal inteligível da alma, traço que particularizaria tal forma, a alma conheceria apenas o traço, não conhecendo a forma inteligível que corresponderia à alma em sua essência. Nesse caso, não há conhecimento da essência nem da forma da essência, mas apenas de um vestígio particular da forma da essência. Suhrawardī indica a Aristóteles que a forma da alma, caso a forma corresponda efetivamente à alma

499 *Ibid.*, §55: 70,6–71,4. Como bem notou Eichner (“‘Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship”, p. 132, nota 2), o diálogo de Suhrawardī com Aristóteles tem por parâmetro o terceiro *namaṭ* de *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt* de Ibn Sīnā. Suhrawardī aceita a tese de Ibn Sīnā de que a apreensão da essência não pode acontecer pelo intermédio de uma faculdade. Sobre isso, ver também Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p. 135.

em sua essência, não pode ser a alma absoluta – isto é, a alma considerada em estado puro e despida de tudo que não seja ela –, isolada de outros atributos, já que são tais atributos que particularizam a alma. Dessa maneira, a forma da alma não é a alma absoluta, mas um inteligível com seus atributos inteligíveis. No entanto, tais atributos, por serem inteligíveis e concomitantes de uma forma inteligível, implicam a universalidade, isto é, não impedem o partilhamento com múltiplos – e o problema retorna à sua origem. Para avançar esta questão se impõe: haveria um entre os atributos inteligíveis da forma “alma” que impediria a predicação para muitos, particularizando a alma em estado puro? Suhrawardī pensa ter chegado a resposta ao enigma ao apresentar a candidatura do “eu”. No entanto, Aristóteles corrige Suhrawardī pelo mesmo ter postulado que a noção “eu” seria o atributo que particularizaria a forma “alma” e que, assim, o conhecimento da essência consistiria no conhecimento do “eu”. Aristóteles reage ao argumentar que não há nada que possa ser individuado a partir de “eu”, o qual é predicável para muitos, não passando de um universal. Aristóteles adverte que toda coisa quando considerada em si mesma em abstração de tudo que não seja ela, o “eu à medida que é eu” ou o “particular à medida que é particular” é apenas um ente lógico, um universal – ou melhor, não é exatamente um universal, pois “algo à medida que é algo” não é nem universal nem particular, tratando-se, mais acuradamente, do que “não é não-universal”. Portanto, não há nada de particular ou individual nem em “eu” nem em “particular”. Toda alma que conhece a si mesma em sua essência faz experiência de ser um “eu”; no entanto, o conhecimento essencial da alma de si mesma, da mesma maneira que a realidade do “eu”, deve anteceder e fundamentar a formulação da noção “eu”. Anterior ao “eu” e como fundação do “eu”, está a alma conhecendo sua essência, em que a alma em questão é simultaneamente “o intelecto”, “o inteligente” e o “o inteligido”. Por conseguinte, a intelecção da alma de sua essência é absolutamente simples. Tal experiência mostra o caso de uma intelecção em que há a apreensão intelectual de um particular inteligido de maneira particular. Esta é a experiência da alma em que ela mesma aparece para si como sendo puramente intelectual e, entretanto, impedida de compartilhamento. A intelecção da alma de sua essência é um exemplo de cognição que não pode ser explicada como a impressão do cognoscível ou de um traço do cognoscível no cognoscente, da mesma maneira que é um caso de uma intelecção em que se entende um particular de modo particular, mostrando a ocorrência, na intelecção da essência, de um inteligível particular. O diálogo mostra que se a alma é particular e é inteligida como particular, isso não se deve a um atributo individuador externo à alma, mas unicamente ao fato de que na intelecção da alma de sua essência, “intelecto”, “inteligente” e “inteligido” coincidem. Assim, o fator de individuação da alma é a própria alma, em seu caráter simultaneamente particular e inteligível.

Agora Suhrawardī parece não estar inteiramente convencido e pede a Aristóteles maior esclarecimento; o Aristóteles de Suhrawardī apresenta o problema de como ocorre a apreensão do corpo. O diálogo maiêutico se desenrola; Suhrawardī, sugere que se conhece o corpo ao se apreender atributos universais inteligíveis. Aristóteles o refuta, ao insistir que só se pode, via faculdades corporais, apreender atributos particulares. Suhrawardī narra a explicação de Aristóteles:

<p>ثم أما قرأت في كتبنا أنّ النفس تتفكّر باستخدام المفكّرة وهي تفصل وتركّب الجزئيات وترتّب الحدود الوسطى؟ والمتخيّلة لا سبيل لها إلى الكليات لأنّها جرميّة فإن لم يكون لنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركّب مقدّماتها؟ وكيف تنزع الكليات من الجزئيات؟ وفي أيّ شيء تستعمل المفكّرة؟ وكيف تأخذ من الخيال وماذا يفيدها تفصيل المتخيّلة؟ وكيف تستعدّ بالفكر العلم بالنتيجة؟ ثمّ المتخيّلة جرميّة كيف تدرك نفسها والصورة والمأخوذة عنها في النفس كليّة؟ وأنت تعلم متخيّلتك ووهمك الشخصيتين الموجودتين ودرت أنّ الوهم ينكرهما.</p>	<p>“Então, não leste em nossos livros que a alma cogita ao se servir da cogitativa que analisa particulares e os arranja em termos médios? A imaginativa não tem acesso aos universais, pois ela é corporal. Se a alma não especula sobre os particulares como então arranja suas premissas? Como extrai universais de particulares? O que, em cada coisa, a cogitativa emprega? Como se pode alcançar algo a partir da imaginação e o que a análise da imaginativa traz consigo? Como se é preparado para cogitar por meio do conhecimento do resultado? Então, se a imaginativa é corporal, como ela se apreende a si mesma e a forma que é alcançada por meio de um universal na alma? Tu conheces que tua imaginativa e tua estimativa são singulares e existentes; tu compreendeste que tua estimativa nega a ambas”.⁵⁰⁰</p>
--	--

Na apreensão que a alma humana faz de seu corpo, a alma o apreende como um corpo particular. Assim, a apreensão que se tem do corpo não pode ser atribuída a uma forma universal de “corpo” impressa na alma. Por isso, Aristóteles e Suhrawardī deliberam sobre como o pensamento enquanto atividade corporal se opera. Eles começam a discussão enfrentando o dilema da relação entre os universais inteligíveis e os dados particulares sensíveis. Com efeito, a faculdade cogitativa pode operar apenas por meio de dados particulares, o que Aristóteles considera problemático à medida que o pensamento é indispensável na aquisição de dados inteligíveis cognitivamente universais. Se não fosse pela cogitação, não se poderia nem despir da matéria os dados particulares da percepção sensorial nem ordenar as proposições em um silogismo que permitiria a afirmação ou a negação de novas proposições, suas conclusões. Assim, deve-se requerer que, de alguma maneira, a alma apreende tanto os dados particulares como os universais inteligíveis. Ademais, Aristóteles sugere que a alma ao apreender seu corpo apreende também a operação de seus sentidos internos no processo de pensamento; tal apreensão é algo, no entanto, que nenhum dos sentidos é capaz de empreender, pois eles atuam por meio de um órgão corporal. Por fim, se a alma conhecesse apenas por meio de universais inteligíveis, ela não poderia apreender nenhuma operação corporal particular. Como solução ao imbróglia, segundo o Aristóteles de Suhrawardī, a “particularidade” e a “universalidade” são propriedades de todo apreensível, o qual se configura como “particular” ou

500 Suhrawardī, *at-Talwihāt al-lawhīya wa-l-‘aršīya*, §55: pp. 71,10-17 [*Opera I*].

“universal” por meio de uma predicação mental, ao passo que, em si mesmo, o apreensível não é nem universal nem particular.⁵⁰¹ Mas como, então, se apreende o que quer que seja?

Para fazer Suhrawardī compreender como a apreensão é o acesso da alma ao que está fora da alma, Aristóteles passa a argumentar que a apreensão que a alma faz do corpo e de suas faculdades operativas é dada para a alma da mesma maneira que ela apreende sua essência. Por isso, a apreensão que a alma faz de sua essência e a apreensão que tem do corpo são imediatas e constantes. Uma vez constatado seu caráter imediato e permanente, Suhrawardī pede mais ensinamentos para guiá-lo; Aristóteles o faz, apresentando sua explicação sobre o conhecimento:

<p>قال وإذا دريتَ أنّها تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم أنّ التعقل هو حضور الشيء للذات المجرد عن المادة وإن شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتمّ لأنّه يعمّ إدراك الشيء لذاته ولغيره إذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها أمّا النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجرّدها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يكون لها استحضار عينه كالسما والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته أمّا الجزئيات ففي قوى حاضرة لها أمّا الكلّيات ففي ذاتها إذ من المدركات كليّة لا تنطبع في أجرام، والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصرّو وإن قيل الخارج أنّه مدرك فذلك بقصد ثانٍ، وذاتها غير غائب عن ذاتها ولا بدنها جملة ما ولا قوى مدركة لبدنها جملة ما وكما أنّ الخيال غير غائب عنها فكذلك الصورة الخياليّة فتدركها النفس لحضورها لا لتمثلها في ذات النفس، ولو كان تجرّدها أكثر لكان الإدراك لذاتها أكثر وأشدّ، ولو كان تسلّطها على البدن أشدّ كان حضور قواها وأجزائها لها أشدّ.</p>	<p>Ele disse: “Quando compreenderes que tu apreendes não por meio nem de um traço correspondente nem de uma forma, conhecerás que a intelecção é a presença para a essência da coisa despida de matéria. Se quiseres, eu digo: «é a privação de sua ausência de si mesma». Esta é mais completa do que aquela, pois inclui ambos os casos em que uma coisa apreende sua essência ou outro além de sua [essência], pois a coisa não é «presente para si mesma», mas é «não-ausente de si mesma». Quanto à alma, ela é despida, não se ausentando de sua essência. Tão quanto é seu despimento, a [alma] apreende sua essência; o que está ausente dela, não pode se tornar nela e para ela presente – como os céus, a terra e coisas assim –, e então estes se tornam presentes por suas formas. Quanto aos particulares, eles estão nas faculdades presentes para ela; quanto aos universais, eles estão presentes na essência da [alma], pois os que são apreendidos são universais que não estão impressos no corpo e o apreendido é, em si mesmo, a própria forma que está presente [na alma], não o que é exterior à conceptualização. Quando se diz que é exterior o que é apreendido, isso é em uma intencionalidade secundária. Sua essência não está ausente da essência de sua [alma] nem está seu corpo [ausente de sua alma] em qualquer consideração que faça, não sendo [ausentes] tampouco nenhuma das faculdades a apreender seu corpo em qualquer consideração que faça. Assim como a imaginação não é ausente, a forma imaginativa não é ausente; portanto, o que a alma apreende se deve ao que lhe é presente, não se devendo, pois, a algo que seria feito símile na essência da alma. Se o despimento fosse mais intenso, a apreensão da [alma] seria em mais vezes e seria mais intensa; se seu domínio sobre o corpo fosse mais intenso, então a presença de suas faculdades e de suas partes seria mais intensa”.⁵⁰²</p>
---	---

501 Ver Eichner, “‘Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship”, p. 133.

502 Suhrawardī, *at-Talwihāt al-lawhīya wa-l-‘arshīya*, §55: pp. 71,18 – 72,12 [*Opera* I].

A primeira parte do argumento contém a advertência de que a apreensão intelectual, a intelecção, não é por inerência de formas nem a partir de seus traços no aparelho corporal. Quanto à intelecção, há um novo entendimento a respeito: é a “presença” de uma forma despida de matéria – um inteligível correspondente ao inteligido – no intelecto, e não a impressão de uma forma ou de um traço particular seu no intelecto. A noção de “presença”, elevada à noção noética de primeira grandeza, é aprimorada e reelaborada negativamente: como aquilo que não é ausente para aquele que é o inteligente – no caso, a alma. Com efeito, na intelecção da alma de sua essência – em que a alma é um inteligível para si e em que intelecto, inteligente e inteligido coincidem –, não há presença, mas privação de ausência entre a alma e ela mesma. Nesse sentido, pode-se falar do conhecimento da essência como apreensão e como intelecção, já que a intelecção não se opera por meio da inerência de formas *in intellectu* – tecnicamente, no caso da intelecção da essência, nem da presença de tais formas, mas apenas da privação de ausência da alma de si mesma. Por isso, essa definição da natureza presencial da intelecção em termos privativos, como “privação de ausência”, é apontada por Aristóteles como sendo mais completa do que a de “presença” pura e simples, à medida que “privação de ausência” inclui a intelecção que a alma faz de sua essência e inclui igualmente a “presença”, em termos positivos. Já no plano pré-intelectivo, a noção positiva de “presença” inclui a apreensão que a alma tem do corpo e os demais atos perceptivos em que se apreende outras coisas exteriores que estão presentes, através do corpo e das faculdades corporais, à alma. Assim, há intelecção de um lado e percepção de outro; o movimento de Aristóteles e de Suhrawardī foi o de liberar a intelecção das formas inteligíveis de ter um lugar de inerência. Ademais, como “presença” significa “privação de ausência”, todo tipo de apreensão pode ser expresso como “privação de ausência”. Sob outro ângulo, se a cognição é definida em termos privativos de “privação de ausência”, a “presença” é, então, um caso particular de “privação de ausência”. Assim, todas as coisas percebidas e inteligidas, particulares ou universais, assim como as capacidades cognitivas da alma, as quais não são ausentes para a alma, são apreendidas simplesmente por não estarem ausentes do alcance da alma. Uma vez que a forma não está ausente da alma, diretamente ou via atividade corporal, por definição, há, nesse caso, apreensão. Portanto, a noção de “presença” significa o modo como a forma é acessível a um apreendedor. A “privação de ausência”, por sua vez, mesmo sendo uma noção mais vaga e, por isso, menos precisa, consegue captar o dado constituinte de toda experiência, seu aspecto cognitivo mais primitivo.

Nas *Elucidações*, Aristóteles e Suhrawardī estão inquietos à medida que buscam entender como as faculdades corporais responsáveis pelos sentidos internos operam na intelecção de outros inteligíveis e qual o papel de cada uma no despimento de matéria de cada perceptível sensível. A apreensão do corpo pela alma nunca ausente de sua essência, ao ser apresentada como exemplo

paradigmático de presença, é o fundamento que garante toda apreensão subsequente. As formas inteligíveis se tornam diretamente presentes à alma – ela que nunca se ausenta de si mesma –, ao passo que as formas da percepção se fazem presentes indiretamente à alma, pois são mediadas pela presença que há para a alma do corpo. Ademais, através da presença do corpo, as faculdades corporais se tornam presentes para a alma, sendo as faculdades corporais os lugares em que as formas perceptivas particulares se fazem presentes. Há, assim, dois modos de apreensão. De um lado, a apreensão que a alma tem, através do corpo, de todas as formas que estão presentes nas faculdades corporais externas e internas de percepção; tal apreensão daquilo que é externo a alma, é expressa em termos positivos de “presença” e em termos privativos de “privação de ausência”. Por outro lado, há a apreensão que a alma faz de sua essência, apreensão que pode apenas ser entendida e expressa em termos presenciais privativos, isto é, como “privação de ausência”. No caso da intelecção, esta se opera não pela inerência de formas inteligíveis na alma, mas por tais formas inteligíveis estarem na alma; embora nada impeça que este “estar” seja descrito em termos positivos de “presença”, Aristóteles prefere defini-lo em termos privativos, como “privação de ausência”. O Aristóteles de Suhrawardī parece sugerir que “presença” é mais propício como explicação do que a alma apreende por meio do corpo, enquanto “privação de ausência” explica como a alma apreende diretamente algo sem o intermédio do corpo. Em suma, uma distinção entre o que é “presença” e “privação de ausência”, de um lado, e o que é apenas “privação de ausência”, de outro lado, estabelece uma dupla apreensão: por um lado, a percepção, tanto externa como interna, construída a partir da relação da alma, através do intermédio da presença do corpo, com as formas presentes em suas faculdades corporais; e, por outro lado, a apreensão que a alma faz de sua essência e também a atividade de assimilação e despimento de matéria dos perceptíveis pelas faculdades corporais.

O Aristóteles de Suhrawardī passa a expor, se bem que compactamente, como os sentidos internos são afetados no despimento de matéria. O principal escopo, nessa parte do diálogo, é mostrar a relação entre a alma, a inteligente na intelecção, e as faculdades corporais que operam a transformação das formas da percepção (particulares) em formas inteligíveis (universais). A alma tem uma apreensão contínua de seu corpo e apreende simultaneamente que o corpo é uma coisa que lhe está sempre presente. Em outras palavras, a relação entre a alma despida de matéria e o corpo imerso na matéria é compreendida como “presença”. Ao longo do diálogo, fica mais evidente que a afirmação da presença implica a rejeição de qualquer tipo de inerência na alma. A rejeição da inerência de formas na alma não implica necessariamente a rejeição, nas *Elucidações*, da inerência de formas nas faculdades corporais responsáveis pelos sentidos externos e pelos sentidos internos. Primeiramente, o mais importante, as *Elucidações* são uma versão benevolente, compacta e crítica da filosofia dos peripatéticos da maneira como o autor julgou necessário para a formação de seu

leitor. Em segundo lugar, o Aristóteles de Suhrawardī reconhece que os dados particulares extraídos das formas sensoriais impressas nos órgãos responsáveis pelos sentidos externos têm seus símiles, os quais remetem ao que é exterior à alma, e que tais símiles particulares se tornam inerentes às faculdades responsáveis pelas operações do pensamento – as quais são descritas, no diálogo, em termos de “imaginação” (*ḥayāl/ خيال*), “conceptualização” (*taṣawūr/ تصور*) e “estimação” (*wahm/ وهم*).⁵⁰³ O que se rejeita sobre as formas é a impressão e inerência do que quer que seja na alma. Como corolário, a alma entende sua essência por não se ausentar de si mesma. Já o corpo, ele é apreendido pela alma pelo fato de estar presente para a alma, dispensando, igualmente, toda mediação por meio da inerência de formas na alma. Quanto aos demais atos cognitivos, estes são explicados por meio de formas: a impressão de formas nas faculdades corporais responsáveis pela percepção externa e interna, no caso da percepção de dados particulares – sendo os órgãos corporais responsáveis pelas faculdades de percepção os lugares de inerência para tais formas –, e o fato das formas inteligíveis não se ausentarem da alma no momento da apreensão de dados despidos da matéria, não havendo impressão de formas inteligíveis na alma, uma vez que a alma não é lugar de inerência de coisa nenhuma – a alma é apenas a coincidência entre intelecto, inteligente e inteligido na permanente intelecção da essência. Assim, a relação entre as faculdades corporais e a alma é explicada nos mesmos termos em que se explica a apreensão que a alma faz de seu corpo. O mesmo acontece para explicar a relação entre a alma e a percepção de particulares por meios dos sentidos externos e internos. A originalidade de Suhrawardī está em seu uso do termo “presença”. A maneira peripatética standard de entender a apreensão dos inteligíveis é em termos de despimento dos dados sensoriais de sua materialidade até, mentalmente, ser acrescentado à forma despida o atributo “universalidade”, isto é, sem impedimento para ser predicável a muitos, e passar, como forma inteligível e como universal, a existir na mente; para Suhrawardī, a intelecção deve ser entendida como privação de ausência, isto é, em termos que, embora signifiquem negativamente “encontro” ou “nexo”, insistindo no caráter primariamente cognitivo de “privação de ausência”. Estabelece-se, assim, na alma, o encontro entre a universalidade própria à atividade intelectual e a particularidade própria ao mundo fora do intelecto.⁵⁰⁴

Para Suhrawardī e seu Aristóteles, os vários casos de atos cognitivos estão ordenados⁵⁰⁵: em primeiro lugar está a total privação de ausência da alma para consigo mesma, ou seja, a própria alma inteligida por si mesma; a privação de ausência da alma de si mesma é o fundamento da presença do corpo para a alma, em segundo lugar; em terceiro lugar, por meio das faculdades operativas do corpo, a alma apreende os dados sensoriais presentes no corpo por meio das formas

503 Ver Eichner, “‘Knowledge by presence’: apperception and mind-body relationship”, pp. 135–136.

504 Ver *ibid.*, p. 136–137.

505 Ver Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p. 133–134.

sensoriais particulares impressas nos órgãos corporais da faculdade perceptiva e, dessa maneira, as sensações são perceptíveis à medida que o perceptível está no campo de presença das faculdades operativas do corpo; enfim, os dados presentes nas faculdades corporais são, depois de impressos no cérebro, órgão corporal responsável pelas faculdades internas de percepção, despidos de toda materialidade e, uma vez despidos e dotados da privação de impedimento para compartilhamento, se tornam “universais” que, ao não se ausentar da alma, são formas inteligidas. Dessa maneira, apenas por meio das faculdades corporais que as coisas externas apreendidas pela alma são apreendidas enquanto presença. Portanto, o Aristóteles de Suhrawardī não atribui nem propõe um tipo diferente de cognição; ele só estabelece que todo conhecimento é, em sua gênese, empírico e que seu fundamento é a intelecção da alma de sua essência.

Embora falte detalhamento sobre o lugar das formas na intelecção e sobre como exatamente há a passagem do corpo para a alma da forma durante a intelecção – o que pode ser considerado um problema dos peripatéticos e não de Suhrawardī, à medida que *Elucidaciones* ainda não são a última palavra do autor sobre o problema – o desenvolvimento dos ensinamentos e questionamentos de Aristóteles mostra que o escopo do diálogo não é discutir a cognição humana, mas oferecer ferramentas para, a partir da cognição humana, se discutir o conhecimento divino.⁵⁰⁶ Novamente, pela natureza da obra, Suhrawardī oferece o que ele considera, entre os peripatéticos (leia-se Ibn Sīnā e Bahmanyār), o ponto mais dificultoso e que mais inquieta o próprio Suhrawardī, a saber: como o conhecedor divino, totalmente intelectual, necessita, de alguma maneira, inteligir todos os particulares de modo particular. Engenhosamente, respeitando a doutrina da alma peripatética – aviceniana –, Aristóteles e Suhrawardī elaboram uma explicação de como se pode explicar a intelecção sem a necessidade de postular a alma como lugar de inerência para formas inteligíveis, ao mesmo tempo em que se pode apresentar que, em um caso específico, entende-se um particular de modo particular. Com efeito, o Aristóteles de Suhrawardī foi insistente ao explicar todas as cognições em termos presenciais, o que permite uma explicação da relação entre as faculdades operativas do corpo – isto é, o corpo material em seu conjunto – e a apreensão intelectual do que é despido de matéria; sua engenhosidade, ao expor sobre alma humana e corporeidade, particulares e universais, percepção e intelecção, está que isso tudo permite uma nova perspectiva sobre como se opera o conhecimento divino. Com efeito, se toda cognição é reduzida à “privação de ausência” e se a característica distintiva de toda apreensão intelectual é o “despimento de matéria”, encontra-se aí os meios para se explicar “peripateticamente” a cognição divina. Um problema inicial é o de como o existencialmente necessário conhece as coisas que dele se engendram, em uma multiplicidade de

⁵⁰⁶ Ver *ibid.*, p. 134, nota 27; ver também Eichner, “‘Knowledge by presence’: apperception and mind-body relationship”, p. 137–139; Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”, pp. 154–157.

particulares, apesar do fato de que ele é simplesmente uno e sua cognição não afeta sua essência, a qual é absolutamente una.⁵⁰⁷ Nas *Elucidaciones*, no diálogo com Suhrawardī, Aristóteles explica que o conhecimento divino e sua relação com o mundo deve ser entendido da mesma maneira que a relação entre alma e corpo:

<p>فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والأشياء حاضرة له على إضافة مبدئية تسلطية لأنّ الكلّ لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو إدراكه كما قرّناه في النفس، ورجع الحاصل في العلم كلّه إلى عدم غيبة الشيء عن المجرّدة صورة كانت أو غيرها. [...] ولا يعزب عن علمه إذن "مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض" ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لأدركناه كإدراك البدن على ما سبق من غير حاجة إلى صورة، فتبين من هذا أنّه بكلّ شيء محيط وأدرك إعداد الوجود وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال، ثمّ قال لي كفاك في العلم هذا وأرشدني إلى أمور فرقتُ بعضها في هذا الكتاب.</p>	<p>Sobre o existencialmente necessário, sua essência é despida de matéria. Ele é a existência genuína. As coisas lhe estão presentes através de uma relação [em que ele é] o princípio e o soberano, pois o todo é um concomitante de sua essência e sua essência nem está ausente de sua própria essência nem dos concomitantes de sua essência; a sua privação de ausência de sua essência e de seus concomitantes, junto com o despimento de matéria, é sua apreensão, como estabelecêramos sobre a alma. O resultado para todo o conhecimento converge à privação de ausência da coisa que é despida de matéria, sendo uma forma ou outra. [...] De seu conhecimento nada escapa; portanto, "mesmo o peso de um grão, seja nos céus seja na terra" (Alcorão XXXIV, 3). Se nós dispuséssemos do mesmo tipo de arbítrio sobre outras coisas como sobre nossos corpos, nós as apreenderíamos sem requerer uma forma. Disso, explicita-se que em toda coisa o [existencialmente necessário] é abrangente e ele apreende a disposição para a existência. Isso é para ele sua presença e sua soberania sem forma nem símile. Enfim, ele me disse: "Isso te basta sobre o conhecimento". Então, ele me providenciou orientações em outros tópicos – algumas delas estão neste livro.⁵⁰⁸</p>
--	---

No caso humano, as faculdades operativas do corpo são requeridas para a apreensão por parte da alma dos particulares. O propósito de Suhrawardī é o de incluir nesse quadro a apreensão que outras entidades intelectuais, diferentes do ser humano, têm dos particulares – com destaque especial ao existencialmente necessário, o qual é despido de matéria. A perspectiva sobre o conhecimento inaugurada pela noção de "privação de ausência" logra o êxito pretendido à medida que, a partir do que é dado em uma experiência qualquer, questões sobre como cada dado experimentado se torna dado cognitivo não é importante para a compreensão da cognitividade.⁵⁰⁹ Por conseguinte, as apreensões da alma humana de sua essência (privação de ausência da alma de si mesma) e a do corpo (presença do corpo para a alma) são suficientes como base para se discutir o conhecimento divino. Assim, a apreensão humana, fundada na privação de ausência entre a alma e sua essência, ao focar no que é dado presencialmente em toda experiência, torna-se o critério para se avaliar o apreendedor divino. Com efeito, para a intelecção divina, duas condições são relevantes.

507 Ver Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p. 312–313.

508 Suhrawardī, *at-Talwihāt al-lawhīya wa-l-‘arshīya*, §55: pp. 72,15–73,2; 73, 4-8 [*Opera I*].

509 Ver Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p. 316.

Primeiramente, o existencialmente necessário é uma inteligência. Em segundo lugar, uma vez que o existencialmente necessário é absolutamente uno, a intelecção de sua essência e sua intelecção do mundo que tem origem nele não podem introduzir nenhuma multiplicidade em sua essência. Em terceiro lugar, sendo o existencialmente necessário a inteligência que entende de maneira mais perfeita, ele deve entender todos os particulares em sua particularidade, pois, se não for assim, haveria uma deficiência em sua intelecção. Ora, no caso humano, o corpo, suas faculdades operativas e as coisas que tais faculdades operativas são capazes de captar em um instante determinado, tudo isso está presente para a alma, a qual nunca se ausenta de si mesma; da mesma maneira, as formas despidas da matéria, ao não se ausentar da alma humana, é o próprio fato da intelecção. Tomando o caso humano como paradigmático, constata-se que o existencialmente necessário, sem contradizer sua unicidade e sua simplicidade, apreende toda a multiplicidade de particulares como o que lhe é presente enquanto ele nunca se ausenta de sua essência. Embora a apreensão divina do mundo seja “presença” e não seja, por isso, tecnicamente “intelecção”, isso não altera a realidade puramente intelectual do existencialmente necessário, da mesma maneira que a presença do corpo para a alma humana não altera sua realidade unicamente intelectual. Assim, o Aristóteles de Suhrawardī estabelece uma noção de intelecção, a partir da intelecção da essência, que permite a todo inteligente apreender tanto sua essência como os particulares, contornando a compreensão padrão de que a intelecção é a apreensão exclusiva de universais. Há uma nuance: por um lado, há a intelecção divina da essência, isto é, a “privação de ausência” do existencialmente necessário de si; por outro lado, há a “presença” daquilo que não é a essência divina na própria essência divina. O conhecimento do existencialmente necessário não é algo que se acrescenta àquilo que ele é, pura inteligência e pura privação de ausência; o conhecimento divino do mundo é relacional – em uma relação em que ele é “o princípio e o soberano”. À medida que “relação” é uma conceptualização, ao explicar o conhecimento divino do que é exterior à essência divina em termos relacionais, Suhrawardī preserva o existencialmente necessário de ser atingido por qualquer multiplicidade, apesar da multiplicidade dos particulares no mundo exterior à essência divina. Inversamente, ao se reanalisar o caso humano a partir da inteligência divina, constata-se que o que distingue o existencialmente necessário – e, por extensão, as demais inteligências separadas – do caso humano, é a dependência da alma humana, na intelecção do que lhe é externo, das faculdades corporais. Não obstante, sob o ponto de vista eminentemente metafísico, o corpo humano está para a alma como o mundo está para o existencialmente necessário.

O diálogo entre Aristóteles e Suhrawardī é concluído com uma avaliação de diversos filósofos. Antes de partir, Aristóteles louva apenas Platão e alguns místicos muçulmanos do passado – nenhum místico contemporâneo de Suhrawardī nem nenhum filósofo árabe:

<p>ثُمَّ أَخَذَ يُثَنِّي عَلَى أَسْتَاذِهِ أَفْلَاطُونَ الْإِلَهِيِّ ثَنَاءً تَحِيرَتْ فِيهِ فَقُلْتُ وَهَلْ وَصَلَ مِنْ فَلَاسِفَةِ الْإِسْلَامِ إِلَيْهِ أَحَدٌ؟ فَقَالَ لَا وَلَا إِلَى جِزءٍ مِنْ أَلْفِ جِزءٍ مِنْ رَتْبَتِهِ، ثُمَّ كُنْتُ أَعِدُّ جَمَاعَةَ أَعْرَفْتُهُمْ فَمَا التَفْتُ إِلَيْهِمْ وَرَجَعْتُ إِلَى أَبِي يَزِيدَ الْبِسْطَامِيِّ وَأَبِي مُحَمَّدٍ سَهْلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ التَّسْتَرِيِّ وَأَمثالَهُمَا فَكَأَنَّهُ اسْتَبْشَرَ وَقَالَ أَوْلَئِكَ هُمُ الْفَلَاسِفَةُ وَالْحُكَمَاءُ حَقًّا، مَا وَقَفُوا عِنْدَ الْعِلْمِ الرَّسْمِيِّ بَلْ جَاوَزُوا إِلَى الْعِلْمِ الْحَضْرِيِّ الْإِتِّصَالِيِّ الشَّهَوْدِيِّ وَمَا اشْتَغَلُوا بِعِلَاقِ الْهَيْوَلِيِّ فَلَهُمُ الزَّلْفِيُّ وَحُسْنُ مَآبٍ فَتَحَرَّكُوا عَمَّا تَحَرَّكْنَا وَنَطَقُوا بِمَا نَطَقْنَا، ثُمَّ فَارَقَنِي وَخَلَّفَنِي أَبْكَى عَلَى فِرَاقِهِ فَوَا لَهْفَى عَلَى تِلْكَ الْحَالَةِ.</p>	<p>Então, ele [o primeiro mestre] começou a elogiar seu mestre, Platão, o divino; fiquei atônito por isso e disse: “Pode algum entre os filósofos do islã me receber?” Ele disse: “Não, nem mesmo um milésimo de sua ordem”. Então, eu estava enumerando alguns nomes que sei – ele não prestou atenção em nenhum deles. Voltei-me aos [nomes] de Abū Yazīd al-Bisṭāmī e Abū Muḥammad Sahl b. ‘Abdallāh at-Tustarī e de [outros] como ambos. Alegrando-se, me disse: “Verdadeiramente, estes são filósofos e sábios! Eles não estacionaram na ciência descritiva; antes, avançaram na ciência presencial, contínua e empírica. Eles não se ocuparam com os concomitantes da hylé. Eles têm contiguidade [conosco] e um bom final. Os movimentos deles são como os nossos – eles se expressam como nós nos expressamos”. Então, ele se afastou de mim e me deixou chorando por sua partida. Tão desesperado eu estava!⁵¹⁰</p>
---	---

Não é sem nenhum senso de humor que Suhrawardī põe na boca de Aristóteles um elogio a Platão e uma reprimenda aos filósofos do contexto do próprio Suhrawardī – praticamente todos de orientação aristotélica. Com efeito, o Primeiro Mestre deixa seu primado àquele que foi seu mestre, o divino Platão. Igualmente, não deixa de ser surpreendente que o principal personagem do diálogo maiêutico, aquele que faz a vez do Sócrates platônico, é o mesmo Aristóteles. Se este, antes de sua despedida, louva alguns nomes clássicos do misticismo islâmico, isso não permite afirmar automaticamente que Suhrawardī incluísse a si mesmo entre os místicos (*mutaṣawwifa*/ متصوفة). Como discutimos ao apresentar sua biografia no capítulo I, não há nenhuma fonte indicando que Suhrawardī tenha pertencido a uma confraria (lit. “via”, *ṭarīqa*/ طريقة) e em suas obras não há nenhuma referência a uma linhagem (lit., “concatenação”, *silsila*/ سلسلة) que o conecte espiritualmente ao Profeta do islã – se há algo próximo de uma *silsila*/ سلسلة, esta, apresentada no presente diálogo, é a que conecta Suhrawardī a Aristóteles e Platão. No mais, sob o aspecto doutrinal, a nosso conhecimento, Suhrawardī em nenhuma de suas obras sugere nenhum tipo de acesso irracional e metarracional à realidade divina, da mesma maneira que ele jamais propõe uma substituição da filosofia, inclusive a peripatética, por uma gnose (*irfān*/ عرفان) ou um misticismo (*taṣṣawwuf*/ تصوف) – o que ele faz com certa frequência é aludir ao paralelismo entre certas doutrinas sufis e a perspectiva inaugurada pelo diálogo com Aristóteles, ou seja, a convergência entre certas doutrinas sufis e a interpretação de Suhrawardī da filosofia de Aristóteles e da filosofia de Ibn Sīnā. Igualmente, é curiosa a referência a nomes clássicos do misticismo islâmico, sem nenhuma citação,

510 Suhrawardī, *at-Talwihāt al-lawhīya wa-l-‘aršīya*, §55: pp. 73,16–74,8 [Opera I].

porém, de místicos contemporâneos de Suhrawardī, sobre os quais ele parece ignorar. É razoável constatar que a preocupação do diálogo não é o misticismo; com efeito, Suhrawardī, através de um Aristóteles aviceniano – Aristóteles e Suhrawardī expõem a doutrina da alma de Ibn Sīnā como se fosse deles e é nesse quadro que o diálogo se desenvolve –, defende, na passagem acima, não um compêndio da história da mística, mas sua visão sobre a história da filosofia: nenhum dos peripatéticos ou avicenianos pode ajudar Suhrawardī na investigação sobre qual é a conexão entre conhecimento e realidade, da mesma maneira que não é útil, no propósito traçado no diálogo – o de retorno para a alma –, o socorro dos demais “filósofos do islã”, os quais conceberam a alma como lugar de inerência para as formas. Alguns entre os místicos do passado foram capazes de captar a “alma”, a “realidade” e o “conhecimento” sem se esgotar na análise mental e sem recorrer ao emprego de instâncias intermediárias entre a alma e ela mesma. Igualmente, é razoável conjecturar que a despedida de Aristóteles, assim como todo o diálogo, tivesse por um de seus escopos impactar o leitor. Em todo caso, o Primeiro Mestre, o mestre por excelência dos peripatéticos, indica a Suhrawardī que, nesse ponto específico – o conhecimento –, é necessário deixar para trás as referências dos peripatéticos, os quais se ocuparam demasiadamente “com os concomitantes da hylé” e “pararam na ciência descritiva”, isto é, estacionaram no nível da discussão de conceitos sem correspondência com o que está fora da mente, para poder, assim, avançar na “ciência presencial, contínua e empírica”, sob a guia e tutela de Platão, e não mais de Aristóteles.

Pelo propósito das *Elucidações*, Suhrawardī busca apresentar segundo seu entendimento o que é necessário da filosofia dos peripatéticos para a compreensão da própria investigação filosófica. Na questão do conhecimento dos particulares e da natureza do conhecimento, Aristóteles, o mestre e guia dos peripatéticos, mostra a Suhrawardī que dificuldades sobre o conhecimento só podem ser respondidas ao se operar um retorno à alma, isto é, a partir de uma compreensão correta da natureza da apreensão que a alma tem de sua essência. No entanto, o apoio de Aristóteles e dos peripatéticos é limitado. Tal interpretação é sustentada pelo próprio Suhrawardī, no início da última seção de suas *Elucidações*, em que o autor louva os filósofos anteriores a ele – “a gente da filosofia” (*ahl al-ḥikma*/ أهل الحكمة) e os essencialistas ou realistas, isto é, “a gente da realidade” (*ahl al-ḥaqīqa*/ أهل الحقيقة) – por terem revelado, por meio de suas investigações, aquela que é a mais importante das demonstrações, a saber: o que concerne à gênese do mundo e sua regressão à fonte divina. Tal demonstração, além dos aspectos cosmológicos consequentes, traz consigo a tese de que o conhecimento é o único meio para a perfectibilidade humana. Entretanto, Suhrawardī afirma que há um desacordo. Mesmo sendo só um, sua gravidade o obriga a se separar dos filósofos anteriores:

قال صاحب التوحيد في مقام التوحيد: ما انطق	Disse o autor da <i>Unicidade na instância da unicidade</i> (<i>at-Tawḥīd fī maqāmi at-tawḥīd</i>): quão
---	--

برهانكم يا أهل الحكمة وأوضح بيانكم! لقد كشفتم
الغطاء عما صار القلوب فيه صرعى، وأتيم على
جميع ما يحتاج إلى معرفته في حال البدؤ
والرجعى، فسقى لنفوس هذه آثارها وعقل من الحق
شعارها دثارها وإلى الله مسيرها ومطارها، لقد
أظهرتم بأبين الحجّة اعظم المحجّة وساعدتكم
نفوس جميع أهل الحقيقة، إلا أن هاهنا حرفاً
واحداً وهو أتى تجرّدت بذاتي ونظرت فيها
فوجدتها آتية ووجوداً، وضمت إليها أنها لا في
موضوع – الذي هو كرسم للجوهرية – وإضافات
إلى الجرم – التي هي رسم للنفسية – أما
الإضافات فصا دقتها خارجة عنها وأما أنها لا في
موضوع أمرٍ سلبى، والجوهرية إن كان لها معنى
آخر لست أحصلها وأحصل ذاتي وأنا غير غائب
عنها، وليس لها فصل فإني أعرفها بنفس عدم غيبيتي
عنها، ولو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود
لأدركتها حين أدركتها إذ لا أقرب منى إليّ،
ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجوداً
وإدراكاً فحسب امتاز عن غيره بعوارض وإدراك
على ما سبق فلم يبق إلا الوجود، ثم الإدراك إن
أخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك
الشيء وهى لا تتقوم بإدراك نفسها – إذ هو بعد
نفسها – ولا بإدراك غيرها – إذ لا يلازمها
والاستعداد الإدراك عرضى – وكل من أدرك
ذاته على مفهوم أنا وما وجد عند التفصيل والنظر
إلا وجود مدرك نفسه فهو هو، ومفهوم أنا من
حيث مفهوم أنا على ما يعتم الواجب وغيره أنه
شيء أدرك ذاته، فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان
مفهوم أنا عرضياً لها فأكون أنا أدرك العرضى لعدم
غيبيتي عنه وغبت عن ذاتي وهو محال، فحكمت بأن
ماهية نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل
تفصيل إلى أمرين إلا أمور سلبية – جعل لها

loquaz vossa demonstração, ó gente da filosofia, e vossos esclarecimentos! Foi retirado o véu que tornava os corações dementes. Venham ao conjunto do que é aduzido com seu saber no concernente à gênese e à regressão. Automaticamente, para [suas] almas, estes são seus traços e o intelecto da verdade é seu emblema e seu hábito em sua estrada para Deus e sua pousada, tendo assim sido manifesto para vós com o mais explanado argumento sobre o grandioso destino, vos auxiliando [no conhecimento de] vossas almas o conjunto da gente da realidade, exceto por uma posição apenas, e esta é aquela de que eu estaria em despimento de minha essência; inspecionando tal [posição], encontrei que a faticidade e a existência, ao se acrescentar à [essência], “não está em um substrato (*lā fī mawḍū*)” – o que equivale à descrição de substancialidade – enquanto relaciona-se com o corpo – o que é a descrição do “ser alma”. Ao se focar nas relações, elas são externas; “não estar em um substrato” é algo negativo. Quanto a substancialidade, se ela estiver sendo empregada com outro significado, este não ocorre em [minha essência], considerando que minha essência ocorre em mim e não estou ausente dela. Para isso não há uma diferença [específica], pois, de fato, a conheço por meio de mesma privação de ausência para com ela. Se [minha essência] dispusesse de uma diferença [específica] ou de uma especificabilidade, além da existência, eu apreenderia isso, pois nada é tão próximo a mim que não seja eu, e não enxergo em minha essência, em nenhuma análise, nada que não seja existência e apreensão, e nada mais. O distinto de outrem o é por meio de acidentes; a apreensão já foi [discutida] precedentemente acima, a existência não o foi. Ademais, se a apreensão fosse alcançada como noção adquirida, diferentemente do que foi dito, ela seria apreensão de uma coisa e não se constituiria em uma apreensão de sua alma – já que seria subsequente à sua alma – nem por uma apreensão de outro que ela – já que não é concomitante dela, e a preparação para a apreensão seria accidental. Todo aquele ao apreender sua essência através da noção “eu”, não encontra nada, sob qualquer análise e inspeção, a não ser a existência apreendedora de si mesma – e a [alma] é isso. A “noção ‘eu’ à medida que é noção ‘eu’” é comum tanto ao necessário como às demais coisas apreendedoras de sua essência. Se comigo houvesse outra realidade além desta, a noção “eu” seria accidental para esta, pois eu apreenderia o accidental devido ao fato de haver privação de ausência de mim enquanto estou ausente de minha essência, o que é absurdo. Assim, julgo que minha quiddidade é idêntica à minha existência e que minha quiddidade

Suhrawardī menciona sua única objeção aos peripatéticos; trata-se de uma divergência referente à formulação da demonstração do conhecimento da essência. Com efeito, a doutrina da apreensão da essência dos filósofos anteriores, os “peripatéticos”, é adotada por Suhrawardī, mas ele não adota a doutrina do autoconhecimento da alma, pois, para Suhrawardī, a apreensão pura e simples da essência é o único conhecimento que a alma tem daquilo que ela é. Assim, a pura e simples apreensão da essência é o único acesso que a alma tem a si mesma; todo conhecimento diferente dessa pura e simples apreensão é conhecimento de outra coisa, e não da essência. No diálogo com Aristóteles já se havia evidenciado que se trata de uma intelecção especial, à medida que se dispensa formas pelo fato de intelecção, inteligido e inteligente coincidirem. Da mesma maneira, no diálogo, a natureza da intelecção da essência obrigou a uma revisão da compreensão da intelecção. Em resumo, qualquer outra maneira de explicar o conhecimento da essência que não seja a pura e simples coincidência entre intelecto, inteligível e inteligido, deve ser descartada. Em suma, a alma, em sua essência, é só ela mesma. Por conseguinte, ao se negar que a essência da alma seja uma substância – o que afasta Suhrawardī de certos filósofos – e ao sublinhar que a alma mantém relações com o corpo, deve-se focar que a essência da alma é a alma tal qual, sem mais nem menos, despida de matéria, no que Suhrawardī e os peripatéticos concordam plenamente. Assim, a existência da alma é também sua apreensão dela mesma. A seguir, o enfoque no modo de existência da alma como “ser alma” em relação ao corpo oferece a Suhrawardī meios argumentativos para rejeitar a substancialidade da alma. Dado que a substancialidade é definida privativamente como o que “não está em um substrato”, ela é somente um atributo mental, já que somente no entendimento mental se é capaz de negar propriedades de um apreensível. Uma vez que suas propriedades são privativas, a substancialidade não é um atributo extramentalmente existente de um apreensível. A substancialidade não é, pois, um dado da apreensão da essência; trata-se de algo que, ademais, não é nem mesmo acidental nesse tipo de apreensão. Enquanto traz consigo apenas propriedades negativas, a substancialidade não é um acidente, mas simplesmente algo considerado pela mente ao postular a apreensão da essência da alma como apreensão de algo exterior à alma. Ratificando sua posição, Suhrawardī afirma explicitamente o que estava implícito em sua argumentação: essencialmente, a alma é apenas sua apreensão de si, assim como sua apreensão de si é a existência dela mesma; por conseguinte, essencialmente, a alma não é uma substância. Da mesma maneira, a existência da alma não é um atributo acrescentado ou um acidente exterior nem da essência nem da

511 *Ibid.*, §89: pp. 115,1–116,7. Para uma discussão sobre esta passagem, ver Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, pp. 118–121.

apreensão da essência, mas se trata da existência própria que é a alma em sua essência – sendo a essência da alma sua apreensão dela mesma –, ou seja, no caso da alma, sua essência, sua quiddidade e sua existência se equivalem: são a apreensão da alma dela mesma. Entrementes, mesmo que se postule a apreensão da substância como apreensão de uma realidade independente da própria apreensão, esta suposta apreensão seria, para Suhrawardī, no mínimo, problemática. Isso decorre do fato de que a apreensão inclui uma relação com o que é apreendido. Não é possível nenhuma apreensão da substância ao se apreender a essência da alma, à medida que uma apreensão é condicionada por seu conteúdo, ao passo que a apreensão da alma de sua essência é caracterizada como uma apreensão sem conteúdo epistêmico, por ser cognitivamente primitiva e vazia. Não obstante, Suhrawardī, em sua argumentação, concede o benefício da dúvida ao postular a possibilidade de que a apreensão da essência seja devida a um conteúdo cognitivo – no texto, uma “noção adquirida” – de algo a ser apreendido na alma.⁵¹² No entanto, essa possibilidade é logo refutada por meio de sua argumentação contra uma explicação da apreensão da essência como autorreflexão; à medida que a apreensão de um conteúdo específico ao apreendedor é posterior ao apreendedor e, portanto, distinto do apreendedor, a alma apreendedora pode reconhecer o que é apreendido como sendo sua essência apenas direta e imediatamente. A seguir, Suhrawardī passa a analisar a noção “eu”; esta poderia ser uma explicação da apreensão da alma de si mesma. No entanto, a apreensão da essência enquanto apreensão primitiva e anterior a todo dado cognitivo – trata-se somente da “existência apreendedora de si” – não traz consigo nenhuma referência a uma noção de eu; em outras palavras, a apreensão da essência não pode ser explicada pelo uso do “eu”, uma vez que esta noção é empregada explicitamente para atos descontínuos e acidentais à existência. Ademais, se considerada em si mesma, “a noção de eu à medida que é noção de eu” não remete a nada de existente fora da conceptualização. Mesmo se tal conceptualização for postulada como concomitante à apreensão da essência, logo se constata que “eu” não tem nada a ver com a apreensão da essência, pois “eu” diz respeito à apreensão de algo acidental à essência, sem participar de sua constituição interna.

Em suma, a alma, essencialmente, não é, para Suhrawardī, uma substância despida de matéria ou uma unidade substancial, mas é sua apreensão dela mesma. Esta apreensão é o modo de existência próprio à alma. Tal ponto, talvez o mais suhrawardiano de todos, é reelaborado nas *Confrontações* (*al-Muqawamāt/ المقامات*) – o terceiro livro em sua pentalogia pedagógica, sendo uma obra que Suhrawardī escreveu como um apêndice e resumo das *Elucidações*.⁵¹³ Ao tratar da natureza da alma, Suhrawardī, mostrando o limite da noção de substancialidade como explicação,

512 Kaukua (*Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p. 120, nota 41) chama atenção ao paralelismo entre a estratégia retórica e argumentativa das *Elucidações* e a do terceiro *namaṭ* das *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt* de Ibn Sīnā.

513 Ver, acima, notas 300 e 301.

procura demonstrar que a alma, assim como a vida e a vitalidade, se reduz à luminosidade. Entrementes, outro tipo de luminosidade – sensível e corporal – é adquirida de algo luminoso e incorporeal. Com um argumento que aproxima as *Confrontações da Filosofia da iluminação*, a alma é descrita como “luminosidade”, despida das conexões materiais, a não ser com o corpo em que se encontra certa luminosidade – esta luminosidade do corpo humano é, para Suhrawardī, o *pneuma*:

<p>الجوهريّة هي كمالية قوام الماهية وهي اعتباريّة ولا يُخلّ الشركة في نحوها بالوحدة إذ هي ضروريّة على كلّ حال، وكما أنّ سلب الجماديّة عن الحيوان لازم حيوانيته لا نفس مفهومه فكذلك سلب المادّة لازم الحي المدرك لذاته وهو ظاهر لنفسه وهو النوريّة المجردة القدسية ويلزمها سلب القيام بغيرها. فإنّ نوريّة الأجسام وجودها لغيرها فليس ظهورها لنفسها بل هي نفس ظهور غيرها، والنور الجرميّ مثال للنور القائم أي ظلّ له كما أنّ الحيوة الهيكلية أثمر الحيوة القائمة وظلّها، والحي القائم هو النور القائم والحيوة هي نفس النوريّة المجردة، فرجع ماهية المفارق إلى النور المجرد، وما صحّ تعلق نفس إلاّ بجسم فيه نوريّة وهو الروح.</p>	<p>A substancialidade é a perfectibilidade em subsistência da quiddidade; trata-se de uma considerabilidade. Não lhe falta compartilhamento em seu modo de unidade quando há obrigatoriedade disso para todo estado. Assim como a negação da inanimidade (<i>al-ġamādīya</i>) em um animal é concomitante à animalidade, não sendo a mesma noção, assim também a negação da matéria é concomitante ao vivente apreendedor de sua essência. Ele é manifesto a si mesmo, sendo isso a luminosidade despida e a santidade, com suas concomitâncias [e] a negação da subsistência por outro que não seja a [luminosidade despida e santidade]. Entrementes, a luminosidade dos corpos e sua existência são para outrem, pois sua manifestação não é para si; antes, ela é a própria manifestação de outrem; a luz corporal é um exemplo de luz subsistente e de sua sombra. O vivente subsistente é a luz subsistente e a vitalidade é ela mesma a luminosidade despida. A quiddidade do separado se deve à luz despida; não é certificada que a alma é pendente de algo senão do corpo em que há luminosidade – eis aí o <i>pneuma</i> (<i>ar-rūḥ</i>).⁵¹⁴</p>
--	--

A substancialidade é uma noção empregada ao se considerar mentalmente uma coisa como incidência quiddiativa existencialmente ocorrente ou realizada. Sendo assim, na análise mental, a perfectibilidade quiddiativa em termos de “substancialidade” não passa de uma consideração que tem significado apenas na análise conceptual. Quanto à “substancialidade”, na mente, ela é um significado geral e, por isso, nada impede que uma multiplicidade, para além da coisa analisada em questão, compartilhe daquilo do qual ela é a definição. Embora a mente opere, na conceptualização, em termos negativos – como, por exemplo, ao considerar o animal como o que não é inanimado e a vida como a negação da matéria –, no caso da substancialidade, trata-se de uma negação construída, no entendimento mental, sobre outra negação – isto é, a privação de impedimento para o compartilhamento de sua realidade (“universalidade”) é justaposta à noção de não estar no sujeito ou substrato (“substância”) – o que a afasta ainda mais daquilo que é extramentalmente real. Ademais, melhor do que definir vida como algo que é despimento de matéria, é identificá-la com a apreensão da essência, algo positivo, já que, num vivente, somente sua apreensão de sua essência é

514 *Ibid.*, §56: p. 188, 1-9 [*Opera* I].

subsistente por si só. Esse modo de existência próprio ao vivente é descrito como “luminosidade despida e santidade”; não obstante, aquilo que se entende comumente como “luminosidade”, isto é, a luminescência nos corpos, não se deve aos próprios corpos, mas à ação de outra coisa, a qual é vivente, ou seja, é apreendedora de sua essência. Dessa maneira, o que diferencia um apreendedor de sua essência – no caso humano, a alma – de outro apreendedor de sua essência não é corporal, mas sua luminosidade. Em resumo, a apreensão da essência, a luminosidade e a perfectibilidade da alma em quiddidade, todas têm o mesmo significado: a vida, ou seja, a própria alma.

3.2. A apreensão da essência em *Templo de luz* e no *Tratado da resplandecência*

A questão da apreensão da essência é igualmente desenvolvida por Suhrawardī em dois opúsculos, ambos escritos em persa, *Tratado da resplandecência* (*Partaw nāmah* / پرتو نامه) e *Templos de luz* (*Hayākil an-nūr* / هیاکل النور) – o qual conta com uma versão árabe –, sendo que ambos os livros não fazem parte da pentalogia elaborada por Suhrawardī com fins eminentemente didáticos. Em ambos os opúsculos, a apreensão da essência é a existência própria do apreendedor e seu princípio de individuação. Em *Templos de luz*, a realidade de ser humano é a ininterrupta apreensão não-corporal que a alma tem de sua essência. Suhrawardī escreve:

<p>بدانکه تو غافل نباش از خود هر گز، و هیچ جزوی نیست از اجزاء تن تو که اورا فراموش نکنی در بعضی اوقات، و هرگز خودرا فراموش نکنی. ودانستن همه موقوفست بر دانستن اجزا. تا جزو ندانند، کل نتوان دانست. اگر توی تو عبارت بود از همه تن یا از بعضی تن، خود ندانستی در آن حالت که تو خودرا فراموش کرده ای. پس توی تو نه این همه تن است و نه برخی از تن، بلکه ورا این همه است.</p>	<p>أنت لا تغفل عن ذاتك، وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحياناً، فلو كنت أنت هذه الجملة، ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها، فأنت وراء هذا البدن وأجزائه.</p>	<p>Tu nunca esqueces tua essência; não há nenhuma parte entre as partes de teu corpo que te faça ocasionalmente olvidá-la. Se tu fosses esta aglomeração [de partes do teu corpo], então tu não serias constantemente apreendedor de tua essência enquanto te olvidas de [tais partes]. Tu estás, portanto, além deste corpo e de suas partes.⁵¹⁵</p>
---	--	--

A ipseidade do apreendedor de sua essência – descrita acima em termos de “tu” – é o não se esquecer de sua essência – uma expressão em termos privativos daquilo que é a apreensão da essência. A alma em sua essência, por sua vez, não se reduz à percepção de diversas partes do corpo. A alma também não é o corpo em seu conjunto. Uma parte do corpo pode ser eventualmente esquecida, mas o não-esquecimento da essência é permanente e constante, pois é a própria alma.

Apesar de todas as mudanças fisiológicas que afetam o corpo, a apreensão da essência não está sujeita a nenhum tipo de mudança, constata Suhrawardī, na versão persa dos *Templos de luz*:

<p>پس جمله اعضای تن در تبدیک و تغییر است، و اگر توی تو عبارت بودی از این اعضای تن، او نیز چپوسته در تبدل و تغییر بودی. وتوی</p>	<p>Então, se as partes do corpo que te pertence e teus membros estão em mudança, se derivaria que o mesmo que acontece com as partes de teu corpo aconteceria também contigo, dado que tais partes</p>
---	--

515 Suhrawardī, *Hayākil an-nūr*, §4: p. 85, 4-10 [persa, *Opera* III]; p. 49,1-4 [árabe, *Hayākil an-nūr*].

پارینه توی امسال نبودی بلکه هر روز تون دیگر بودی، ونه چنین است.	estão em permanente mudança. A tua ipseidade no ano passado não seria a mesma ipseidade tua no ano corrente; com efeito, tua ipseidade (<i>tuvī tū</i>) seria algo outro todo dia, e não é assim. ⁵¹⁶
---	--

Na versão árabe, esta mesma perícopa é apresentada de maneira mais compacta:

ولو كنت أنت هذا البدن أو جزء منه أتبدلت أنايتك كل حين، ولما دام الجوهر المدرك منك، فأنت أنت لا ببدنك.	Se tu fosses este corpo ou parte dele, então tua ipseidade (<i>anā'īyyatu-ka</i>) se alteraria a toda hora; porém, enquanto há em ti a substância apreendedora de ti, tu és tu, e não o és através de teu corpo. ⁵¹⁷
---	---

A argumentação de Suhrawardī pressupõe dois fatos. Primeiramente, aquilo que constituiu quem apreende sua essência – expresso em termos de “ipseidade”, termo construído a partir do pronome “tu” no texto persa, e do pronome “eu” no texto árabe – se é inalterável, desconhecendo qualquer tipo de mudança – o que equivale à “substância”. Suhrawardī, no texto árabe, não problematiza a noção de substância, usando-a e subordinando-a à “ipseidade”. Em segundo lugar, a “ipseidade” não se identifica com o corpo ou com algo corporal, não sendo tampouco afetada por algo corporal, em nenhum aspecto que seja; se se identificasse, de qualquer maneira que fosse, com o corpo ou com uma parte qualquer do corpo, ou se fosse, de alguma maneira, afetada pelo corpo ou por alguma parte do corpo, então, como poderia haver qualquer mudança no corpo se esta ipseidade enquanto tal permanece sempre intacta e inalterável? No entanto, a experiência mostra que o corpo está em incessante transformação. Portanto, para haver uma permanência da ipseidade, é necessário que esta mesma ipseidade, que não é nada senão sua apreensão de sua essência, seja independente do corpo e de qualquer parte do corpo. Se a ipseidade dependesse, ainda que minimamente, da corporeidade, seria passível de alterações. No entanto, os *Templos de luz* constatarem – de maneira mais eloquente na versão persa e mais densa em árabe – que há uma permanência da ipseidade da alma enquanto constante apreensão não-corporal de sua essência.

Em outro opúsculo redigido em persa, também um epítome da metafísica dos peripatéticos⁵¹⁸ e que não faz parte da pentalogia de Suhrawardī, o *Tratado da resplandecência*, o autor constrói o termo ipseidade, não somente a partir da partícula “tu”, mas também da partícula “eu”. Suhrawardī busca analisar todas as maneiras de se considerar a alma como ela mesma:

516 *Ibid.*, §5: p. 85,15-18 [*Opera III*].

517 *Ibid.*, p. 49,7-9 [*Hayākil an-nūr*].

518 “Saibas que este é um opúsculo que foi composto a juízo e por indicação de um dos amantes da excelência; seu título é *Tratado da resplandecência*. Em certos tópicos em que as noções adotadas pelos filósofos peripatéticos são, para o entendimento, difíceis, foi empregada e elaborada por nós, para isso, termos de clarificação. O escopo é expor certos tópicos na ciência divina, alguns dos quais já expusemos no passado. Outros filósofos e o doador da vida foram requisitados para facilitar a viagem e chegar à finalidade proveitosa. São dez capítulos reunidos.” بدانکه این مختصریست که ساخته شد بحکم اشاره بعضی از محبان فضیلت، ونامش پرتو نامه کرده آمد. وبعضی مواضع که اصطلاحات علمای مشائین در اینجا صعوبتی داشت، تا مفضی یُود، بتطویل اصطلاحی نزدیکتر کردیم. و غرض ایبرار نکته ای چند است از علم الهی؛ و پیش، نکته ای چند را از آن تقدیم کرده آمد. تسهیل طریق را، از علمای دیگر واز واهب حیوة، توفیق اتمام در خواسته می آید. و مجموع این ده فصل [*است*], Suhrawardī, *Partaw nāmah*, §1: p. 2,3-9 [*Opera III*]; p. 2,1-7 [*The Book of Radiance*].

بدانکه هر جزوی از اجزاء بدن خود فراموش کنی، و بعضی اعضا را بینی که از نابدش حیات و ادراک مردم را نقصان نمی شود. و بعضی را، چون دماغ و دل و جگر، بتشریح و مقایست دانی. و فی الجملة، هر جسمی، و عَرْضی که هست، از او غافل توانی بود، و از خود غافل نباشی، و خود را دانی بی نظر با این همه. پس، "تویی تُو"، نه با این همه است، و نه بهیچ یکی از این؛ که، اگر یکی از این را مدخل بودی در "تویی تُو"، خود را هر گز بی او در خاطر نتوانستی آورد، پس "تُو" و راي اجسام و اعراضی.

Saibas que, embora tu possas cessar de sentir uma ou todas as partes de teu corpo, e algumas das partes corporais possam até estar sem vida não sendo apreendidas por algo pessoal, tu não desapareces por conta disso. Algumas [partes corporais], como o cérebro, o coração e o fígado, só através de dissecação e comparação [com outras partes dissecadas] são conhecidas. Em suma, da corporeidade e de qualquer acidental, tu podes te esquecer, ao passo que o que é "teu em ti" tu não te esqueces, e tu conheces o que te é teu sem ter que meditar sobre isso. Assim, a tua ipseidade não carece do corpo, nem de uma parte nem de sua totalidade. Assim, se fosse interior a uma parte de teu corpo, então tu nunca terias acesso à ipseidade sem esta determinada parte. Assim, teu "tu" não está limitado a nada corporal nem a nenhuma acidentalidade.⁵¹⁹

A ipseidade daquele que apreende sua essência não pode ser reduzida à percepção que se tem do corpo ou de uma parte do corpo, pois uma parte qualquer do corpo pode vir a ser amputada ou se tornar paralisada e isso não implica nem uma mutilação na ipseidade nem sua aniquilação. Ademais, a ipseidade humana se evidencia sem a necessidade de nenhum conhecimento adquirido por meio da percepção do corpo ou de acidentes ligados a cada humano. Assim, a ipseidade, a identidade entre a coisa apreendedora enquanto tal e sua apreensão da essência, não é nada que não seja a própria ipseidade e essência – e tudo mais é acidental. A esse respeito, Suhrawardī escreve:

استبطاری دیگر آنست که: خود را می گویی "من" و هرچه در تن توست همه را اشارت توانی کرد به "او"، و هرچه او را "او" توانی گفت، نه گوینده "من" است از "تُو"؛ که، آنچه "تُو" را "او" است، "من" تُو نباشد؛ که، هرچه او را "او" گویی، از "خودش"، و از "منی" خودش جدا کرده ای. پس، نه همه "تُو" باشد، و نه جزو "من تُو". که، جزو "منی تُو" را از "منی تُو" اگر جدا کنی، "منی" نماند. چنانکه، خانه را اگر جزوی، هم چون دیوار و در، جدا کنی از او، خانه نباشد. پس، همه را اشارت "اویی" می توانی کرد از اعضای تو، چون: دماغ، و دل، و جگر، و غیر آن، و آسمان، و زمین، و هر چه دروست؛ پس "تُو" و راي این همه ای.

Outra questão, aí está: tu consideras a ti mesmo como "eu" e tu te referes a todas as partes de teu corpo, cada uma delas, indicando como "ele". Qualquer coisa que tu consideras como "ele" não será mais "eu" em "ti"; isso porque o que "tu" observas como "ele" não pode ser "o eu de teu tu", simultaneamente. Pois, se assim fosse, tu terias que separar do "ele" enquanto tal, "ele" mesmo, e disso [separar] sua própria ipseidade de seu "eu" (*manī*) – o que é impossível. Tudo o que pertencente ao que é considerado "ele" a ti não é nem teu "tu" na totalidade nem uma parte do "tu". Se fosse possível separar de ti uma parte de tua essência em tua ipseidade, essa tua ipseidade não seria ipseidade. Supondo-se uma casa, se tu dela separas uma parte, como a parede ou a porta, em algum momento já não será mais considerada uma casa. Assim, uma vez que tu te referes a cada uma das partes de teu corpo – como cérebro, coração, fígado e outras partes – como sendo um "ele", assim também, de qualquer coisa que seja, estando nos céus ou na terra, de tudo isso teu "tu" está além.⁵²⁰

519 *Ibid.*, §27: p. 23,3-9 [*Opera III*]; pp. 24,1-9 [*The Book of Radiance*]

520 *Ibid.*, §27: p. 23,10-18 [*Opera III*]; pp. 24,10–25,3 [*The Book of Radiance*].

Para Suhrawardī, o “ele” – ou, igualmente, “isto”/ “isso”/ “aquilo” – se refere a algo distinto da ipseidade e é, por isso, que pode ser indicado – a ipseidade, por sua vez, não pode ser indicada. O fato de ser a própria alma, cuja apreensão é sua ipseidade, é imediato, sem nenhuma mediação:

<p>معرفت تو بخود بصورت نیست. و نتوان بود إلا آنکه ذات تو ذاتیست قائم بخود، مجرد از مادّت، که از خود غایب نیست. و هرچه ذات او از تو غایب است و استحضار ذاتش نتوانی کرد، استحضار صورتش نکنی. چه، واجب الوجود ذاتیست مجرد از مادّت، و از خود غایب نیست، و نیز بعقل و دانش کمال موجود است.</p>	<p>Teu saber do que te é próprio não o é por meio de uma forma. Este [saber] só pode acontecer por tua essência ser propriamente subsistente e despida de matéria e pelo que te é teu não te ser ausente. Alguma coisa cuja essência é para ti ausente, sua essência não se faz presente para ti nem sua forma se faz presente. Todavia, o existencialmente necessário é uma essência despida de matéria e a [essência dele] é, no que lhe é próprio, jamais ausente de si mesma. Ela existe como inteligência e seu conhecimento é a perfeição existente nela mesma.⁵²¹</p>
--	---

Àquele cuja essência não lhe é jamais ausente, outras coisas diferentes de sua essência podem não lhe estar igualmente ausentes, havendo, assim apreensão. A privação de ausência de diferentes coisas estabelece uma relação entre o apreendedor e o apreendido. No caso divino, nada é ausente de sua essência. Entrementes, toda entidade intelectual despida de matéria é uma inteligência e a apreensão que lhe é própria consiste em seu despimento de matéria. Como o existencialmente necessário é despido de matéria, ele é somente uma inteligência em sua realidade; sendo pura inteligência, sua perfeição está em sua intelecção. No caso humano, a alma é intelectual, mas não é completamente livre de todas as pendências materiais, por conta do controle que a alma humana exerce sobre um corpo particular; não obstante, a alma humana é também de realidade intelectual e ela pode alcançar, por isso, em cada relação intelectual que caracteriza toda intelecção, uma apreensão mais profunda do que a sensação pode oferecer. Na intelecção se encontra também a perfectibilidade da alma humana. Suhrawardī, em seu epítome, mostra em que sentido a intelecção é, assim, mais nobre que a percepção. Da mesma maneira, ele já havia estabelecido que a apreensão que se faz da essência não é sensorial. Estabelece-se também na apreensão, tanto intelectual como sensorial, um encontro. Assim, a intelecção é, segundo a exposição que Suhrawardī fez da metafísica peripatética, uma relação de encontro entre “o apreendedor” e “o apreendido”. Se aquele que apreende sua essência é apenas a própria apreensão de sua essência e se esta é algo despido de matéria, sendo assim de natureza intelectual, a perfeição de todo apreendedor de sua essência são apreensões intelectuais em que, diferentemente das percepções, se é capaz de alcançar não apenas os aspectos externos de uma coisa, mas seus aspectos internos. Dessa maneira, o caso humano é como o caso divino, à medida que o existencialmente necessário e os humanos são inteligentes:

<p>و چون بدانستی که لذت هر قوتی بر قدر کمال</p>	<p>Agora já sabes que o deleite associado com cada faculdade depende da intensidade da perfeição e da</p>
---	---

521 *Ibid.*, §44: pp. 37,15–39,3 [*Opera* III]; pp. 39,16–40,2 [*The Book of Radiance*].

<p>و در یافت اوست، پس نسبت لذات عقلی با لذات حسّی هم چو نسبت در یافته عقلست – چون واجب الوجود و علم عقل و نفس و غیر آن – با طعوم و از آنچه خسیس است. و ادراک عقل قوی ترست از ادراک حسّ، زیارا که حسّ ظواهر چیزها را در یابد و بس، و عقل ظاهر و باطن چیزها را در یابد و بیشترست؛ زیار که عقل را مدرکات بی نهایت است، و حسّ چیزهای متناهی را در یابد؛ و شریفترست نما لا یتقارب و لازم ترست، زیار که حسّ تباه شود، و نفس تباه نشود. پس، بر قدر نسبت، "در یابنده" و "در یافته" و "در یافتن" عقلست با در یابنده و در یافته و در یافتن حسّ، و نسبت باشد میان لذات این و آن.</p>	<p>experiência; assim, as conexões entre deleites inteligíveis e deleites sensíveis são como a conexão entre a experiência intelectual e a [sensorial]. O que significa que a experiência do existencialmente necessário no mundo das inteligências, almas e outras coisas, não [se compara] com a experiência – como a de se alimentar, por exemplo, e outros tipos de experiências básicas. A apreensão do intelecto é mais poderosa do que a apreensão do sentido, pois o sentido apenas experimenta um número limitado de coisas, ao passo que o intelecto experimenta o que há de exterior e interior às coisas. As que são apreendidas pelo intelecto são mais nobres do que as que são mais próximas; o sentido perecerá, mas a alma não perecerá. Assim, há intensidades de experiência: “quem atinge”, “quem é atingido” e “o que é encontrado” são mais intensos na experiência inteligível do que “quem atinge”, do “que é atingido” e do “encontro” na experiência sensível; os deleites mentais são mais intensos do que toda outra coisa.⁵²²</p>
---	---

Na exposição de Suhrawardī da filosofia dos peripatéticos no *Tratado da resplandecência*, o caso humano é similar ao caso das inteligências separadas e ao do existencialmente necessário no sentido de que todos partilham a intelectualidade como modo de existência. O que Suhrawardī sublinha de maneira que lhe é própria é a apreensão da essência como a fundacionalidade da realidade intelectual partilhada por todo inteligente. A noção de “privação de ausência” escolhida como explicação da natureza da apreensão da essência e da apreensão intelectual do que é exterior à essência é o fundamento de cada apreensão intelectual, a qual consiste em despimento de matéria. Na mesma passagem, Suhrawardī apresenta a posição peripatética da superioridade noética da apreensão intelectual em relação à sensorial. Tais aspectos do peripatetismo suhrawardiano são mantidos na *Filosofia da iluminação*; no entanto, os pontos fundamentais em suas escolhas por manifestação e luz, acabam por sublinhar o que lhe é mais peculiar e genuíno em sua compreensão do peripatetismo. A principal razão é que, mesmo para o que chamamos aqui de “peripatetismo suhrawardiano”, um termo semanticamente negativo e conceptualmente privativo, “privação de ausência”, é exigido como fundamento da natureza partilhada pelo existencialmente necessário, pelas inteligências separadas e pelas almas humanas. Da mesma maneira, uma noção semanticamente negativa e conceptualmente privativa, “despimento de matéria”, é exigida como expressão da natureza do conhecimento. Na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī se opõe a isso, dado que uma privação não é nada mais do que uma operação mental e, por isso, não pode ser nem a fundação nem a perfeição do que quer que seja.⁵²³ A noção positiva que substitui a noção privativa

522 *Ibid.*, §79: pp. 69,11–70,4 [*Opera III*]; pp. 72,18–73,9 [*The Book of Radiance*].

523 *Ver id.*, *Hikmat al-iṣrāq*, §137: p. 128,2-3 [*Opera II*]; p. 92,3-4 [*The Philosophy of Illumination*].

de “privação de ausência” como fundamento da realidade e a noção privativa de “despimento de matéria” como fundamento do conhecimento é a noção positiva de “manifestação” expressa em termos de “luz”. Antes de retornar à *Filosofia da iluminação*, há uma obra de Suhrawardī, ímpar, a qual são obrigatórias algumas observações.

3.3. A apreensão da essência e a cognitividade em *Veredas e Debates*

Retornando à pentalogia de Suhrawardī, em sua quarta e penúltima obra da sequência, *Veredas e Debates* (*al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*/ كتاب المشارع والمطارحات) – redigida, em árabe, provavelmente logo após a conclusão da *Filosofia da iluminação* –, o autor procura apresentar, seguindo o léxico e a maneira de fazer filosofia dos peripatéticos, um prolegômeno à *Filosofia da iluminação*. Em *Veredas e Debates*, o autor elabora, assim, a apreensão da essência como fundação do conhecimento de uma maneira que segue o que ele entende como o método dos peripatéticos.

3.3.1. O problema da individuação

Suhrawardī discute a apreensão da essência na subseção dedicada à apreensão e conhecimento, numa seção, a sétima e última da terceira e última parte do livro, dedicada à apreensão, ao conhecimento do existencialmente necessário e das inteligências separadas, à permanência das almas, à felicidade e a tópicos que se conectam a isso. Antes de tal discussão, em uma seção (a terceira da terceira parte do livro) dedicada às divisões da existência e em uma subseção consagrada aos universais e aos particulares, ao abordar a existência mental própria aos universais, Suhrawardī enfrenta o problema da identidade do que fora da mente partilha em sua natureza o mesmo significado de um universal na mente. Em suas palavras:

والطبيعة الكلية لا يصح وقوعها متكررة في الأعيان إلا بميِّز، فالسوادان أو البياضان مثلا يجب أن يمتاز أحدهما عن الآخر بأمر وراء السوادية من محلٍّ وغيره، وإن لم يمتاز أحدهما عن الآخر فالكثيرة بذات السواد أو البياض، فكانت ماهية السواد تقتضى أن تكون كثيرة بذاتها، وقد سبق البرهان على استحالة تحقق ماهية تقتضى الكثيرة لذاتها. وأيضا هذا السواد إن كان ممتازا عن السواد مطلقا فقد حصل معه ما يميِّزه، والتمييز بأمر زايد على السوادية. وإن كان سوادا مطلقا ذاك أيضا كذا، فهذا السواد يعينه ذاك السواد.

Não há como certificar as incidências múltiplas da natureza universal no que há em si, a não ser por meio de distinção. Duas preturas ou duas brancuras, por exemplo, necessitam ser distinguíveis uma da outra por algo além da pretitude [ou da branquitude], algo vindo do lugar de inerência ou de outro [lugar]. Se não houvesse como distinguir uma da outra, então haveria multiplicidade em sua essência através da pretura ou da brancura; [se] fosse assim, a quididade da pretura exigiria ser múltipla em sua essência – sendo que já foi demonstrada o erro da realização da quididade exigindo multiplicidade para sua essência. Ademais, sobre esta pretura, se ela é distinguível da pretura absoluta, então ocorreu nela algo que a distinga; a distinguibilidade o é através de algo acrescentado à pretitude. Se esta [pretura] for a pretura absoluta e se a [outra] pretura for igualmente a [pretura absoluta], então esta pretura significa a si mesma como sendo aquela [outra] pretura.⁵²⁴

524 *Id.*, *al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*, §89: p. 333,2-9 [Opera I].

A pretitude ou a branquitude são significados quididativos ou naturezas universais. Tais naturezas são existentes na mente, sendo consideradas como compartilhadas, fora da mente, por múltiplas incidências. A multiplicidade de existentes partilhando pretitude, a seu turno, não se deve à natureza “pretitude”. Primeiramente, uma natureza, considerada em absoluto, não é nem uma nem múltipla – “unidade” e “multiplicidade” são exteriores à constituição quididativa. Da mesma maneira, mesmo se não considerada em absoluto, uma natureza universal não é múltipla, pois não há coisas múltiplas entre os existentes mentais. Em segundo lugar, Suhrawardī segue o entendimento comum de que entidades indistinguíveis entre si, não são, na análise conceptual, “coisas”, mas apenas um bloco só, algo existencialmente único – ou seja, se se supõe várias coisas exatamente iguais, na verdade, se supõe apenas uma única coisa com um significado único, à medida que os indistinguíveis são idênticos e equivalentes entre si. Indistinguíbilidade e identidade são sinônimos. Ele acrescenta:

<p>وكل ماهية وقع من نوعها عدد لا بد وأن يصح تجرد إشارة إلى واحد منها إشارة حسية أو وهمية أو عقلية ويشعر المشير بذلك وإنه غير الآخر، وإذا عرف أن أحدهما غير الآخر فقد ميزه عنه، فعرف فيه شيئاً يعرفه به ويميزه عن الآخر، وذلك زايد على الماهية المشتركة. ولا حاجة إلى هذا، فإن المشركين في أمر واحد من حيث الاثنينية مفترقان، ولا يصح أن يكون الافتراق بعين ما به الاشتراك، فيجب أن يكون بأمر آخر.</p>	<p>Toda vez que as espécies de quididade estiverem em incidências numéricas, inevitavelmente, se será capaz de despimento e de indicação para uma entre as [incidências], tratando-se de uma indicação sensorial, estimativa ou intelectual. O indicador percebe que não se trata de outra [incidência], pois sabe que uma das duas [incidências] não é a outra. Ao se saber que uma delas não é a outra, já se distinguiu. Assim, já foi sabido que há uma coisa nelas que a distingue da outra; essa [coisa] é acrescentada à quididade compartilhada. Não é requerido tal [acréscimo], pois os dois compartilhadores de algo único, à medida que são duais, já se separam. Não é certificável separar do que há em si o que nele é o compartilhamento, necessitando-se de algo outro.⁵²⁵</p>
---	--

A título de exemplo, duas ou mais coisas pretas à medida que são pretas são idênticas entre si e indistinguíveis. Se se consegue indicar sensorial, estimativa ou intelectualmente algo que estabeleça a distinção, isso não se deve à natureza universal “pretitude”. Entrementes, se dois ou mais existentes são indicados como numericamente distintos, de alguma maneira, eles não são idênticos, ao menos em termos qualitativos. Para Suhrawardī, ao se indicar duas ou mais coisas como distintas numericamente, o papel decisivo é conferido ao entendimento, já que é pela análise intelectual que se distingue duas ou mais coisas entre si, ao se confirmar a indicação feita pela sensação, pela estimação ou pelo intelecto e ao se assumir que elas são numericamente distintas. Ele escreve:

<p>واعلم أنه إذا قيل في الكتب إن الكلي إذا وقع في الأعيان أو إذا أشير إليه يكون كذا فإنما يعنون به</p>	<p>Tu conheces o que foi dito nos livros sobre os universais ao incidirem no que há em si ou ao se indicar para estarem em tal [incidência], se</p>
--	---

525 *Ibid.*, §90: p. 333,10-15 [*Opera* I].

<p>الطبيعة التي يعرض لها أن تكون كليّة. وقال بعض أهل العلم: إنّ الشخص نفسُ تصوّره تمنع الشركة، وليس ذلك بسبب مقوماته – فإنّ المقومات لذاتها لا تمنع الشركة – ولا بسبب لازم – فإنّه متّفقٌ ولا يمنع الشركة، – ولا بسبب عارضٍ مفارقٍ – فإنّه أيضا لا يمنع الشركة، – فتعيّن أن يكون بسبب المادة.</p> <p>وهذا فاسدٌ لوجهين: أحدهما أنّ من الهيئات والصوَر من نوعٍ وأحدٍ ما يقع في مادةٍ واحدةٍ في زمانين منه شخصان، وامتزج أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان. – وثانياً أن الهيولي – التي هي المشخّصة والمانعة عن الشركة – حالها في منع الشركة حال غيرها، فإنّ الهيولي نفسُ تصوّرها لا تمنع الشركة أيضا، ويقع الهيولي بمعنى واحد على كثيرين، وإذا كان كلّ واحد من صفات الشيء لا يمنع الشركة والهيولي نفسُ تصوّرها لا تمنع الشركة ومجموع الكليات كليّ، فلا ينفع ما يقوله بعد ذلك.</p>	<p>designando com isso a natureza apresentada como universal. Alguns da gente da ciência assim falaram: do singular, sua mera conceptualização impede para [sua natureza] o compartilhamento. Isso não é por motivo dos constituintes do [singular] (<i>muqawwimātihi</i>), uma vez que os constituintes, essencialmente, não impedem o compartilhamento. Não é por motivo de um concomitante – uma vez que o [concomitante] se acordaria com o [singular], não impedindo o compartilhamento. Não é por motivo de um acidente separável, já que, igualmente, tal [acidente] não impede o compartilhamento. Então, isso significa que o motivo é a matéria. Isso está duplamente corrompido: primeiramente, há configurações e formas de uma espécie única incidindo em uma matéria única em dois momentos temporais e como dois singulares; o que distinguiria uma delas da outra não seria pela matéria – antes, o é pelo tempo. Em segundo lugar, sobre a hylé – a qual seria o singularizador e o impeditivo de compartilhamento –, seu estado no impedimento de compartilhamento é outro que ela, pois, sobre a hylé, sua mera conceptualização não impede o compartilhamento, tampouco. A hylé incide com um único significado em múltiplos; se nenhum dos atributos da coisa não impede o compartilhamento, se mesmo a mera conceptualização da hylé não impede o compartilhamento e se a aglomeração de universais é um universal, então não há proveito qualquer no que eles falam a mais sobre isso.⁵²⁶</p>
--	---

Suhrawardī alude ao fato de que em diferentes instantes temporais uma coisa pode dividir com outra coisa a mesma porção de matéria. Ademais, a matéria não tem nenhuma prioridade em relação a outros atributos no sentido de ser um princípio que impediria o compartilhamento, sendo, se fosse assim, um princípio singularizador. Mesmo a hylé não lograria êxito, já que a hylé, ao perpassar todas as coisas materiais, ela já é compartilhada por todos eles e, por conseguinte, não singulariza o que quer que seja. A realidade da matéria é somente interior à conceptualização e, por isso, sua realidade é meramente mental. Alguém poderia rebater Suhrawardī no sentido de que não se trata da hylé como princípio singularizador, mas da matéria informada designada como fator singularizador. No entanto, na maneira como Suhrawardī constrói sua crítica, mesmo tal observação não alteraria o âmago de sua constatação, uma vez que independentemente de como a matéria for considerada – como matéria propriamente dita (*mādda*/مادة), a qual seria formatada ou informada pela natureza universal, ou como *prote hyle* (*al-hayūlā l-ulā*/الهيولى الأولى) –, não há nada na matéria – e tampouco na localidade espacial – que faça dela um fator especial entre os outros atributos como princípio singularizador de incidências de uma mesma natureza.

526 *Ibid.*, §§91–92: pp. 334,11–335,5 [*Opera* I].

Uma posição original da parte de Suhrawardī foi a de estabelecer que a singularização, além de não ser nem material nem espacial, não pode ser conceptual. Não é por meio da definição de algo singular ou de algo como singular que ocorre a singularização, dado que os atributos singulares, na definição, são mentais e, por isso, universais. Atributos mentais, assim como a matéria, não podem ser singularizadores do que quer que seja, embora sejam critérios de distinguibilidade. Ele escreve:

<p>وإذا عرفتَ هذا فاعلم أنّ المميّز غير المشخّص وإنّه ليس منعُ الشركةِ في الماهياتِ العينيةِ بسببِ المميّز - وقد اشْرنا في أوائلِ المنطقِ إلى طرفٍ من هذا - بل الهَيولي هويّتها العينيةِ مانعةٌ للشركةِ لأنّها هويّةٌ عينيةٌ، وكذلك السوادُ والبياضُ. وقد بيّنا أنّ الشركةِ في الحقيقةِ لا معنى لها إلا مطابقتُها، ولا كلّ مطابقٍ بل مطابقتُ أمر ذاته وحقائقته أن يكون مثالا إدراكياً لغيره لا هويّةٌ عينيةٌ متأصلة. فالأشياء تمنع الشركة بهويّاتها العينية، وامتيازها بمخصّصاتِها. وتشخّصُ الشيء إنّما هو في نفسه، وتمايّزه إنّما بالقياس إلى المشاركات في معنى عامّ واعتبار كثيرة حتّى إن كان شيءٌ عديمٌ مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد مع أنّ له تشخّصاً. ولو لم يكن كذا كان مجموع ما أحاده لا تمنع الشركة غير مانع للشركة، فكانت الجزئيات كلّها كليّة.</p>	<p>Ao saber disso, conhece que o distinguidor (<i>al-mumayyiz</i>) não é o singularizador (<i>al-muṣaḥḥṣ</i>). O [fator distinguidor] não impede o compartilhamento em quiddidades no que há em si (<i>al-māhiyyāt al-ʾayniyya</i>) pelo motivo de ser o [fator] distinguidor – já indicáramos, nos princípios da lógica, seus limites. Antes, sobre a hylé, sua identidade no que há em si é um impedimento ao compartilhamento pelo fato de ser uma identidade no que há em si, como é o caso de pretura e de brancura. Já explicáramos que o compartilhamento em realidade não tem como seu significado nada senão uma correspondência – e não se trata de todo [tipo de] correspondência, mas da correspondência de algo de sua essência e sua realidade, o que consiste em um símile apreensível (<i>miṭālan idrākiyyan</i>) de algo outro sem ser uma identidade fundante no que há em si (<i>huwiyya ʾayniyya mutaʾaṣṣila</i>). As coisas impedindo o compartilhamento são o que há por meio de suas respectivas identidades no que há em si, enquanto sua distinguibilidade o é por meio de suas especificações. Enquanto a individuação da coisa está em sua intrinsecabilidade, sua distinguibilidade, por sua vez, está em comparação ao que partilha [consigo] em significado geral e em consideração de multiplicidade até que não haja coisa privada de compartilhamento, sem requerer um distinguidor acrescentado, mesmo que lhe haja individuação. Não fosse assim, a aglomeração daquilo com o qual não se impede o compartilhamento não seria impedimento ao compartilhamento; os particulares seriam, todos eles, universais.⁵²⁷</p>
---	---

Suhrawardī faz o movimento decisivo em sua análise ao distinguir “distinção” de “singularização”. Mesmo que uma natureza ou significado seja compartilhado por múltiplas incidências que são distinguíveis entre si, não é a “distinção”, considerada a partir da partilha da mesma natureza em incidências distinguíveis, o que singulariza qualquer uma de tais incidências. Ademais, a natureza ou quiddidade na mente (a pretitude, por exemplo) não é fundante na pretura. Com efeito, a identidade no que há em si é o fundamento daquilo que há em si como um bloco coeso, único, singular e idêntico a si mesmo – bloco ao qual, por exemplo, o atributo pretura pode ser ou estar

527 *Ibid.*, §93: 335,6–15 [*Opera* I].

inerente. Assim, na análise mental, uma coisa qualquer configurada mentalmente pela pretitude, se distingue de outra coisa configurada mentalmente pela pretitude em termos de suas coordenadas espaçotemporais, mas tais coordenadas não garantem que a coisa configurada pela pretitude seja uma coisa singular. Em outros termos, uma aglomeração de atributos que determina as coordenadas de uma coisa dotada de pretitude não garante que haja algo a mais do que uma variação da mesma pretitude. Há uma intransponibilidade entre universais e particulares, sendo inúteis quaisquer considerações por meio do acréscimo de atributos. Por isso, mesmo que a distinguibilidade seja mentalmente correlata à singularização, ela, no entanto, não é sua causa, pois ela é intransponível do intramental para o extramental. Dessa maneira, enquanto a distinguibilidade é intramental, a individuação é extramental. Ademais, a “distinção” não é operada a partir do atributo “pretura”, um acidente particular existente em uma coisa particular fora da mente, mas a partir da natureza universal inteligível “pretitude” como significado geral na mente. Assim, a distinção se opera a partir de existentes mentais: alguns conceitos se ligam a outros, se tornando distinguíveis entre si. A título de exemplo, a pretitude na coisa reconhecida como “preta” é qualificada pela conceptualização de “estar na coisa”, em oposição a pretitude em outra coisa que é qualificada com a conceptualização de “estar em outra coisa distinta da anterior”. Nenhuma das qualificações equivale à singularização, mas cada qual diz respeito à conceptualização mental do acidente “pretura”, considerado pela mente como forma inteligível “pretitude”, a qual, por sua vez, é entendida como uma natureza universal compartilhada por incidências variadas em coisas mentalmente distinguíveis. De fato, a singularização não pode ocorrer entre universais, uma vez que os universais estão na mente e, por terem existência mental, não são, por princípio, particulares, enquanto os particulares existem necessariamente fora da mente e, por princípio, estão impedidos de compartilhamento.

Na discussão sobre os fatores singularizadores proposta por Suhrawardī, evidencia-se que “distinção” diz respeito aos existentes mentais na conceptualização, ao passo que “singularizador” e “singularizado” dizem respeito exclusivamente aos existentes fora da mente. Dessa maneira, sublinha-se a diferença interna entre duas classes de existentes: os mentais – os significados gerais, os quais são necessariamente universais, e nenhum fator interno ou externo à conceptualização os individua – e os extramentais – os quais são necessariamente singulares. Assim, o “preto” é uma similaridade que se torna mentalmente existente a partir da apreensão do atributo extramental “pretura”, o qual é fundante para tal similaridade. No intelecto, o preto à medida que é preto é somente “preto”, não sendo nem universal nem particular; também no intelecto, ao ganhar os atributos que não lhe impedem o compartilhamento, o “preto” passa a ter existência intelectual, se tornando uma coisa inteligível, ou seja, a forma “pretitude”, uma natureza universal que nada

impede de incidir em outras coisas, as quais são reconhecidas como “pretas”, ou seja, como incidências do “preto” fora da mente. Dessa maneira, apenas na mente há compartilhamento. Uma vez que se encontra algum aspecto mental que distinga duas ou mais incidências de pretitude, há, na mente, princípios de distinguibilidade. Entretanto, nada disso acontece fora da mente, já que não há, fora da mente, uma entidade que se universalizaria à medida que ganha certos atributos e que se particularizaria à medida que lhe são acrescentados outros atributos. Com efeito, a distinguibilidade é relativa a duas ou mais incidências de uma mesma significação quiddativa quando consideradas pela mente; o fator singularizador, por sua vez, não é relacional, mas é a própria identidade de algo fora da mente, tratando-se, assim, desse algo em si como si mesmo. A título de exemplo, ao se analisar, a partir da pretura apreendida em uma coisa qualquer, seus níveis de pretitude e ao se procurar estabelecer quais atributos fazem daquela coisa apreendida como preta singular, tal análise é meramente intramental e não diz respeito à coisa existente fora da mente e a seu atributo pretura.

Todos os possíveis fatores conceptuais foram descartados como princípio singularizador; o motivo para tanto é simples, na estratégia de Suhrawardī: a singularidade é uma noção posterior ao fato dos particulares serem singulares, ou seja, a singularidade dos particulares não se deve a um fator distinto deles, mas são eles mesmos – o fator singularizador do particular é ele mesmo à medida que é ele mesmo. Diferentemente dos fatores distinguidores, os quais se reduzem a noções aplicadas a existentes mentais, o fator singularizador diz respeito ao que não é mental: o fato de que os particulares são singulares unicamente *per se*. Trata-se da “identidade no que há em si” (*huwiyya* / *هوية عينية*). Da mesma maneira, ser particular significa ser idêntico única e exclusivamente a si. Este é o modo de existência de todas as coisas fora da mente. Suhrawardī indica, portanto, que algo não se torna particular mediante quaisquer atributos, nem mesmo o de “identidade” (*huwiyya* / *هوية*) – que, na verdade, não é um atributo –, mas é o inverso, isto é, porque algo já é em si mesmo individual, singular e particular que se apela a noção de “identidade” (*huwiyya* / *هوية*) como tradução ao nível conceptual desse fato, e não como atributo acrescentado à coisa. Dessa maneira, a *quodditas* ou *haecceitas* de um particular, sua “faticidade” (*annīya* / *أنية*), não é uma propriedade existencial ou um aglomerado de propriedades existenciais que particularizaria determinada coisa, mas é a coisa extramental em seu caráter essencial e irreduzivelmente particular.

Em resumo, fatores que mentalmente distinguem o que quer que seja são incapazes de singularizar. A título de exemplo, do fato de um ser humano qualquer controlar um corpo, não é tal corpo um fator ou princípio singularizador, à medida que sua “identidade” permanece integralmente intacta após sua morte temporal. Ademais, o mesmo ser humano mantém sua identidade tal qual em instantes temporais distintos e quando locado em posições espaciais distintas. No caso humano,

para continuar o exemplo, como Suhrawardī trabalha a natureza da identidade em *Veredas e Debates*? Quais as consequências teológicas e cosmológicas das opções efetuadas pelo autor? Tais questões são trabalhadas por Suhrawardī ao discutir o conhecimento divino e o conhecimento próprio às inteligências separadas; para tanto, Suhrawardī parte da apreensão humana ordinária, trabalhando, como ponto de partida de sua reflexão, a apreensão humana da alma de si mesma, pois “o ser humano investiga primeiramente seu conhecimento de sua essência e, então, ele ascende ao que é mais elevado.”⁵²⁸ Da mesma maneira, Suhrawardī entende a *huwīyya* ‘*ayniyya*/ هوية عينية, no caso humano e no caso de todo que apreende a si mesmo, como sua “ipseidade individual” – aquilo que é o “tu em ti” ou o “eu em mim”. Ao tratar da ipseidade do apreendedor, Suhrawardī passa a ter os meios para investigar a natureza da apreensão e do conhecimento e, assim, poder analisar a realidade divina – isto é, a realidade do existencialmente necessário e das inteligências separadas –, uma vez que tal realidade é intelectual.

3.3.2. Uma metafísica do conhecimento

Assim como nas *Elucidações*,⁵²⁹ o autor argumenta, repetindo os peripatéticos, contra uma identidade entre o cognoscível e o cognoscente na cognição, atribuindo tal erro a Porfírio. Suhrawardī argumenta que se esse tipo de identidade fosse admissível, o cognoscente se transformaria no cognoscível; inversamente, se o cognoscente fosse assimilado pelo cognoscível, este se tornaria aquele. Nesse caso, a cognição seria impossível. Com efeito, o que há é o cognoscente e o cognoscível, os quais continuam tais quais eram anteriormente à cognição. Se ambos permanecem iguais ao que eram anteriormente, não faz sentido se falar em termos de identidade entre ambos. Da mesma maneira, Suhrawardī defende que, em um ato cognitivo qualquer, é impossível uma forma se tornar diferente dela mesma, refutando a tese de que a percepção de um perceptível o transformaria em sua forma. Pois, se assim fosse, o perceptor se transformaria no perceptível – ou seja, em uma forma sensível ou imaginativa – e, assim, o perceptor original não existiria mais ou, ainda, o perceptível, ou melhor, sua forma, não existiria mais. Há transformação de formas na percepção, constata Suhrawardī, mas o perceptor permanece o mesmo, assim como o perceptível. No caso da apreensão do apreendedor de sua alma, a alma permanece tal qual em toda apreensão do quer que seja distinto dela, se bem que a apreensão de outros apreensíveis para além da alma seja accidental. Em todas as apreensões, o apreendedor enquanto tal é o que constitui o “tu em ti”. Suhrawardī escreve:

الجواهر الشاعرة بذاته منك ليس مما يتجدد كل

A substância perceptora de sua essência em ti não se renova a cada instante; antes, ela é uma única coisa fixa anterior à forma, assim como ela o é com a

528 “وهو أن يبحث الإنسان أولاً في علمه بذاته. ثم يرتقى إلى ما هو أعلى”, *ibid.*, §208: p. 484,4-5 [*Opera* I].

529 Ver *id.*, at-*Talwīhāt al-lawhīya wa-l-‘aršīya*, §54: 68,16–69,11 [*Opera* I].

<p>وقت، بل هو شيء واحد ثابت قبل الصورة ومعها وبعدها، والصورة أمر يحصل مع بقائه، فأنك أنت أنت مع الإدراك ودون الإدراك، فلا معنى للاتحاد.</p>	<p>[forma] e posterior a ela. A forma é algo que ocorre com sua permanência. De fato, tu és tu – com apreensão e sem apreensão. Portanto, não há significado para a unificação [da essência com a forma].⁵³⁰</p>
---	---

Seguindo o procedimento peripatético, Suhrawardī não problematiza a noção de “substância”. Com efeito, a “substância perceptora de sua essência” – no caso humano, trata-se, para os peripatéticos, daquilo que a alma é essencialmente – é usada, na referida passagem, para entender a natureza da apreensão de algo quando o mesmo apreendedor se apreende a si mesmo. A essência do apreendedor é independente de variações temporais, “não é algo que se renova em todo o momento”, enquanto o mesmo apreendedor – a “substância perceptora de sua essência” – pode apreender outras coisas concomitantemente à apreensão de sua essência. Dessa maneira, o apreendedor é ele mesmo independentemente do conteúdo de suas apreensões, não sendo condicionado pelo que quer que seja exterior à sua essência. A apreensão da essência é o que constitui a “substância perceptora de sua essência em ti”, ou seja, o “tu” do interlocutor de Suhrawardī, e todas as apreensões do que é externo à essência são acidentais ao “tu” do interlocutor. Inversamente, o “tu” enquanto “tu” é um dado, não se tratando da consequência de fatores externos ao “tu” que o individualizam. A apreensão da essência é distinta das demais apreensões e dos atributos correlatos a tais apreensões, assim como a apreensão da essência é uma condição necessária para toda apreensão. Em outras palavras, todo conhecimento é empírico, e toda experiência supõe um agente que apreende sua essência.

Uma vez estabelecida a realidade individual como modo de existência próprio a todo apreendedor de si, *Veredas e Debates* passam a discutir sobre a apreensão sensorial e a apreensão intelectual. Para tanto, Suhrawardī opta por elucidar a apreensão da essência como a característica primeira de tudo que é subsistente por si mesmo e despido de matéria. Suhrawardī reconhece não ser o primeiro a pensar nisso; ele atribui tais elucidações anteriores às pessoas que foram melhores – “mais intensos” – nas investigações filosóficas do que aquelas que defenderam a união com a inteligência ativa – um elogio aos peripatéticos. Suhrawardī escreve:

530 *Id.*, *al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*, §201: pp. 474,6–475,2 [*Opera I*].

وإن قوماً كانوا قد ظنوا أنّ نفوسنا إذا أدركت شيئاً فإنما إدراكها اتحادها بالعقل الفعّال حتى تصير هي هو، وهو باطل. فإنّا قد بينّا أنّ شيئين لا يصيران واحداً إلاّ باتّصال أو امتزاج أو أخذ تركيب مجموعي لا غير. ونحن سنذكر معنى الاتحاد في المفارقات، مع أنّها يلزمهم إمّا القول بتجزؤ العقل الفعّال، حتى يتصل النفس منه بجزء دون جزء – فتدرك شيئاً دون شيء –، أو أنّ النفس إذا أدركت شيئاً واحداً واتّحدت تدرك معه سائر الأشياء. والقسمان باطلان. وقومٌ – هم اشدّ بحثاً من هؤلاء – قدّموا على مسألة العلم مقدّمة. فاثبتوا قاعدة – في أنّ المفارق يجب أن يكون مدركاً للذاته – وهي أنّ كلّ ما يُعقل وله ذات قائمة كان وجودها قي خارج الذهن كوجود في الذهن، أي مجرد عن المادّة. فإنّه إذا عُقل صحّ على صورته مقارنة معقولٍ آخر في النفس، فإنّه يتأتّى أن يُعقل مع شيءٍ آخر. وإذا كان ذاته كصورته غير محفوفٍ بالعوارض المديّة، فيصحّ عليه ماهيته مقارنة صورة عقلية، فيصحّ عليه جعلها معقولة، فإنّ الجوهر لو امتنع عليه التعقل – والممتنع على الجبس طبيعته ممتنع على النوع – فما صحّ على جوهرٍ ما إدراك ذاته، وليس كذا. وإذا لم يمتنع عليه تعقل صورة عقلية، فعند تعقل تلك الصورة يلزم أن يُعقل ذاته: فإنّ ما يُعقل شيئاً له أن يُعقل أنه الذي يُعقل. [...] فكلّ ما يُعقل وله ذات مجردة عن المادّة قائمة بنفسها فله أن يُعقل ذاته وغيره.

De fato, alguns conjecturaram que nossas almas ao apreenderem uma coisa, durante a apreensão, se uniriam à inteligência ativa até se tornarem idênticas – e isso está errado. Já explicáramos⁵³¹ que duas coisas não se tornam uma única, a não ser por continuidade ou por miscelânea ou ao tomar a combinação de componentes, não mais que isso. E citaremos o significado de união entre separados. Seguir-se-ia das duas, uma: a inteligência ativa se fragmentaria, até se mesclar com a alma uma parte sem parte – e apreenderia uma coisa sem coisa – ou a alma ao apreender uma coisa única, se uniria [com a inteligência ativa] apreendendo consigo outras coisas. Ambas as opções estão erradas. Alguns – os quais são mais intensos na investigação que aqueles – puseram sobre a questão do conhecimento uma premissa. Assim, eles estabeleceram o princípio – em que tudo que é separado [da matéria] necessita ter apreendida sua essência – e trata-se de que tudo aquilo que é inteligido e ao qual há uma essência subsistente, sua existência está no que é exterior à mente da mesma maneira que tem sua existência na mente, ou seja, despida de matéria. Assim, quando é inteligido, sua forma se conecta com outro inteligível na alma e, então, o resultado é inteligido com a outra coisa. Já que sua essência, como sua forma, não está repleta de acidentes materiais, certifica-se que sua quiddidade se conecta à forma intelectual e, assim, certifica-se que se fez inteligível. Se para a substância fosse impossível a intelecção – e o impossível no gênero de sua natureza é impossível na espécie – a substância não teria nenhuma apreensão de sua essência, e não é assim. Já que não há impedimento de intelecção de uma forma intelectual, a intelecção dessa forma é concomitante ao inteligir de sua essência; assim, aquele que entende uma coisa tem que entender isso como aquele que entende. [...] Portanto, tudo o que é inteligido e tem uma essência despida de matéria é intrinsecamente subsistente, inteligindo tanto sua essência como os demais.⁵³²

Suhrawardī reconhece o valor daqueles que foram melhores na investigação filosófica – nesse caso, os peripatéticos – por terem compreendido que todo inteligente, necessariamente, entende a si mesmo, sendo a intelecção da essência, portanto, a realidade quiddativa do que é simultaneamente inteligível e autossubsistente. Na argumentação peripatética, tudo que é separado ou despido de matéria é um inteligível; se um inteligível é subsistente por si mesmo fora da intelecção, ele é uma entidade intelectual e, por isso, inteligente; dessa maneira, estabelece-se que nada impede que o

531 Ver *id.*, at-*Talwihāt al-lawhīya wa-l-‘aršīya*, §54, pp. 68,16–69,11 [*Opera* I].

532 *Id.*, at-*Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*, §202: pp. 475,3–476,5 [*Opera* I].

inteligente apreenda intelectualmente a si mesmo como inteligível e, em tal intelecção, o intelecto, o inteligente e o inteligível são um só. Nesse ponto, Suhrawardī não argumenta se baseando na tese de que a intelecção é unificação entre inteligente e inteligível, mas que se trata do caráter eminentemente inteligível de si para si como fundante de toda intelecção, reconhecendo que toda coisa que entende é para si um inteligível e estabelecendo para todo inteligente o ato de entender como sua realidade. Da mesma maneira, a intelecção da essência não é explicada através da inerência de uma forma ao intelecto. Igualmente, Suhrawardī não se opõe, na passagem supracitada, à equivalência entre a intelecção da essência e seu estado permanentemente despido de matéria, reconhecendo tal equivalência como um bom argumento para demonstrar o despimento de matéria como característico da intelecção e como a realidade de todo inteligente.

O caso da intelecção humana, na estratégia de Suhrawardī, serve de paradigma para explicar a apreensão intelectual própria a outras inteligências. Esse movimento oferece a Suhrawardī as ferramentas para entender a intelecção no caso divino. Primeiramente, os peripatéticos procuraram demonstrar que o existencialmente necessário entende os demais inteligíveis por meio da única intelecção que tem de sua essência, pois os inteligíveis lhe são concomitantes. Suhrawardī, por sua vez, opera uma mudança que é o que melhor caracteriza sua posição teológica: ele substituiu a intelecção divina da essência pela apreensão divina da essência. Em termos de apreensão, não são mais os inteligíveis correlatos à inteligência divina, mas os apreensíveis que são correlatos à apreensão divina. Em outras palavras, os inteligíveis são universais e têm realidade apenas mental, não existindo fora da intelecção e no que há em si; os apreensíveis, por sua vez, são o que há em si. O conhecimento divino deve ser o das coisas enquanto tais, e não de inteligíveis anteriores às coisas. Trata-se de algo análogo à experiência humana, pois, ao se apreender a essência, apreende-se tudo o que está presente para a alma – o corpo e o que está presente para as faculdades operativas do corpo – e a presença do corpo para a alma e o campo de presença das coisas para as faculdades corporais são concomitantes à realidade da alma, não alterando em nada a essência da alma humana. No entanto, há diferenças: as apreensões humanas são passivas, no sentido de que o ser humano recebe os apreensíveis; igualmente, as apreensões humanas são existencialmente possíveis e, por isso, dependentes do campo de presença dos apreensíveis para o corpo presente para a alma, ao passo que a apreensão do existencialmente necessário faz de seus concomitantes é constante e permanente, além de nada limitar seu campo de presença. Em todo caso, a apreensão da parte do existencialmente necessário, da mesma maneira que ocorre com as almas humanas, não pode ser explicada por meio da inerência de formas – e no caso específico do existencialmente necessário, a inexistência de formas inerentes se mostra teologicamente valiosa, no sentido de que a inerência de formas na inteligência divina comprometeria sua simplicidade e, sendo sua essência o seu

conhecimento e sua inteligência, se comprometeria a unicidade de sua essência ao conhecer seus concomitantes. Ademais, embora os que foram mais intensos na investigação filosófica tenham sido capazes de mostrar a natureza intelectual de tudo o que é inteligido e que subsiste fora da mente, o que é inteligido na intelecção da essência é apenas uma forma, e não a essência. Assim, partindo da evidência de que o que é mais familiar no conhecimento humano – a apreensão da essência pura e simples, sem o intermédio de formas –, se pode compreender o conhecimento divino, Suhrawardī tem os meios para revisar a questão. O debate proposto pelo autor logra o êxito de mostrar o porquê de a apreensão da alma humana de sua essência não o é por meio de uma forma. Da mesma maneira, embora todo intelecto possa inteligir a si, a intelecção da essência, na maneira como os peripatéticos compreendem “intelecção”, não é o conhecimento da ciência – o único conhecimento da essência é apreensão. Isso elucida o caso do existencialmente necessário. Suhrawardī escreve:

<p>فَنَقُولُ: إِنَّ نَفْسَنَا إِذَا أَدْرَكَتْ ذَاتَهَا لَيْسَ إِدْرَاكُهَا لَهَا بِصُورَةٍ لَوْجُوهٍ: أَحَدُهَا أَنَّ الصُّورَةَ الَّتِي هِيَ هِيَ النَّفْسُ لَيْسَتْ بَعَيْنِهَا هِيَ هِيَ، وَالْمَدْرِكُ لذَاتِهِ مَدْرِكٌ لَعَيْنٍ مَا بِهِ أَنْثَائِيَّتُهُ لَا لِأَمْرٍ يَطَابِقُهُ، وَكُلُّ صُورَةٍ هِيَ فِي الْمَدْرِكِ زَائِدَةٌ عَلَى ذَاتِهِ هِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ “هُوَ” لَا أَنْ تَكُونَ لَهُ “أَنَا”، فَلَيْسَ الْإِدْرَاكُ بِالصُّورَةِ. – وَثَانِيًا: إِنَّ إِدْرَاكَ النَّفْسِ لذَاتِهَا إِنْ كَانَ بِالصُّورَةِ فَكُلُّ صُورَةٍ تَحْصُلُ فِي النَّفْسِ فَهِيَ كَلِّيَّةٌ وَلَا يَمْتَنِعُ مَطَابَقَتُهَا الْكَثْرَةَ، وَإِنْ أَخَذْتَ أَيْضًا مَجْمُوعَ كَلِّيَّاتٍ تَخْتَصُّ جَمَلَتِهَا بِشَخْصٍ وَاحِدٍ مِنَ النَّفُوسِ لَا تَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهَا كَلِّيَّةً. وَكُلُّ إِنْسَانٍ يَدْرِكُ ذَاتَهُ عَلَى وَجْهِ يَمْتَنِعُ فِيهِ الشَّرْكَةُ، فَتَعَقُّلُهُ لذَاتِهِ الْجَزَائِيَّةُ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ بِصُورَةٍ أَصْلًا.</p>	<p>Dizemos, pois: nossas almas, quando apreendem suas essências, tal apreensão não o é por meio de forma, por diversos motivos. O primeiro entre os quais é que a forma que deveria ser idêntica à alma não é, por si só, idêntica. O apreendedor de sua essência apreende por si só o que é nele sua ipseidade, e não algo correspondente a ela. Toda forma no apreendedor é um acréscimo à sua essência, pois [a forma], em referência a ele, é um “ele”, não um “eu” – não há, portanto, apreensão por forma. O segundo [motivo]: se a apreensão da alma de sua essência fosse por meio da forma, toda forma adquirida na alma seria, pois, um universal, cuja correspondência com a multiplicidade não estaria impedida. Igualmente, mesmo se compreender como sendo o conjunto de universais, todos os quais seriam individuados em um individual único entre as almas, não se é exterior à sua constituição “universalidade”. Todo ser humano apreende sua essência de uma maneira que impede o compartilhamento. De sua intelecção de sua essência particular, não há como certifi-cá-la como sendo, fundamentalmente, por meio de uma forma.⁵³³</p>
---	--

Primeiramente, Suhrawardī descarta a possibilidade de que a apreensão da essência possa ser compreendida como uma apreensão de uma forma inteligível com uma argumentação familiar a alguns de seus escritos, sobre a distinção que se faria necessária entre a coisa que apreende sua essência, o “eu” da coisa para si mesma, e a forma que seria uma intermediária e, assim, sempre um “ele” ou “ela”. Caso se queira continuar se expressando em termos de intelecção da essência, exige-se a precisão de que tal intelecção não é por meio de inteligíveis correspondentes à alma em sua essência, mas é simplesmente a apreensão pela alma do que é a alma, diretamente. Assim, para

533 *Ibid.*, §208: p. 484,6-14 [*Opera I*].

Suhrawardī, à medida que a alma é intelectual, admite-se o termo “intelecção da essência”, mas com a seguinte nuance: a alma entende a si mesma, e não uma forma. Nesse sentido, pode-se falar tanto em termos de “apreensão da essência” como de “intelecção da essência”. Em segundo lugar, se a apreensão da essência for entendida em termos de intelecção e se a intelecção for entendida como apreensão da forma despida de matéria, como os peripatéticos o fazem, a intelecção da essência seria a apreensão de uma forma inteligível da alma. No entanto, toda forma inteligível é um universal. Ora, se a apreensão da essência ocorresse por meio de uma forma inteligível, a forma apreendida, remeteria a um conhecimento universal. Assim, se a alma humana conhecesse a si mesma em sua essência por meio da apreensão intelectual de um universal, ela não se reconheceria como particular. A alma não é um emaranhado de universais, mas é irredutivelmente particular. Caso se queira expressar a apreensão da essência como intelecção da essência, trata-se de uma intelecção sem forma e o inteligível é particular.

Suhrawardī passa a enfatizar a conexão entre a apreensão da essência e toda experiência sensorial e seu caráter irredutivelmente particular, remetendo ao diálogo com Aristóteles, nas *Elucidações*, sobre a conexão entre a apreensão que a alma tem de sua essência e a apreensão que a alma tem do corpo que lhe é presente. Essa ênfase se evidencia na continuação do texto, quando Suhrawardī estabelece que uma alma sempre apreende seu próprio corpo:

<p>ثم إنَّ النفس تدرك بدنَهَا وتدرك وهَمَهَا وخيَالَهَا، فإنَّ كانت تدرك هذه الأشياء بصورةٍ في ذاتها – وتلك الصورة هي كليَّة – فالنفس محرَّكةٌ لبدنِ كَلِّيٍّ ومستعملةٌ لقوَّةٍ كليَّةٍ، وليس لها إدراكٌ بدنِها ولا إدراكٌ قوَى بدنِها. وليس هذا بمستقيمٍ، كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوَى الباطنةَ أيضًا! وإنَّ كان قد لا يجحد آثارها. فإذ لم يدرك الوهمُ هذه القوَى، والقوَى الجرميَّة لا يدرك شيءٌ منها نفسه، والنفس لا تدرك غيرَ الكليَّاتِ، فكان يجب أن لا يدرك الإنسانُ بدنَه ووهَمَه وخيَالَه التي تختصُّ به جزئيَّةً. وليس كذا، فإنَّه ما من إنسانٍ إلا ويدرك بدنَه الجزئيَّ الحاضرَ وقوَاه الجزئيَّة الحاضرة ويستعمل قوَّة جزئيَّة، فالإنسانُ مدركٌ لنفسه لا بصورة، وقوَاه جملةٌ ما لا بصورة، والبدنُه جملةٌ ما لا بصورة.</p>	<p>Então, a alma apreende seu corpo e apreende sua estimação e sua imaginação; se apreendesse estas coisas por meio de uma forma em sua essência – esta forma seria um universal – a alma moveria um corpo universal e operaria com faculdades universais, não havendo nem apreensão de seu corpo nem apreensão das faculdades de seu corpo. Isso não é sustentável; como poderia a estimação ignorar a si mesma e ignorar também as faculdades internas?! Se assim fosse, não se rejeitaria seus traços. Se a estimação não apreendesse tais faculdades nem nenhuma das faculdades corporais nem apreendesse nenhuma coisa de si mesma, a alma não apreenderia nada além dos universais; assim, seria necessário que o ser humano não apreendesse seu corpo, sua estimação e sua imaginação, as quais são exclusivas para ele enquanto uma particularidade. E não é assim, pois não há nenhum humano que não apreenda seu corpo particular e presente e suas faculdades particulares e presentes, operando em suas faculdades particulares e presentes. Portanto, o humano não apreende sua alma por meio de uma forma nem suas faculdades como um todo por meio de uma forma nem seu corpo como um todo por meio de uma forma.⁵³⁴</p>
--	--

534 *Ibid.*, §208: pp. 484,14–485,6 [*Opera* I].

O enfoque na apreensão única e particular que se faz do corpo é característica da reflexão de Suhrawardī a esse respeito, além de ser capital na estratégia argumentativa traçada no livro, à medida que elucida como Suhrawardī entende a apreensão da essência enquanto base em que tanto o corpo como suas faculdades operativas – o que inclui suas ações e, conseqüentemente, a percepção de coisas exteriores – estão conectadas àquele que apreende sua essência, assim como ilustra o porquê dos peripatéticos, por não terem compreendido tais sutilezas, se tornaram metafísicos débeis. Suhrawardī chama atenção ao fato de que a apreensão do corpo supõe a apreensão que a alma faz de sua essência. Nada no corpo é capaz de apreender sua essência – nem mesmo a estimação, a mais alta faculdade cognitiva corporal. Se não fosse a alma que apreendesse diretamente sua essência e que agisse no corpo e através do próprio corpo presente a ela, o corpo nunca apreenderia coisa nenhuma, pois a apreensão exige que o apreendedor seja igualmente apreendedor de sua essência. O corpo apreendido pela alma é um corpo particular sob controle dessa mesma alma; apenas por isso e como consequência disso, a coisa que apreende sua essência, a alma, pode reconhecer no corpo controlado por ela o único local de operação de suas faculdades perceptivas e cognitivas. Se o corpo fosse apreendido pela alma através de uma forma inerente à alma, tal forma seria apreendida pela alma e estaria presente para a alma; no entanto, já que a alma é despida de matéria, a forma suposta para ser inerente seria necessariamente um inteligível e esta forma inteligível, um universal *in intellectu*, jamais permitiria a apreensão de um corpo particular.

Se a apreensão pela alma de sua essência pode ser entendida em termos de intelecção da essência, desde que se entenda exatamente o que é intelecção – isto é, que, na intelecção, a alma não se torna lugar de inerência para as formas e que o inteligível e inteligido é um particular, e não um universal –, a apreensão da essência também pode ser descrita como percepção que a alma tem de sua essência. Contudo, ao se entender a apreensão da essência como percepção, faz-se igualmente necessária uma correta compreensão do que é a percepção. Um argumento encontrado em *Veredas e Debates* para retrabalhar a percepção, permitindo uma compreensão da apreensão da essência como percepção, é a sensação de dor. Segundo Suhrawardī, ao sentir-se uma dor, apreende-se a dor em si mesma. A dor, em tais termos, não é a forma da ferida, de uma lesão ou de algo do tipo, cujo vestígio, afecção ou traço permaneceria impresso no aparelho tátil, mas a dor é a própria ferida, lesão ou algo do tipo que está presente para a faculdade corporal do tato. As duas percepções – a percepção visual da ferida ou da lesão e a percepção tátil da dor – podem ser consideradas como idênticas e resultantes do mesmo fato por conta das duas percepções serem apreendidas pela alma no único corpo controlado por ela, mas não se pode concluir que a ferida ou a lesão vista é a causa da dor sofrida. A dor oferece um exemplo para a realidade apreendida pela percepção sensorial: a percepção pelos sentidos externos não é constituída pela correspondência com formas e pela

impressão de seus traços, os quais substituiriam as coisas externas à percepção, mas pela internalização de diferentes percepções, através das formas sensoriais presentes nas faculdades de percepção, fazendo-se presente, via corpo, para a alma. Se a intelecção é somente pura apreensão da realidade executada diretamente pela alma, a percepção é igualmente apenas a pura apreensão da realidade, mas empreendida pela alma pelo intermédio das formas sensoriais presentes nas faculdades operativas corporais, as quais são presentes para o corpo. Suhrawardī escreve:

<p>ومِمَّا يُؤَكِّدُ أَنَّ لَنَا إِدْرَاكَاتٍ لَا يَحْتَاجُ فِيهَا إِلَى صُورَةٍ أُخْرَى غَيْرِ حُضُورِ ذَاتِ الْمَدْرَكِ: أَنَّ الْإِنْسَانَ يَتَأَلَّمُ بِتَفْرِيقِ الْإِتِّصَالِ فِي عَضْوِهِ وَيَشْعُرُ بِهِ، وَلَيْسَ بَأَنَّ تَفْرِيقَ الْإِتِّصَالِ يَحْصُلُ لَهُ صُورَةٌ أُخْرَى فِي ذَلِكَ الْعَضْوِ أَوْ فِي غَيْرِهِ، بَلِ الْمَدْرَكُ نَفْسُ ذَلِكَ التَّفْرِيقِ، وَهُوَ الْمَحْسُوسُ وَبِذَاتِهِ الْأَلْمُ لَا بِصُورَةٍ تَحْصُلُ مِنْهُ. فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مِنْ الْأَشْيَاءِ الْمَدْرَكَةِ مَا يَكْفِي فِي الْإِدْرَاكِ حُصُولَ ذَاتِهَا لِلنَّفْسِ أَوْ الْأَمْرِ لَهُ تَعَلُّقٌ حُضُورِيٌّ خَاصٌّ بِالنَّفْسِ. وَمِمَّا يَلْزِمُ فَرَقَةَ الْمَشَائِئِ الْإِعْتِرَافَ بِهَا: أَنَّهُمْ يَسْلَمُونَ أَنَّ الصُّورَةَ قَدْ تَحْصُلُ فِي آلَةِ الْبَصْرِ وَلَا يَشْعُرُ بِهَا الْإِنْسَانُ – إِذَا اسْتَغْرَقَ فِي فِكْرِهِ أَوْ مَا يُوْرِدُهُ حَاسَّةً أُخْرَى – فَلَا بَدَّ مِنَ التَّنْفَاتِ النَّفْسِ إِلَى تِلْكَ الصُّورَةِ، فَالْإِدْرَاكِ لَيْسَ إِلَّا بِالتَّنْفَاتِ النَّفْسِ عِنْدَ مَا تَرَى مَشَاهِدَةً، وَالْمَشَاهِدَةُ لَيْسَتْ بِصُورَةٍ كَلِّيَّةٍ بَلِ الْمَشَاهِدَةُ بِصُورَةٍ جَزْئِيَّةٍ، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ لِلنَّفْسِ عِلْمٌ إِشْرَاقِيٌّ حُضُورِيٌّ لَيْسَ بِصُورَةٍ.</p>	<p>Entre aquilo que sustenta que nossas apreensões não requerem, internamente, nenhuma forma outra que não seja a presença da essência do apreendido, eis aqui: o ser humano sofre uma dor pelo desagregamento com seu membro que lhe é contínuo. Ele a percebe, não porque o desagregamento da continuidade lhe ocorra através de outra forma no membro ou em algo outro [corporal]; antes, o que é apreendido é essa própria fragmentação. Essencialmente, a dor não ocorre por meio de uma forma que ocorreria a partir dela. Assim, demonstra-se que, entre as coisas, o que basta, para a apreensão de um apreendido qualquer, é a ocorrência de sua essência para a alma [diretamente] ou a uma coisa que está presencial e individualmente pendida da alma. Segue-se que o partido dos peripatéticos deve reconhecer isto: eles permitem que, embora a forma possa ter ocorrido no órgão da visão, o ser humano não percebe a [dor] – quando ele se imerge em seu pensamento ou outro sentido lhe traz [uma percepção] – e, inevitavelmente, as atenções da alma se voltam para esta forma. A apreensão não o é senão pelas atenções que a alma tem ao enxergar o observado; o observado não o é por meio de uma forma universal, mas o observado o é por uma forma particular. Inevitavelmente, a alma conhece, pois, iluminativa e presencialmente, não por uma forma.⁵³⁵</p>
---	---

Dessa maneira, ao discutir sobre a dor, Suhrawardī defende que para a percepção ter lugar é preciso que o dado perceptivo seja atingido pela alma e a única maneira para tanto é por meio da presença – via o corpo presente para a alma – das formas sensoriais nos órgãos de percepção. Para ser apreendido pela alma, algo necessita entrar no que já está presente para a alma através do corpo que lhe é presente. Tal presença constitui a experiência, isto é, a própria percepção da maneira adequada a cada faculdade sensorial, a qual tem seu órgão responsável como lugar de percepção.⁵³⁶

535 *Ibid.*, §208: p. 485,7-18 [*Opera I*].

536 Na *Filosofia da iluminação*, como veremos no capítulo III, a mesma tese sobre a percepção sensorial é mantida: o único agente perceptor é a alma, isto é, a luz regente humana, e cada aparelho responsável por uma faculdade de percepção tem seu órgão corporal como lugar de manifestação para as formas sensoriais, isto é, lugar em que se manifesta a forma sensorial, sem inerência nem impressão de nenhum tipo de forma e de traço de forma.

Na percepção, sob certa perspectiva, a alma não participa, estando em total receptividade; da mesma maneira, sob o aspecto puramente mecânico da percepção e o modo próprio a cada operação, a fisiologia e a saúde de cada órgão perceptivo são o que há de mais fundamental para a percepção. Não obstante, isso é metafisicamente irrelevante. Para Suhrawardī o que é relevante é que, sob outra perspectiva, a mais fundamental de todas e para a qual as demais perspectivas são subsumidas, apenas a apreensão que a alma tem de sua essência faz com que apreenda seu corpo e, ao apreender seu corpo, que os dados da experiência – as formas sensoriais – lhe sejam presentes. Em resumo, sem a apreensão da alma de sua essência, não há percepção. Em *Veredas e Debates*, assim como também nas demais obras de Suhrawardī por nós estudadas, a questão do conhecimento não diz respeito, em primeiro lugar, à psicologia cognitiva que busca discutir sobre a aquisição do conhecimento e descrever como o conhecimento se opera fisicamente dentro da doutrina da alma segundo os cânones das *naturalia*. Seu escopo é metafísico ao decifrar a interdependência entre percepção, alma e forma sensorial, assim como a interdependência entre intelecção e a realidade do inteligente e do inteligível; para Suhrawardī, tal interdependência é concebida em termos presenciais. Apenas assim se compreende o que a apreensão é e o que é a realidade. Não se trata, portanto, de uma gnosiologia, mas de uma metafísica do conhecimento.

A partir dessas conclusões, Suhrawardī compreende o conhecimento divino por meio de observações da experiência humana. No caso humano, foi evidenciado que, para a alma, despida de matéria, toda apreensão da qual ela é a agente, é igualmente despida de matéria. É nesse sentido exato, isto é, a partir de uma desmaterialização de toda apreensão – inclusive da percepção sensorial –, que *Veredas e Debates* empregam a cognição humana e a relação, na alma humana, entre apreensão e realidade, para discutir a questão do conhecimento divino. Assim, o conhecimento se apresenta sob uma arquitetura fundacionalista e a apreensão da essência é fundacional à medida que oferece a base para evidenciar que todo conteúdo cognitivo se apresenta a quem se apreende a si mesma. Suhrawardī passa, então, a descrever em que consiste o conhecimento divino:

<p>وإذا صح العلم الإشرافي لا بصورةٍ وأثر بل بمجرد إضافةٍ خاصةٍ هو حضور الشيء حضوراً إشراقياً كما للنفسه، ففي واجب الوجود أولى وأتم. فيدرك ذاته لا بأمر زائد على ذاته – كما سبق في النفس – ويعلم الأشياء بالعلم الإشرافي الحضور.</p>	<p>Já que se certifica que o conhecimento iluminativo não o é nem por forma nem por traço – antes, ele o é por uma relação despida e específica: a presença da coisa presencial-iluminativamente, assim como há da alma para si –, no existencialmente necessário está o primeiro e o mais completo. Ele apreende sua essência não por algo acrescentado à sua essência – do mesmo jeito que acontece com a alma – e conhece as coisas por conhecimento iluminativo e presencial.⁵³⁷</p>
---	---

537 *Ibid.*, §209: p. 487,2-5 [*Opera I*].

Assim, a diferença entre o existencialmente necessário e os seres humanos, em termos de uma metafísica do conhecimento, se deve a maneira como as coisas se fazem presentes. Enquanto a percepção humana recebe passivamente o conteúdo daquilo que se faz presente às faculdades operativas responsáveis pela percepção corporal, o existencialmente necessário apreende seus concomitantes como é adequado a ele enquanto primeiro existente e o mais completo. No entanto, sob outra perspectiva, tal diferença é irrelevante, pois, tanto no caso humano como no caso divino, o conhecimento é “iluminativo-presencial”. Da mesma maneira, toda apreensão do que é externo à essência – percepção ou intelectão – é a presença do apreensível àquele que apreende sua essência, estabelecendo-se uma relação descrita em termos de presença e de iluminação.

Um dos limites da noção de “presença” como explicação da percepção está no fato de que tal termo é incapaz de evidenciar o caráter imaterial da percepção. Possivelmente, esteja aí a razão pela qual a explicação da percepção em termos de presença é ausente da *Filosofia da iluminação*. Ademais, em *Veredas e Debates*, sempre que “presença” ou “presencial” é empregado como termo técnico para explicar a apreensão do que é exterior ao apreendedor, Suhrawardī acrescenta um qualificativo iluminativo, sublinhando, pois, o caráter imaterial de toda cognição, inclusive da percepção sensorial. Assim, a percepção é uma “presença iluminativa”, uma “presença manifestante”. A partir do caráter imaterial da percepção sensorial, o problema de como os universais e os particulares se referem entre si passa a ser a linha condutora da exposição de Suhrawardī. O termo “iluminativo” (إشراقِيّ / *išraqī*) é empregado novamente como expressão da relação entre a alma intelectual e as coisas particulares que estão presentes para ela por meio das faculdades corporais de percepção. Tendo por parâmetro o método dos peripatéticos, ele acrescenta:

<p>وناهج منهج المشائين يجمع الكلّ في أنّ العلم أو التعقل عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة: فإن كان تعقل الشيء لذاته فهو بانه لم يغب عن ذاته، وإن كان للوازم ذاته فهو لكونه غير غائب عنها لكونها حاضرة. ونحن إنّما احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء – كالسما والكوكب – لأنّ ذواتها كانت غائبة عتّا. [...] فجميع ما يدركها النفس يجب أن تقسم إلى أقسام: أمّا الكلّيات، فحضور الصورة لانتباعها في ذاتها. وأمّا بحضورها الجزئيات: فإمّا بحضور ذواتها وإشراق للنفس، وإمّا بحضور صورتها في شيء حاضر للنفس يقع للنفس عليها إشراق، فيدرك النفس الجزئيات أمّا بحضورها لها أو</p>	<p>O método dos peripatéticos presume que todo conhecimento ou intelectão seja a privação de ausência entre a coisa e a essência despida de matéria: se há intelectão da coisa de sua essência, isso é por não se ausentar de sua essência; se há [intelectão] dos concomitantes de sua essência, isso é porque estão não-ausentes dela, pois eles estão nela presentes. Necessitamos da forma apenas em algumas coisas – como os céus e os astros – porque suas essências estão ausentes de nós. [...] O conjunto do que a alma apreende se divide necessariamente em dois grupos: são os universais e, então, a [apreensão] o é por meio da presença de uma forma, pois são sua impressão em sua essência. Ou estão presentes como particulares; eles o são pela presença de suas essências e da iluminação de sua alma ou estão [presentes] por meio da ocorrência de suas formas na coisa presente na alma e pela qual na alma há incidência de iluminação. Portanto, a alma apreende os particulares pela sua presença para si ou</p>
--	--

بحضورها في أمر حاضر لها، كالصور الخيالية.

por meio de sua presença em algo já presente nela, como as formas imaginativas.⁵³⁸

De acordo com a interpretação de Suhrawardī dos cânones do peripatetismo, entende-se que a fundacionalidade do conhecimento e a realidade do intelecto estão no princípio duplo da privação de ausência e despimento de matéria. Tudo o que não é ausente da alma é inteligido por ela, isto é, apreendido como despido de matéria. O que está diretamente ausente na alma pode se fazer presente indiretamente, por meio das formas. Suhrawardī já havia esclarecido, como vimos anteriormente, que apenas os particulares são apreendidos e existentes fora da mente e que os universais são apenas coisas mentais e, por isso, não são diretamente apreensíveis. Dessa maneira, Suhrawardī parece sugerir que uma interpretação correta da filosofia dos peripatéticos seria a de que as formas se fazem de alguma maneira presentes na alma por meio da atividade mental, ao passo que os particulares – isto é, o que existe fora da mente – são, via percepção, presentes, através do corpo, para a alma, a qual é privada de ausência dela mesma. Mesmo havendo dois tipos de apreensíveis – os universais na mente (apreensíveis indiretos) e os particulares fora da mente (apreensíveis diretos) –, a percepção é, por seu caráter direto, a melhor referência para se compreender a natureza do conhecimento, à medida que, via percepção, se tem acesso à existência fora da mente, e as formas inteligíveis dizem respeito somente à atividade analítica da conceptualização. Nesse caso, para se entender a inteligências divina, a natureza do conhecimento entendida a partir da percepção humana – e não da intelecção humana – oferece os meios para a compreensão do conhecimento divino do mundo. O decisivo é que a única diferença entre o conhecimento divino e a percepção humana do que é externo à essência é a maneira como o apreensível está presente para o apreendedor: um humano recebe o conteúdo da apreensão em completa passividade, ao passo que o existencialmente necessário apreende, em ato, tudo como sendo seus próprios concomitantes. No entanto, a presença e iluminação em que cada ser humano percebe o que lhe é externo não se diferencia, em seu aspecto noético mais relevante – isto é, como relação de presença entre as coisas apreendidas e aquele que é sempre apreendedor de si mesmo –, da presença e iluminação para o apreendedor divino. Quanto a “privação de ausência”, Suhrawardī compreende tal noção especulativamente privativa como uma exigência do método dos peripatéticos, assim como “despimento de matéria”. No entanto, em sua exposição, para além do método peripatético, apresenta a noção especulativamente positiva de “iluminação” substituindo as noções privativas de “privação de ausência” e “despimento de matéria”, e se tornando complementar à noção de “presença”. Se o limite da presença é que tal noção é capaz apenas de explicar a relação que caracteriza a percepção através do corpo, a noção de iluminação é capaz tanto de explicar a apreensão pela alma de sua essência como a relação

538 *Ibid.*, §210: p. 487,6-16 [*Opera* I].

presencial intrínseca a toda apreensão efetuado pela alma através das faculdades corporais e, dessa maneira, o paralelismo entre conhecimento humano e conhecimento divino se torna evidente.

Assim, a despeito das diferenças na maneira de como os conteúdos cognitivos se fazem presentes à inteligência divina e à alma humana, a experiência perceptiva humana é empregada por Suhrawardī, em *Veredas e Debates*, para entender o que a essência divina é – pura apreensão de si, pura “iluminação” – e o que o conhecimento divino é – uma relação de presença e de iluminação. Para tanto, na maneira como Suhrawardī expõe sua argumentação, o caso humano se torna a melhor maneira de se compreender o caso divino ao se descartar outras considerações e perspectivas e ao se focar no aspecto metafísico da alegação de que toda apreensão é oriunda da experiência e que, por isso, nada mais é do que “presença”. No caso da percepção humana, as formas sensoriais são apenas presentes nas faculdades corporais de percepção e as formas inteligíveis são posteriores ao conhecimento. Assim, as formas inteligíveis supõem certa apreensão que lhes é anterior. O caso da apreensão que a alma humana tem de sua essência e de seu corpo oferece meios para explicar o caráter imediato que os termos “presença” e “iluminação” exprimem. No entanto, Suhrawardī não parece pretender explicar o quanto a apreensão pela alma de sua essência é simultânea e o quanto é distinta da apreensão pela alma do corpo e de tudo o que está presente, via as operações de cada faculdade corporal, para o corpo. De toda maneira, Suhrawardī estabelece dois pontos: uma coisa só se faz presente a outra coisa que apreende sua própria essência; quanto a esta coisa apreendedora de sua essência, ela é o agente apreendedor graças apenas à sua apreensão de sua essência, sendo, por isso, autossuficiente. Em outras palavras, o que é apreendido pelo apreendedor deve sua “presença”, por assim dizer, somente ao apreendedor, porque sem apreendedor, nada seria presente – nos termos iluminativos cunhados pela *Filosofia da iluminação*, se assim fosse, se não houvesse luzes despidas, tudo seria um estado absoluto de trevas. Da mesma maneira, em termos iluminativos, se cada agente apreendedor é uma coisa que apreende sua essência, isto é, uma luz despida e pura, cada apreendedor é também uma luz autossuficiente. Considerada apenas em termos presenciais, a alma humana, ao apreender coisas externas à sua essência, não é alterada pelo conteúdo das coisas que se fazem presentes para ela. Esse dado permite a Suhrawardī afirmar que o existencialmente necessário, ao ser absoluta iluminação e subjugo e nada escapando de seu campo de presença, não é afetado por nada e não há nenhuma multiplicidade em sua essência.⁵³⁹ Tudo lhe está presente; todas as coisas são, assim, por ele apreendidas e dele flui a iluminação das formas fixas presentes nas inteligências celestes e nas inteligências separadas. O existencialmente necessário apreende o universo em uma continuidade ordenada, mediada pelas inteligências separadas e pelas inteligências e almas celestes que são as causas do mundo sublunar. Não obstante, o conhecimento do

539 Ver *ibid.*, §210: p. 488,3-12 [*Opera* I].

existencialmente necessário não é a intelecção de termos universais, assim como as inteligências separadas, as inteligências celestes e as almas celestes são apenas uma mediação, da mesma maneira que a alma humana apreende coisas que lhe são externas através de seu corpo e das faculdades corporais. Em outros termos, através da mediação de tais inteligências e almas, todos os particulares estão presentes para a inteligência divina. O existencialmente necessário mantém sua unicidade enquanto seu conhecimento permanece como pura presença, pois todas as qualificações referentes ao atributo do conhecimento não afetam a presença de nenhuma maneira. O existencialmente necessário permanece sendo eternamente aquilo que é porque a apreensão de sua essência é sua vida e, enquanto luz suprema, ele é a fonte da qual todas as coisas fluem.⁵⁴⁰

3.4. Recapitulação: da via dos peripatéticos para outra perspectiva

A exceção da *Filosofia da iluminação*, todas as obras que acabamos de discutir seguem o método dos peripatéticos. A maneira como Suhrawardī argumenta mostra familiaridade com a filosofia peripatética, ou melhor, de Ibn Sīnā, e uma busca em ser fiel àquilo que pode ser considerado a intenção do autor, procurando, assim, apresentar uma leitura benevolente de suas fontes e apresentar um corpo de teses e doutrinas em harmonia. No que se refere diretamente aos tópicos nas ciências divinas, a interpretação do aristotelo-avicenismo feita por Suhrawardī funciona como uma preparação à sua metafísica, a “ciência das luzes”, tal qual elaborada na *Filosofia da iluminação*, à medida, sobretudo, que algumas alegações metafísicas sobre a natureza do conhecimento podem levar a uma compreensão equivocada do conhecimento divino e do ordenamento cosmológico. Assim, novamente, evidencia-se que a ciência das luzes da *Filosofia da iluminação* nem está em oposição nem é uma refutação da metafísica peripatética ou da metafísica de Ibn Sīnā. O limite dos peripatéticos e de seus seguidores é que eles não se deram conta de que as ciências divinas por eles defendidas estão construídas sobre a atividade mental, e não sobre o fundamento da realidade externa à mente. Por isso, as fundações da metafísica peripatética podem ser expressas apenas em termos semanticamente negativos e especulativamente privativos, os quais são incapazes de evidenciar tanto o caráter positivo da realidade externa à mente como a realidade da existência cognitiva. Dessa maneira, o peripatetismo, uma vez circunscrito, deve ser subsumido a um quadro que o ultrapasse. É o sentido do final do diálogo com Aristóteles em que o Primeiro Mestre exorta Suhrawardī a buscar no divino Platão aquilo que os peripatéticos não foram capazes de alcançar sobre a natureza do conhecimento. Nas obras discutidas, a versão suhrawardiana do aviceno-peripatetismo permite, provavelmente a título de sistematização, debater a questão da conexão entre conhecimento e realidade e propor caminhos que superem os impasses sobre a

540 Ver *ibid.*, §211: p. 489,1-13 [*Opera I*].

natureza do conhecimento, o conhecimento divino e a realidade de toda entidade intelectual. No entanto, mesmo em sua versão do aviceno-peripatetismo, Suhrawardī não consegue estabelecer fundações positivas – sua noção positiva de “presença” é capaz de explicar apenas a apreensão de coisas externas à essência do apreendedor, mas é inútil como fundação do conhecimento e da realidade, à medida que esta fundação necessita equivaler, segundo a estratégia escolhida por Suhrawardī, à apreensão da essência e não há presença no caso em que não há distinção entre apreendedor, apreendido e apreensão, obrigando Suhrawardī a optar por uma terminologia semanticamente negativa e especulativamente privativa, “privação de ausência” e “despimento de matéria”, repetindo, assim, a mesma limitação dos peripatéticos. Igualmente, “presença” é uma noção dualista e Suhrawardī tende a se opor a todo tipo de dualismo. Em todas as passagens das obras segundo o método dos peripatéticos investigadas aqui, Suhrawardī concentra-se sempre, de diversas maneiras, no problema do conhecimento; no entanto, o problema da aquisição e gênese do conhecimento, estudado pela filosofia natural em sua doutrina da alma, é negligenciado em sua argumentação. O escopo de Suhrawardī consiste em entender como o conhecimento remete a algo extramentalmente existente e não é, em primeiro lugar, uma atividade mental. Para tanto, Suhrawardī defende uma mudança de perspectiva na abordagem da questão cognitiva, transpondo o problema do conhecimento da filosofia natural para a metafísica. Nessa mudança de perspectiva, a questão não é a mecânica do conhecimento, mas qual é sua natureza. A cognitividade, da parte do apreendedor, é o próprio apreendedor, algo de realidade puramente intelectual, pelo simples fato de ser o que é, é apreendedor daquilo que ele é em sua essência, ao mesmo tempo que é, sozinho e por ele mesmo, o princípio de sua individuação, sua ipseidade. Mesmo sendo epistêmica e cognitivamente vazia, a apreensão da essência é o que há de mais real; trata-se, por conseguinte, da garantia de que tudo o que é dado para algo inteligente em uma experiência é uma realidade. As consequências dessa nova perspectiva são exploradas na *Filosofia da iluminação*.

Nas passagens que selecionamos na presente seção, Suhrawardī descreve, ao seguir o método dos peripatéticos e fiel aos peripatéticos,⁵⁴¹ como todo apreendedor é incessantemente

541 Ibn Sīnā, significativamente, em suas *Glosas (at-Ta'liqāt/التعليقات)*, se expressa em termos e ideias recuperadas por Suhrawardī e presentes em seus escritos – inclusive na *Filosofia da iluminação*. A título de exemplos: “quando apreendo minha essência, conheço que sou eu o apreendido, sendo o apreendido e o apreendedor uma coisa única [[وأنا إذا أدركت ذاتي وأعلم أنني أنا المدرك. كان المدرك والمدرك شيئاً واحداً]”, Ibn Sīnā, *at-Ta'liqāt*, §325: p. 210,1-2; comparar com um argumento parecido em *ibid.*, §807: p. 440,5–441,9, em que se estabelece a identidade entre o perceptor da essência, a apercepção e a essência percebida. Da mesma maneira, Ibn Sīnā demonstra a constância dessa apercepção da essência, assim como seu caráter absoluto, isto é, sem o intermédio de nenhum instrumento (ver *ibid.*, §327, p. 210,11-13; §882: p. 480,10–481,2), não se tratando de uma percepção sensorial (ver *ibid.*, §330: p. 212,4-6) pois, “a apercepção da essência é essencial para a alma; ela não é adquirida do exterior. É como se quando a essência ocorre, consigo ocorre a apercepção [حصل معها]”, *ibid.*, §883: p. 481,4-5. Outrossim, a apercepção da essência é condição para as demais apreensões de outras coisas, ver *ibid.*, §887: p. 483,1-5. Assim, “a apercepção da essência é a alma em ato, pois ela é, em perpetuidade, a apercepção de sua essência [الشعور بالذات يكون للنفس بالفعل. فإنها تكون دائمة الشعور بذاتها]”, §884: p. 482,2-3.

apreendedor de sua essência e tal apreensão constante e imediata se torna, no *Tratado da resplandecência*, nos *Templos de luz* e em *Veredas e Debates* o princípio de individuação e, nas *Elucidações*, nas *Confrontações* e em *Veredas e Debates*, o fundamento metafísico do conhecimento. As questões da ipseidade ou identidade do apreendedor e da base metafísica do conhecimento são complementares e partilham a mesma argumentação, podendo ser explicadas, no caso humano a partir da alma humana, tanto intrinsecamente como em relação com seu corpo e as atividades corporais. Esse mesmo fundamento da apreensão humana é válido para todas as apreensões dos demais apreendedores de sua essência; assim, o conhecimento divino pode ser descrito em termos da relação entre o existencialmente necessário que apreende sua essência e o mundo que lhe é presente da mesma maneira que o corpo é, no caso humano, presente para a alma. Em suma, o corpo e o mundo, o primeiro no caso humano e o segundo no caso divino, estão presentes àquele que é o apreendedor de sua essência. Toda apreensão é, pois, um conhecimento presencial (علم حضوري/ *ilm ḥudūrī*) ou um conhecimento pela presença (علم بالحضور/ *ilm bi-l-ḥudūr*). Peripateticamente, nas passagens escritas por Suhrawardī e estudadas aqui – principalmente no diálogo com Aristóteles em suas *Elucidações* e na *Tratado da resplandecência* – o autor não consegue encontrar, seguindo o que ele entende como a via dos peripatéticos, uma noção positiva para explicar a positividade da existência cognitiva. Em *Veredas e Debates* – embora siga o procedimento dos peripatéticos, tal livro não se apresenta como epítome, mas como prolegômenos à *Filosofia da iluminação* – Suhrawardī complementa a noção positiva de “presença” com a noção positiva de “iluminação”. No entanto, nesse mesmo livro, Suhrawardī reconhece os limites de seu propósito sobre a questão da natureza do conhecimento. Ele comenta:

<p>وأما الذي أعتقده أنا في هذه المسئلة فهو مذكور في كتابي المسمى بحكمة الإشراق. ولا يتأتى أن أذكره ههنا صريحاً، فإنَّ غرضي في هذا الكتاب المباحثة بحيث لا تبعد عن مأخذ المشائين كلَّ البعد، على أنَّ هذا الكتاب إذا فتش لا يخلو من قرّة أعين وكنوز أخفيت تحت ستر رقيق، فإن لم يجدها البليد فما لنا</p>	<p>Quanto ao que creio sobre a questão do [conhecimento], é o que está mencionado em meu livro intitulado <i>Filosofia da iluminação</i>. Isso não está explicitamente mencionado aqui [em <i>Veredas e debates</i>], pois o propósito deste livro é investigar de uma maneira que não seja longínqua do procedimento (<i>ma'had</i>) dos peripatéticos em todas as áreas. Sobre o presente livro, quando examinado, ele não é vazio de alegria (<i>qurrat 'a'yun</i>) com tesouros</p>
--	---

“Minha apreensão de minha essência é algo que me é constituinte, não ocorrendo em mim por meio de uma consideração de outra coisa [إدراكي لذاتي هو أمر مقوم لي. لا حاصل لي من اعتبار شيء آخر]” (*ibid.*, §885: p. 482,6), pois a “nossa apercepção de nossa essência é nossa existência tal qual [شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا]”, *ibid.*, §886: p. 482,11. Em outras palavras, “a apercepção da essência é inata à essência; ela é a existência da [essência] tal qual. Não se exige nenhuma coisa do exterior pela qual ela é apreendida; antes, a essência é aquela que apreende sua essência [الشعور بالذات هو غريزي للذات، وهو نفس وجودها؛ فلا يحتاج إلى شيء من خارج تدرك به الذات؛ بل الذات هي التي تدرك ذاتها]”, *ibid.*, §889: p. 484,1-2. Assim, Ibn Sīnā, em suas *at-Ta'liqāt*, defende a apercepção ou apreensão da essência como o modo de existência apropriado e peculiar para cada essência humana individuada, isto é, para toda alma humana. Em outras palavras, Ibn Sīnā concordaria com Suhrawardī na defesa de que a apercepção da essência é a maneira que cada alma existe – ou, em termos mais abrangentes, a apreensão da essência é o modo em que toda entidade inteligente se constitui e é subsistente ou, em outros termos, algo inteligente existe como tal à medida que é um inteligível para si mesmo.

<p>ذنب! وأما المشتغل المباحث فيلتقط منه المحكمات ويظفر منه بما لم يطمع منه وما أطمعناه فيه. وأجود ما يعتمد فيه الباحث قبل البحث عن حكمة الإشراف الطريقة التي ذكرناها في التلويحات – مما جرى بيني وبين الحكيم إمام الباحثين أرسطاطاليس [...] حين تكلم معي شبّه – وهو أن يبحث الإنسان أولاً في علمه بذاته، ثم يرتقى إلى ما هو أعلى.</p>	<p>escondidos sob um véu leve. Se o estúpido não os capta, não é nossa culpa! Quanto a quem se ocupa investigando, ele capta aqui julgamentos e obtém tanto o que não ansiava como o que ansiara. Superior ao adotado em [Veredas e debates] é, para o investigador, o que precedeu a investigação da <i>Filosofia da iluminação</i>, a via que mencionamos em <i>Elucidações</i>, aquilo que correu entre mim e o Filósofo, o guia dos investigadores, Aristóteles, [...] enquanto seu espectro conversava comigo – ou seja, que o humano investiga primeiramente seu conhecimento de sua essência e, depois, ascende ao que é mais elevado.⁵⁴²</p>
---	---

Em que sentido a *Filosofia da iluminação* é mais fiel ao diálogo com Aristóteles do que as outras obras de Suhrawardī, inclusive *Veredas e Debates*? Como esse mesmo diálogo é o pontapé inicial da *Filosofia da iluminação*? Embora a relação entre corpo e alma como problema de primeira grandeza e a noção de “presença” sejam negligenciados pela *Filosofia da iluminação*, os argumentos empregados na elaboração tanto da questão da relação entre alma e corpo como na noção de “presença” são preservados na noção de “manifestação”. Sistemáticamente, “presença”, “privação de ausência”, “manifestação” e “iluminação” são termos interdependentes e que, sob o ponto de vista especulativo, dizem respeito a mesma coisa, a saber: ao caráter absolutamente real do que é apreendido em uma experiência ou, inversamente, o caráter absolutamente apreensível do que é real. Ao identificar “manifestação” e “luz” – “manifestação” é uma noção que consegue expressar positivamente a “privação de ausência”, assim como, em termos de “luz”, o problema da relação entre a alma e o corpo, de um lado, e, de outro lado, entre Deus e o mundo é melhor compreendido –, Suhrawardī tem os elementos para inaugurar sua abordagem metafísica, não mais ancorada no dualismo inteligibilidade x materialidade, mas unicamente na luminosidade. Deixando de lado a noção negativa de “privação de ausência” e a noção materialista de “presença”, além de identificar “manifestação” com “luz”, temos os ingredientes da *Filosofia da iluminação*. A título de exemplo, ao se pensar o existencialmente necessário como luz das luzes e ao pensar seu conhecimento de sua essência como simples apreensão, um novo construto cosmológico do fluxo emanativo se configura; igualmente, ao se pensar as referências entre alma e corpo em termos de luz e de privação de luz, uma nova concepção de percepção e de inteligência se apresenta.

Certas questões, porém, se colocam: dado que Suhrawardī conseguiu erigir uma metafísica do conhecimento com a equivalência entre “realidade” (*ḥaqīqa/ حقيقة*) e “apreensão” (*idrāk/ إدراك*) por meio da equivalência entre “manifestação” (*ẓuhūr/ ظهور*) e “luz” (*nūr/ نور*), quais são as teses e doutrinas que se seguem? Estabelecida uma metafísica do conhecimento não-dualista, ela pode ser

542 Suhrawardī, *al-Mašārī ‘ wa-l-Muṭārahāt*, §208: pp. 483,14–484,5 [Opera I].

especulativamente a base e a referência de um novo edifício metafísico, uma metafísica completa e não-dualista? Suhrawardī consegue lograr êxito em seu projeto de uma metafísica das luzes, uma ciência das luzes? Se não, por quê? Se sim, como? Passaremos a tratar disso a partir de agora.

CAPÍTULO III

DA METAFÍSICA DO CONHECIMENTO À METAFÍSICA DAS LUZES

Em sua *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī aponta a vulnerabilidade de certas escolhas feitas pelos peripatéticos em algumas de suas doutrinas-chave em metafísica e, entretanto, propõe sua própria metafísica, a “ciência das luzes” (*ilm al-anwār*/ علم الأنوار), com um léxico próprio e algumas teses e características que lhes são peculiares e que seriam imunes às vulnerabilidades por Suhrawardī constatadas entre os peripatéticos. Apesar do rigor que Suhrawardī demonstra como lógico, da sutileza de sua argumentação e de sua astúcia como dialético, assim como da força de seu criticismo e da originalidade de algumas de suas teses ou da interpretação de teses peripatéticas, a *Filosofia da iluminação*, com frequência, parte de um tópico para outro sem uma concatenação sistematicamente aparente. Outrossim, frequentemente, os mesmos tópicos são tratados repetitivamente em diferentes ocasiões. Da mesma maneira, é preciso ter em conta que a *Filosofia da iluminação*, como discutimos no capítulo I, é a última obra de uma pentalogia elaborada por Suhrawardī para a formação de seus discípulos. Como ponto final da pentalogia, trata-se mais de um projeto especulando o que se deve corrigir e avançar em metafísica a partir da filosofia dos peripatéticos – exposta de diversas maneiras e sob diversas perspectivas nas quatro primeiras obras da pentalogia – do que um sistema metafísico ordenado. Em outras palavras, trata-se de um esboço de uma metafísica invulnerável a ataques, por estar fundada no que há de mais manifesto. Se assim for, nesse projeto, Suhrawardī, ao longo da primeira parte da obra, constatou que o conhecimento tem por fundação o que é cognitivamente simples e indubitável tal qual está em uma percepção sensorial. A grande fragilidade da filosofia dos peripatéticos e de seus seguidores é, a seu ver, o de ter buscado como fundação, nas mais diversas doutrinas-chave, noções que remetem a nada que seja “manifesto” como os apreensíveis numa percepção qualquer.

Na segunda parte da obra, Suhrawardī estabelece que não há nada mais manifesto do que luz e que, sobre o que há de mais manifesto, ele é forçosamente autossuficiente. Igualmente, a manifestação não é um acréscimo ou um atributo ou uma consideração a respeito de uma coisa, mas é a própria coisa em sua intrinsecabilidade, tratando-se de sua realidade. Igualmente, Suhrawardī opera o mais importante movimento da *Filosofia da iluminação*, a saber: algo puramente manifesto é aquilo cuja essência é manifesta de si para si. Entretanto, o autor identifica a manifestação de si para si com o modo de existência de tudo aquilo que é “luz pura”. Assim, uma luz pura é autossuficiente; sua quiddidade, sua existência própria e sua faticidade, portanto, não são outra coisa senão sua pura manifestação de si para si. Em poucas palavras, algo que é puramente luz e autossuficiente é algo que é apreendedor de sua essência, sendo que sua constituição quiddativa,

seu significado, é sua própria apreensão de sua essência. Por conseguinte, mesmo se tratando de uma aprecepção precognitiva e vazia de conteúdo epistêmico, a apreensão da essência é o que há de mais verdadeiro. Uma vez que a apreensão da essência é identificada com o que é puramente luz, a luz é entendida como a noção mais fundamental de todas e serve, por isso, de base para qualquer metafísica que se pretenda ser a filosofia primeira elucidando a realidade tal qual nas coisas fora da mente. A fundação da realidade na identificação entre luz pura, autossuficiência, manifestação de si para si e apreensão da essência, oferece metafisicamente a garantia de que tudo o que é dado cognitivamente numa experiência apreendida pelo apreendedor é o que há de mais verdadeiro. De igual maneira, o apreendedor de sua essência está em relação permanente com outros apreendedores de suas respectivas essências. A partir de tais relações, Suhrawardī tem os meios para, na discussão filosófica de seu contexto, apresentar novos argumentos, defender antigas teses, corrigir ou refutar o que ele julga vulnerável e apresentar novas doutrinas. Este capítulo busca investigar como a identificação entre “luz pura” ou “despida” e “apreensão da essência” é o suporte que impulsionou e sustentou especulativamente Suhrawardī em sua ciência das luzes. Ao fazer isso, buscamos mostrar o porquê, na estratégia argumentativa de Suhrawardī, todo filósofo que pretenda levar a tarefa de metafísico a sério precisa estar ancorado numa filosofia da iluminação.

1. A doutrina da percepção

Na *Filosofia da iluminação*, sua metafísica, a “ciência das luzes”, está fundada na crença de que a quiddidade cuja incidência é encontrável fora da mente é apreensível àquele que se apreende a si mesmo; isso se expressa por meio da noção de manifestação, a qual, por sua vez, sublinha que a realidade de algo é perceptível pela própria realidade, e não mediante a definição ou qualquer outro esforço cognitivo da parte do apreendedor. Da mesma maneira, tudo que é positivamente existente – ou seja, que existe em ato fora da mente – é, da mesma maneira, algo manifesto para si próprio em sua essência ou uma irradiação de manifestações provenientes de algo manifesto para si próprio, numa fronteira entre manifestação e não-manifestação. Em outras palavras, “manifestação” como fundamento metafísico sublinha duplamente que o conteúdo de toda apreensão em uma experiência é a realidade da coisa apreendida qual ela é e que a realidade de todas as coisas é a manifestação. Nesses termos, cognitivamente, não se admite nenhuma explicação da percepção e do conhecimento – sempre derivado da percepção – que postule o ato de apreensão por meio de correspondência com um traço ou vestígio do apreendido na faculdade corporal ou na alma, uma forma sensorial ou inteligível impressa ou uma definição que possibilitaria a cognição de determinada coisa. Assim, se a percepção é pura manifestação, a doutrina das formas, tal qual consta no modelo peripatético, segundo a *Filosofia da iluminação*, se mostra incapaz de explicar a natureza da percepção sensorial.

As teses sobre a percepção pelas formas precisam, portanto, de alguns ajustes para formarem uma doutrina metafisicamente aceitável. O apreensível é, na terminologia da *Filosofia da iluminação*, algo luminoso, ou seja, algo manifesto por si só (uma luz pura) ou se torna manifesto através de outra ou outras luzes (uma luz acidental). O ponto de partida para Suhrawardī – e que é, na estratégia argumentativa da *Filosofia da iluminação*, como vimos no capítulo anterior, o que há de indubitavelmente mais verdadeiro e que é pressuposto para toda experiência – consiste na ipseidade do apreendedor, estando aí seu princípio existencial, sua faticidade e sua identidade.

Dessa maneira, a *Filosofia da iluminação* busca rever a doutrina peripatética da percepção, permitindo uma compreensão da percepção em que esta é simplesmente a apreensão de uma coisa em si mesma tal qual esta coisa é. Trata-se de um encontro “face a face” ou “frente a frente” de uma manifestação de si, por si e para si com outra manifestação. Um movimento importante foi, como notáramos, levado a cabo: a doutrina da percepção pertence mais ao domínio das ciências divinas do que às seções de ciências naturais tradicionalmente dedicadas à alma e à psicologia cognitiva.

Filosoficamente decisivo, para a *Filosofia da iluminação*, toda coisa que apreende sua essência é um agente de diversas apreensões; todas essas apreensões têm por condição e fundamento o caráter constante e imediatamente manifesto do perceptor de si para si e por si mesmo. Todo ato cognitivo é um ato iluminativo de encontro entre luzes, ou seja, trata-se da observação ou da contemplação da iluminação de uma coisa por uma luz ou pela irradiação de várias luzes acidentais. Com efeito, uma questão que surge consiste em saber qual é a maneira que Suhrawardī, no livro ao qual este estudo é dedicado, entende a percepção. Da mesma maneira, a questão da percepção permite à *Filosofia da iluminação* apresentar sua metafísica do conhecimento, a qual, por sua vez, sugere e, por vezes, obriga Suhrawardī a revisitar, rever e reformar a tradição metafísica da qual é tributário. É o que vamos investigar desde já.

1.1. A doutrina da emissão de raios de luz provenientes da pupila

Suhrawardī, como os peripatéticos, considera a visão o mais nobre dos sentidos externos:

<p>الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة خلق له حواس خمس: اللمس والذوق والشمّ وسمع والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، فإنّها هي الأنوار من الكواكب وغيرها، لكنّ اللمس أهمّ للحيوان، والأهمّ غير الأشرف. والمسموعات ألطف من وجه آخر.</p>	<p>Ao humano e aos outros animais perfeitos, congenitamente, há cinco sentidos: tato, paladar, olfato, audição e visão. Os visivelmente sensíveis são os mais eminentes, pois são as luzes que vêm das estrelas e de demais [astros]. Entretanto, o tato é o mais imprescindível aos animais; o mais imprescindível não é o mais eminente. Os audíveis são os mais sutis, em outros aspectos.⁵⁴³</p>
--	---

Suhrawardī faz referências a um ou outro sentido externo em sua *Filosofia da iluminação*, mas apenas à visão ele dedica alguns parágrafos especiais, apresentando uma doutrina da visão. Sua

543 *Ibid.*, §215: pp.203,7-204.3 [*Opera* II]; p. 133,11-14 [*The Philosophy of Illumination*].

discussão sobre a percepção visual permite compreender como a percepção sensorial consiste na manifestação da realidade.

Em sua discussão sobre a percepção visual, Suhrawardī, primeiramente, procura refutar a doutrina extramissiva da visão,⁵⁴⁴ sem nomear os que a sustentaram.⁵⁴⁵ A emissão de um feixe de raios pelos olhos conduz a conclusões absurdas, avalia Suhrawardī. Para evidenciar tal absurdidade, primeiramente, Suhrawardī procura mostrar que o feixe de raios de luz não pode ser nem um corpo nem algo accidental. Como poderia esse feixe ser liberado pelos olhos e sair vagando rumo a coisas diferentes e móveis se fosse accidental? As possibilidades postuladas são descartadas; um acidente nem pode ser proveniente dos olhos nem pode encontrar a coisa vista. Em suas palavras:

<p>ظَنَّ بعض الناس أنَّ الإبصار إنما هو بخروج شعاعٍ من العين يلقى المبصرات. فإن كان هذا الشعاع عرضاً، فكيف ينتقل؟ وإن كان جسماً، فإن كان يتحرك بالإرادة، كان لنا قبضه إلينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا. وإن كان يتحرك بالطبع، فما تحرك إلى جهات مختلفة ولكان نفوذه في المائعات التي لها لون أولى من نفوذه في الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه في الخزف أيضاً أولى من الزجاج، لأنَّ مسامه أكثر؛ ولما شوه الكواكب القريبة والبعيدة ممّا، بل كان يختلِف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرك دفعة إلى الأفلاك، فيخرقها أو ينسبط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين. وهذا كلّها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.</p>	<p>Algumas pessoas conjecturaram que a percepção visual é pela emissão de um raio oriundo do olho encontrando os visíveis. Supondo-se que este raio seja um acidente, como transitaria? Se for um corpo, supondo-se que, voluntariamente, se mova, capturaríamos o [raio] no aspecto em que não o veríamos com o que estamos olhando – e não é assim. Supondo-se que se mova naturalmente, não se moveria em direções diferentes; penetraria fluidos coloridos antes de penetrar vidros transparentes – a penetração na porcelana seria anterior àquela no vidro, pois os poros são mais numerosos. Não observar-se-ia os astros mais próximos e os mais distantes simultaneamente; antes, haveria diferenças em referência às distâncias. [Este raio suposto como] corpo mover-se-ia em um instante aos orbes, perfurando-os, ou espalhar-se-ia por toda a esfera do mundo, o que se emitiu pelo olho. Tudo isso são absurdos; a vista não é pelo raio.⁵⁴⁶</p>
--	--

544 A tradição filosófica greco-helenista ofereceu a escolha entre dois conjuntos de hipóteses principais, com suas variantes, para explicar o fato da percepção visual – Suhrawardī rejeita ambos os conjuntos. São explicações oriundas da ótica e da fisiologia. Um dos conjuntos de hipóteses é herdeiro de Aristóteles e foi corrente entre os filósofos naturais de inspiração aristotélica; ele supõe que as formas materiais procedem do que é visto, o qual as figuram, e que o visível é percebido no instante em que estas formas, ao chegar ao órgão da visão, se gravam no órgão corporal (doutrina intromissiva da visão). O conjunto alternativo, corrente principalmente entre os filósofos naturais de orientação geométrica e matemática, é, com suas variantes internas, a seguinte: a percepção visual tem por causa um feixe de raios de luz, que se apresenta como um cone, oriundo da pupila; a visão de algo ocorre, assim, no instante em que o visível é atingido pelo feixe de raios de luz oriundo da pupila (doutrina extramissiva da visão). A doutrina extramissiva, em sua versão euclidiana, procura uma explicação matemática do fenômeno da visão, ver Lindberg, *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, pp. 11–30; em sua versão galênica, à doutrina extramissiva se acrescenta uma explicação fisiológica da percepção visual, ver *ibid.*, pp. 9–11; 30–43. A doutrina intromissiva, por sua vez, sem descartar a utilidade de cálculos matemáticos em ótica e sem desmerecer os dados fisiológicos da oftalmologia, estabelece que a matemática não consegue elucidar o fato da percepção visual e que a fisiologia, por si só e isoladamente, não explica tampouco o próprio fato da visão, ver *ibid.*, pp. 6–9; 43–52.

545 Para citar os principais nomes dos defensores da doutrina extramissiva da visão, entre os óticos de orientação matemática, destacam-se Euclides, Herão de Alexandria, Ptolomeu, Qustā Ibn Lūqā e al-Kindī, e entre os oftalmólogos, destacam-se Galeno, Hunayn Ibn Ishāq e novamente Qustā Ibn Lūqā e al-Kindī, entre outros. Kindī, por sua vez, se destaca, além de sua erudição, pela originalidade de sua abordagem e independência de espírito; ver Rashed, “Le commentaire par al-Kindī de l’*Optique* d’Euclide”; Adamson, “Vision, light and color in al-Kindī, Ptolomey and the ancient commentators”.

546 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §101: pp. 99,15–100,5 [*Opera* II]; pp. 70,18–71,6 [*The Philosophy of Illumination*].

Ao avançar sua discussão, Suhrawardī passa a se concentrar no que concerne ao feixe de luz e sua corporeidade. Se se supõe o feixe de luz como um corpo, então seu movimento deve ser natural ou não. Se seu movimento for natural, o movimento do feixe de luz poderia se realizar apenas em uma única direção. Se tal movimento não for natural – e seria, nesse caso, voluntário –, então seria exigido, para a ocorrência da percepção visual, manter o olhar fixo, controlando o movimento do feixe luminoso, e ser capaz de deslocar o olhar para poder perceber visualmente outra coisa. Se assim fosse, seria impossível enxergar duas coisas simultaneamente. Outra constatação: a percepção visual de uma coisa varia de acordo com sua distância do vidente; os corpos celestes mais afastados não poderiam ser observados da mesma maneira e simultaneamente. Ademais, dever-se-ia supor que cada orbe, no qual estão situados os corpos celestes, seria rasgado ou perfurado no instante em que os raios luminosos o atravessassem para possibilitar a visibilidade dos corpos neles contidos. Enfim, se o feixe de luz fosse um corpo, este se dispersaria em todo o orbe da Terra, até atingir os corpos celestes e seus orbes. Em suma, Suhrawardī considera a doutrina extramissiva absurda.

1.2. A doutrina da impressão da coisa vista na pupila

Na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī se opõe igualmente à doutrina intromissiva, não se tratando, porém, exatamente de uma refutação, mas de um revisionismo. Com efeito, Suhrawardī trata essa doutrina mais atenciosamente do que suas concorrentes – isto é, as variações da hipótese extramissiva – ao formular os argumentos contra a intromissão, estabelecendo possíveis contra-argumentos em sua defesa e, finalmente, respondendo a tais contra-argumentos. Contra essa posição herdeira de Aristóteles, alguns argumentaram que as dimensões da forma do que é visto são incapazes de encontrar um lugar no órgão da visão. Como, por exemplo, poderia a forma de algo dimensionalmente maior que a mensurabilidade da pupila, como é o caso da forma visual de uma montanha qualquer, estar na pupila? Alguns entre os defensores da intromissão responderam tal objeção afirmando que o humor vítreo ou cristalino, como outros órgãos, tem a potencialidade de ser infinitesimalmente divisível. No entanto, de acordo com Suhrawardī, isso não resolve o problema, pois não importa como e o quanto a forma e o órgão corporal estejam divididos – até mesmo se infinitesimalmente –, a proporção entre ambos permanece a mesma: a forma da montanha e suas potenciais – e infinitésimas – divisões são sempre maiores do que o cristalino em que a forma estaria impressa. A questão que atravessa a discussão de Suhrawardī é a seguinte: como o maior pode estar impresso no menor? Suhrawardī escreve:

<p>وقال بعض أهل العلم إنّ الرؤية إنّما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية. فوقع عليهم أشكال: منها</p>	<p>Alguns da gente da ciência enunciaram que a vista é a impressão da forma da coisa no humor cristalino – disso, emergem dificuldades. Uma delas é a da montanha enxergada com sua grandeza. Se a vista</p>
---	--

<p>أَنَّ الجبل إذا رأيناه مع عظمه والرؤية إنما هي بالصورة وللصورة، فإن كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم في حدقة صغيرة؟ أجاب البعض عن هذا بأن الرطوبة الجليدية تقبل القسمة إلى غير النهاية – كما بين في الأجسام – والجبل أيضًا صورته قابلة للقسمة إلى غير النهاية، فيجوز أن يحصل فيها. وهذا باطل، فإنَّ الجبل وإن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية – وكذا العين – إلا أنَّ مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كلَّ جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟</p>	<p>for obtida com a forma ou pela forma e se esta [montanha] tiver a mensurabilidade que tem, como [essa] mensurabilidade elevada ocorreria dentro de uma pupila minúscula? Alguém respondeu que o humor cristalino é infinitesimalmente divisível – como foi explicado ser o caso dos corpos – e a montanha e sua forma, igualmente, são infinitesimalmente divisíveis; então, seria admissível que ocorresse assim. Isso está errado, pois mesmo que a montanha seja infinitesimalmente divisível – e o olho também –, não obstante, a mensurabilidade da montanha é maior que a mensurabilidade do olho, sem comparação. Assim, todas as partículas da montanha supostas como divisíveis são maiores em referência às partículas do olho. Como a grande mensurabilidade estaria contida na minúscula?⁵⁴⁷</p>
---	--

Suhrawardī, a seguir, rejeita os que postularam que a alma infere, na percepção, as formas perceptíveis que são menores que as dimensões daquilo que é o perceptível. Ele observa que se trata de algo infundado na experiência, pois algo de grande mensurabilidade é apreendido empiricamente como dimensionalmente grande, e não por meio de inferência. Em outros termos, reconhece-se algo como grande através dos dados oferecidos pela visão, e não através de um raciocínio silogístico.⁵⁴⁸ Outros defenderam que duas mensurabilidades seriam inerentes a um mesmo lugar de inerência e que esse seria o caso do cristalino. Assim, a mensurabilidade menor seria a forma no humor cristalino e a forma maior seria a forma da montanha tal qual. Para responder a tais conjeturas, Suhrawardī insiste nas conclusões bizarras que se chegaria ao se compreender as dimensões da

547 *Ibid.*, §102: p. 100,6-15 [*Opera* II]; p. 71,7-17 [*The Philosophy of Illumination*].

548 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī defendeu se tratar de uma inferência ou silogismo, posição que lembra a de Ibn al-Hayṭam – e, por isso, pode ter suas origens no próprio Ibn al-Hayṭam. Nas palavras de Rāzī: “Em suma, a apreensão da visão dessas entidades [i.e., dos sensorialmente perceptíveis] é facultoso, [até] mesmo se sua apreensão delas, igualmente, em múltiplas entidades precisar da assistência de um tipo de silogismo (*bi-isti‘ānat in minhu bi-ḍarb in min al-qiyās*) [وبالجملة فإدراك البصر لهذه الأمور أقوى وإن كان إدراكه لها أيضًا في أكثر الأمر باستعانة منه بضرب من القياس]”, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mabāḥith*, II, p. 332,7-8. Ademais, Billal Ibrahim (“Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought”) mostra bons argumentos para se postular Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī como leitor de Ibn al-Hayṭam. Já que, a nosso conhecimento, ninguém antes de Ibn al-Hayṭam propôs uma abordagem eminentemente psicológica do fato da visão, teria Suhrawardī lido diretamente Ibn al-Hayṭam, sobretudo seu livro *Ótica* (*al-Manāẓir*/ المناظر), em que o psicologismo da percepção visual é mais evidente? Teria Suhrawardī tido alguma informação a respeito dos trabalhos de seu contemporâneo Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī? São questões que demandam por mais investigação, às quais não temos condições, até o instante da redação destas linhas, uma resposta. Em todo caso, trata-se de outro indicativo sobre interações entre Rāzī e Suhrawardī. O que permanece de dificultoso é estabelecer se tais interações por nós sugeridas foram diretas entre os dois filósofos ou, se foram indiretas, isto é, se foram reações distintas e contrastantes entre si às mesmas fontes. Outrossim, Suhrawardī se revela constantemente, na *Filosofia da iluminação*, apesar de seu tom polêmico e crítico, um ardiloso defensor do legado peripatético e aviceniano frente a posição de seus contemporâneos (como a abordagem fenomenológica e o psicologismo de Rāzī, por exemplo). Assim, nos parece que estudos comparativos entre Rāzī e Suhrawardī são obrigatórios para qualquer compreensão futura da história da filosofia naquele período. Ademais, tal comparação nos sugere um Rāzī crítico da tradição peripatética e um Suhrawardī defensor da mesma, embora reconhecendo suas fragilidades e se impondo a tarefa de reelaborar e rever o peripatetismo por outras bases.

forma que constituem a coisa vista como impressas ou gravadas em um lugar de inerência, isto é, no cristalino. Suhrawardī escreve:

<p>وقال بعضهم إنّ النفس تستدلّ بالصورة – وإن كانت أصغر من المرئي – على أنّ ما مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره. وهذا باطل، فإنّ رؤية المقدار الكبير إنّما هو المشاهدة لا بالاستدلال. وبعضهم جوّز أن يكون في مادّة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير. فألزمهم الخصم بأنّ المقدار الذي هو للجبل، إذا أنتبع في الجليديّة لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محلّ واحد، فإنّه لو كان كذا، ما بقى مشاهدة الترتيب. وإذا لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكلّ ما يفرض جزءاً لذلك الامتداد فهو في جزءٍ آخر من الجليديّة. فأن استوى مقدار الجليديّة مع مقدار الصورة الامتدادية للجبل، فلا يتصوّر مشاهدة عظمه. وأن زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليديّة وقد استغرقت أجزاء الجليديّة بأجزائها، فلها أجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين. فلا يرى كما هو ولا يكون في محلّ. ومن أنصف، تفتن بصعوبة انطباع الشبح. وهذه قاعدة مهمّة جداً فيما نحن بسبيله.</p>	<p>Alguém disse que a alma infere da forma – mesmo que ela seja menor que o enxergado –, a partir daquilo que é a mensurabilidade desta forma, qual é sua mensurabilidade original. Isso está errado, pois se uma grande mensurabilidade é enxergada, ela o é por observação – e não por inferência. Alguém admitiu que, na matéria, para uma única mensurabilidade minúscula há outra mensurabilidade maior; esta seria o símile de outro. Um adversário pode exigir deste [último] a [admissão] de que se a mensurabilidade que há para a montanha estivesse impressa no cristalino, não estariam coletadas as partes supostas como pertencentes a este estendimento com outra [mensurabilidade] em um único lugar de inerência. Não fosse assim, nenhuma permanência permitiria observar seu arranjo. Se o que se supõe como partes desta mensurabilidade não foi coletado, tudo que se supõe como parte deste estendimento estaria em outra parte do cristalino. Se a mensurabilidade do cristalino equivalesse à mensurabilidade da forma estendida da montanha, não se conceptualizaria a observação de sua grandeza. Se a forma estendida aumentasse em [comparação] à mensurabilidade do cristalino e se as partes do cristalino se preenchessem com as partes [daquilo cujo estendimento é maior que o do cristalino], o [cristalino] teria [mais] partes e o estendimento ultrapassaria o limite do olho. Assim, [a mensurabilidade] não seria enxergada como ela é e não estaria em nenhum lugar de inerência. Quem quer que discirna, vai conjecturar a dificuldade da impressão de figuras. Eis um princípio imprescindível no que adotamos como trilha.⁵⁴⁹</p>
--	---

Em sua discussão, Suhrawardī procura demonstrar as dificuldades que tornam inverossímil uma explicação da percepção visual por meio da impressão de formas. As diferentes partes que constituiriam o estendimento mensurável de uma forma impressa em algo corporal não podem ser coletadas e combinadas em um mesmo lugar de inerência, pois, se assim fosse, a percepção visual de proporções não seria possível, uma vez que não se diferenciaria entre uma mensurabilidade maior e outra menor. Por conseguinte, se todas as partes de uma forma fossem encontradas no humor cristalino, elas seriam iguais, em termos mensuráveis, a todas as partes da forma – ou seja, seriam iguais, por exemplo, ao estendimento de todas as partes que constituem a mensurabilidade de uma montanha – e ninguém poderia supor que algo desse tipo possa ter ocorrência. Ademais, se

549 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §103: pp. 100,16–101,12 [Opera II]; pp. 71,18–72,9 [The Philosophy of Illumination].

a dimensão de uma forma – a forma da montanha, para continuar com o exemplo empregado – fosse suposta como sendo tão grande como a mensurabilidade do humor cristalino, haveria, pois, um excesso de partes no humor cristalino e o olho não seria capaz de conter tudo isso; se fosse assim, das duas opções, uma: nunca se poderia ver algo como ele é ou o que é visto seria desprovido de lugar de inerência. Ambas as alternativas trazem mais dúvidas que certezas e não são certificáveis na experiência visual. Suhrawardī estabelece, por fim, que seria infundada na experiência a hipótese de que o estendimento do que é visto se encontra no olho. Se no olho estivesse a ocorrência do estendimento mensurável do visível, em adição às partes do que se vê, então o olho seria incapaz de conter todas estas partes, e isso beira o absurdo. Em suma, ao se analisar a opção intromissiva, deve-se admitir as dúvidas e bizarrices que a impressão das formas visuais suscita ao explicar o fato da visão e como uma forma visual é fonte cognitiva para o vidente.

É significativa na discussão contra a doutrina intromissiva as dúvidas de Suhrawardī, na *Filosofia da iluminação*, sobre a explicação da visão por meio da gravação de uma figura, isto é, por meio de uma forma visual impressa no órgão visual, de maneira que instrumento visual seria, para a forma visual, seu lugar de inerência. Entrementes, nos epítomes da filosofia peripatética escritos por Suhrawardī, o autor expõe a doutrina de Aristóteles da visão como a doutrina correta, de acordo com os peripatéticos.⁵⁵⁰ Por exemplo, no primeiro livro de sua pentalogia, *Lampejos em realidades* (*al-Lamahāt fī l-ḥaqā'iq*/ اللّمحات في الحقائق), Suhrawardī estabelece:

البصر وهي قوة مودعة في العصبه المجوفة، مدركة لما ينطبع من الصور في الرطوبة الجليدية.	A visão: é a faculdade depositada no nervo cavo, apreendedora do que se imprime das formas [visuais] no humor cristalino. ⁵⁵¹
---	--

Se na *Filosofia da iluminação* Suhrawardī primeiro atacou a doutrina extramissiva e, após isso, a doutrina intromissiva, em *Lampejos em realidades*, Suhrawardī trata primeiramente da doutrina intromissiva, defendendo-a, para, a seguir, tratar da doutrina extramissiva, refutando-a,⁵⁵² com uma argumentação praticamente idêntica àquela encontrada na *Filosofia da iluminação*. Ademais, se na *Filosofia da iluminação*, o interesse do autor é metafísico, em *Lampejos*, a discussão está inserida na parte da obra dedicada à filosofia natural em uma subseção consagrada à doutrina da alma.

Em *Elucidações da tábua e do trono*, o segundo livro da pentalogia, Suhrawardī também trata da questão na subseção da filosofia natural consagrada à doutrina da alma. Sua argumentação é a inversa da encontrada na *Filosofia da iluminação*, ou seja, o autor começa explicando a percepção visual por meio da impressão de formas no cristalino e, após isso, refuta a doutrina extramissiva,⁵⁵³

550 Em sua refutação da doutrina da emissão de raios, Suhrawardī se contenta em se apropriar da refutação já feita por Ibn Sīnā e em resumi-la; ver Ibn Sīnā *aš-Šifā': at-ṭabī'iyāt: an-nafs*, pp. 102–113; *Livro da alma*, pp. 131–143.

551 Suhrawardī, *al-Lamahāt fī l-ḥaqā'iq*: pp. 114,15-16 [*Kitāb al-Lamahāt*]; §80, p. 202, 8-9 [*Opera IV*].

552 Ver *ibid.*, pp. 114,6–115,6 [*Kitāb al-Lamahāt*]; §81, p. 202,10-19 [*Opera IV*].

553 Ver Ibn Kammūnah, *Šarḥ at-talwihāt al-lawhiyya wa al-'arṣiyya*, vol. II, pp. 231,19–232,16.

com uma argumentação que é o resumo da encontrada na *Filosofia da iluminação* e em *Lampejos em realidades*. Sobre a intromissão, nas *Elucidações*, Suhrawardī escreve:

<p>البصر وهو قوة مرتبة في العصبه المجوفة، مدركة لما ينطبع من الصورة في الرطوبة الجليدية بتوسط جرم شفاف.</p>	<p>A visão: é a faculdade acomodada no nervo cavo, apreendedora do que da forma se imprime no humor cristalino pela mediação de um corpo transparente.⁵⁵⁴</p>
---	--

Em *Tratado da resplandecência*, uma obra que não pertence à pentalogia, Suhrawardī repete *Lampejos* e *Elucidações*. Primeiramente, ele refuta a doutrina extramissiva ao argumentar que se o feixe de raios de luz fosse emitido pelos olhos e fosse a causa da percepção visual, não poderia nem ser acidente nem corpo.⁵⁵⁵ Da mesma maneira, este feixe de raios deveria atravessar enormes distâncias para possibilitar a vista do sol, das estrelas fixas e de outros corpos celestes.⁵⁵⁶ Finalmente, se a percepção visual resultasse da emissão de raios de luz pelos olhos, isso permitiria perceber visualmente líquidos coloridos em um recipiente fechado.⁵⁵⁷ Uma vez considerada todas essas hipóteses infundadas na experiência visual, Suhrawardī escreve:

<p>پس، دیدن چیزها بصورتی است که منتبّع شود در رطوبت جلیدی اذ چشم، بر رأی ارسطاطاليس حکيم؛ و شرطش "روشناییست" و "مقابله" و "توسط" جرم شفاف.</p>	<p>Portanto, a visão das coisas são as formas ao estarem impressas no humor cristalino do olho, o que se adéqua ao ponto de vista de Aristóteles, o filósofo; suas condições são: a “irradiação luminosa”, o “frente a frente” e a “mediação” de um corpo transparente.⁵⁵⁸</p>
--	---

Se Suhrawardī, nos *Lampejos* e nas *Elucidações*, apresenta a doutrina peripatética da visão, no *Tratado da resplandecência* ele o faz com maior detalhamento. Aqui, nesse ponto, peripatético e aviceniano em sua defesa da doutrina intromissiva, ele procura mostrar os absurdos internos às variantes da doutrina extramissiva. Ao apresentar a doutrina peripatética da percepção visual, em *Tratado da resplandecência*, Suhrawardī mostra algo que também marca a *Filosofia da iluminação*. Trata-se do que é estabelecido por Suhrawardī, na última sentença da citação acima como condições para a percepção visual: primeiramente, deve haver um princípio de iluminação, uma “irradiação luminosa”; em segundo lugar, a percepção é necessariamente relacional, pois ela exige um “frente a frente”, isto é, um encontro entre o que é apreendido visualmente e o que o apreende visualmente; e, enfim, é – no caso da percepção visual – igualmente necessário um corpo transparente para poder explicar como há transmissão de luz entre o que é apreendido visualmente e o apreendedor visual. Mesmo que divergindo do que está estabelecido na *Filosofia da iluminação*, o *Tratado da resplandecência* traz uma versão da doutrina peripatética da visão em que há os elementos para a abordagem iluminativa dessa mesma doutrina e que prepara a tese da *Filosofia da iluminação* de

554 *Ibid.*, p. 231,17-18.

555 Suhrawardī, *Partaw nāmah*, §34: pp. 28,14–29,2 [*Opera III*]; p. 30,4-8 [*The Book of Radiance*].

556 *Ibid.*, §34: p. 29,2-3 [*Opera III*]; p. 30,8-9 [*The Book of Radiance*].

557 *Ibid.*, §34: p. 29,4-6 [*Opera III*]; p. 30,9-12 [*The Book of Radiance*].

558 *Ibid.*, §27: p. 29,6-8 [*Opera III*]; p. 30,12-15 [*The Book of Radiance*].

que a percepção visual é uma relação iluminativa. A explicação feita por Suhrawardī na *Filosofia da iluminação* tem, aos menos em seus aspectos especulativos primários, na leitura suhrawardiana da doutrina intromissiva peripatética e aviceniana, suas origens e seu ponto de partida.⁵⁵⁹

1.3. As condições para a visão

A primeira entre as condições para a percepção visual é a exigência de um encontro. A visão é descrita, na *Filosofia da iluminação*, em termos relacionais. Com efeito, segundo Suhrawardī, a percepção visual acontece quando vidente e visível se colocam um em face ao outro. A relação entre visível e vidente é um encontro de uma manifestação de si para si com outra manifestação, por meio do instrumento da visão, isto é, por meio de um órgão capaz de visão – no caso do ser humano, um olho e um aparelho visual sadios – e de uma luz acidental que permita a manifestação do visível. O vidente é necessariamente uma “luz pura”. Por fim, faz-se necessária a privação de obstáculos ou barreiras entre visível e vidente. Suhrawardī escreve:

<p>لَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِبْصَارَ لَيْسَ بَانْطِبَاعِ صُورَةِ الْمَرْتِي فِي الْعَيْنِ، وَلَيْسَ بِخُرُوجِ شَيْءٍ مِنَ الْبَصْرِ، فَلَيْسَ إِلَّا بِمُقَابَلَةِ الْمَسْتَتِيرِ الْعَيْنِ السَّلِيمَةِ لَا غَيْرِ. وَأَمَّا الْخِيَالُ وَالْمَثَلُ فِي الْمَرَايَا فَسَيَّاتِي حَالِهَا، فَإِنَّ لَهَا خَطْبًا آخَرَ. وَحَاصِلُ الْمُقَابَلَةِ يَرْجِعُ إِلَى عَدَمِ الْحِجَابِ بَيْنَ الْبَاصِرِ وَالْمُبْصَرِ. فَإِنَّ الْقُرْبَ الْمَفْرُطَ إِنَّمَا مَنَعَ الرَّؤْيَةَ، لِأَنَّ الْاسْتِنَارَةَ أَوْ النُّورِيَّةَ شَرْطَ لِلْمَرْتِي، فَلَا بَدَّ مِنَ النُّورَيْنِ: نُورِ الْبَاصِرِ وَنُورِ الْمُبْصَرِ. وَالْجَفْنُ لَدَى الْغَمُوضِ لَا يَتَصَوَّرُ اسْتِنَارَتَهُ بِالْأَنْوَارِ الْخَارِجَةِ، وَلَيْسَ النُّورُ الْبَصْرُ مِنَ الْقُوَّةِ النُّورِيَّةِ مَا يَنْوَرُهُ، فَلَا يَرَى لِعَدَمِ الْاسْتِنَارَةِ. وَكَذَا كُلُّ قُرْبٍ مَفْرُطٍ. وَالْبَعْدُ الْمَفْرُطُ فِي حِكْمِ الْحِجَابِ لِقَلَّةِ الْمُقَابَلَةِ. فَالْمَسْتَتِيرُ أَوْ النُّورُ كُلَّمَا كَانَ أَقْرَبَ، كَانَ أَوْلَى بِالْمَشَاهِدَةِ مَا بَقِيَ نُورًا أَوْ مُسْتَتِيرًا.</p>	<p>Já que conheces que a percepção visual não é nem pela impressão da forma do que é visto no olho nem tampouco pela emissão de alguma coisa oriunda da vista, ela não é senão por meio do receptor de luz em face do olho sadio – e nada mais. Quanto à imaginação e aos símiles nos espelhos, retornaremos a esse respeito, pois para eles há outro tópico grave. O caso do frente a frente ocorre na privação de véu entre o vidente e o visível. A proximidade excessiva impede a vista, porque a recepção de luz ou a luminosidade é a condição para ser visível. Inevitavelmente, há duas luzes: a luz vidente e a luz visível. Quando a pálpebra está fechada, não se conceptualiza nem que a [pálpebra] recebe sua luz de luzes exteriores nem que a luz do [órgão] visual passe a ter a faculdade luminosa que a iluminaria. Não se enxerga, pois há privação na recepção de luz. Este é o caso de toda proximidade excessiva. A distância excessiva age como véu, pois há fraqueza no frente a frente. Quanto mais o receptor de luz e a luz são próximos, mais primária é a observação enquanto permanecer a luz ou o receptor de luz.⁵⁶⁰</p>
--	---

Segundo Suhrawardī, não basta uma coisa ser iluminada para se tornar visível e, assim, ser percebida. Suhrawardī é, nesse ponto, coerente com o marco metafísico fundacional de sua *Filosofia da iluminação*, isto é, a tese de que a manifestação é a realidade de todas as coisas. Na doutrina da visão desenvolvida por Suhrawardī a manifestação é concebida em dois aspectos: como

559 Sobre a visão, Faḥr ad-Dīn Rāzī (ver *al-Mabāḥiṭ al-maṣriqiyya*, vol. II, p. 313,7-12) também refuta a doutrina extramissiva e considera a intromissiva bizarra e insuficiente, propondo a percepção visual como pura relação.

Da mesma maneira, ele estabelece o encontro, o estado relacional (*hāla idāfiyya*/إضافة), a saúde do aparelho como condições para a visão e – no que afasta Rāzī de Suhrawardī – apreende-se apenas luzes e cores (tudo ademais são inferências mentais). Sobre tais condições, ver *ibid.*, vol. II, p. 320,18-26.

560 Suhrawardī, *Ḥikmat al-iṣrāq*. §145: pp. 134,11–135,5 [Opera II]; p. 96,10-18 [The Philosophy of Illumination].

sendo intrinsecamente luminosidade e como sendo recepção de luminosidade. Assim, aquele que é vidente e aquilo que é visível são necessariamente luminosos ou iluminados – sendo que o vidente é necessariamente uma coisa intrínseca e essencialmente luminosa. A visão sensorial ocorre se um tipo especial de luz accidental, a configuração luminosa que se apresenta como o fenômeno ótico descrito em termos de “luz”, age como fonte de brilho e luminescência no mundo dos sensíveis. Por conseguinte, na percepção visual, o vidente – aquele que apreende e apercebe sua essência – apreende luzes accidentais, mesmo estando as luzes accidentais, em certos aspectos, corrompidas pela corporeidade e imersas na materialidade ou, em termos iluminativos, como configurações luminosas ou luzes accidentais irradiando sobre substâncias obscuras. Suhrawardī continua:

<p>اعلم أنّ لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع عليها غير المشاهدة، فإنّ الشعاع يقع عليها حيث هي، والمشاهدة للشمس لا تكون إلا مبيّنة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس، كما سبقت الإشارة إليه. ولو كان الجفن نورياً أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن، لزداد الشعاع والمشاهدة أيضاً.</p>	<p>Saibas que para teu olho há observação e irradiação de raio – a irradiação do raio sobre o [olho] não é a observação. O raio incide sobre o [olho] onde o [olho] está; a observação do sol não acontece senão por meio de uma considerável distância entre o [órgão] visual e onde o sol está – como havíamos anteriormente feito indicação. Se se supor que a pálpebra é luminosa ou que o sol está próximo tal qual a pálpebra está, a irradiação aumentaria e a observação igualmente.⁵⁶¹</p>
--	--

A doutrina extramissiva possui um argumento forte. Trata-se da constatação que se tem, ao se enxergar e observar, que se apreende o visível no lugar em que ele está. Suhrawardī faz a distinção entre a percepção visual propriamente dita, a observação, e a efusão de luzes accidentais oriundas da irradiação solar sobre a pálpebra e o olho. Estabelecida a distinção, Suhrawardī constata que a ocorrência da irradiação solar sobre o olho do vidente não é condição no processo visual; a condição para ser visível é ser receptor de luz.

Diante da complexidade da ótica desenvolvida por alguns físicos árabes, a doutrina da percepção visual da *Filosofia da iluminação* pode parecer restrita e parcial. Personagens como Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ishāq aṣ-Ṣabbāḥ al-Kindī (m. 252/ 866 ou 867), Abū Sa‘d al-‘Alā’ b. Sahl (m. 399/ 1009) e Abū ‘Alī al-Ḥasan b. al-Ḥasan Ibn al-Hayṭam (m. 430/ 1039) – para citar apenas três nomes entre tantos outros –, foram capazes de elaborar doutrinas da visão que integram diferentes elementos da oftalmologia, com todos os dados que a fisiologia e a anatomia do aparelho visual poderiam oferecer em seus contextos, e da ótica, com todos as sofisticadas da geometria e outras artes matemáticas, em uma explicação mais ou menos exaustiva da gênese e do funcionamento da percepção visual. Com efeito, a doutrina da visão da *Filosofia da iluminação* pode parecer demasiadamente compacta e simplista. Em todo caso, a postura adotada por Suhrawardī não é a de um filósofo natural que procura dissecar os diversos elementos correlatos ao mecanismo da

561 *Ibid.*, §146: p. 135,6-11 [*Opera II*]; p. 97,1-5 [*The Philosophy of Illumination*].

percepção visual. Sua atitude é a de um metafísico que se propõe a elaborar uma metafísica da percepção explicando a realidade do que se apreende visualmente ou elucidando, em outras palavras, como a visão é a manifestação do visível em sua realidade, sendo tal realidade a própria manifestação. Por maior que tenha sido o nível atingido de aprofundamento sobre ótica e oftalmologia, o problema que Suhrawardī procura debater é que as respostas por ele encontradas deixam em aberto como os dados sensoriais obtidos por meio da observação visual se tornam fonte de conhecimento daquilo que é visto e são insuficientes para estabelecer uma relação entre percepção e perceptível. A originalidade de Suhrawardī é sua concepção dinâmica do visível. Este é parte integral da percepção, uma vez que é por meio do visível que as irradiações se configuram.⁵⁶²

562 Como se viu acima, há diferenças entre a doutrina peripatética – tal qual exposta por Suhrawardī em *Lampejos em realidades, Elucidações da tábua e do trono e Tratado da resplandescência* – e a *Filosofia da iluminação*. Ademais, Suhrawardī, em seus *Templos de luz, Discurso do misticismo e Tábuas a 'Imad ad-Dīn*, ao tratar da percepção visual, permanece em silêncio a respeito da natureza da mesma; na *Filosofia da iluminação* a doutrina da visão oferece um princípio, que segundo o próprio Suhrawardī, serve de regra e método em outras questões metafísicas. Na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī insiste sobre a participação da luz e o papel da coisa vista na relação iluminativa que é o que melhor descreve a percepção visual. Um traço distintivo do lugar da visão na *Filosofia da iluminação* se comparada com outros escritos é que na *Filosofia da iluminação*, a explicação do fato da visão é colocada como tese capital na metafísica desenvolvida ao longo do livro. Embora “relação” (إضافة/ *iḍāfa*) seja uma consideração intelectual (ver Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §65), a visão enquanto relação iluminativa é uma teorização que busca evidenciar, na percepção visual, a conexão accidental entre duas coisas. Enquanto percepção e relação, a visão é desprovida de qualquer julgamento e não é intrinsecamente inteligível. Segundo Ibn Sīnā, a relação entre o sentido e o sensível é de imitação, em que o sentido imita a configuração ou a disposição do sensível, da mesma maneira que o conhecimento imita a configuração do conhecido; ver Ibn Sīnā, *aṣ-Ṣifā': al-ilāhiyyāt*, III, 10: p. 153,9-11. Assim, na relação entre o perceptor sensorial e o sensorialmente perceptível, o fundamento da relação está no perceptor. O movimento de Suhrawardī é, ao estabelecer a relação visual como iluminativa, apresentar a percepção visual como uma relação em que os dois relativos, o vidente e o visível, são os fundamentos da relação. Há, portanto, no vidente um fundamento apreendedor, o princípio da relação, e há igualmente no visível um fundamento apreendido, que o faz visível àquele que o vê. O fundamento apreendedor é a luz pura e vidente, pura apreensão de sua essência; o fundamento apreendido é igualmente uma luz – pura ou accidental. Paralelamente, na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī rejeita todo tipo de inerência de formas da coisa vista no olho; não obstante, permanece na mesma *Filosofia da iluminação*, em sua doutrina da visão, um contato de iluminação. Assim, nesse aspecto, não se trata de uma ruptura – ou, ao menos, não de uma ruptura total – com a doutrina da visão por intromissão legada por Ibn Sīnā, segundo a qual, a luz, finalmente, não é somente a atualização do meio transparente, mas ela consiste naquilo que é realmente visto – embora de diversas maneiras a luz seja qualificada pelas coisas que a refletem. Se nossa interpretação do revisionismo de Suhrawardī das teses de Ibn Sīnā sobre a noção de relação e, principalmente, sobre a intromissão estiver correta, pode-se, em adição, evocar o precedente de Abū al-Barakāt al-Baḡdādī, o qual, em seu *al-Mu'tabar fī l-hikma/المعتبر في الحكمة* (vol. II, pp. 326–327; 341), propõe igualmente, em termos de iluminação, uma posição revisionista em referência à doutrina intromissiva. Da mesma maneira, ele reconhece a luz e a iluminação como fundamento da visão, ver *ibid.*, vol. II, pp. 331,16–332,13. Ademais, a reelaboração da tese peripatética sobre a intromissão levada a cabo na *Filosofia da iluminação*, assim como a interpretação da visão em termos relacionais, não seria resultado de uma eventual leitura de Ibn al-Hayṭam (m. 430/ 1039)? Com efeito, em seu *Sobre a luminescência (Fī daw' / في ضوء)*, Ibn al-Hayṭam, por sua vez, afirma já ter “explicado, assim, que todo corpo, entre os corpos naturais, dispõe de uma faculdade de recepção de luminescência e que os [corpos] transparentes, entre estes [corpos naturais], dispõem, acompanhado da faculdade de recepção de luminescência, uma forma transmissora de luminescência.” [فقد تبين من جميع ما ذكرناه أن كل جسم من الأجسام الطبيعية ففيه قوة قابله للضوء وأن المشف منها فيه مع القوة القابلة للضوء صورة مؤدية للضوء. J. Baarman, “Abhandlung über das Licht von Ibn al-Hayṭam”, p. 206. Mais adiante, Ibn al-Hayṭam estabelece que “todos os corpos transparentes que estão abaixo do orbe [da lua], quando sobre eles há iluminação vinda da luminescência do sol, emitem uma luz segunda, como os corpos opacos [também] emitem quando iluminados pela luminescência do sol, com a diferença de que a luz segunda emitida pelos corpos transparentes se encontra mais debilitada do que a luz segunda que é emitida pelos corpos opacos. Como já explicamos a respeito, os corpos opacos têm receptividade para a luminescência.” [فكل من الأجسام المشفة التي فيما دون الفلك فإنه إذا إشرق عليه ضوء الشمس فإنه يصدر عنه ضوء ثان كما يصدر عن الأجسام الكثيفة إذا إشرق عليه ضوء الشمس إلا أن الضوء الثاني الذي يصدر عن الأجسام المشفة يوجد الضعف من الضوء الثاني الذي يصدر عن الأجسام الكثيفة وقد بينا من قبل أن في

Suhrawardī permanece fiel aos peripatéticos, no que se refere à intromissão, apesar da série de dificuldades por ele constatada. Com efeito, para os peripatéticos, a percepção sensorial – o que inclui a percepção visual – é a ocorrência da forma sensorial, ou seja, a ocorrência do símile (*miṭāl*/مثال) do sensível. A forma sensorial seria um traço, vestígio ou afecção (*atar*/أثار) do que é sentido no instrumento corporal da percepção. O movimento de Suhrawardī é o de sustentar, no caso da percepção visual, que as formas não deixam traços impressos no instrumento visual e as formas visuais não são inerentes ao que quer que seja. Assim, Suhrawardī estabelece uma revisão da doutrina intromissiva dos peripatéticos, não se tratando exatamente de uma refutação. O revisionismo que Suhrawardī faz na *Filosofia da iluminação* faz da doutrina intromissiva peripatética permite avaliar seu esforço em ultrapassar uma explicação materialista (via impressão de formas no órgão visual) da visão, levando a cabo uma desmaterialização da percepção visual. Uma consequência é que o aparelho visual não é lugar de inerência em que as formas visuais se imprimiriam diretamente ou por meio de algum traço seu. Se o aparelho visual não é lugar de inerência das formas visuais, ele é o quê? Retornaremos a tal questão ao discutir sobre os espelhos e as formas suspensas. Em todo caso, outra questão emerge: o revisionismo de Suhrawardī sobre a intromissão sustentada pelos peripatéticos se estende igualmente aos outros sentidos externos?

1.4. O som e a audição

Além da percepção visual, Suhrawardī dedica uma investigação especial à percepção auditiva. Sua exposição é mais compacta do que sobre a percepção visual. Com efeito, o principal propósito de Suhrawardī não é discutir detalhadamente a percepção auditiva, mas, ao discutir a apreensão da realidade daquilo que é ouvido, esclarecer de qual maneira nada é mais manifesto do que o que é perceptível. Assim, outro escopo de Suhrawardī é discutir a realidade do sonoro – que é somente manifestação. Sobre este ponto, Suhrawardī abre sua discussão, escrevendo:

تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر في	A figuração de que o ar é moldado por pontos de articulação ⁵⁶³ está errada, segundo o que é
---	---

[الأجسام الكثيفة قوة قابلة للضوء], *ibid.*, p. 220. Ademais, Ibn Hayṭam também afirma que a fixidade da luz nos corpos se deve à opacidade dos mesmos, ver pp. 220-221. Finalmente, sobre a visão, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī também se opõe tanto a doutrina extramissiva como a intromissiva, propondo a percepção visual como pura relação; ver Rāzī, *al-Mabāḥiṭ al-mašriqiyya*, vol. II, p. 313,7-12. No entanto, para Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, diferentemente do que para Suhrawardī, a percepção visual não é receptiva, mas é resultado da capacidade em se refletir a respeito do que se enxerga – enxergando-se apenas luzes e cores –, não se apreendendo visualmente a essência da coisa, a qual é apenas inferida; ver *ibid.*, vol. II, p. 320,18-26. Assim, para Rāzī, coisas complexas – isto é, o que está além das cores e das luzes – são apreendidas mediante inferências mentais, as quais dependem de certas restrições, como, por exemplo, um tempo mínimo para se enxergar e se poder acuradamente perceber algo. Mais importante, a percepção visual é dependente de outras experiências e da capacidade da faculdade imaginativa em distinguir e organizar tais experiências. Rāzī parece, então, advogar um tipo de virada fenomenológica, por assim dizer, na percepção e no conhecimento. Suhrawardī, nesse ponto, permanece essencialista, na tradição aristotélica, e, sob esse prisma, é plenamente peripatético. Em todo caso, novamente, teria Suhrawardī lido Ibn al-Ḥayṭam? Teria Abū al-Barakāt al-Baḡdādī sido uma fonte para Suhrawardī? Teriam Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī e Suhrawardī partilhado as mesmas fontes? Houve algum contato entre eles?

<p>الصوت. فإنَّ الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام. ثمَّ من تشوُّش الهواء الَّذي عند أذنه، كان ينبغي أن لا يسمع شيئاً لتشوُّش التموِّجات واختلافها. والاعتذار بأنَّ الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدَّته، باطل. فإنَّه إذا تشوُّش ما عند الأذن من الهواء كلَّه، لا يبقى للبعض قوَّة النفوذ والامتياز عن الباقي. والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت للبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما.</p>	<p>mencionado sobre o som. O ar não preserva uma figura; o [ar] é rápido [demais] para se mesclar. Então, alguém ao vibrar o ar que há em torno de suas orelhas não ouviria coisa nenhuma, pois as vibrações no [ar] ocasionariam distúrbios e diferenciações no [ar]. A justificativa de que o som intrinsecamente cortaria o ar e o penetraria, em seu interior, por conta de sua intensidade, está errada, pois se todo o ar que a orelha dispõe em torno de si for vibrado, alguma [parte] não manteria a faculdade de penetrar e de ser distinta do resto. Compressão e rarefação em ato não estão incluídas na realidade do som, pois o som permanece após a expedição de ambas.⁵⁶⁴</p>
---	--

Sobre a realidade do som, como ela é apreensível? Suhrawardī não polemiza a respeito, expondo diretamente sua posição. Ele escreve:

<p>فبساط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها، ولا شيء أظهر منها، وبها يرَف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تعرَف أصلاً لَمَن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنَّه بأيِّ تعريف عُرف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس في محسوسات حاسة واحدة ما يُرَف به محسوس حاسةٍ أخرى من حيث خصوصياتها. ومَن كان له حاسة السمع ولبصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت؛ بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير، وحقيقة إنَّه صوت فقط.</p>	<p>As simples sensações e observações são sem partes; nenhuma coisa é mais manifesta do que elas. Sabe-se, através delas, sobre seus compostos. A realidade do som não é fundamentalmente sabida por quem não tem consigo o sentido da audição, assim como a luminescência não é sabida por alguém a quem não tem consigo o sentido da visão. Por qualquer definição que se tenha, jamais há a ocorrência de sua realidade assim. Não há como se obter, no que se sabe sensorialmente, o saber das sensações que é de outro sentido, à medida que aí há especificabilidades. Aquele para quem há os sentidos da audição e da visão, ele dispensa a definição de luminescência e a de som; antes, o som é algo simples. Sua forma no intelecto é como a forma no sentido – não de outro jeito. A realidade é o som, só isso.⁵⁶⁵</p>
--	---

O que é apreendido sensorialmente se constitui no que há de mais primitivo em termos cognitivos. No caso do som, a realidade simples do som é o que é apreendido pela faculdade auditiva. Apreende-se pela percepção auditiva não a forma sensível do som que se tornaria inerente aos ouvidos, mas a forma auditiva que corresponde a realidade da coisa manifesta pelo som. Portanto, a realidade do som é sua manifestação. Igualmente, a forma inteligível do som não é algo que se tornaria inerente ao intelecto, mas remete ao próprio som cuja realidade é o que se apreende auditivamente. Há uma forma sonora, da mesma maneira que há uma forma visual, mas tais formas sensíveis não estão gravadas no órgão da faculdade corporal. Dessa maneira, o sensível e o inteligível correspondem à mesma realidade – no caso do som, a realidade do que é auditivamente

563 “Pontos de articulação” são as posições da boca por meio das quais os fonemas são articulados. Suhrawardī parece atacar a suposição de que o ar poderia ser moldado no momento em se diz os fonemas e que estaria aí a base da realidade do efeito sonoro.

564 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §105: pp. 103,10–104,4 [Opera II]; pp. 73,15–74,1 [The Philosophy of Illumination].

565 *Ibid.*, §105: p. 104,11–17 [Opera II]; p. 74,10–18 [The Philosophy of Illumination].

apreendido. Uma consequência é que nem o intelecto nem os ouvidos são lugares de inerência – assim como os olhos não são. Em particular, Suhrawardī afirma que, graças a seu fundamento, a apreensão em questão – a do som – dispensa toda definição, já que é algo manifesto. A realidade do sonoro só é apreendida por quem a recebeu em uma experiência auditiva. Suhrawardī continua:

<p>والصوت لا يَرَف بشيء، والمحسوسات بسائطها لا يُرَف أصلاً. فإنَّ التعريفات لا بدَّ وإنَّ تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريفات، وإلاَّ تسلسل إلى غير نهاية. وإذا انتهت، وليس شيء أظهر من المحسوسات حتَّى ينتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطريَّة التي لا تعريف لها أصلاً.</p>	<p>O som não é definido por coisa nenhuma, pois sensações simples, fundamentalmente, não são definíveis. Inevitavelmente, as definições têm por encerramento os cognoscíveis sem requerer que os mesmos sejam definidos; fosse o contrário, se concatenaria com o infinito. Não há [concatenação com] o infinito, pois não há coisa mais manifesta que as sensações, às quais os [cognoscíveis] se encerram. Já que o conjunto de nossos conhecimentos é extraído de sensações, estas são ínsitas; para elas não há definição, fundamentalmente.⁵⁶⁶</p>
---	--

Em sua doutrina da audição, na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī sublinha novamente que a percepção sensorial dispensa qualquer via ou operação cognitiva que não seja a própria percepção sensorial. A consequência tirada por Suhrawardī é que todo conhecimento é uma extração de dados cognitivos obtidos empiricamente via percepção sensorial. Se tais dados empíricos – “simples sensações e observações” – são o que é há de mais manifesto, ratifica-se que “manifestação” é tanto o que se apreende da coisa como a coisa em sua realidade. O conhecimento não é nada senão aquilo que ocorre em uma experiência ou que é abstraído e construído a partir de uma experiência.⁵⁶⁷

Em sua discussão sobre o som e a audição, a *Filosofia da iluminação* consegue elaborar uma doutrina da visão e outra da audição que atestam que toda cognição é, em sua origem, empírica.⁵⁶⁸ A constatação de que a origem de toda cognição humana são as apreensões sensíveis, via as faculdades corporais de percepção, é um ponto pacífico na tradição peripatética. O movimento de Suhrawardī – e que o destaca, nesse ponto, do peripatetismo do qual é tributário – é o de estar próximo a um realismo direto, já que a percepção é o acesso imediato à quiddidade do perceptível, sem nenhum intermediário e sem exigir nada do apreendedor além de si mesmo como apreendedor.

566 *Ibid.*, §105: p. 104, 4-8 [*Opera II*]; p. 74,1 -6 [*The Philosophy of Illumination*].

567 O leitor do §105 da *Filosofia da iluminação* pode se sentir curioso sobre uma explicação mais acurada da acústica. No entanto, este não é o propósito do livro. Suhrawardī esclarece: “Todavia, sobre a discussão do motivo do [som], trata-se de outra coisa: se o [motivo do som] é a rarefação e a compressão, se o ar é uma condição, se não é [condição] na maneira da ocorrência do ponto de articulação [e assim ocorreriam os fonemas], tais questões pertencem a outra via, pois se trata de outra investigação.” [وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي سَبَبِهِ، فَذَلِكَ شَيْءٌ آخَرٌ: مَنْ أَنَّهُ لَقْلَعُ أَوْ قَرَعٌ، وَأَنَّ الْهَوَاءَ شَرْطٌ]. *ibid.*, §105: pp. 104,17–105,2 [*Opera II*]; p.74,18-20 [*The Philosophy of Illumination*].

568 A origem do conhecimento não é um ponto de desacordo entre Suhrawardī e os peripatéticos: “Observando os exemplos [dos peripatéticos] que a existência é dispensada da definição (*ta’rif*), isso é mais assustador do que aquilo que eles dizem sobre as sensações. A divergência [com eles] não incide nas sensações à medida que são sensações ou pretura ou som ou odor, mas a divergência incide em outros aspectos.” [وَأَمَّا مِثْلُ الْوُجُودِ الَّذِي مَثَلُوا بِهِ أَنَّهُ مُسْتَعْنٌ] عن التعريف، فالتخبيط فيه أكثر مما في المحسوسات، ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث إنها محسوسة أو هي سواد أو صوت أو رائحة، وإن كان يقع [الخلاف في جهات أخرى] *ibid.*, §105: p. 104, 8-11 [*Opera II*]; p. 74, 6-10 [*The Philosophy of Illumination*].

Os aparelhos visual e auditivo não são lugares de inerências para, respectivamente, as formas visuais e auditivas. Não há, pois, impressão de formas visuais e auditivas. As teses da *Filosofia da iluminação* sobre a visão e a audição são generalizáveis para uma compreensão conjunta de toda percepção sensorial? A relação material dos outros três sentidos externos (olfato, paladar e tato) com os sensíveis poderia colocar um problema. O fato de Suhrawardī ficar calado a respeito não ajuda na elucidação de tal ponto. Em todo caso, ao se comparar as alegações de Suhrawardī sobre os audíveis e os visíveis com as características dos dados sensíveis oriundos dos outros três sentidos externos e ao se comparar igualmente o papel da audição e da visão na apreensão da realidade com o papel das outras faculdades de percepção na apreensão da mesma realidade, nada disso autoriza a exclusão de nenhum dos demais sentidos externos. Assim, acreditamos que o que é válido para a visão e audição é válido para o olfato, o paladar e o tato. Dessa maneira, defendemos aqui que nenhuma forma sensível é inerente ou impressa em qualquer órgão corporal de uma faculdade de percepção, não havendo no corpo, portanto, nenhum lugar de inerência para uma forma sensorial. Por conseguinte, não apenas a percepção visual e a percepção auditiva, mas toda percepção sensorial é desmaterializada. O que isso quer dizer exatamente?

1.5. A desmaterialização da percepção

Na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī desenvolve uma argumentação em que a percepção é tratada em termos de uma relação iluminativa. Primeiramente, a percepção sensorial é uma relação entre uma luz e outras luzes. Para mostrar o caráter não-material das luzes, empregando a percepção visual como paradigmática, Suhrawardī discute sobre a corporeidade da luz:

<p>ظنّ بعض الناس أنّ الشعاع جسم وذلك باطل، إذ لو كان جسمًا، لكان إذا سدّت الكوة بغتة، ما كان يغيب. فإن قيل: بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها، فسلم أنّ الشعاع نفسه ليس بجسم. وأيضًا لو كان جسمًا، لكان انعكاسه من الصلب أولى ممّا كان من الرطب، ولتقص جرم الشمس إذ فارقها، وما حصل إلّا على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة – فإنّ جسمًا واحدًا بطبعه لا يتحرك على جهات مختلفة، – ولتراكم أضواء سُرج كثيرة حتّى صار غلظًا ذا عمق، وكلّما ازداد أعداد المضيّ ازداد عمقه؛ وليس كذا. فليس ممّا ينتقل من الشمس أو من محلّ إلى محلّ، بل هو هيئة، فلا ينتقل، وعلتها هي المضيّ بواسطة جسم شفاف كالهواء.</p>	<p>Algumas pessoas conjecturaram que o raio é um corpo, e isso está errado, já que, ao se supô-lo como um corpo, ao se fechar a fresta de surpresa, o [raio] não se ausentaria. Se for dito: “permanecem os corpos tenebrosos minúsculos, mas não continuam mais com sua luminescência”, isso conduz [a admissão de que] o [raio] não é um corpo. Igualmente, se se supô-lo como um corpo, ele se refletiria primeiro em algo sólido antes de algo úmido; diminuir-se-ia a massa do sol na hora de sua emissão; [o raio] não ocorreria jamais, a não ser em ângulos retos, e não como é enxergado em direções diferentes – pois um único corpo por natureza não se move em direções diferentes –; as luminescências de múltiplas lâmpadas acumular-se-iam até se tornarem uma camada luminescente espessa. Nada disso é assim. Portanto, [o raio] não se transfere do sol ou de um lugar de inerência a [outro] lugar de inerência; antes, é uma configuração, e não se transfere. Sua causa é o luminescente mediado por um corpo transparente como o ar.⁵⁶⁹</p>
--	--

Da discussão sobre a percepção visual e a percepção auditiva, é importante reter que, segundo a *Filosofia da iluminação*, a visão, o princípio de luminescência ou de manifestação deve estar presente para explicar a manifestabilidade do apreensível àquele que o apreende e, dessa maneira, o apreendedor apreende o apreensível. No entanto, o que possibilita a apreensão – a configuração luminosa, a “luz acidental” – não é um corpo e a manifestação é incompreensível se considerada em termos de corporeidade. Tal asserção se coaduna com a de que a manifestação não é nem uma propriedade ou atributo nem algo exterior ao manifesto, mas é apenas sua realidade.

Para Suhrawardī, uma luz pura é, na percepção visual, o vidente. Por extensão, na percepção sensorial, todo perceptor é apreendedor de sua essência. Há, como consequência da apreensão da essência, algo indubitável: no caso da relação que caracteriza a percepção, se assegura que o apreendedor de sua essência é o perceptor. Para toda coisa conectada a um corpo e que é vidente, aquele que vê é uma luz pura, tratando-se pois da alma que controla as faculdades corporais e que rege a conexão com o corpo. Sobre o estatuto da alma, Suhrawardī escreve:

<p>فالأنوار المجرد تنقسم إلى أنوار قاهرة وهى التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصريف – وفى الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون وأنوار قاهرة صوريّة أرباب الأصنام –؛ وإلى أنوار مدبّرة للبرازخ، وإن لم تكون منطبعة فيها، تحصل من كلّ صاحب صنم في ظلّه البرزخيّ باعتبار جهة عالية نوريّة – والبرزخ إنّما هو من جهة قاهريّة – إذا كان برزخه قبلا التصرف نور مدبّر. [...] وإذا كانت الأفلاك حيّة ولها مدبّرات، فلا يكون مدبّراتها عللها، إذ لا يستكمل العلّة النوريّة بالجواهر الغاسق. ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فإنّ النور المدبّر مقهور من وجهه بالعلاقة. فيكون مدبّرها نوراً مجرداً قد نسّميه “النور الإسفهد”.</p>	<p>As luzes despidas se dividem entre luzes subjugantes – às quais não há pendência de limítrofes nem por impressão nem por controle (entre as luzes subjugantes estão as luzes subjugantes exaltadas e as luzes subjugantes das formas e autoras dos ícones) –, e luzes que são regentes de limítrofes – as quais, embora não estejam impressas nos [limítrofes], ocorrem a partir de cada autor de ícone em sua sombra no limítrofe, em função dos aspectos exaltados luminosos. Se o limítrofe admite estar, em certos aspectos, sob seu subjugo, seu próprio limítrofe está sob controle da luz regente. [...] Já que os orbes são vivos, para eles há regentes. Seus regentes não são suas causas, já que a causa luminosa não oferece perfeição através de uma substância obscura. Tampouco, a [substância] obscura não subjuga a [regente] por meio da pendência, se bem que a luz regente seja subjugada, em certo aspecto, pela pendência. A regente de um [limítrofe] é uma luz despida; podemos nomeá-la “luz comandante”.⁵⁷⁰</p>
--	---

A alma é, na *Filosofia da iluminação*, nomeada “luz regente” (*nūr mudabbir/ نور مدبّر*). No caso humano, a alma – por controlar sua conexão com a miscelânea corporal que lhe é própria e única – é nomeada por Suhrawardī como *nūr isfahbad* (نور إسفهد), “luz comandante”,⁵⁷¹ embora, por vezes, tal termo seja usado para designar toda luz regente, pois, algumas vezes, as luzes regentes dos orbes

569 *Ibid.*, §99: p. 98,4-12 [*Opera II*]; p. 69,1-10 [*The Philosophy of Illumination*].

570 *Ibid.*, §§155-156: pp. 145,8 - 146,3; 147,5-8 [*Opera II*]; pp. 102,18-23; 103,8-11 [*The Philosophy of Illumination*].

571 Termo derivado do pahlavi *spahpat* (pl. *espāhbad*) que designava uma alta patente militar. Traduziremos este termo persa, *isfahbad* (إسفهد), como “comandante”.

(as almas celestes) são nomeadas “luzes comandantes órbicas”. No caso humano, sobre o lugar da “luz comandante” como único vidente na percepção visual, Suhrawardī é explícito ao escrever:

<p>والإبصار وإن كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر، إلا أنّ الباصر فيه النور الإسفهد.</p>	<p>Sobre a percepção visual: embora sua condição seja o frente a frente com o [órgão] visual, não obstante, o vidente é, na [percepção visual], a luz comandante.⁵⁷²</p>
--	---

A alma humana – luz comandante – é uma luz pura e toda luz pura é aquilo que é apreendedor de sua essência. Na apreensão humana da essência, a essência manifesta para si mesma, a ipseidade, é a essência enquanto tal, isto é, enquanto essência e apreensão da essência – e isso corresponde, no caso humano, à alma. Evidencia-se de qual maneira a luz perceptora, a alma, é o fundamento apreendedor da percepção, assegurando à relação que caracteriza toda percepção seu caráter iluminativo, à medida que a percepção é – em todos os seus aspectos – descrita em termos de luminosidade, o que garante sua ligação com a realidade, ou seja, com a manifestação. Entrementes, sob o plano metafísico, o que é tenebroso é a contraparte da noção de “luz” ou “manifestação” – embora a obscuridade ou tenebrosidade não seja nada senão privação de luz, isto é, trata-se de pura potencialidade e que, em ato, não passa de privação de realidade. Na *Filosofia da iluminação*, o corpo é uma substância obscura e é, não obstante, o lugar em que a luz comandante se manifesta para si mesma. No caso de uma miscelânea em que há algo vivo, trata-se de uma sombra do que é vivo. Suhrawardī compara o corpo a um “templo” quando escreve:

<p>فهذه القوى في البدن كلّها ظلٌّ ما في النور الإسفهد، والهيكل إنّما هو طلسمه.</p>	<p>Assim, as faculdades em todo o corpo são uma sombra daquilo que está na luz comandante; o templo é seu talismã.⁵⁷³</p>
--	--

O corpo é entendido em termos de sua privação de luminosidade. Tratando-se, no entanto, de sua conexão com uma luz pura, despida e autossuficiente, a privação de luz que é o corpo é, em sua miscelânea que o caracteriza, descrita como “templo”. Da mesma maneira, apesar de serem sombras da luz pura que é a luz comandante, as faculdades corporais são condição para as atividades da luz comandante. “Talismã”⁵⁷⁴, vocábulo de origem grega, significa algo ao qual é atribuído proteção ou poder; toda percepção que a luz regente tem de coisas externas depende necessariamente das operações efetuadas pelas faculdades do corpo que ela controla – está aí sua proteção e seu poder.

572 *Ibid.*, §226: p. 213,4-5 [*Opera II*]; p. 139,3-4 [*The Philosophy of Illumination*].

573 *Ibid.*, §227: p. 214,3-4 [*Opera II*]; p. 139,14-15 [*The Philosophy of Illumination*].

574 A cosmologia da *Filosofia da iluminação* é a do movimento circular dos orbes (ver *ibid.*, §§178–181) que preparam a base material do mundo sublunar para a recepção das formas intelectuais – “fluxos iluminativos” ou “iluminações” (*išraqāt*/ إشراقات), ver *ibid.*, §§190–192. Com efeito, Suhrawardī escolheu a palavra “talismã” para designar cada membro individual de uma determinada espécie de plantas e de animais; é razoável supor que a escolha de termos como “talismã” sublinha as ligações entre mundo sublunar e os orbes celestes, fornecendo, assim, a possibilidade da magia e da astrologia.

A relação entre a luz comandante e o corpo humano permite novamente a Suhrawardī superar a doutrina peripatética da matéria em termos hilemórficos. O corpo e a corporeidade são explicados apenas como sombra da luz. Na percepção visual, Suhrawardī sustenta que a luz comandante é a “iluminação para a visão é dispensada da forma.”⁵⁷⁵ Em outras palavras, a percepção, tal qual explicada na *Filosofia da iluminação*, se distancia de qualquer especulação que leve em conta o binômio hylé-forma. Isso tem por motivo, entre outros, a rejeição da definição de alma como forma do corpo. A esse respeito, Suhrawardī escreve:

<p>والنور الإسفهد محيط وحاكم بأن له قوى جزئية. فله الحكم بذاته، وهو حسّ جميع الحواس. وما تفرّق في جميع البدن. يرجع في النور الإسفهد حاصله إلى شيء واحد.</p>	<p>A luz comandante abrange e julga o que adquire pelas faculdades particulares, sendo que ela, essencialmente, adquire o julgamento; ela é o sentido do conjunto dos sentidos. O que está em fragmentação no corpo retorna à luz comandante como uma coisa única.⁵⁷⁶</p>
---	--

Em sua explicação sobre a luz comandante ser a única agente no processo de percepção, Suhrawardī é hábil para explicar a percepção sem necessidade de se expressar em termos de impressão de formas. Ao tratar da percepção visual, Suhrawardī consegue desenvolver uma doutrina da percepção simplificada. Este mesmo ponto é repetido outra vez:

<p>والبصر لما كان إدراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنورية مع عدم الحجاب في المجردات أتم، وهي ظاهرة لذاتها، فهي با صر ومبصرة للأنوار.</p>	<p>Quanto à visão, sua apreensão consiste na sensibilidade luminosa e na privação de véu entre si e o receptor de luz. A luminosidade acompanhada da privação de véu entre as [luzes] despidas é mais completa – e estas são manifestas para si mesmas. Elas são, pois, videntes e visíveis às [demais] luzes.⁵⁷⁷</p>
---	--

Coerente com sua concepção do conhecimento como resultado daquilo que é apreendido sensorialmente por meio da percepção, a doutrina da percepção visual de Suhrawardī na *Filosofia da iluminação* se insere em sua metafísica, a ciência das luzes. Em outras palavras, a visão humana e a percepção sensorial humana oferecem o que caracteriza a apreensão de todas as luzes puras ou luzes despidas, ao menos em seu aspecto básico de relação que tem por condição o encontro de duas manifestações e a privação de obstáculo ou barreira. Em nenhum momento, em sua *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī sugere, por exemplo, que se deve descartar os aspectos puramente óticos e oftalmológicos da percepção visual nem os aspectos fisiológicos e mecânicos da percepção sensorial. Da mesma maneira, há uma corporeidade ínsita à percepção sensorial. Reconhece-se, por exemplo, como condição para a percepção sensorial um aparelho corporal sadio. O problema que Suhrawardī põe em discussão e procura resolver é de outra ordem: o perceptor apreende a realidade

⁵⁷⁵ ”وإشراق على الأَبصار المستغنى عن الصورة“ *ibid.*, §227: p. 215,2 [Opera II]; p. 139,22-23 [The Philosophy of Illumination].

⁵⁷⁶ *Ibid.*, §227: pp. 214,8 - 215,1 [Opera II]; p. 139,19-21 [The Philosophy of Illumination].

⁵⁷⁷ *Ibid.*, §228: p. 216,1-3 [Opera II]; p. 140,6-7 [The Philosophy of Illumination].

do perceptível – realidade que não é material, é pura manifestação. Nesse sentido, a percepção propriamente dita não é nem material nem corporal. Constatado o caráter não-material da percepção sensorial, no caso específico da percepção visual, após a rejeição das doutrinas extramissivas e a reelaboração da doutrina intromissiva (isto é, ao se defender a intromissão sem impressão de formas), que a *Filosofia da iluminação* oferece as bases de sua doutrina da percepção visual. Suhrawardī desenvolve sua tese de que a visão deve ser explicada em termos de uma relação entre uma coisa manifesta de si para si e outra manifestação. Já que Suhrawardī estabeleceu a equivalência entre “manifesto” e “luz”, “manifesto de si mesmo para si mesmo” e “luz pura” ou “luz despida”, “manifestar outra coisa diferente de si” e “luz acidental”, “não ser luminoso nem luminescente e, entretantes, ter algum aspecto seu manifesto por outro que si” e “límitrofe”, a doutrina da percepção sensorial exemplifica didaticamente a relação entre “luz” – no sentido metafísico estabelecido no início da segunda parte da *Filosofia da iluminação* – e “luz” enquanto fenômeno ótico e físico e externo ao que não é luminoso. Dessa maneira, as *naturalia* são reduzidas à ciência de luzes acidentais e as *divinalia* à ciência de luzes puras. Ratifica-se que tudo é luz, isto é, tudo é, de alguma maneira e em diversos graus, manifestação. Com efeito, antes de avançar em certos tópicos que tocam o ordenamento do mundo e que norteiam toda a investigação cosmológica na metafísica das luzes, assim como tópicos que norteiam a filosofia natural entendida como ciência das luzes acidentais, dado que a percepção não é corporal, Suhrawardī tem os meios para discutir o conhecimento divino. Na verdade, o conhecimento divino é decisivo no desenrolar de seu projeto metafísico, sendo o ponto nevrálgico da ciência das luzes após o estabelecimento da equivalência entre luz e manifestação e entre luz pura e apreensão da essência. Por quê?

2. A questão do conhecimento divino e do arranjo dos existentes

O problema do conhecimento divino pode vir a ser o de maior destaque dentro de uma metafísica. Desse tópico depende, por exemplo, a fundamentação de uma teologia, investigando em que consiste o mundo divino (isto é, o modo de existência da inteligência divina e o das inteligências separadas), a constituição intrínseca da essência divina, o funcionamento de sua intelecção e da intelecção das inteligências separadas e as relações entre a essência divina e aquilo que a conhecedor divino intelige. Igualmente, há a fundamentação para uma noética, uma vez que a relação entre a inteligência divina e seus inteligíveis pode ser similar à relação de todo inteligente com quaisquer inteligíveis. Enfim, se se atribuiu à inteligência divina, em seu inteligir, a existência da totalidade das coisas e seu ordenamento, da solução ao problema do conhecimento divino deriva toda uma cosmologia. Em suma, ao se estudar a relação entre conhecimento e cognoscíveis, o conhecimento divino é um laboratório, por assim dizer, para se estabelecer a natureza do

conhecimento. Suhrawardī, a seu turno, não se contenta com as conclusões peripatéticas a respeito do conhecimento divino.⁵⁷⁸ Com efeito, Suhrawardī segue os peripatéticos no entendimento de que a compreensão da cognição do existencialmente necessário supõe uma investigação sobre o conhecimento divino da essência divina, já que o conhecimento divino não é um atributo, mas é a própria essência divina. Todos, *grosso modo*, concordam que o conhecimento divino de sua essência consiste naquilo que é a essência divina, dado que o conhecimento divino de sua essência – pela coincidência entre conhecimento, conhecedor e conhecido – não introduz nenhuma multiplicidade e

578 A principal fonte peripatética – entre as que conseguimos decifrar – com a qual Suhrawardī mostra sua oposição é a obra de Ibn Sīnā. Não obstante, a filosofia de Ibn Sīnā é igualmente o ponto de partida e o ponto de referência de Suhrawardī no desenvolvimento de praticamente todas as suas teses metafísicas – e no conhecimento divino está um exemplo eloquente. No que tange ao conhecimento divino segundo Ibn Sīnā, o mesmo defende que “o existencialmente necessário entende de modo universal [واجب الوجود إنما يعقل على نحو كلي]”, Ibn Sīnā, *aš-Šifā’ : al-ilāhiyyāt*, VIII, 6: p. 359,12-13; ver também *id.*, *Uṭūlūgiyā al-mansūb ilā Aristātālīs*, p. 48,6–18. De que maneira há tal intelecção sob modo universal? Com efeito, em sua intelecção de sua essência, o existencialmente necessário entende unicamente a si mesmo, sendo a inteligência, o inteligente e o inteligido; ver *id.*, *aš-Šifā’ : al-ilāhiyyāt*, VIII, 6: p. 356,16-17. Entrementes, tornando-se um inteligível para si mesmo, o existencialmente necessário se entende como causa de tudo; ver *ibid.*, VIII, 7: p. 363,1-4. Dessa maneira, tudo o que é conhecido pelo existencialmente necessário é necessariamente inteligível; ver *id.*, *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, vol. III–IV, p. 710,3. No entanto, o existencialmente necessário e inteligências separadas não entendem as quiddidades após a multiplicidade (tal tipo de intelecção é própria aos humanos, dado que estes entendem por meio do despimento de matéria dos dados cognitivos obtidos corporalmente, não sendo esse o caso das inteligências separadas e, *a fortiori*, do existencialmente necessário), mas eles entendem antes da multiplicidade das coisas; ver *id.*, *aš-Šifā’ : al-mantiq : al-madḥal*, I.12: p. 69,7-18. A multiplicidade, a seu turno, é posterior às quiddidades inteligidas – e o que está na multiplicidade são as próprias quiddidades ocorrendo existencialmente como coisas no que há em si; já o que há após a multiplicidade, são os universais lógicos, os *universalia post res*, isto é, as quiddidades ocorrendo como formas inteligíveis na mente humana e que tem por característica peculiar o acréscimo do atributo “universalidade” (isto é, a privação de impedimento de compartilhamento) e que se tornam existentes na mente humana após a abstração ou despimento de matéria de dados cognitivos obtidos pela percepção. Assim, a multiplicidade não faz parte da constituição quidditativa, de seu significado, sendo, portanto, apenas um concomitante da quiddidade – à medida que um inteligível é inteligível, ele não é nem múltiplo nem complexo, mas apenas “inteligível”; ver *id.*, *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, pp. 3–4: p. 523,1-4 e, principalmente, pp. 714,3–715,1. Dessa maneira, o conhecimento divino, mesmo sendo universal (no sentido de que os inteligíveis em sua intelecção são a causa de tudo, não se tratando dos mesmos universais na intelecção humana, os quais são complexos e compostos) é simples. O conhecimento divino, por sua vez, não é um atributo acrescentado, mas é a própria essência divina. Dessa maneira, constata Ibn Sīnā, as quiddidades antes da multiplicidade são inteligidas pelas inteligências separadas ou angélicas e, *a fortiori*, pelo existencialmente necessário; ver *id.*, *aš-Šifā’ : aṭ-ṭabī’iyyāt : an-naḥs*, IV. 2: p. 158,16-19; *Livro da alma*, p. 189. Assim, a partir de sua intelecção de sua essência e das quiddidades que são presentes em sua essência (presentes como concomitantes da essência divina e, dada a simplicidade disso tudo, são uma coisa só, sendo tais inteligíveis idênticos à essência divina) sem introduzir multiplicidade – à medida que elas são apenas significados que não alteram a intelecção divina da essência –, todo o fluxo emanativo se segue e, como parte de sua intelecção da essência, todo o fluxo é inteligido seguindo um ordenamento do bem, isto é, um arranjo que persegue o maior bem possível. Dessa maneira, os inteligíveis (isto é, os *universalia ante res*) tais quais estão na inteligência divina e nas inteligências separadas, precedem a ocorrência das incidências de tais quiddidades como coisas existentes no mundo do que há em si. Por conseguinte, o arranjo da existência é de acordo com uma providência inteligível divina anterior à existência das coisas; ver *id.*, *aš-Šifā’ : al-ilāhiyyāt*, IX, 6: p. 415,1-7; ver também *id.*, *at-Ta’līqāt*, p. 18,1-11. Assim, a providência é idêntica à intelecção divina; ver *id.*, *at-Ta’līqāt*, p. 19,8-9. Sem comprometer a absoluta unicidade divina, os inteligíveis na inteligência divina e a própria inteligência divina estão em “relação”; ver *id.*, *aš-Šifā’ : al-ilāhiyyāt*, VIII, 7: p. 363,1–364,15. Como corolário, compreendendo a intelecção divina e a causação que segue tal intelecção como relação entre a inteligência divina e seus inteligíveis, nada penetra a absoluta unicidade da essência divina e a simplicidade absoluta de sua intelecção permanece intacta, uma vez que, em sentido estrito, a única intelecção feita pelo existencialmente necessário é a de sua essência e ele não entende, assim, nada que seja externo à sua essência – ao menos não diretamente, pois, embora os concomitantes das quiddidades na inteligência divina sejam exteriores às quiddidades e, assim, à essência divina, tais concomitantes são acrescentados como aquilo que é peculiar a cada quiddidade como condição de ocorrência, o que engendra o fluxo, à medida que o

que, por isso, o conhecimento divino de sua essência atua, de alguma maneira, como causa de todo o fluxo emanativo, sendo que este fluxo é a única maneira de explicar a ocorrência de tudo o que é existente. Tendo no existencialmente necessário sua causa, o fluxo de emanção obedece a um ordenamento do bem que é próprio ao conhecimento divino da essência divina como causa de tudo. Assim, os existentes são causados pelo conhecimento divino, assim como seu arranjo e ordenamento. O que pode afastar Suhrawardī dos peripatéticos, num primeiro momento, é que, para ele, o único conhecimento da essência consiste numa pura e simples apreensão precognitiva desprovida de conteúdo epistêmico. Qualquer outra maneira de se buscar o conhecimento da essência não conduz ao conhecimento da essência. No máximo, se pode apreender uma forma. No caso humano, a intelecção da essência – “intelecção” aqui tal qual compreendida pelos peripatéticos no caso humano, isto é, como apreensão pelo intelecto de formas inteligíveis via despimento de matéria – não é o conhecimento da essência, mas apenas de uma forma inteligível – “inteligível” que é somente uma representação intelectual da essência, e não a essência. É verdade que, nesse ponto, Suhrawardī e os “peripatéticos” estão de acordo. Ibn Sīnā, por exemplo, é reconhecido por ter defendido o caráter irredutivelmente simples e precognitivo da apreensão da essência. O que nos parece ser mais peculiar à *Filosofia da iluminação* é a recusa de Suhrawardī em postular uma intelecção da essência. De fato, dada a diferença entre a intelecção própria às almas e a que é própria às inteligências separadas e ao existencialmente necessário, poder-se-ia postular uma

existencialmente necessário entende sua essência como causa primeira; ver *id.*, *at-Ta'liqāt*, p. 272,1-13. Assim, há uma existência própria (*wuğūd ḥāṣṣ*/ وجود خاص) às quiddidades em estado puro e absoluto e que habitam, por assim dizer, a essência divina e que são, na intelecção divina da essência, idênticas a ela; nesse sentido específico, as quiddidades na inteligência divina estão em um contexto divino e absoluto. Como consequência da intelecção divina, há a causação que engendra a “existência ocorrida” (*wuğūd muḥaṣṣal*/ وجود محصل) ou “existência estabelecida” (*wuğūd muḥbat*/ وجود مثبت) das quiddidades inteligidas com seus concomitantes, ordenando-se de acordo com o maior bem possível; ver *id.*, *Uṭūlūğiyā al-mansūb ilā Aristāṭālīs*, pp. 60,18–61,11. Em outras palavras, o existencialmente necessário não entende as coisas a partir das coisas, mas as coisas passam à existência ocorrida, realizada ou estabelecida seguindo sua intelecção, a qual é, portanto, sempre anterior à ocorrência, realização ou estabelecimento do que é existencialmente possível. Em resumo, anterior à incidência de uma quiddidade em sua ocorrência em uma coisa no que há em si, há a quiddidade “antes da multiplicidade”, como uma existência que lhe é própria enquanto quiddidade absoluta, tratando-se da quiddidade desprovida de todo concomitante, o *esse essentiae* de todo complexo quidditativo que é cada coisa no mundo das coisas externas à mente, assim como o *esse essentiae* de toda forma inteligível na mente humana. As quiddidades são, pois, eternamente inteligidas pelo existencialmente necessário em sua única intelecção de sua essência, comportando-se como concomitantes da essência divina, sem introduzir multiplicidade na mesma; ver *id.*, *aš-Šifā'*: *al-ilāhiyyāt*, VIII, 6: p. 358,14; ver também *id.*, *Šarḥ maqālat al-lām min kitāb mā ba'd aṭ-ṭabī'at li-Aristūṭālīs* VII, 135–138, pp. 56–57. Sobre a adoção de Ibn Sīnā da antiga distinção dos universais ou da natureza quidditativa entre *universalia ante res* (*qabl al-kaṭra*/ قبل الكثرة), *universalia in rebus* (*fī l-kaṭra*/ في الكثرة) e *universalia post res* (*ba'd al-kaṭra*/ بعد الكثرة), ver *id.*, *aš-Šifā'*: *al-manṭiq*: *al-madḥal*, I.12: pp. 65,5-6. Sobre os estudos dedicados a intelecção divina de acordo com Ibn Sīnā, ver Marmura, “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”; Zghal, “La connaissance des singuliers chez Avicenne”; Attie Filho: *A inteligência ativa na Metafísica da al-šifā': de Ibn Sīnā (Avicena)*, pp. 73–79; *id.*, *Inteligência e metafísica em Ibn Sīnā (Avicena)*, pp. 121–131; Acar, *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna’s and Thomas Aquinas’ Positions*; *id.*, “Reconsidering Avicenna’s Position on God’s Knowledge of Particulars”; Adamson, “On Knowledge of Particulars”; *id.*, Avicenna and his Commentators on Human and Divine Self-Intellection”; Nuseibeh, “Avicenna: Providence and God’s Knowledge of Particulars”; Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, pp. 631–715.

intelecção da essência para o existencialmente necessário e as inteligências separadas; no entanto, Suhrawardī não o faz na *Filosofia da iluminação* – talvez porque isso afastaria ainda mais o caso divino do caso humano. Aquilo que poderia ser entendido, em termos peripatéticos, como a intelecção própria à luz das luzes e às luzes subjugantes é uma pura apreensão que é também própria às luzes regentes, isto é, uma apreensão imediata – tal qual a percepção no caso humano. A percepção humana, em sua natureza não-demonstrativa, serve de parâmetro para a compreensão da apreensão divina. Mesmo o existencialmente necessário sendo uma inteligência, a cognição que lhe é própria é a de simples apreensão. Impõe-se refazer a teologia, a cosmologia e a psicologia em termos de apreensão, ou seja, de uma percepção desmaterializada, e não mais de intelecção.

Levando em conta a rejeição de Suhrawardī a todo realismo conferido ao mental sem correspondência extramental, a inteligência divina não pode ser entendida em termos especulativos de “existencialmente despida” ou “existencialmente pura”. Igualmente, as quididades em absoluto que estariam na inteligência divina como concomitantes da essência divina na intelecção divina da essência não têm nenhum significado fora da mente. Ao discutir sobre a hylé, Suhrawardī aludira a sua constatação de que a estratégia argumentativa peripatética de defender a intelecção divina nos termos que eles empregam e da maneira que eles defendem se mostra vulnerável. Ele escreve:

<p>ثُمَّ قَالَ هَؤُلَاءِ إِنَّ مَبْدَعَ الْكُلِّ لَيْسَ إِلَّا مَجْرَدُ الوجود. وَإِذَا بُحِثَ عَنِ الْهَيُولَى عَلَى مَذْهَبِهِمْ، رَجَعَ حَاصِلُهَا إِلَى نَفْسِ الْوجود، إِذِ التَّخْصُّصُ إِنَّمَا هُوَ بِالْهَيْئَاتِ الْجَوْهَرِيَّةِ كَمَا سَبَقَتْ. وَلَيْسَ شَيْءٌ هُوَ نَفْسِ الْمَاهِيَةِ مُطْلَقًا، بَلْ يَثْبُتُ خُصُوصًا، فَيُقَالُ إِنَّهُ مَاهِيَةٌ أَوْ موجود. وَالْهَيُولَى لَا تَبْقَى إِلَّا مَاهِيَةً مَّا أَوْ موجودًا مَّا؛ فَافْتَقَرَهَا إِلَى الصُّورِ إِنْ كَانَ لِنَفْسٍ كَوْنُهَا موجودًا مَّا، فَكَانَ وَاجِبَ الْوجودِ كَذَا، تَعَالَى أَنْ يَكُونَ هَكَذَا! وَإِذَا كَانَ وَاجِبَ الْوجودِ يَعْقِلُ ذَاتَهُ وَالْأَشْيَاءَ لِمِثْلِ هَذِهِ الْبَسَاطَةِ، فَكَانَ يَجِبُ أَيْضًا فِي الْهَيُولَى، لِأَنَّهَا موجودٌ فَحَسَبَ. وَبَطْلَانُ هَذِهِ الْأَقَاوِيلِ ظَاهِرٌ. فَثَبِتَ أَنَّ الَّذِي يَدْرِكُ ذَاتَهُ هُوَ نُورٌ لِنَفْسِهِ وَبِالْعَكْسِ. وَإِذَا فَرَضَ النُّورَ الْعَارِضَ مَجْرَدًا، كَانَ ظَاهِرًا فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ. فَمَا حَقِيقَتُهُ أَنَّهُ الظَّاهِرُ فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ، حَقِيقَتُهُ حَقِيقَةُ النُّورِ الْمَفْرُوضِ مَجْرَدًا، فَإِنَّ “الهُوَ هُوَ” يَنْعَكِسُ رَأْسًا بِرَأْسٍ.</p>	<p>Ademais, eles disseram que a origem de tudo não é nada senão o existencialmente despido. Porém, ao se investigar a hylé, de acordo com sua doutrina, se constata que ela ocorre com esse mesmo [tipo] de existência [i.e., como “existencialmente despida”], pois se há individuação, ela o é por meio de configurações e da substancialidade, como já foi discutido. Não há coisa nenhuma que seja absolutamente mera quididade; antes, ao se fixar uma especificidade, fala-se que se trata de uma quididade ou de um existente. A hylé não permanece, a não ser como quididade qualquer ou uma existência qualquer; se sua carência de formas em sua constituição se deve a um existente qualquer, o mesmo ocorreria com o existencialmente necessário – elevado está ele sobre isso! Se o existencialmente necessário entende sua essência e [entende] as coisas por conta da simplicidade de sua [essência], seria o mesmo com a hylé, pois ela é um existente, só isso. As falsidades nessas teses são manifestas. Estabelece-se, pois, que o que apreende sua essência é uma luz por si mesma e vice-versa. Se se supõe uma luz acidental como despida, ela seria intrinsecamente manifesta a si mesma. Aquilo cuja realidade é intrinsecamente manifesta a si mesma, sua realidade é a realidade de luz suposta como despida. Assim, “uma é a outra”; há conversão de uma à outra.⁵⁷⁹</p>
---	---

Uma vulnerabilidade sobre a maneira de certos peripatéticos compreenderem a quiddidade é, para Suhrawardī, seu entendimento sobre as relações entre quiddidade e existência. Para ele, a existência não é, fora da conceptualização, um acréscimo à quiddidade – a existência é apenas uma consideração intelectual. Pode-se, por meio das configurações de algo, discernir a respeito de sua constituição quiddiativa e de sua ocorrência como existente. No entanto, algo “puro” e “despido” de suas configurações e especificabilidades é apenas uma consideração a seu respeito. Outra vulnerabilidade, agora na teologia peripatética, constatada por Suhrawardī é que nada impede que a existência própria ao existencialmente necessário, sua realidade – entendida como “existencialmente despida” –, tal qual postulada pelos peripatéticos, seja também a realidade da hylé, já que ela obedeceria aos mesmos critérios enquanto “existencialmente despida”. A hylé, por exemplo, como postulada pelos peripatéticos, é absolutamente simples, tal qual o existencialmente necessário. No entanto, para os peripatéticos, a simplicidade da hylé é pela ausência de um princípio de individuação. Constatada a simplicidade da hylé, sua simplicidade se deve a algo externo a ela – embora tal fator de simplificação exterior à hylé seja privativo, já que é a privação de individuação. Dever-se-ia, pois, supor o mesmo para o existencialmente necessário – o que Suhrawardī considera absurdo. Retornando a sua discussão sobre a quiddidade, Suhrawardī alude a sua posição de que uma quiddidade enquanto absolutamente quiddidade não corresponde a nenhuma coisa fora da mente. Uma quiddidade, por sua vez, é existente, de alguma maneira, no mundo das coisas e é um existente qualquer, isto é, a quiddidade é coextensiva à coisa; a quiddidade em absoluto como consideração de algo em despimento do não-algo não passa de uma operação analítica, já que fora do domínio da considerabilidade, não há nada que seja mera quiddidade ou quiddidade pura. Como corolário, o que existe é o existente, ou seja, a coisa fora da mente é um bloco único e unitário; todas as distinções entre a quiddidade da coisa e seus atributos são considerações. Há certas nuances, como veremos em breve, pois a perfeição em quiddidade em alguns casos específicos, existe independentemente da mente e da conceptualização; nesse caso, a perfeição em quiddidade é autossubsistente e anterior a seus atributos, além de indiferente aos mesmos. No entanto, sua realidade não é a de consideração.

Retornando ao caso da inteligência divina, se ela não pode ser compreendida como “existencialmente despida”, ou seja, como existencialmente pura e absoluta, e se o que é conhecido por ela não pode ser entendido como inteligíveis puros e absolutos, já que tais noções são apenas considerações internas à conceptualização, o que ela é e o que ela conhece? Se a essência divina não pode ser compreendida por meio de termos puramente mentais e se seu conhecimento também não pode ser, como a essência divina e o conhecimento divino se mostram compreensíveis? A solução de Suhrawardī é apresentá-la como apreensão de sua essência e como uma luz vidente. Como?

579 *Ibid.*, §120: p. 116,5-15 [*Opera II*]; p. 83,4-15 [*The Philosophy of Illumination*].

Como vimos no capítulo II, em diversas obras Suhrawardī também buscou uma explicação do conhecimento divino em termos da apreensão de sua essência, em que, através de tudo que é concomitante ao existencialmente necessário, ele conhece todas as coisas que estão em relação com ele. Da mesma maneira que com o conhecimento humano, todo conhecimento é relativo. Ademais, nas *Elucidações*, como também em *Veredas e Debates*, a relação entre a alma e o corpo é paradigmática para explicar a relação entre o existencialmente necessário e tudo o que dele flui. No entanto, para toda coisa despida de matéria – e, por isso, inteligível – e subsistente por si mesma, sua realidade não diz respeito à intelecção entendida como apreensão intelectual de inteligíveis, mas sua realidade é apenas a de pura apreensão da essência – e o existencialmente necessário não é uma exceção. Assim, no caso humano, a apreensão constante que a alma tem de sua essência – a alma nunca se ausenta de sua ausência – e a presença do corpo e das atividades corporais para a alma é o que há de melhor para um entendimento correto tanto da natureza de todo conhecimento como do funcionamento da inteligência divina. Em *Elucidações* e no *Tratado da resplandecência*, a apreensão divina é concebida em termos semanticamente negativos e especulativamente privativos de privação de ausência e despimento de matéria – o que equivale à intelecção dos inteligíveis presentes, de alguma maneira, na alma. A intelecção da essência, por sua vez, é a apreensão em que intelecção (despimento de matéria), inteligente (privado de ausência de si mesmo) e inteligido (despido de matéria e privado de ausência do inteligente) coincidem. Em *Veredas e Debates*, diferentemente, a apreensão divina da essência é compreendida por Suhrawardī em termos positivos de “autoiluminação” e o conhecimento divino do que é externo à sua essência como “presença iluminante”. A passagem de uma especulação em noções privativas em *Elucidações* e no *Tratado da resplandecência* para uma em termos positivos estabelecida em *Veredas e Debates* prepara para a ciência das luzes erigida na *Filosofia da iluminação*. Na estratégia argumentativa da *Filosofia da iluminação*, por sua vez, apenas uma noção positiva – isto é, cujo conteúdo mental tenha correspondência direta com o que está fora da mente – pode ser a explicação para a realidade do conhecimento. Se o conhecimento divino é a causa de todos os princípios da existência e o arranjo de tais princípios, ele precisa ser compreendido a partir da mesma noção que serve de fundação para a realidade, sendo tal noção “simples” – e não composta, como a de “presença iluminante”. Como já vimos, dada a identificação entre “apreendido”, “manifesto” e “luz” como fundação da apreensão da realidade, a fundação da realidade do apreendedor e do apreendido consiste igualmente na equivalência entre “realidade”, “apreensão”, “manifestação” e “luz”. Como isso explica o conhecimento divino? Como Suhrawardī, na *Filosofia da iluminação*, compreende essa questão? No que sua metafísica do conhecimento pode informar sobre a essência divina? E sobre o que é

externo à essência divina? De que maneira o revisionismo de Suhrawardī nas doutrinas peripatéticas da visão e da percepção oferece os meios para uma compreensão correta do conhecimento divino?

2.1. O conhecimento divino como visão

Na *Filosofia da iluminação*, no segundo tratado da segunda parte, Suhrawardī consagra uma subseção “Em explanação de seu conhecimento – exaltado seja! – de acordo com aquilo que é o princípio da iluminação [في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراف]”. Ele começa a subseção lembrando sua tese principal que resume sua doutrina da percepção visual:

<p>لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ الْأَبْصَارَ لَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ انْطِبَاعٌ شَبَحَ أَوْ خَرُجَ شَيْءٍ بَلْ كَفَى عَدَمَ الْحِجَابِ بَيْنَ الْبَا صِرٍ وَالْمُبْصِرِ، فَنُورَ الْأَنْوَارِ ظَاهِرٌ لذَاتِهِ عَلَى مَا سَبَقَ، وَغَيْرَهُ ظَاهِرٌ لَهُ “فَلَا يَعْزَفُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ” إِذْ لَا يَحْجِبُهُ شَيْءٌ عَنِ شَيْءٍ؛ فَعَلِمَهُ وَبَصَرَهُ وَاحِدٌ وَنُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ، إِذْ النُّورُ فَيَاضٌ لذَاتِهِ.</p>	<p>Foi explanado que a percepção visual não tem como condição nem a impressão de uma figura nem a emissão de uma coisa; antes, basta a privação de véu entre o vidente e o visto. Ora, a luz das luzes é essencialmente manifesta, como mostramos, e outro além dela lhe é manifesto. [Ela é] “de quem nada escapa, nem mesmo o peso de um átomo, quer seja nos céus quer seja na terra” (Alcorão XXXIV, 3), já que não há véu entre ela e outra coisa. Portanto, seu conhecimento e sua visão são um só, assim como sua luminosidade é seu poder, já que a luz é essencialmente fluxo.⁵⁸⁰</p>
---	---

Coerente com o fundamento metafísico da *Filosofia da iluminação*, a luz das luzes é descrita simplesmente em termos de luminosidade – que não é outra coisa senão manifestação. Se a manifestação de si para si, sua apreensão de sua essência, é, por sua vez, a base metafísica segundo a qual todos os atos cognitivos têm por fundamento a ipseidade do apreendedor, a “apreensão” enquanto tal é igualmente o poder de toda luz pura – inclusive da luz das luzes. Com efeito, a luz das luzes não tem nenhum atributo acrescentado à sua essência, de tal maneira que, para ela, sua realidade, isto é, sua luminosidade – sua manifestação de si para si – e seu poder – seu conhecimento e sua visão, ou seja, sua apreensão –, tudo isso é sua essência, una, simples e indivisível. Tendo essa constatação como ponto de partida, Suhrawardī busca uma explicação mais simples do conhecimento divino; para a luz das luzes, o conhecimento divino não é um ato cognitivo adicionado à apreensão divina de sua essência, da mesma maneira que a visão não acrescenta nada à essência do vidente. No entanto, sendo puramente uma inteligência e, assim, isenta e desprovida de qualquer materialidade, de que maneira é possível uma associação entre o conhecimento próprio à luz das luzes e a percepção visual? Antes de discutir tal questão, Suhrawardī estabelece que, no caso divino, a visão e o conhecimento se equivalem. A percepção visual se explica como uma relação entre manifestações, tendo por condição apenas a relação de encontro entre coisas manifestas e, nesse encontro, a privação de qualquer obstáculo. Ora, tudo é

580 Suhrawardī, *Hikmat al-išrāq*, §160: p. 150,8-12 [Opera II]; pp. 104,16–105,3 [The Philosophy of Illumination].

manifesto para a luz das luzes, não havendo nenhum obstáculo entre ela e tudo o que dela flui. Com efeito, a refutação das doutrinas extramissivas da visão e a reelaboração de Suhrawardī da doutrina intromissiva da percepção visual são úteis em sua explicação do caso divino. Segundo a intromissão tal qual defendida pelos peripatéticos, a apreensão visual é entendida em termos materiais, ou seja, como resultado de formas particulares impressas nos órgãos do aparelho visual que se tornam, assim, seus lugares de inerência. Como poderia, então, algo despido de matéria e não sendo, portanto, outra coisa senão uma inteligência, como é o caso da luz das luzes, apreender algo, em sentido estrito, visualmente, se ela é desprovida de aparelho visual e de toda corporeidade? No mais, a impressão de formas cognitivas – intelectivas ou visuais – na luz das luzes implicaria a introdução de uma multiplicidade e complexidade, o que contradiria a absoluta unicidade divina, a qual supõe sua absoluta simplicidade. No entanto, ao apresentar a visão como sendo somente uma relação iluminativa, a percepção visual é a apreensão de uma realidade simples qualquer, sem alterar em nada a realidade do vidente – luz despida e pura, sua apreensão da sua essência, manifestação de si para si –, à medida que “relação” é apenas uma consideração.

A *Filosofia da iluminação* não é simplesmente a substituição do léxico filosófico peripatético por noções equivalentes expressas em termos iluminativos; não se reduz, portanto, a uma paráfrase da filosofia peripatética. Com efeito, segundo a *Filosofia da iluminação*, a percepção visual pressupõe uma relação entre luzes tendo seu fundamento expresso em termos positivos; o fundamento da visão é duplo: trata-se da ocorrência daquele que é o vidente e da ocorrência daquilo que é visível. Havendo um encontro entre ambos e inexistindo obstáculo entre eles, há a visão. Suhrawardī defende, então, que o conhecimento divino é da mesma natureza. Ele começa a discutir:

<p>والمشاؤونِ واتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائدا عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجرد عن مادة. وقال: وجود الأشياء عن علمه بها. فيقال لهم إن علم ثمّ لزم من العلم شيء، فيتقدّم العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة عن الأشياء، فإنّ عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها. وكما أنّ معلوله غير ذاته، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته. وأمّا ما يقال إنّ علمه بلازمه منطوق في علمه بذاته، كلام لا طائل تحته، فإنّ علمه سلبيٌّ عنده، فكيف يندرج العلم بالأشياء في السلب؟ والتجرّد عن المدة سلبيٌّ، وعدم الغيبة أيضا سلبيٌّ، فإنّ عدم الغيبة لا يجوز أن يعنى به</p>	<p>Os peripatéticos e seus seguidores arguiram: “o conhecimento do existencialmente necessário não lhe é um acréscimo; antes, é a privação de ausência de sua essência despida de matéria”. Arguiram [também]: “a existência das coisas é seu conhecimento delas.” Deve-se lhes arguir [em resposta] que se [o existencialmente necessário] conhecesse e, então, do conhecimento se seguisse uma coisa, o conhecimento antecederia às próprias coisas e à privação de ausência das coisas; a privação de ausência das coisas seria, assim, posterior à sua realização. Da mesma maneira que o causado por ele não é sua essência, assim também o conhecimento de seu causado não é o conhecimento de sua essência. Quando se diz que seu conhecimento de seu concomitante está implícito no conhecimento de sua essência, esta tese é sem proveito, pois seu conhecimento é negativo. Como seu conhecimento das coisas estaria na negação? “despimento de matéria” é negativo; “privação de ausência” é</p>
---	---

<p>الحضور، إذ الشيء لا يحضر عند ذاته – فإنّ الذي حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال إلا في شيئين – بل أعمّ، فكيف يندرج العلم بالغير في السلب؟</p>	<p>negativa, igualmente. Ora, “privação de ausência” não admite o significado de “presença”, pois a coisa não é presente para sua essência – o que é presente é outro que aquilo em que a presença está e, por isso, não se fala [em “presença”] senão sobre duas coisas; antes, [se fala de maneira] mais genérica. Dessarte, como o conhecimento de outrem está na negação?⁵⁸¹</p>
---	---

Inicialmente, Suhrawardī analisa a argumentação corrente entre aqueles que ele nomeia como “peripatéticos e seus seguidores” sobre o conhecimento divino. Este, segundo os mesmos, não acrescenta nada ao existencialmente necessário, assegurando, assim, a unicidade e a simplicidade da essência divina. O conhecimento divino é explicado em termos privativos como “despimento de matéria” (*at-tağarrud ‘an al-mādda/التجرود عن المادة*); em sua leitura presente em alguns outros escritos de Suhrawardī, o conhecimento divino é explicado em termos presenciais, tendo igualmente uma fundação privativa: a “privação de ausência” (*‘adam al-ğayba/عدم الغيبة*). A filosofia dos peripatéticos – ou, ao menos, a de Ibn Sīnā, assim como o que Suhrawardī escreveu a respeito em outras obras suas – e a *Filosofia da iluminação* concordam que o conhecimento da essência é a realidade do existencialmente necessário e que o conhecimento divino de tudo o que lhe é concomitante deve ser compreendido como algo que não se acrescenta ao conhecimento divino de sua essência. No entanto, o que é próprio a Suhrawardī é sua constatação de que o único conhecimento da essência é uma pura apreensão precognitiva, sem conteúdo epistêmico. Uma vez rejeitado o conhecimento da essência por meio da intelecção de formas e estabelecida a apreensão da essência como fundamento da apreensão da realidade e da própria realidade – algo partilhado pelos humanos e pelo existencialmente necessário –, Suhrawardī pode, na *Filosofia da iluminação*,

581 *Ibid.*, §161: pp. 150,13–151,10 [*Opera* II]; p. 105,4-14 [*The Philosophy of Illumination*]. Sobre a fórmula “os peripatéticos e seus seguidores”, em outro estudo nós discutimos a respeito: “« Péripatéticiens » (*maššā’ūn*) est le terme souvent employé pour designer Aristote et ceux qui l’ont suivi. Quand Suhrawardī se rapporte aux « Péripatéticiens » dans *Hikmat al-išrāq* en particulier, il est difficile d’établir qui sont ceux auxquels il se réfère ; il s’agit parfois d’Avicenne – compris comme le représentant par excellence de la tradition aristotélicienne –, parfois des avicennisants entre l’époque d’Avicenne lui-même et celle de Suhrawardī et parfois des savants indépendants d’Avicenne. Une question qui mérite plus de recherche est celle de savoir si la critique de Suhrawardī est adressée directement à quelque interprète d’Avicenne, comme, par exemple, Bahmanyār (m. 458/1066), ‘Umar al-Ḥayyām (m. 517/1123 ?), Lawkarī (m. 517/1123) ou d’autres, plutôt qu’à Avicenne (m. 428/1037) lui-même. En effet, sur la connaissance divine, en critiquant comme « péripatéticienne » la doctrine de l’impression des formes intelligibles en Dieu, Mullā Ṣadrā présente une liste de ceux qui sont « Péripatéticiens » dans ce sens-là : « Quelques-uns parmi ceux qui [soutiennent] la doctrine de ceux qui suivent les Péripatéticiens sont les maîtres Abū Naṣr [al-Fārābī], Abū ‘Alī [b. Sīnā], Bahmanyār [b. Marzubān], Abū ‘Abbās [al-Faḍl b. Muḥammad] al-Lawkarī et beaucoup d’autres parmi les modernes ; ils disent [sur la connaissance divine en termes d’]impression (*bi-irtisām*) des formes des possibilités dans Son essence exaltée – que l’[impression] advient comme une actualisation mentale sous une manière universelle », Ṣadr al-Dīn al-Šīrāzī, *al-Hikma al-muta’aliya*, p. 180, 14-16. De toute façon, dans les passages qui concernent directement la discussion sur la connaissance divine et la providence, je n’hésiterai pas à inclure Avicenne parmi les « Péripatéticiens ». En outre, Suhrawardī s’exprime souvent en termes de « Péripatéticiens » (*maššā’ūn*), « les Péripatéticiens et ceux qui les suivent » (*al-maššā’ūn wa atbā’uhum*) et « ceux qui suivent les Péripatéticiens » (*atbā’ al-maššā’īn*). S’agissait-il d’une façon de parler d’un seul et même groupe ? S’agissait-il de deux ou de trois ou même de plusieurs groupes distincts ?”, Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”, pp. 158–159, nota 21.

explicar o conhecimento divino ao se basear no conhecimento humano ordinário. É preciso, assim, uma compreensão correta da natureza do conhecimento; com efeito, no caso divino, há – com implicações cosmológicas decisivas – outra tese peripatética: o conhecimento divino é a causa da existência de todos os existentes. Aqui, Suhrawardī passa não somente a estabelecer uma leitura revisionista da teologia filosófica aviceniana, mas revisar igualmente algumas posições noéticas expostas em obras que anteriormente escrevera. Com efeito, em outras obras, Suhrawardī sustentou, como sendo uma leitura correta e benevolente para se compreender acuradamente o peripatetismo, a noção aristotelo-aviceniana padrão de “despimento de matéria” e, mais enfaticamente – com uma ênfase própria a Suhrawardī –, a noção presencial expressa em termos privativos de “privação de ausência” como única maneira de se compreender a apreensão da essência, assim como a intelecção. No entanto, na estratégia argumentativa da *Filosofia da iluminação*, termos semanticamente negativos e especulativamente privativos são incapazes de evidenciar como a apreensão da essência é a realidade de algo independente da mente. Isso porque, como os peripatéticos reconhecem, privações são quididativamente vazias, já que negações são meros exercícios mentais, não passando de considerações do intelecto. Sendo o estabelecimento de uma metafísica da realidade a razão de ser da *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī opta, ao apresentar sua fundação, por se expressar em termos semântica e especulativamente positivos. Ele constata que uma solução negativa – tanto a aristotelo-aviceniana padrão de “despimento de matéria” como a aviceno-suhrawardiana de “privação de ausência”⁵⁸² – é incapaz de oferecer uma compreensão de

582 “O método dos peripatéticos presume que todo conhecimento ou intelecção seja a privação de ausência entre a coisa e a essência despida de matéria: se há intelecção da coisa de sua essência, isso é por não se ausentar de sua essência; se há [intelecção] dos concomitantes de sua essência, isso é porque estão não-ausentes dela, pois eles estão nela presentes. وناهج منهج المشائين يجمع الكل في أن العلم أو التعقل عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة: فإن كان تعقل الشيء لذاته [فهو بائن لم يغيب عن ذاته. وإن كان للوازم ذاته فهو لكونه غير غائب عنها لكونها حاضرة Suhrawardī, *al-Mašārī ‘ wa-l-Muṭārahāt*, §210, p. 487, 6-9 [*Opera* I]. Ignoramos se outros “peripatéticos” empregaram, antes de Suhrawardī, a noção de ‘adam al-gayba para explicar o que é a apreensão de si e apreensão de outro que si. Em todo caso, uma conceptualização presencial em termos negativos para descrever a apreensão pela alma de sua essência e a apreensão que é própria alma não é estranha a Ibn Sīnā, o qual defendeu que a alma, subsistente por si mesma e apreendedora de sua essência, é despida de matéria e apreendedora do que não está afastado dela. Do fato de ser despida de matéria, ela apreende sua essência e, igualmente, apreende o que não está afastado dela. Se, despida de matéria, ela se apreende a si mesma, já que ela nunca se afasta de sua essência, a alma em sua essência é apreensível para si mesma. Igualmente, o que não está afastado dela, lhe é também apreensível. Sobre isso, ver Ibn Sīnā, *Dānišnāma-i ‘alā’i: ilāhiyyāt*, p. 84,4-9; sobre uma discussão a esse respeito, ver Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”, p. 172, nota 49. Ademais, o termo “presença” para explicar a cognição parece ter sido algo comum entre os filósofos; ele foi, empregado, além de Suhrawardī, por Fahr ad-Dīn Rāzī: “a apreensão é uma expressão sobre a presença da forma do percebido no perceptor. A atestação a isso está em que, de fato, atingimos a presença em nossos intelectos ou em nossa imaginação de formas por nós contempladas por nossos intelectos e as distinguimos do que não são elas [الإدراك عبارة عن حضور صورة المشعور به في شاعر]”, Rāzī, *Lubāb al-išārāt*, p. 69,2-5. “Quando apreendemos uma forma intelectual e, então, a olvidamos, é dito que tal forma, após o olvidamento, estava presente na alma ou que não estava presente. A primeira [opção] está errada, porque se estivesse presente em nossas almas, algo seria percebido ali, porque não há significado para a percepção senão o de «esta presença» [إذا أدركنا صورة عقلية ثم نسيناها فأما أن يقال إن تلك الصورة بعد النسيان حاضرة في نفوسنا أو غير حاضرة وإلا ول باطل لإتها لو كانت حاضرة في نفوسنا لكانت مشعوراً بها لإته لا معنى للشعور إلا نفس ذلك الحضور]”, *ibid.*, p. 73,6-8.

como o existencialmente necessário conhece positivamente uma coisa ao conhecer sua essência. Com efeito, Suhrawardī reconhece o caráter somente teórico de termos privativos ou negativos:

<p>والعدميات – كالسكون – أيضاً أمر عقلي، فإن السكون إذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق في الأعيان ولكنه في الذهن معقول، والإمكان أيضاً أمر عقلي، فيلزم أن يكون الإعدام المقابلة كلها أموراً عقلية.</p>	<p>Os privativos – como o repouso – são igualmente entidades intelectuais; de fato, sobre o repouso, quando considerado como a interrupção do movimento por meio do qual é conceptualizado na própria [noção] de movimento, a interrupção é algo que não se certifica no que há em si e, contudo, é, na mente, um inteligível. A possibilidade, igualmente, é uma entidade intelectual. Segue-se que as privações opostas são, todas, entidades intelectuais.⁵⁸³</p>
--	---

Embora os peripatéticos também concordem com o caráter puramente teórico e analítico de tudo que é privativo, na argumentação de Suhrawardī, os peripatéticos não se deram conta de que noções privativas são inúteis para explicar a fundamentalidade do que quer que seja fora da mente, por não ser algo em si, elas são também inúteis para explicar a fundamentalidade do conhecimento, por serem apenas coisas internas à conceptualização. Dessarte, negações são inúteis na explicação do conhecimento em seu aspecto fundamental: na relação entre cognoscente e cognoscível.

Se, para o existencialmente necessário, seu conhecimento do mundo deve necessariamente ser, para salvaguardar sua absoluta simplicidade, concebido em termos relacionais – já que as relações, por serem algo puramente mental, não afetam a essência divina –, essa relação deve remeter, como fundamento, a algo positivo, isto é, a algo que corresponda a algo fora da mente. Se os peripatéticos têm razão ao teorizar o conhecimento divino em termos de relação, eles são incoerentes por postular uma presciência cognitiva anterior aos existentes – uma “providência” (*ināya* / عناية) –, pois a relação que constitui o conhecimento divino supõe o fato dos existentes. Sendo assim, o conhecimento divino das coisas não pode ser anterior às coisas. Ao defender a intelecção de si como modo pelo qual o existencialmente necessário conhece sua essência e, sendo o conhecimento divino de sua essência a causa do fluxo e de todas as coisas que da inteligência divina fluem, os peripatéticos postularam uma anterioridade, no plano inteligível, da quiddidade como forma inteligida frente a quiddidade estabelecida ou ocorrida como a coisa tal qual; mas, como Suhrawardī sustenta que não se trata de intelecção da essência, não há espaço, em sua argumentação, para uma presciência intelectual divina anterior à coisa enquanto tal. Em outros termos, ao se afirmar que o existencialmente necessário conhece todas as coisas e ao se supor que após seu conhecimento todas as coisas passam a ter sua ocorrência ou seu estabelecimento, a conclusão que se chega é que seu conhecimento é anterior à existência das coisas e, assim, anterior à “privação de ausência” das coisas que dele efluem. Mas não foi postulado que o conhecimento

583 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §66: pp. 70,9-12 [*Opera* II]; pp. 49,15-18 [*The Philosophy of Illumination*].

divino é a privação de ausência entre a inteligência divina e si mesma? Para salvar a tese peripatética de que o conhecimento divino é relacional, Suhrawardī se mostra obrigado a descartar a tese peripatética de um conhecimento divino anterior às coisas conhecidas.

Antes da refutação da providência, Suhrawardī busca estabelecer a base fundamental do conhecimento divino. Se a apreensão supõe a essência do apreendedor manifesta para o mesmo apreendedor e se a apreensão de outras coisas é uma relação, todo conhecimento deve ser entendido como relação entre o apreendedor de sua essência com os dados e fatos exteriores à essência apreendidos. Há um fundamento metafísico que perpassa todo ato cognitivo. Somente ao se compreendê-lo é que se pode ratificar ou retificar se o existencialmente necessário, na apreensão de sua essência, apreende tudo o que lhe é concomitante e, se ao apreender seus concomitantes, apreende, em sua única apreensão, tudo que dele eflui por meio de uma relação. Suhrawardī já ofereceu, em outras obras, uma opção positiva: a noção de presença. Entretanto, ele já tinha mostrado os limites de “presença” – limites que reaparecem na *Filosofia da iluminação*: “presença” é capaz apenas de explicar a apreensão do que é exterior ao apreendedor, isto é, é capaz de explicar somente a relação que caracteriza a apreensão do que é exterior à essência do apreendedor, mas não pode nem explicar a apreensão da essência nem ser o fundamento que é a ipseidade do apreendedor (*anā'iyya*/ أنائية). Um retorno a noções privativas para explicar negativamente a apreensão da essência é metafisicamente inútil, pois negações não são fundamento de nenhuma relação.

Para apresentar sua posição sobre o conhecimento divino, Suhrawardī, primeiramente, procura destacar outra vulnerabilidade em se entender a intelecção de formas como meio de se compreender a inteligência divina; para ele, não se pode empregar a intelecção humana tal qual entendida pelos peripatéticos como paradigma para compreender o funcionamento da inteligência divina.⁵⁸⁴ Suhrawardī faz isso ao analisar o conhecimento que se tem a partir de atributos comuns,

584 Nesse ponto específico, não sabemos se Suhrawardī está reagindo contra Ibn Sīnā ou se, ao contrário, está defendendo sua posição a respeito. Com efeito, Ibn Sīnā insiste na diferença entre os inteligíveis na inteligência divina – e também nas inteligências separadas – e os inteligíveis no intelecto humano, já que os inteligíveis na inteligência divina e nas inteligências separadas são anteriores à multiplicidade e os no intelecto humano são após a multiplicidade, isto é, os inteligíveis na mente humana supõem a multiplicidade das coisas. Dessa maneira, as inteligências separadas – e, *a fortiori*, a inteligência divina – apreendem intelectualmente seus inteligíveis imediatamente e de modo não-discursivo, ao passo que os humanos, ordinariamente, apreendem intelectualmente somente após o despimento de matéria dos dados perceptivos. Talvez Suhrawardī esteja reagindo, nesse ponto específico, a Bahmanyār, amigo de Ibn Sīnā e vulgarizador de sua filosofia. Numa passagem difícil de seu *Tahṣīl*, o autor parece postular certa accidentalidade para os inteligíveis na intelecção divina, o que pode sugerir uma maior similaridade entre a inteligência divina e o a intelecto humano, o que, por sua vez, poderia introduzir uma multiplicidade na intelecção divina e, por conseguinte, na essência divina. Em todo caso, Ṣadr ad-Dīn aṣ-Ṣīrāzī reprova Bahmanyār por esse movimento. A esse respeito, já aludimos em outro trabalho: “Parmi les interprètes d’Avicenne, Bahmanyār b. Marzubān (m. 458/1066) a postulé les formes intelligibles dans l’intellect divin comme étant des accidents : « Lorsque le [Nécessaire de l’existence] S’intellige Soi-même, Il intellige également les concomitants à Soi-même et les concomitants qui sont Ses intelligibles. S’il s’agit des accidents existants en Lui, Il n’est pas caractérisé par eux ni affecté par eux. La constitution du [Nécessaire de l’existence] est le Nécessaire de l’existence en Lui-même, car Il est par Lui-même Sa constitution et l’origine à Ses concomitants comme intelligibles. [...] Or, ce qui est impossible, c’est que Lui-même soit le lieu d’inhérence aux accidents dont Il serait

isto é, a partir de atributos particulares pertencentes aos membros individuais da mesma espécie, os quais são incidências da mesma natureza ou quiddidade. Por exemplo, ao se conhecer que “todo humano é racional” e que a risibilidade é uma característica partilhada por coisas racionais, pode-se inferir que “potencialmente, todo humano é ridente” ou até mesmo que “por obrigação, todo humano é potencialmente ridente”. Ao se conhecer a “humanidade”, conhece-se os concomitantes de “humanidade”; o conhecimento divino funcionaria assim também? A “risibilidade” é interna à “humanidade” ou são quiddidades distintas e separadas? Se são distintas, um humano é a incidência apenas de “humanidade” ou de várias quiddidades? Suhrawardī responde:

<p>ثمّ الضاحكية شيء غير الإنسانيّة، فالعلم بها غير العلم بالإنسانيّة. والضاحكية علمها عندنا ما انطوى في العلم بالإنسانيّة، فإنّها ما دلّت مطابقة أو تضمّنا عليها، بل دلالة خارجيّة. فإذا علمنا الضاحكية، احتجنا إلى صورة أخرى، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوّة. وأمّا ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيليِّ بمسائل وبين العلم بالقوّة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علمًا بجوابها، لا ينفع. فإنّ ما يجد الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوّة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوّة أقرب ممّا كانت قبل السؤال، فإنّ للقوّة مراتب، ولا يكون عالمًا بجواب كلّ واحد على الخصوص ما لم يكون عنده صورة كلّ واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء.</p>	<p>Ademais, a risibilidade é outra coisa que a humanidade, pois o conhecimento da [risibilidade] é outro que o conhecimento da humanidade. O conhecimento da risibilidade, segundo nós, não está tácito no conhecimento da humanidade, pois a [risibilidade] não envia a uma correspondência com [a humanidade] nem a uma implicação; antes, [envia] a um sentido exterior [à humanidade]. Mesmo se conhecêssemos a risibilidade, precisaríamos de outra forma e, outrossim, esta forma por nós conhecida o seria potencialmente. Eles empregam similitudes para separar o conhecimento detalhado em tópicos, o conhecimento potencial de tais [tópicos] e questões que, uma vez mencionadas, o humano encontra em si as respostas. Isso não beneficia; o que o humano encontra em si ao ser exposto às questões é um conhecimento potencial, pois ele encontra em si o hábito e a habilidade para responder tais questões mencionadas. Esta potência é mais próxima do que antes de que as questões [fossem postas], pois a potencialidade é gradual. Não há conhecimento da resposta a cada questão com [sua] especificidade enquanto não se adquire a forma de cada uma das [questões]. Ora, o existencialmente necessário é isento de tais coisas.⁵⁸⁵</p>
--	--

A apreensão divina de sua essência poderia incluir o conhecimento divino de seus concomitantes, se o existencialmente necessário conhecesse somente de modo universal. Em contrapartida, a apreensão de coisas através de um conhecimento universal não é apropriado ao caso divino, já que se conhece os universais potencialmente, ao menos no caso humano. No caso próprio ao humano, algo conhecido de maneira universal é uma forma no intelecto, constituída a partir de dados sensoriais despidos de matéria, e é algo puramente inteligível; uma vez que se chega a um

affecté ou complété ou caractérisé », Bahmanyār, *al-Taḥṣīl*, p. 574, 3-7. Si on suit cette interprétation, on peut mettre la simplicité et l’unicité divines en péril : voir Šadr al-Dīn al-Šīrāzī, *al-Hikma al-muta’aliya fī al-asfār al-aqliyya al-arba’a*, vol. 6, p. 286, 11-13”, Domingues da Silva, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”, p. 151, nota 6.

585 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §161: pp. 151,10–152,3 [*Opera* II]; pp. 105,14–106,1 [*The Philosophy of Illumination*].

conhecimento universal, isto é, à constituição de formas sem impedimento de compartilhamento, pode-se mentalmente aplicá-la aos particulares. Para o humano, ao se considerar a forma humanidade, uma quiddidade no intelecto, se pode afirmar que “por obrigação, todo humano é potencialmente ridente”, já que, na constituição interior da “humanidade”, a risibilidade é algo que todo humano pode potencialmente adquirir. Entretanto, a apreensão divina não funciona como a atividade intelectual própria ao entendimento humano, já que apreensão divina é ativa e não é mediada nem por faculdades cognitivas nem por considerações intelectuais. Suhrawardī sublinha uma diferença significativa entre a inteligência divina e o intelecto humano, no sentido de que o conhecimento divino é estável, sem potencialidade. Por conseguinte, é inadmissível expressar-se, no caso divino, em termos de intelecto material, intelecto em hábito e intelecto adquirido. Por essa via, esclarece-se que a conceptualização própria à alma humana não logra êxito como paradigma para explicar o funcionamento da inteligência divina. Trata-se de um novo argumento que ratifica a escolha de Suhrawardī em compreender o conhecimento divino como simples apreensão.

A “risibilidade” é potencialmente interna à “humanidade”; no entanto, em ato, a “risibilidade” é exterior à “humanidade”. Dessarte, em ato, são, duas quiddidades independentes. Dessa maneira, a “risibilidade” não está incluída na “humanidade”. Um humano *in singularibus*, por exemplo, não é, em ato, a incidência da “risibilidade”, mas apenas da “humanidade”. Enquanto a “humanidade” é o humano em sua realidade, “risibilidade” é uma mera consideração. Entrementes, se, mesmo *in mente*, “humanidade” e “risibilidade” são quiddidades que são distinguíveis uma da outra, fragiliza-se a tese de que o conhecimento divino de tudo (por meio das quiddidades puras que seriam, de alguma maneira, idênticas à essência divina) estaria incluído no conhecimento divino de sua essência. Ora, a noção de providência se fundamenta, segundo os peripatéticos, na constante intelecção da essência do existencialmente necessário: ele se entende como causa primeira, engendrando providencialmente os existentes segundo o bem maior possível inteligido. De acordo com os peripatéticos, a providência traz consigo um ordenamento das coisas. Entretanto, para Suhrawardī, o conhecimento divino de sua essência é pura apreensão; por isso, o existencialmente necessário age por assentimento em tudo. Nesse sentido, Suhrawardī questiona:

ثمَّ إذا كان جيم غير باء، فسلب ما كيف يكون
علماً بهما وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه
من النظام؟ وإن كان علمه بالأشياء حاصلاً من
الأشياء، فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء
والعلم المتقدم.

Ademais, se C é outro que B, como uma negação qualquer seria seu conhecimento de ambos e seria uma providência em qualidade do ordenamento que ambos necessitariam? Se seu conhecimento das coisas ocorre a partir das coisas, deve-se questionar a providência anterior às coisas e o conhecimento anterior.⁵⁸⁶

586 *Ibid.*, §161: pp. 152,3-6 [*Opera II*]; pp. 106,1-4 [*The Philosophy of Illumination*].

A providência supõe um tipo de cálculo ou de potencialidade estranho à inteligência divina. Se o existencialmente necessário é a mais perfeita apreensão, Suhrawardī defende que tal apreensão, como toda apreensão, supõe o que é apreendido. A consequência é que o conhecimento divino sobre o ordenamento das coisas que dele efluem não pode ser uma condição nem ao conhecimento divino das coisas enquanto tal nem à ação divina enquanto fluxo permanente. Em suma, se todo conhecimento é *a posteriori*, o conhecimento divino não é uma exceção.

O conhecimento divino de sua essência inclui o conhecimento divino do que é exterior à sua essência? Suhrawardī sustenta que o conhecimento da essência é uma apreensão precognitiva desprovida de um conteúdo epistêmico especial – é a simples apreensão que se tem de si. Trata-se, pois, do próprio existente que, simultaneamente, é apreendedor de outros existentes. Da mesma maneira, Suhrawardī entende a ação intelectual divina como algo incomparavelmente mais simples, como pura apreensão; ele passa a buscar mostrar, então, que a apreensão divina não é um acréscimo à apreensão divina de sua essência. Não obstante, se a apreensão da essência é desprovida de conteúdo, como o existencialmente necessário conhece alguma coisa ao apreender sua essência? O conhecimento divino de outro que não o existencialmente necessário deve ser, assim, distinto da apreensão divina da essência divina. No entanto, não se trata de um acréscimo que introduziria uma dualidade ou uma multiplicidade no existencialmente necessário. Com efeito, no caso humano, a apreensão que se tem do que é externo à alma não acrescenta nada à alma em sua essência – “alma” entendida aqui como a ipseidade do ser humano apreendedor de si –; a alma permanece sendo o que ela é, “luz despida”. Igualmente, à medida que o caso da percepção visual humana mostra que a apreensão humana do que é exterior à essência é uma relação positiva, faz-se necessário um entendimento positivo da relação entre a fonte do fluxo emanativo e tudo aquilo que dela eflui. Na *Filosofia da iluminação*, uma coisa vidente apreende visualmente pelo simples fato do visível, isto é, do que é visualmente apreensível. Uma vez que não há inerência de formas visuais, a percepção visual não altera a realidade daquele que vê – a coisa vidente permanece sempre uma luz pura, uma pura apreensão de sua essência. Ora, tudo é manifesto ao existencialmente necessário. Dessa maneira, Suhrawardī aplica sua tese principal sobre a percepção visual, isto é, a tese da visão em termos relacionais de encontro, como guia para sua teologia:

فإذن الحقّ في العلم هو قاعدة الإشراق، وهو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له أمّا بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمرّ للمدبّرات العلويّة. وذلك إضافة، وعدم

A verdade sobre o conhecimento [do existencialmente necessário] é o princípio da iluminação, isto é, seu conhecimento de sua essência é sua constituição: luz para sua essência e manifesto para sua essência. Seu conhecimento das coisas é por lhe serem manifestas, seja intrinsecamente, seja por meio daquilo do qual elas são pendentes (*muta 'allaqātihā*), ou seja, dos substratos em que está a percepção permanente dos regentes mais

الحجاب سلبي. والذي يدلّ على أنّ هذا القدر كاف، هو أنّ الإبصار إنّما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب. إضافة إلى كلّ ظاهر له أبصار وإدراك له، وتعدّد الإضافات العقلية لا يوجب تكثراً في ذاته.

exaltados. Aí está uma relação. E a privação de véu é negativa. O que atesta que esse poder é o bastante é a percepção visual enquanto mera relação de manifestação com a coisa vista, junto à privação de véu. A relação com tudo que lhe é manifesto são a visão e a apreensão para ele, sendo que a multiplicação de relações intelectuais não necessita de multiplicidade em sua essência.⁵⁸⁷

Suhrawardī estabelece um novo “princípio de iluminação” – isto é, uma nova doutrina própria à sua *Filosofia da iluminação* – que rege a inteligência divina. O conhecimento divino é aquilo que existencialmente necessário é: intrinsecamente luz, essencialmente manifestação, pura apreensão de sua essência. Da mesma maneira, o intelecto humano, essencial e intrinsecamente, é pura apreensão de sua essência. No caso da percepção visual, os olhos – e o aparelho visual inteiro – desempenham um papel decisivo, o que poderia tornar problemática – ou, ao menos, limitada – uma associação entre conhecimento divino e percepção visual – e, igualmente, entre o conhecimento divino e a percepção sensorial em geral. Não obstante, a percepção sensorial consiste em uma relação de uma coisa manifesta a outra que é manifestação de si para si. A percepção visual é explicada como uma relação que tem como duplo fundamento o vidente e o visível; tal relação tem por condição o encontro entre vidente e visível, assim como a privação de obstáculos entre ambos. A percepção humana logra êxito em explicar a natureza do conhecimento divino à medida que o existencialmente necessário é pura apreensão de sua essência; assim também todas as demais coisas – tanto por si próprias e pelas formas fixas como pelas luzes regentes que controlam os orbes⁵⁸⁸ – lhe são empiricamente acessíveis, isto é, estão em seu campo de apreensão. Como fonte e princípio de todo o fluxo emanativo, tudo está em relação com o existencialmente necessário; uma vez que o conhecimento divino do mundo só pode ser entendido em termos relacionais, Suhrawardī sustenta, como também os peripatéticos, que a multiplicação e variação entre as relações intelectuais não introduz nenhuma multiplicidade na essência divina. Enfim, há uma total “privação de véu” graças ao encontro do existencialmente necessário com todas as coisas. Embora “privação” seja apenas algo mental – e Suhrawardī admite –, tal noção, na percepção visual, é somente uma teorização da relação, e não seu fundamento – e se pode afirmar o mesmo sobre a apreensão divina. Já que é

587 *Ibid.*, §162: pp. 152,7 - 153,4 [*Opera II*]; pp. 106,5-11 [*The Philosophy of Illumination*].

588 Šams ad-Dīn aš-Šahrazūrī, em seu *Comentário à Filosofia da iluminação* (*Šarḥ ḥikmat al-išrāq*, pp. 382,23–383,1) precisa que os que são intrinsecamente manifestos para o existencialmente necessário são “por exemplo, o que há em si nos existentes e nos materiais, assim como suas formas fixas em alguns corpos, como, por exemplo, nos orbes” (“كأعيان الموجودات والماديات وصورها الثابتة في بعض الأجسام كالفلكيات”). Sobre as coisas que são manifestas, mas não por elas mesmas, isto é, “aquilo do qual elas são pendentes (*muta ‘allaqātihā*), ou seja, os substratos em que está a percepção permanente dos regentes mais exaltados”, tratam-se dos “acontecimentos passados e a devir, cujas formas são fixas nas almas regentes dos corpos dos orbes, as quais lhe estão presentes e manifestas [فإنّ الحوادث الماضية]” [والمستقبلية الثابت صورها في النفوس المدبّرة للأجرام الفلكية حاضرة وظاهرة له], *ibid.*, p. 383,3-4.

inconcebível haver um véu entre o existencialmente necessário e seu fluxo, é igualmente inconcebível ele não estar em relação iluminativa permanente com tudo o que dele eflui.

No caso humano, a percepção visual – como toda percepção – é sempre limitada e parcial, por causa dos obstáculos que há entre o apreendedor e o apreendido. Em contrapartida, esse não é o caso divino, pois não há nada entre o conhecedor divino e o que quer que seja. O movimento de Suhrawardī foi o de propor uma desmaterialização da visão e de toda percepção, permitindo uma associação entre a apreensão divina do que é distinto da essência divina e a percepção humana. As coisas no mundo sublunar são manifestas diretamente ao conhecedor divino – pelo fato de que elas existem e, igualmente, pelo fato das formas permanentes – ou através das almas celestes em que todos os acontecimentos passados e futuros estão inscritos. Com efeito, a marca de Suhrawardī é a de defender que o existencialmente necessário apreende as coisas somente quando elas passam a ocorrer. Não obstante, o conhecimento divino das coisas através das formas fixas e da inscrição dos acontecimentos passados e futuros nas luzes regentes dos orbes poderia perfeitamente ser descrito como uma presciência divina, ficando, assim, difícil a compreensão do motivo de Suhrawardī ter buscado refutar a tese peripatética da providência. Em todo caso, tal dificuldade é relativizável; como não há temporalidade no existencialmente necessário, a questão não é “quando” o existencialmente necessário conhece, mas o “quê” ele conhece – se um inteligível metafisicamente anterior à coisa ou se a própria coisa. Por conseguinte, nada disso põe problema à teologia de Suhrawardī: dado que a geração e a corrupção das coisas obedecem às causas que são as formas fixas nas luzes concomitantes ao existencialmente necessário e que todos os acontecimentos estão inscritos nas luzes regentes dos orbes, o existencialmente necessário não é surpreendido pelo que quer que seja. Suhrawardī sublinha que a coisa ocorre ou se realiza como ela mesma somente quando o existencialmente necessário a conhece, não havendo distinção entre o conhecimento divino de uma determinada coisa e o fato de determinada coisa ser existente *in re*. Talvez um dos motivos pelos quais Suhrawardī tenha rejeitado a noção de providência é por se tratar de uma duplicação do existente: como inteligível na inteligência divina e como coisa enquanto tal exterior à inteligência divina – a posição de Suhrawardī garante que uma coisa qualquer é somente uma: ela mesma. Dado que a apreensão divina é relacional, tal apreensão permanece estável, apesar da flutuação permanente no mundo sublunar. Embora todas as coisas sejam plenamente manifestas ao existencialmente necessário, nenhuma delas penetra aquilo que ele é: manifestação e luz para si.

Uma vez que o existencialmente necessário apreende toda coisa pelo fato dela mesma, o ordenamento não é anterior à sua ocorrência. Assim, Suhrawardī pode rejeitar a divina providência. Contudo, se a ocorrência não é posterior ao conhecimento divino, como explicar o ordenamento encontrado na estabilidade do mundo celeste e na harmonia presente no mundo sublunar?

2.2. O conhecimento divino e o ordenamento do mundo

A oposição de Suhrawardī à providência se explica pelo fato do ordenamento das coisas ser suposto como anterior às coisas ordenadas – e não há apreensão anterior ao apreendido. Ele nega que o conhecimento divino seja anterior à existência do que quer que seja. Ao se seguir sua linha argumentativa, o fluxo emanativo e seu ordenamento são concomitantes à apreensão divina:

<p>وأما العناية، فلا حاصل لها. وأما النظم، فلزم من عجب الترتيب والنسبة اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية ممّا كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقائق النوريّة ذوات الطلسمات، وهى في نفسها غير صحيحه. وإذا بطلت، تعيّن أن يكون ترتيب البرازخ عن تراتب الأنوار المحضة وإشراقاتها المندرجة في النزول العليّ الممتنع في البرازخ.</p>	<p>Quanto à providência, não há ocorrência para ela. Quanto ao ordenamento, ele é concomitante ao fascinante arranjo e à conexão concomitante às [inteligências] separadas e suas luminescências refletidas, como foi esclarecido. Tal providência é um dos meios que os [peripatéticos] empregam para refutar as teses sustentando as realidades luminosas e as essências dos talismãs, sendo que, intrinsecamente, a [providência] não é correta. Já que ela foi refutada, o arranjo de limítrofes segue o arranjo de luzes puras e suas iluminações cujas inscrições estão no descendimento de causas, o que é impossível entre os limítrofes.⁵⁸⁹</p>
---	---

Suhrawardī mostra contra a providência a mesma oposição que ele sustenta contra toda instância intermediária entre cognoscente e cognoscível, assim como sua defesa da anterioridade do cognoscível frente o conhecimento. Dado que a noção de providência é incompatível com as bases empregadas para explicar a apreensão divina, Suhrawardī emprega as classes de luzes despidas para compreender o ordenamento segundo o qual o universo se apresenta. Sobre o ordenamento das coisas no mundo, este é posterior às luzes puras no modo de existência que lhes é próprio. Suhrawardī sustenta a existência de realidades e essências autossubsistentes no mundo das luzes. Tais essências e realidades autossubsistentes são as responsáveis diretas por todo o ordenamento.

Com sua introdução às realidades subsistentes por si mesmas e outras entidades no mundo das luzes como intermediárias no conhecimento divino, se torna novamente difícil estabelecer o porquê da divergência de Suhrawardī sobre a tese da divina providência. Efetivamente, há divergência? A título de resposta, de um lado, apesar de sua oposição ao ordenamento providencial e a todo tipo de conhecimento divino anterior às próprias coisas, as inteligências e as almas celestes, assim como as realidades essenciais autossubsistentes, desempenham a mesma função metafísica do ordenamento providencial. As realidades essenciais autossubsistentes são igualmente quiddidades apreendidas pelo apreendedor divino. Com efeito, Suhrawardī partilha com o peripatetismo a mesma cautela em mostrar que o conhecimento divino é a apreensão mais simples e perfeita – pois “nem nos céus nem sobre a terra, o peso de um átomo não lhe escapa” (Alcorão XXXIV, 3) –, sem comprometer a unicidade de sua essência e seu carácter absolutamente bom, defendendo o

⁵⁸⁹ Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §162: p. 153,4-8 [*Opera* II]; p. 106,11-16 [*The Philosophy of Illumination*].

conhecimento da essência como ponto de partida para se compreender o conhecimento divino, assim como compartilhando, ademais, as mesmas convicções emanacionistas, segundo as quais o universo é um fluxo de processão e regressão ao existencialmente necessário, o qual é a causa de todo existente e compreendendo, assim, todas as coisas segundo um ordenamento do bem e um fascinante arranjo constatáveis tanto na observação do mundo sensível como na multiplicidade e complexidade que são igualmente observáveis. Não obstante, a solução de Suhrawardī em identificar o conhecimento divino com as coisas existentes poderia ser interpretada como supondo ainda um conhecimento anterior ou uma providência, pois o existencialmente necessário, através das luzes que lhe são concomitantes, conhece algo antes do fato que a coisa seja existente. No entanto, como já foi constatado, não se trata de um problema, já que o existencialmente necessário e as inteligências separadas estão para além de toda temporalidade. Igualmente, o que está em jogo é a quiddidade apreendida pelo existencialmente necessária: para os peripatéticos, trata-se de um inteligível puro e em absoluto, anterior às suas incidências; para Suhrawardī tais quiddidades são inteligíveis puros, mas não são representações absolutas que antecederiam o que quer que seja, mas são realidades essenciais autossubsistentes, ou seja, seu contexto de existência não é *in intellectu*. Enfim, a refutação da providência é parte da recusa de Suhrawardī em compreender a intelecção da essência como conhecimento da essência. A opção de Suhrawardī em explicar o conhecimento divino em termos de relação, mesmo que derivada de sua doutrina da percepção visual, é tributária da noética peripatética. Nesse sentido, a questão do conhecimento divino e a rejeição da providência são exemplos eloquentes na compreensão de como a metafísica dos peripatéticos – leia-se: a de Ibn Sīnā – é a base da qual Suhrawardī construiu sua *Filosofia da iluminação*. O que melhor caracteriza a cosmologia de Suhrawardī é sua escolha em identificar a realidade do existencialmente necessário, das inteligências separadas, das almas celestes e das almas humanas com a apreensão da essência. Dada tal similaridade entre o existencialmente necessário e a alma humana, é admissível o emprego da percepção humana como ponto de partida para um entendimento correto da inteligência divina; Suhrawardī, ao escolher a apreensão da essência em detrimento de uma intelecção e ao apontar o caráter relacional da apreensão visual como paradigmático, busca fazer do paralelismo entre o existencialmente necessário e a alma humana mais simples, compreensível e direto. Não obstante, o fato do existencialmente necessário ser puramente inteligência, assim como o papel de causalidade conferido às luzes concomitantes e a inscrição dos acontecimentos nas luzes regentes dos orbes, poderia sugerir uma restrição do conhecimento divino aos inteligíveis. Contudo, a rejeição da intelecção como explicação do conhecimento da essência permite ao existencialmente necessário apreender as coisas exatamente como elas são – e não como representações, as quais, na verdade, não são nada, a não ser na atividade mental que as conceptualiza. Enfim, contra a noção de

providência, há um aspecto duplo que novamente conduz Suhrawardī a se afastar dos peripatéticos. Primeiramente, segundo a noção de providência, o ato divino – que é a existência das coisas – é postulado como sendo anterior à ocorrência das coisas. Segundo Suhrawardī, o conhecimento divino do ordenamento do universo não pode ser anterior a seu agir, mas se trata apenas do fluxo que procede dele mesmo. O tudo e o todo efluem dele e esse fluxo são as próprias coisas, a apreensão divina de sua essência e o conhecimento divino. Apenas nesse sentido exato se pode sustentar que o conhecimento divino do mundo é a apreensão divina de si; toda apreensão divina é, portanto, aquilo que o existencialmente necessário é: luz pura e luz despida, fluxo de si e para si, transbordamento de sua essência, luz das luzes. Entrementes, a explicação do conhecimento divino como sendo pura apreensão mostra que o existencialmente necessário apreende seu fluxo como ele é: povoado por coisas que efluem de sua essência e seguindo um arranjo que lhe é concomitante. A existência não é um acidente acrescentado às coisas, mas são as próprias coisas; da mesma maneira, o que é conhecido pelo existencialmente necessário não é anterior às coisas, mas são as próprias coisas. Em segundo lugar, além do caráter empírico de todo conhecimento, Suhrawardī desenvolve sua explicação da organização e complexidade das coisas como dados indubitáveis. Se o conhecimento é empírico, o conhecimento divino não é exceção. O caso do existencialmente necessário é único, pois nada lhe é oculto; tudo é, assim, apreendido por ele e, igualmente, ele próprio não é nada senão apreensão. O existencialmente necessário é onisciente – e só. Para mostrar que tudo é manifesto ao existencialmente necessário, Suhrawardī põe em discussão a manifestação:

<p>واعلم أنه إذا كان في سطح ما سواد وبياض، يتراءى البياض أقرب لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا. ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى في مراتب العلل، فهو أدنى إلى الأدون لشدة ظهوره. فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! وإذا كان هو أقرب، كان هو أولى بالتأثير في كل ذات وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب.</p>	<p>Conhece que, sobre uma superfície qualquer, se há algo preto e algo branco, vê-se o branco como sendo mais próximo, pois se figura como manifesto, figurando assim por proximidade; o preto, por motivo oposto ao que falamos, [se figura] mais distante. No mundo da luz pura, para além da dimensão de distância, tudo que é mais elevado em gradação de causas, ao se dirigir para baixo, é mais intenso em sua manifestação. Exaltada seja a mais longínqua e a mais próxima, a mais remota e a mais contígua! Sendo a mais próxima, ela é a mais elevada para influenciar toda essência, aperfeiçoando-a. A luz é o magneto aproximante.⁵⁹⁰</p>
---	--

Embora o existencialmente necessário, luz das luzes, seja, em certo sentido, absolutamente transcendente e distante, sendo o mais elevado entre tudo o que há, ele é igualmente o mais próximo, em virtude da intensidade de sua manifestação. Nada é longe ou afastado da luz das luzes, isto é, nada escapa de seu campo de apreensão. Suhrawardī é mais preciso ao afirmar que no mundo de pura luz, isto é, no modo próprio de existência da luz enquanto pura apreensão, não há distância.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, §162: p. 153,9-13 [*Opera II*]; p. 106,17-22 [*The Philosophy of Illumination*].

No caso mais elevado, o da apreensão divina, não há nenhuma diferença entre a coisa tal qual ela é e o que é apreendido pelo existencialmente necessário, a luz das luzes. Na fundação da metafísica da *Filosofia da iluminação*, a natureza de toda manifestação expressa como “luz” é o suporte metafísico de que todo conhecimento é experimental. Nesse sentido, evidencia-se novamente que a manifestação não é um atributo nem nada adicionado à realidade de uma coisa, mas a manifestação é a própria coisa em sua realidade. No mais, no caso da manifestação de si para si, ela não pode ser compreendida como uma distinção entre apreendedor e apreendido: apreendedor, apreendido e apreensão são a mesma coisa – a realidade de luminosidade pura. Não há, portanto, diferença essencial que distinga a luz das luzes e outro além dela que seja igualmente manifesto a si, salvo em termos de “debilidade” e “completude”, “deficiência” e “perfeição”,⁵⁹¹ ou seja, em termos da categoria introduzida por Suhrawardī: a de intensidade.⁵⁹² Assim, se todas as luzes compartilham e participam da mesma realidade, o que as diferencia umas das outras é seu nível de luminosidade, isto é, seu nível de manifestação de si para si. Em outras palavras, o que distingue as luzes entre si é seu grau de perfeição e deficiência na realidade de ser apreensão, apreendedor e apreendido.⁵⁹³ Cada relação iluminativa, a seu turno, é uma irradiação de entidades que compartilham a mesma realidade. Da mesma maneira, para aumentar ou intensificar seu grau de luminosidade, Suhrawardī propõe também repensar o arranjo dos existentes em termos de “luz”. Na discussão proposta, postulam-se diferentes séries de fluxos com diferentes níveis de intensidade por conta da diferença em intensidade entre a causa e o causado para se explicar todo o universo. Tais séries de processão nos fluxos formam um arranjo apresentado em termos cognitivos. Os peripatéticos, por exemplo, se expressaram em termos de inteligibilidade, isto é, inteligíveis e intelecção; Suhrawardī, a seu turno, se exprime, na *Filosofia da iluminação*, em termos de apreensibilidade, isto é, de apreensíveis e apreensão. A inteligência que constitui aquilo que é o existencialmente necessário, em termos peripatéticos, ou a pura apreensão que é a luz das luzes na *Filosofia da iluminação*, é, em certo sentido, o mundo das coisas, as quais são como níveis da intelecção divina (no modelo peripatético) ou da apreensão divina (no modelo iluminativo). No entanto, há outra nuance que marca a originalidade de Suhrawardī frente os peripatéticos: as realidades como inteligíveis, no modelo peripatético, embora sejam concomitantes da essência divina, na intelecção divina de sua essência, elas são idênticas à essência divina e sua existência própria é *in intellectu*; no modelo da *Filosofia da iluminação*, as realidades como luzes despidas e puras concomitantes são distintas da essência divina, embora lhe sejam concomitantes e seu contexto de existência não é *in intellectu*. Dessarte, na *Filosofia da iluminação*, as realidades ou

591 Ver *ibid.*, §95: pp. 93,7–94,14 [*Opera II*]; pp. 66,12–67,7 [*The Philosophy of Illumination*].

592 Ver *ibid.*, §88: pp. 87,12–88,10 [*Opera II*]; pp. 62,10–63,3 [*The Philosophy of Illumination*].

593 Ver *ibid.*, §143: pp. 133,14–134,5 [*Opera II*]; pp. 95,19–96,5 [*The Philosophy of Illumination*].

quididades apreendidas pela apreensão divina não se reduzem aos *inteligibilia*, mas são entidades apreendedoras de si mesmas e, portanto, são luzes puras e luzes despidas. Para os peripatéticos, exige-se a identidade entre os *inteligibilia* na inteligência divina e a própria inteligência divina como maneira de salvaguardar a simplicidade da intelecção da essência efetuada por ela; para Suhrawardī, tal exigência de identificação não se impõe, porque, ao se ter como base a natureza da apreensão do que é extrínseco à essência, a apreensão de tudo que lhe é concomitante (mesmo sendo múltiplos existentes, como a multidão de luzes concomitantes à luz das luzes e as múltiplas e perpétuas incidências de tais luzes) não introduz nenhuma multiplicidade na apreensão divina.

As realidades autossubsistentes não são, estritamente falando, *inteligibilia* na inteligência divina, mas são luzes autossuficientes. A cosmovisão desenvolvida por Suhrawardī é ilustrada por um princípio, por ele elaborado, o de “possibilidade mais eminente”:⁵⁹⁴

<p>ومن القواعد الإشرافية أنّ الممكن الأخص إذا وُجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد. فإنّ نور الأنوار إذا اقتضى الأخص الظلمانيّ بجهته الوحداية، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فإذا فرض موجوداً، يستدعى جهة تقتضيه أشرف ممّا عليه نور الأنوار، وهو محال. والأنوار المجردة المدبرة في الإنسان برهتاً على وجودها؛ والنور القاهر – أعنى المجرد بالكليّة – أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون وجوده أولاً. فيجب أن تعتقد في النور الأقرب والقواهر والأفلاك والمدبرات ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه، وهي خارجة عن عالم الاتّفاقات، فلا مانع لها عمّا هو أكمل لها.</p>	<p>Entre os princípios iluminativos está o seguinte: ao fato do possível inferior existir, concomitantemente, há, decerto, o possível mais eminente existindo. Se a luz das luzes conferisse exigência ao inferior tenebroso por conta de seu aspecto de unidade, não permaneceria nela, em nenhum aspecto, o que exige o [possível] mais eminente. Ao supô-lo como um existente, [o possível mais eminente] exige um aspecto que o torna necessário como o mais eminente, sendo [mais eminente] que a luz das luzes – o que é absurdo. Sobre as luzes despidas regentes no humano, demonstráramos sua existência; a luz subjugante – que significa, para mim, totalmente despida – é mais eminente que a luz regente; ela é mais longínqua de pendências das trevas e, por isso, é mais eminente. Faz-se necessário que sua existência venha primeiro. É necessário que confesse que a luz mais próxima, as subjugantes, os orbes e as regentes são o que há de mais eminente e afável, a exceção de sua possibilidade. Elas são exteriores ao mundo do acaso; nada as impede de adquirir um aperfeiçoamento que lhes seja próprio.⁵⁹⁵</p>
--	--

Por meio desse princípio, Suhrawardī supõe a associação que, analiticamente, há entre possibilidade e realidade ou quididade, uma vez que cada incidência de quididade é cada uma das coisas que se apresentam como possíveis. Com efeito, na análise mental, “possibilidade” e “realidade” são distintas; a realidade, quando considerada em si mesma, não é afetada por modalidades. Portanto, a

594 Curiosamente, em *Veredas e Debates*, Suhrawardī atribuiu o princípio da mais eminente possibilidade a Aristóteles: “a integridade desse [argumento] pertence ao guia dos investigadores, Aristóteles; trata-se do que foi indicado em *De Caelo et Mundo*, conduzindo ao significado de que se é necessário acreditar no que é mais elevado se é o que há de mais honorável e eminente. [جماله الإمام البحتين أرسطو من إشارة أشار إليها في كتاب السماء والعالم ما معناه أنه يجب أن يعتقد في العلويات ما]”, *id.*, *al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*, §170, p. 435, 14-15 [*Opera I*].

595 *Id.*, *Hikmat al-išrāq*, §164: pp. 154,5–155,2 [*Opera II*]; p. 107,1-9 [*The Philosophy of Illumination*].

possibilidade é, na conceptualização, um concomitante da realidade exterior à sua constituição⁵⁹⁶ e, não obstante, a possibilidade e a necessidade são concomitantes especiais da realidade, dispondo de um estatuto único, dado que a possibilidade e a necessidade precedem lógica e essencialmente os demais concomitantes de toda realidade, já que o que não é nem possível nem necessário não pode ser uma realidade, ao menos não plena e satisfatoriamente. Dessa maneira, a possibilidade, na análise conceptual, antecede a existência, pois só ocorre como existente algo que seja possível – a exceção do existencialmente necessário ou luz das luzes, a qual é necessária, e não possível, em todos os aspectos.⁵⁹⁷ Nesse sentido, a possibilidade é uma modalidade que qualifica diretamente a realidade, embora apenas em referência à realização no que há em si ou no que há na mente. Se uma coisa não é nem possível nem necessária, ela é impossível e, por isso, inexistente. Portanto, algo possível supõe uma causa que o mantenha, não necessariamente como existente, mas, ao menos, como possibilidade. Em outras palavras, a possibilidade tem sentido como uma modalidade essencial que expressa um estado de relação para a coisa fora da mente; por conseguinte, a possibilidade é extrínseca à realidade, reduzindo-se a uma consideração intelectual empreendida ao se analisar a realidade em abstração do fato da ocorrência de sua incidência. O movimento de Suhrawardī, por meio do princípio de “possibilidade mais eminente”, é estabelecer que cada incidência de uma realidade se refere a algo que a mantém existencialmente possível. Não se trata de algo exterior à realidade, mas da própria realidade – “realidade” não como sua incidência, mas

596 Na abordagem aviceniana, a possibilidade é exterior à quiddidade, à medida que “possível” não entra na definição de “cavalo” ou de “triângulo”, por exemplo. Na abordagem de Suhrawardī, em sua *Filosofia da iluminação*, “ser possível” não é intrínseco à apreensão da realidade, sendo a apreensão o único meio de acesso ao que uma coisa é. Em outros termos, tanto pela via aviceniana como pela via suhrawardiana, “ser possível” é exterior à quiddidade.

597 A esse respeito, ao discorrer sobre o caráter mental de possibilidade e necessidade, Suhrawardī já havia declarado: “Conheça que a possibilidade da coisa é, no intelecto, anterior à existência; os possíveis são possíveis e, então, existem. Não é correto se afirmar que eles existem e, então, se tornam possíveis. A possibilidade incide como noção única para diferentes. Dessa maneira, ela é acidental à quiddidade, sendo a quiddidade descrita pela [possibilidade], e a possibilidade não é uma coisa intrinsecamente subsistente. Ela não é existencialmente necessária, dado que se sua existência fosse intrinsecamente necessária, ela seria intrinsecamente subsistente – e, por isso, exigiria uma relação com um substrato. Assim, ela é possível; entende-se sua possibilidade antes de [se inteligir] sua existência, pois o que, primeiramente, não é possível, não existe. Assim, sua possibilidade não é ela mesma; o argumento regressaria, desse jeito, a uma possibilidade da possibilidade e, assim, infinitamente – conduzindo a uma concatenação sem fim, o que é impossível, por conta da conjunção de unidades em um ordenamento. O mesmo para a necessidade, pois a necessidade é um atributo para a existência. Se a [necessidade] fosse acrescentada à [existência] e não fosse intrinsecamente subsistente, ela seria possível; ela disporia tanto de necessidade como de possibilidade. Sua possibilidade e sua necessidade se arranjariam num ordenamento até o infinito. A necessidade da coisa seria anterior à [coisa] e não seria ela mesma, uma vez que a [coisa] ‘é necessária e então existe’, e não ‘existente e então é necessária’. Então, à existência haveria necessidade e à necessidade haveria existência. Dessa maneira, implicar-se-ia outra concatenação de repetições em existência da necessidade e necessidade da existência. Isso é impossível, como já mostramos. واعلم أنّ الإمكان للشيء متقدّم على وجود في العقل، فإنّ الممكنات تكون ممكنة، ثمّ تجود. ولا يصح أن يقال أنّها توجد، ثمّ تصير. كما أنّ الإمكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثمّ هو عرضي للماهية ويوصف به الماهية، فليس الإمكان شيئاً قيماً بنفسه، وليس بواجب الوجود، إذ لو وجب وجوده بذاته، لقام بنفسه؛ فما افتقر إلى إضافة إلى موضوع، فيكون ممكناً إذن، فإمكانه يعقل قبل وجوده، فإنّه ما لم يمكن أولاً، لا يوجد، فليس إمكانه هو، ويعود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه إلى غير النهاية، فيفضى إلى السلسلة الممتعة لاجتماع أحادها مترتبة، وكذا الوجوب، فإنّ الوجوب صفة للوجود، فإذا زاد عليه ولم يبق بنفسه، فهو ممكن؛ فله وجوب وإمكان، فذهب إعداد إمكاناته ووجوباته مترتبة إلى غير النهاية، ووجوب الشيء يكون قبله، فلا يكون هو، إذ ‘يجب ثمّ يوجد’ ولا ‘يوجد ثمّ يجب.’، *ibid.*, §63: pp. 68,13–69,9 [*Opera II*]; p. 48,9-22 [*The Philosophy of Illumination*].

ela tal qual e enquanto ela mesma, em sua perfectibilidade quiddiativa. Um dos motivos pelo qual a realidade em sua perfectibilidade quiddiativa pode ser postulada como existente independente é que cada incidência quiddiativa pode ter sua ocorrência na mente – uma forma inteligível – e esta quiddidade na mente pode ter uma incidência fora da mente. Se tal realidade tem a ocorrência de sua incidência fora do intelecto, ela é distinta de outras realidades que não têm nenhuma ocorrência de incidência fora do intelecto. Assim, por exemplo, a “animalidade” tem um estatuto quiddiativo que não é o mesmo da “humanidade”. Enquanto “animalidade” é somente uma consideração sobre os existentes vivos que se deslocam, sua realidade é apenas a de uma forma no intelecto sem correspondência com o exterior, já que não tem incidência fora da mente, pois o que há fora da mente são coisas vivas consideradas, na atividade mental, por sua capacidade de locomoção, como “animais” (em termos iluminativos, trata-se de uma configuração tenebrosa). Com efeito, Suhrawardī segue a tradição peripatética: o “animal” não existe senão potencialmente – em ato, existe apenas aquilo do qual se abstraiu o gênero “animal”, isto é, espécies determinadas de coisas vivas. Não é assim com a “humanidade”: o humano no intelecto é a mesma incidência que o humano no que há em si. Se a realidade incide extramentalmente, ela é a garantia de possibilidade de cada incidência; assim, nesse caso, tal realidade é essencialmente anterior a sua ocorrência, e não posterior, como é o caso das considerações intelectuais.⁵⁹⁸

A doutrina das realidades autossubsistentes se insere na refutação de Suhrawardī da doutrina peripatética da divina providência e em sua reelaboração da doutrina peripatética do conhecimento

598 Através da conexão das luzes regentes com os limítrofes, as luzes subjugantes tornam-se visíveis, no caso de um orbe celeste e de um humano, naquela porção mensurável que é o limítrofe. No caso de outras incidências de luzes subjugantes, o conjunto de luzes acidentais irradiadas pela luz subjugante faz com que aquela porção mensurável seja a incidência da luz subjugante. Em todos os casos, tais semelhanças (*šabīha/ شبيهة*) retornam ao que todas elas são em sua realidade: manifestação. Nesse sentido, por exemplo, há a água intelectual, viva, universal e luminosa – uma luz subjugante – e toda instanciação concreta de água é sua incidência. Da mesma maneira, essencialmente, todos os gatos, por exemplo, são incidências de uma mesma fonte, a saber: o gato universal, vivo e intelectual – a luz subjugante “gato”. O caso dos orbes e dos humanos é diferenciado, pois cada orbe ou cada humano é uma luz pura e despida, a qual é uma luz regente. Assim, a luz regente enquanto incidência particular do universal luminoso, são lugares de manifestação (*maẓāhir/ مظاهر*) de sua respectiva luz subjugante. As formas de coisas transitórias, tanto do passado como do futuro, estão de alguma maneira armazenadas em algumas (todas?) luzes regentes dos orbes. Suhrawardī compara a realidade das formas nas coisas no mundo dos limítrofes com as formas imaginativas e as formas especulares. No caso paradigmático do espelho, esse serve apenas de superfície de projeção da manifestação de uma forma, não como o lugar propriamente dito, “local” (*makān/ مكان*), para a forma nem mesmo como seu lugar de inerência (*maḥall/ محل*). As luzes subjugantes mantêm, no caso das realidades essenciais autossubsistentes, um nexos com suas incidências, semelhantemente ao nexos que há entre o símile de uma coisa refletida no espelho e a coisa da qual o símile especular é o símile: “Ao se estabelecer um símile despido, plano, sem volume nem superfície – como é próprio ao espelho –, sendo ele intrinsecamente subsistente e o que dele provém um acidente, autêntica é a existência de uma quiddidade substancial tendo um símile acidental; a luz deficiente é como um símile da luz perfeita. Entende! وإذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر – كما للمرايا – قائم بنفسه وما هو منه عرض. فصح وجود ماهية جوهرية لها [”متال عرضي، والنور الناقص كمثل النور التام، فافهم *ibid.*, §225: pp. 212,3–213,1 [*Opera II*]; p. 138,17-19 [*The Philosophy of Illumination*]. Tais quiddidades substanciais são “as luzes subjugantes [que] são os senhores dos ícones na espécie [”الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية *ibid.*, §152, p. 143,4 [*Opera II*]; p. 101,12 [*The Philosophy of Illumination*], isto é, as “a origem de tudo dentre os talismãs é a luz subjugante que é a autora do talismã e a espécie luminosa subsistente [”فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائمة النوري *ibid.*, §153, p. 143,6-7 [*Opera II*]; p. 101,14-15 [*The Philosophy of Illumination*]). Em resumo, são as realidades subsistentes por si mesmas.

divino. Como essas duas doutrinas implicam a existência de inteligíveis anteriores à ocorrência das coisas, Suhrawardī se opõe a um conhecimento divino anterior à realização do que é conhecido, pois, no construto da divina providência, cognitivamente, os inteligíveis não são aquilo do qual eles são os inteligíveis. Não obstante, no plano eminentemente metafísico, a diferença entre Suhrawardī e os peripatéticos é mais sutil, pois todos concordam que as quiddidades – ou melhor, algumas quiddidades – antecedem, de alguma maneira, a ocorrência das coisas no fluxo e seu ordenamento. No entanto, nesse mesmo ponto, Suhrawardī e os peripatéticos – isto é, os avicenianos – se afastam novamente: para os avicenianos as realidades em seu estado puro e em despimento absoluto não existem fora do intelecto – no caso divino, fora da intelecção divina de sua essência. Para Suhrawardī, algumas realidades em sua perfectibilidade quiddiativa, de fato, são considerações intelectuais, no sentido de existir somente na consideração que o entendimento, inevitavelmente, executa ao conceptualizar; não obstante, algumas entre as realidades em sua perfectibilidade quiddiativa são independentes das considerações do intelecto a seu respeito e, para Suhrawardī, são subsistentes por si mesmas, sendo tais realidades concomitantes à luz das luzes, não se tratando, portanto, de algo inteligido pelo inteligente divino antes de sua ocorrência. Diante do que se expôs até agora sobre a *Filosofia da iluminação*, constata-se que as realidades que usufruem de subsistência por si mesmas como entidades independentes e apreendedoras de suas essências são luzes puras – por conseguinte, enquanto luzes autossuficientes, elas são apreendidas pela luz das luzes –; as realidades que apenas existem na mente sem correspondência com o exterior à mente não passam de coisas tenebrosas e obscuras, à medida que não têm nenhuma existência por si mesmas e em si mesmas fora da atividade intelectual. Realidades, nesse último caso, por não passar de considerações, não são apreendidas pela luz das luzes, já que, por princípio, elas não são apreensíveis, sendo apenas considerações – a luz das luzes está além disso, pois ela apreende as coisas como são, dispensando qualquer consideração a respeito. Em sua estratégia argumentativa, Suhrawardī mostra que os peripatéticos não entenderam suficientemente bem o estatuto dos universais na mente e fora da mente. Entrementes, Suhrawardī é um entusiasta de Platão – conhecido por ter sustentado a existência de formas autossubsistentes e autossuficientes. De fato, Suhrawardī inclui, entre as realidades autossubsistentes e autossuficientes, as “formas platônicas”. No entanto, segundo nossa interpretação, seu platonismo é mais uma variante do aristotelismo aviceniano de seu entorno do que outra coisa, se inserindo mais na recepção de Ibn Sīnā do que na recepção de Platão. Sobre o platonismo de Suhrawardī,⁵⁹⁹ o mesmo defende que a alma humana é

599 Sobre o platonismo de Suhrawardī, é necessária a observação de que é doxograficamente inverossímil se postular uma ligação direta entre a filosofia de Suhrawardī – e mesmo a *Filosofia da iluminação*, seu livro mais “platônico” – e escritos de Platão, apesar de toda a admiração que Suhrawardī nutre pelo “divino” Platão. Com efeito, as informações e o conhecimento que Suhrawardī mostra ter de Platão e de sua filosofia são genéricos, o que sugere que seu acesso às fontes platônicas foi, em grande parte, indireto e limitado. Igualmente, a ausência de tradução

existente somente após a formação completa, no ventre materno, da miscelânea corporal própria ao humano.⁶⁰⁰ Entretanto, o recurso a Platão é fundamental para Suhrawardī superar as vulnerabilidades que encontrou entre seus contemporâneos filósofos. Nesse sentido, para nós, Suhrawardī foi um peripatético e um aviceniano consciente dos limites do peripatetismo e do avicenisimo e que propõe Platão como ferramenta para um revisionismo do peripatetismo e uma reelaboração do avicenisimo. Característico do aviceno-peripatetismo platonizante e revisionista de Suhrawardī, não há, nele, por exemplo, nenhum lugar para nenhuma doutrina de anamnese – o conhecimento é sempre experimental e empírico, da mesma maneira que a metapsicose não é aceita por Suhrawardī. Se não há anamnese, o que são as formas platônicas para Suhrawardī?

2.3. As formas platônicas

O princípio da possibilidade mais eminente oferece a Suhrawardī os meios para postular a certos “universais” existentes como formas subsistentes por si mesmas.⁶⁰¹ Não são os “universais”

completa em árabe de qualquer um dos diálogos de Platão torna improvável um acesso direto. Em todo caso, seu eventual acesso limitado às fontes platônicas não o impediu de se apresentar, na *Filosofia da iluminação*, como platonista e sua própria *Filosofia da iluminação* como platônica. Com efeito, seu “platonismo” é compreensível, sem necessidade de se recorrer a Platão, tendo por referência principal os escritos dos próprios peripatéticos – os quais repetem Aristóteles e outros autores gregos e helenistas sobre Platão –, entre os quais, Ibn Sīnā, dentro do quadro da recepção de sua filosofia no século VI/ XII, sem necessidade de explicá-lo diretamente pelo próprio Platão; a esse respeito, ver Gutas, “Suhrawardī and Greek Philosophy”. Ademais, a *Metafísica* de Aristóteles, o *Proclus Arabus* – não sendo impossível um acesso à *Doxografia* do Pseudo Ammonius – e a diversas obras em árabe regidas pelo tema da harmonia entre Platão e Aristóteles, podem ter servido de fontes primeiras para Suhrawardī. Como estatuto da questão da recepção de citações esparsas de Platão em árabe e em persa, ver De Smet, “L’héritage de Platon et de Pythagore : la “voie diffuse” de sa transmission en terre d’Islam”. No que se refere à defesa suhrawardiana das formas platônicas, ela se insere em sua apropriação crítica das doutrinas avicenianas das quiddidades na inteligência divina e da intelecção divina como causação do fluxo emanativo, assim como em seu revisionismo da doutrina aviceniana do conhecimento divino e do lugar das quiddidades na intelecção divina da essência. No entanto, como veremos, Platão, de alguma maneira, oferece os meios para Suhrawardī em sua compreensão do estatuto das quiddidades – o que é decisivo não apenas para doutrina do conhecimento divino e a doutrina das formas platônicas, mas sobretudo para a compreensão da regressão ou epístrofe. No entanto, como indicaremos, o Platão de Suhrawardī é, muito provavelmente, o autor da *Teologia* do pseudo-Aristóteles ou, ao menos, o testemunho de “Platão” narrado pelo autor da *Teologia*. Dessa obra fundamental, há uma tradução para o português feita por Catarina Belo: *A Teologia de Aristóteles*. A respeito das marcas da *Teologia* do pseudo-Aristóteles em Suhrawardī, ver Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*. Nessa obra, Rüdiger Arnzen avalia o lugar de Suhrawardī na elaboração da defesa de certas teses platônicas, dando ênfase à doutrina das formas platônicas. O título dos dois primeiros capítulos da obra (*Platonische Formen und Urbilder in der arabischen Philosophie vor al-Suhrawardī*, pp. 1–118, e *Platonische Formen und Urbilder in der Philosophie Shihāb al-Dīn al-Suhrawardīs*, pp. 119–150) explicitam o lugar decisivo de Suhrawardī, representando um “antes” e um “depois”, na recepção da doutrina platônica das formas. Nesse sentido, é notável que Ibn Sīnā tenha abordado as formas platônicas rapidamente e sempre no contexto da discussão sobre o estatuto quidditivo e existencial dos entes matemáticos e dos universais. Tal relativa falta de interesse pelo tema é constatável em Bahmanyār, Lawkarī, Abū l-Barakāt al-Baġdādī, Šahrastānī e Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī; ver *ibid.*, pp. 106–118. A situação muda drasticamente depois de Suhrawardī, o que indica que nosso filósofo reposicionou as “formas platônicas” no debate filosófico. Ademais, diante das evidências encontradas, nossa hipótese é de que Suhrawardī tenha encontrado na *Plotiniana Arabica*, ou seja, em seu “Platão”, meios, não para refutar o peripatetismo, mas reescrevê-lo iluminativamente.

600 Ver Suhrawardī, *Ḥikmat al-išrāq*, §§211–213: p. 201,5–202,15 [*Opera* II]; pp. 132,9–133,7 [*The Philosophy of Illumination*]. Não há, conseqüentemente, para as almas humanas, nenhuma preexistência; ver *ibid.*, §214: p. 203,1–3 [*Opera* II]; p. 133,8–10 [*The Philosophy of Illumination*].

601 As formas platônicas não são considerações intelectuais aplicáveis universalmente, sem nenhuma diferença, às coisas em si mesmas, à medida que são coisas fora da mente, e não significados gerais na mente. A esse respeito, ver *id.*, *al-Mašārī ‘ wa-l-Muṭārahāt*, §193: pp. 463,3–464,7 [*Opera* I]. “A origem de cada um dos talismãs é uma luz subjugante, que é ‘autor do talismã’; ele é a espécie subsistente luminosa. [...] As espécies luminosas subjugantes

em contexto lógico, ou seja, sem impedimento de serem compartilhados. Um universal lógico é um significado geral, uma “forma inteligível” que existe no intelecto humano como consideração após a multiplicidade. Os universais desse último tipo não são os “universais naturais”,⁶⁰² isto é, aqueles cuja realização está na multiplicidade. Uma forma universal natural é cada incidência de uma quiddidade no que há em si. Quanto aos universais autossubsistentes, são anteriores à multiplicidade.

Em sua discussão, Suhrawardī passa a usar os termos “ícone” e “símile” como significando o fato da incidência de luzes acidentais como irradiação de uma forma autossubsistente em algo fora da mente ou em um inteligível na mente. Suhrawardī interpreta “símile” e “ícone” como parte de sua metafísica com a ajuda da distinção de dois contextos de existência da realidade na doutrina peripatética da quiddidade: na mente e fora da mente.⁶⁰³ Entretanto, ser “universal lógico” (ou seja, “universal após a multiplicidade” e sem impedimento de compartilhamento) e ser “particular” é externo à realidade – a realidade em si mesma não é nem particular nem universal (no sentido lógico). A realidade como forma na mente humana é necessariamente universal (isto é, sem impeditivo de participação ou de compartilhamento), assim como a realidade na coisa fora da mente se apresenta como sendo necessariamente particular. Ambos os contextos de existência são comuns à realidade, mas tais contextos lhe são extrínsecos. De fato, uma coisa qualquer – tanto na mente como fora da mente – não subsiste por si só permanentemente, mas sua subsistência e sua permanência são condicionadas pela mente de quem a concebe e pelos acidentes que permitem a concepção (no contexto de existência mental) ou pela identidade da coisa que ocorre fora da mente e pelos acidentes que possibilitam tal ocorrência (no contexto de existência extramental). Entretanto, a realidade pode ser concebida em si mesma; quando considerada assim, trata-se da realidade anterior a suas incidências, a qual se comporta em relação a realidade na mente e fora da mente de maneira indiferente – ela é neutra, à medida que não é nada senão realidade –, a não ser como causa, já que a realidade anterior a suas incidências é a causa de suas incidências. É precisamente essa dimensão da realidade que Suhrawardī chama de “senhor dos ícones” e de

são anteriores aos indivíduos – isto é, elas são intelectualmente anteriores. [...] As espécies, neste mundo, não estão por acaso, uma vez que não procede do humano algo outro que o humano, nem do trigo algo outro que o trigo. As espécies preservadas entre nós não estão aí por simples acaso nem a simples conceptualização que formariam as almas motrizes do orbe nem de finalidades. Isso porque as conceptualizações de tais [almas] estão acima delas, eles precisam possuir causas. O que é nomeado como ‘providência’, a refutaremos. فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري [...] والأنواع النورية القاهرة أقدم من أشخا صها أي متقدم عقلا. [...] والأنواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتقاقات، فإنه لا يكون من الإنسان غير الإنسان. ومن البر غير البر. فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتقاق ولا عن مجرد تصور نفوس محرّكة للفلك وغايات. لأنّ تصوّراتها ”[من فوقها إذ لا بدّ من علل لها، وما سخوه عناية سنبطله]”, *id.*, *Hikmat al-iṣrāq*, §153: pp. 143,6–144,1 [*Opera II*]; p. 101,14-23 [*The Philosophy of Illumination*].

602 Sobre os universais naturais (*al-kulliyāt at-ṭabī‘a* / الكليّات الطبيّعة), ver *id.*, *al-Muqāwamāt*, §51, p. 183,7-8 [*Opera I*].

603 Entendemos, neste trabalho, por “contexto de existência” cada um dos dois campos em que algo é uma coisa, isto é, em que algo existe. O primeiro campo é do que existe exteriormente à mente (*fī ḥāriḡ ad-dihni* / في خارج الذهن) ou no que há em si (*fī l-a’yān* / في الأعيان). O segundo campo de existência diz respeito ao que é interno à mente (*fī d-dihni* / في الذهن) ou à conceptualização (*fī t-taṣawwur* / في التصوّر) ou à alma (*fī n-nafs* / في النفس).

“senhor das espécies”. Se bem que a realidade anterior à multiplicidade, uma “quididade luminosa”, seja uma operação analítica do pensamento, não sendo, em tese, transponível para o que está no que há em si,⁶⁰⁴ não obstante, ela é “luminosa” – e não “obscura” ou “tenebrosa”. Ela é “luminosa” se não se reduz a uma consideração, correspondendo a um existente extramental membro de uma espécie – nesse caso, ela é a espécie entendida como uma essência espiritual luminosa.⁶⁰⁵ Quando a quididade é plenamente quididade (isto é, quando não se trata de um gênero isolado da diferença específica nem de um ente ficcional, assim como não se trata de uma privação ou negação), não se tratando, igualmente, de configurações fora da mente (as quais são luzes acidentais ou configurações luminosas), no caso das espécies independentes – e, por extensão, dos elementos – seu significado quididativo goza de um contexto de existência fora da mente, mesmo que ela não seja completamente transponível para o que está no que há em si. Nesse ponto preciso, os peripatéticos – ao menos Ibn Sīnā, nos parece –, em princípio, concordariam, já que eles considerariam a realidade em sua perfeição como a realidade em absoluto, a qual está merologicamente presente tanto no existente mental como no existente extramental – uma vez que a realidade, tanto na mente como fora da mente, está intrinsecamente associada a seus concomitantes e é condicionada por seus acidentes.⁶⁰⁶ Igualmente, segundo os peripatéticos, tais realidades em

604 Ver *id.*, *Ḥikmat al-iṣrāq*, §137: p. 127,13–128,3 [*Opera* II]; p. 92,1-4 [*The Philosophy of Illumination*].

605 Em *Veredas e Debates*, Suhrawardī discute sobre os senhores das espécies e sua relação com sua espécie. Para ele “sobre o senhor da espécie, [...] ele, essencialmente, é a espécie. As inteligências [separadas] se dividem entre as mães na concatenação longitudinal, a qual são as fundações, e as segundas que são os senhores das espécies. As almas racionais se dividem entre as almas perpetuamente em pendência, como a alma do orbe, e as almas sem uma perpétua pendência, como a alma do humano. Amiúde, os senhores de todas as espécies são nomeados pelo nome de sua respectiva espécie, e são nomeados como ‘universal desta coisa’ – não queremos dizer com isso ‘universal’ que uma alma, ao conceptualizar seu significado, não impede o compartilhamento. Não é que nós, ao inteligirmos universais, nossos inteligíveis, tais quais, são esta coisa que é o senhor da espécie. Não é tampouco que o senhor da espécie tenha duas mãos, duas pernas e um nariz. Antes, significamos com isso que ele é uma essência espiritual. A espécie corporal é a sombra dessa [essência espiritual], como um ícone seu. A conexão corporal nas espécies corporais, por sua vez, é como a sombra da conexão espiritual e das configurações luminosas em sua essência. [ورب النوع [...] هو نوع بذاته. فالعقول عندهم تنقسم إلى الأمهات في السلسلة الطولية التي هي الأصول. وإلى الثواني الذين هم أرباب الأنواع. والنفس الناطقة تنقسم إلى نفس دائمة العلاقة كنفس الفلك، وإلى نفس غير دائمة العلاقة كالنفس الإنسان. وربنا سقوا رب كل نوع باسم ذلك النوع، ويسقونه «كلّي ذلك الشيء»، ولا يعنون به الكلّي الذي نفس تصوّر معناه ولا يمنع الشركة. ولا أنّا إذا عقلنا الكلّي فمعقولنا نفس ذلك الشيء الذي هو صاحب النوع. ولا أنّ الصاحب النوع يدين ورجلين وأنفا. بل يعنون به أنّه ذات روحانية. والنوع الجسماني ظلّها وكصنم لها، والنسب الجسمانية في النوع الجسمانية إنّما هي كظلال نسب روحانية وهيئات نورية في ذاته]”, *id.*, *al-Maṣāri‘ wa-l-Muṭārahāt*, §193, p. 463,3-13 [*Opera* I].

606 Ibn Sīnā estabelece, em sua análise, três níveis ao se considerar a quididade: (a) as quididades em absoluto – “a quididade à medida que é quididade”, ou seja, a quididade “à condição de nada [que seja pego em consideração] (*bi šārṭ lā* / بشرط لا)”, as quididades neutras frente toda consideração a respeito, as “quididades puras” –; (b) as quididades que são as coisas no mundo fora da mente; e (c) as quididades que são as formas inteligíveis na mente. Quanto à quididade pura, ela é, segundo nossa interpretação, para o humano, merologicamente presente *in intellectu*, já que ela é parte do complexo que é a forma inteligível (quididade com seus concomitantes e acidentes lógicos), a qual resulta do despimento da quididade pura presente merologicamente no bloco complexo quididativo (quididade com seus concomitantes e acidentes materiais) que é a coisa fora da mente. Nesse último caso, trata-se da quididade “sem condição (*bi-lā šārṭ* / بلا شرط)”, isto é, da humanidade, por exemplo, considerada como parte de Zayd, tratando-se da humanidade em um humano *in singularibus*. A quididade “sem condição”, a qual é cada coisa no que há em si em sua quididade, se diferencia da quididade pura, ou seja, da quididade “à condição de nada”, pois, no caso da quididade pura, trata-se da quididade sem nenhum atributo acrescentado; já, no que há em si, a quididade está sempre acompanhada de seus concomitantes e acidentes. A quididade – tanto na mente humana como no que há em si no mundo sublunar –, naquilo em que ela é puramente quididade, flui da inteligência ativa.

absoluto, as quais são a realidade em seu aspecto incondicional, são inteligidas pela inteligência ativa e por todas as inteligências separadas; no caso do existencialmente necessário, tais realidades, em sua intelecção de sua essência, coincidem com sua essência, sem introduzir nenhuma multiplicidade na essência divina, pelo fato da neutralidade intrínseca à realidade em absoluto. Apesar de sua neutralidade, a realidade em sua incondicionalidade é existente, mas sua existência não lhe é nem acidental nem exterior, não se tratando de um acidente oriundo da combinação da quididade com certos concomitantes e acréscimos, mas se trata de uma existência própria. Nesse

Tanto no que há em si como na mente humana, a quididade se apresenta como aquilo que ela é intrinsecamente “quididade” acrescido de tudo o que é extrínseco a seu significado quididativo. Quanto à quididade na mente humana, ela se apresenta como um conceito universal “condicionado por uma coisa (*bi-šarṭ šay* / بشرط شيء)”, já que envolve outras coisas para além da quididade em estado puro. Nossa interpretação explicitada aqui diverge, porém, da maioria dos intérpretes. Nesse ponto, nossa leitura não é, contudo, isolada, tendo sido precedida, se bem que com certas divergências menores, principalmente, pelos estudos de Benevich (*Die 'göttliche Existenz'*), de Haan (“A Mereological Construal of the Primary Notions Being and Thing in Avicenna and Aquinas”), Porro (“Universaux et *esse essentiae*”) e de Libera (*La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*) – além do pioneiro e vanguardista estudo de Marmura (“Quiddity and Universality in Avicenna”). De Libera, por sua vez, apresentou bem o problema da quididade em absoluto no *Avicenna Latinus*, e acreditamos que o mesmo seja válido para Ibn Sīnā (embora em outra obra posterior, *L'art des généralités*, pp. 577–584, de Libera tenha rejeitado sua hipótese presente em *La querelle*, a qual julgamos correta, isto é, a de que a quididade em estado puro goza de um estatuto próprio e absoluto). De Libera acerta ao apresentar a quididade pura como “une chose intermédiaire entre l'abstrait et le séparé qui ne serait ni abstraite ni non abstraite, ni séparée ni non séparée, d'un mot : un objet pur, indifférent à toute existence comme à toute non-existence”, de Libera, *La querelle des universaux*, p. 239. Ou, nas palavras de Ibn Sīnā, “o inteligível de toda coisa é sua quididade despida do que é conectado à [própria quididade] pelo resto de seus concomitantes. Se o [inteligível] fosse singularizável de sua espécie no conjunto de seus singulares, seu inteligível seria universal – ou seja, se certificaria sua predicabilidade a múltiplos. Em contrapartida, o acidente para esse singular seria único. Se o singular fosse corruptível, seu inteligível seria um particular corruptível. Não se certificaria a predicabilidade senão para si mesmo, nunca sendo definido. A outro singular se possibilitaria ser definido, porque seu inteligível seria seu *definiendum*. Porém, o inteligível [inteligido] pelo primeiro desse singular é a própria forma universal; trata-se da humanidade absoluta – não se trata da humanidade singularizada por [certos] acidentes e concomitantes, os quais são indicáveis e sensíveis [هو مجرد ماهيته المنسوبة إليه مع سائر لوازمه. فإن كان شخصياً نوعه مجموع في شخصه. فمعقوله كليّ - أي بحيث يصح حمله على كثيرين -؛ إلا أنه عرض لهذا الشخص أن كان واحداً. وإن كان شخصاً فاسداً. فمعقوله جزئيّ فساد؛ فلا يصح حمله إلا عليه. ولا يمكن أن يحّد. والشخص الآخر يمكن أن يحّد. لأن معقوله محدود. ومعقول الأول من هذا الشخص هو نفس الصورة المعقولة. وهو الإنسانية المطلقة. لا إنسانية ما متشخصّة بعوارض ولوزم مشار إليها محسوسة”], Ibn Sīnā, *at-Ta'liqāt*, seção 25, p. 43,6-12. Ou ainda: “Nós dizemos: de fato, o ‘animal é intrinsecamente um significado [quididativo] (*al-ḥayawān fī nafsihi ma'nā*)’, a despeito de ser existente no que há em si ou de ser conceptualizado na alma [= na mente]; intrinsecamente, o [animal] não é nem geral nem específico. Se ele fosse intrinsecamente geral, até mesmo ser animalidade – em seu ser animalidade – seria geral, necessitando-se que o animal não seja singularizável; antes, todo animal seria geral. Se fosse o animal – por ser animal – singular, igualmente, não admitir-se-ia nada senão um [animal] singular único – tal singular seria o que requer para si ‘animalidade’, não se admitindo a nenhum outro singular ser animal. Antes, o animal, intrinsecamente, é uma coisa conceptualizada na mente como animal (*ṣay' yutaṣawwaru fī d-dīhn ḥayawānan*); por conta de ter sido conceptualizado como animal, ele não é nada senão animal, só isso (*lā yakūn illā ḥayawān faqat*). Se ele for conceptualizado como sendo geral ou específico ou algo além disso, então foi conceptualizado junto com outro significado acrescentado àquilo (*ma'nā zā'id 'alā*) que é ‘animal’ e que acidentalmente foi [acrescentado] à animalidade (*ya'riḍu lil-ḥayawāniyya*) [إن الحيوان في نفسه] فنقول: إن الحيوان في نفسه، و ليس في نفسه بعام ولا خاص؛ ولو كان في نفسه عاماً حتى كانت حيوانية - لأنها حيوانية - عامة. لوجب أن معنى، سواء كان موجوداً في الأعيان ومتصوّر في النفس. و ليس في نفسه بعام ولا خاص؛ ولو كان حيواناً؛ ولو كان كل حيوان عاماً؛ ولو كان كل حيوان شخصي، بل كان كل حيوان عاماً؛ ولو كان حيواناً - لأنه حيوان - شخصياً أيضاً، لما كان يجوز أن يكون إلا شخصاً واحداً. ذلك شخص الذي تقتضيه الحيوانية. وكان لا يجوز أن يكون شخص آخر حيواناً، بل حيوان في نفسه شيء يُصوّر في ذهن حيواناً. وبحسب تصوّره حيوان لا يكون إلا حيوان فقط؛ فإن تصوّر معه *id.*, *as-Šifā'*: *al-mantiq: al-madḥal*, I.12, p. 65,11-19. Em suma, como bem sintetizou Pini (“*Absoluta consideratio naturae*: Tommaso d’Aquino e la dottrina avicenniana dell’essenza”, p. 388), “poche dottrine sono tuttavia altrettanto problematiche, se non addirittura misteriose per l’interprete contemporaneo”. Uma questão difícil é a de saber, se segundo Ibn Sīnā, o aspecto noético e cognitivamente distinto da quididade “a quididade à medida que é quididade [الماهية من حيث هي الماهية]” ou “a quididade no que ela é esta quididade [الماهية بما هي تلك ماهية]” implica igualmente um contexto de existência distinto para a quididade em absoluto. Em nossa interpretação, sim, tratando-se das quididades no existencialmente

aspecto, as realidades puras, incondicionais e absolutas partilham do contexto de existência eminentemente divino: são intrinsecamente existentes, gozando, nesses termos precisos, de uma existência divina e absoluta. Suhrawardī, como vimos, não concorda com tal abordagem da quiddidade ou realidade em absoluto como inteligível nas inteligências separadas e discorda da tese de uma providência divina. Para ele, a realidade em sua perfectibilidade é a fundação de todas as suas incidências, cabendo a ela um contexto de existência próprio: não se reduz a uma consideração mental (o que seria uma configuração tenebrosa), assim como não se reduz tampouco ao existente

necessário ao inteligir sua essência, assim como das quiddidades na intelecção feita pelas inteligências separadas. Nesse caso, a quiddidade pura não goza de uma existência ocorrente ou realizada, a qual lhe é acidental e exterior – pois “a quiddidade naquilo que é esta quiddidade” ou “a quiddidade à medida que é quiddidade” é indiferente à existência e é indiferente a seu contexto de existência –, mas de uma existência própria (*wuġūd ḥāṣṣ*/ وجود خاص), que é o simples fato da quiddidade ser ela mesma. Assim, entendemos que as quiddidades puras são, na intelecção divina de sua essência, idênticas ao modo de existência da inteligência divina. As quiddidades puras também estão na intelecção das inteligências separadas; no entanto, nesse caso, as quiddidades puras são irreduzíveis e distintas, mas não são idênticas a cada inteligência separada na intelecção de sua essência. No que há em si, a quiddidade pura é irreduzível, mas sempre como parte do complexo quidditivo que é a coisa no que há em si. Quanto ao intelecto humano, as quiddidades puras são parte do complexo quidditivo que é a forma inteligível universal. Uma questão importante é a de saber se, no intelecto humano, a exemplo das inteligências separadas, a quiddidade pura existe irreduzivelmente como coisas distintas em sua pureza. Se for assim, as quiddidades seriam existentes na mente humana de duas maneiras distintas: em si mesmas como quiddidades puras e como parte do bloco complexo quidditivo que é a forma inteligível. No intelecto humano, a humanidade pura ou “a humanidade à medida que é humanidade”, isto é, em abstração de tudo que não seja a definição da humanidade, é apenas uma maneira de expressar a forma inteligível humanidade ou os humanos concebem plenamente a humanidade pura como algo distinto da forma humanidade no intelecto? Estamos inclinados a dizer que a quiddidade pura não está presente na mente humana como um existente isolado, existindo, no intelecto humano, apenas merologicamente, isto é, como âmago do complexo quidditivo que é a forma inteligível e universal na mente, embora, como consideração, ela seja perfeitamente concebível e conceptualizável, mas sem ser, em nossa interpretação, um existente mental de pleno direito. Nossa dúvida, fonte de nossa hesitação, é esta: toda consideração intelectual é um existente intelectual? Estamos inclinados a reconhecer, no caso humano, apenas como intramentalmente existente a forma inteligível, e não a quiddidade pura. Não nos parece que Ibn Sīnā tenha reconhecido plena existência mental a toda consideração mental isolada – se bem que, entre os constituintes da forma inteligível, a quiddidade em sua pureza seja a que teria o privilégio de existir, já que ela antecede seus concomitantes e seus acréscimos. Trata-se de uma questão em aberto, de um problema que precisa ser melhor investigado. Se estivermos corretos em nossa análise, a quiddidade em absoluto existe, para Ibn Sīnā, como algo distinto, irreduzível e puro, apenas nas existências separadas, sendo as quiddidades em absoluto os inteligíveis em sua intelecção, e no existencialmente necessário. No caso especial do existencialmente necessário, tais quiddidades coincidem com sua essência na intelecção divina de si. Mesmo se nossas interpretações sobre Ibn Sīnā estiverem equivocadas, uma conclusão que chegamos é que, para ele, a forma inteligível universal existe apenas na mente humana – e não no existencialmente necessário e nas inteligências separadas. Isso decorre do fato de que o intelecto humano apreende as quiddidades na multiplicidade e o resultado dessa apreensão são as quiddidades após a multiplicidade, ao passo que as inteligências separadas e o existencialmente necessário as apreendem antes da multiplicidade. Damien Janos, em sua análise (*Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*), defende que a quiddidade pura não existe apenas integralmente na inteligência divina e nas inteligências separadas (*ante rem*), merologicamente nas coisas fora da mente (*in rebus*) e merologicamente na conceptualização interna à mente humana (*post rem*), mas também existe na mente humana como algo distinto da forma inteligível universal. Por conseguinte, segundo Janos, a quiddidade existe no contexto da existência circunscrito à mente humana de duas maneiras: como forma inteligível complexa e como quiddidade pura e simples, a qual goza completamente de existência como existente mental de pleno direito. Em todo caso, o ponto decisivo que emerge de nossas interpretações sobre a posição de Ibn Sīnā é que a existência intelectual não precisa ser reduzida a uma existência intelectual universal complexa, em que a universalidade é um concomitante externo e posterior à quiddidade; antes, há quiddidades na inteligência divina e nas inteligências separadas – e, para Damien Janos, nos intelectos humanos – sem ser universais no sentido lógico e sem assumir os concomitantes mentais que afetam os conceitos universais complexos e condicionados na mente humana (tal “universalidade” é exclusiva às formas no intelecto humano). Sobre a quiddidade pura, a nuance do movimento de Suhrawardī que o afasta, nesse ponto, de qualquer compromisso com a doutrina de Ibn Sīnā a respeito é, em nossa leitura, o de postular que se as

extramental quando considerado em si mesmo (nesse caso, seria novamente uma consideração), mas se trata de uma luz pura, isto é, de uma entidade intelectual manifesta para si mesma. Assim, a realidade em sua perfeição não é um inteligível, estritamente falando, isto é, um existente *in intellectu*. Para os peripatéticos a realidade pura existe merologicamente na mente e fora da mente, existindo por si só e plenamente (mas sua existência aí é somente *in intellectu*) nas inteligências separadas e, no caso do existencialmente necessário, coincidindo com o conteúdo da apreensão divina de sua essência. Para Suhrawardī, nos parece que ele concordaria que a realidade em sua perfectibilidade quididativa está merologicamente tanto fora da mente como na mente; no entanto, ela não é conceptualizável, não se tratando, nem no caso do existencialmente necessário, de um existente *in intellectu*. De igual maneira, ele sublinha que a quididade *in mente* e a quididade *in re*

quididades *in mente* que corresponderem a algo extramentalmente existente como certas *infimae species*, se no que há em si se apresentarem substancialmente (já que se se apresentarem como configurações no que há em si, trata-se, nessa situação, de luzes acidentais, como é o caso, por exemplo, da brancura e da pretura), tais quididades são manifestas para si mesmas e, por isso, rigorosamente, inteligências, inteligentes e, fundamentalmente, luzes puras e, como luzes puras, são assim apreendidas pela inteligência divina (a luz das luzes), não se tratando, estritamente falando, de inteligíveis na intelecção divina. Dessa maneira, quando a quididade não se reduz a uma consideração intelectual e quando ela obedece aos critérios estabelecidos por Suhrawardī, ela não é nem um inteligível na intelecção divina e na intelecção das inteligências separadas nem uma mera consideração do intelecto humano, tal qual defendeu Ibn Sīnā, mas uma inteligência separada, a qual é independente do intelecto – evidentemente, por ser algo inteligente, cada quididade que se enquadra nessa categoria, é um apreensível a si mesma, à medida que apreende sua essência, e não se reduz, aqui, a um inteligível na intelecção de outro que si. Por não se reduzir nem a a algo que só existe *in intellectu*, tais quididades são efetivamente luzes autossuficientes – diferentemente da noção “quididade em absoluto” padrão, a qual, para Suhrawardī, não passa de uma maneira de considerar analiticamente a quididade em despimento de seus concomitantes e acidentes, ou seja, não passa de uma consideração intelectual, já que não existe coisa nenhuma que seja mera quididade. A “humanidade” na mente, por exemplo, é uma incidência da “humanidade” pura que é uma essência autossubsistente e uma luz pura. Entrementes, à medida que a humanidade na mente é humanidade, ela é “humanidade”, indiferente ao fato da humanidade, nesse caso, ser mental; isso pelo fato de que “humanidade”, naquilo em que é humanidade, é a mesma “humanidade” encontrada tanto na mente como fora da mente nos humanos individuais, sendo, enquanto “humanidade”, intrinsecamente uma quididade subsistente por si mesma, um inteligível puro apreendedor de sua essência e, portanto, uma luz pura. A “humanidade” pura presente na mente é um “ícone” da “humanidade” luminosa. Em suma, a “humanidade” na mente conduz à “humanidade luminosa” à medida que a “humanidade” mental é “humanidade”. No entanto, rigorosamente falando, a “humanidade” na mente não é a forma platônica no sentido de haver total simetria ou total equivalência entre ambas; a “humanidade” na mente é uma irradiação de sua forma platônica – trata-se de uma irradiação com suas sombras. Igualmente, fora da mente: naquilo em que um humano individual é humano, ele é, em sua “humanidade”, “humanidade”. No entanto, a “humanidade” no humano individual não é a forma platônica tal qual, mas uma irradiação sua com suas sombras – ou seja, um “ícone”. A forma platônica, como Suhrawardī é atencioso ao pontuar, não se confunde com suas incidências, tratando-se, em si mesma, de uma luz autossuficiente em um modo de existência que lhe é próprio. Os §§164–173 da *Filosofia da iluminação* são para explicar as nuances e mal-entendidos em torno das formas platônicas. Estas por sua vez, não são considerações a respeito de algo, pois, se assim fosse, cada uma delas não teria incidência fora da mente; no caso da “humanidade”, por exemplo, há múltiplas incidências fora da mente. Já “animalidade”, “bipedidade”, “racionalidade”, “risibilidade”, por exemplo, são considerações próprias à conceptualização, não passando de configurações tenebrosas do “humano” ou “humanidade” – “tenebrosas” por não serem manifestas, ao contrário da “humanidade” que é manifesta. Em conclusão, a quididade em absoluto é uma consideração sobre a forma inteligível, sem existência extramental. Quando a forma inteligível tem um correspondente fora da mente e tal correspondente é autossubsistente, esta forma inteligível é um ícone de uma forma platônica, assim como aquilo que, fora da mente, corresponde à forma inteligível. No caso da forma platônica, ela está em um contexto de existência divino e absoluto: estável e fixa no mundo das luzes divinas, ela é “subjugante” por ser a causa de todas as suas incidências. As formas platônicas desempenham, na *Filosofia da iluminação*, o mesmo papel da inteligência ativa como doadora das formas no modelo aviceniano: delas efluem as formas que são as quididades no que há em si e as quididades na mente humana que não são meras considerações.

são somente “ícones”, e não o paradigma. Concretamente, um cavalo individual fora da mente, por exemplo, não é “cavalo” por si mesmo. A natureza “cavalo” não é mentalmente abstraída ou despida de um cavalo individual como significado “cavalo”, mas o cavalo individual é o cavalo luminoso que se manifesta naquela incidência particular de “cavalo”, por meio de irradiações, embora o cavalo individual não corresponda plenamente ao cavalo luminoso, à medida que o cavalo individual é um complexo aglomerado de acidentes em um substrato – em termos iluminativos, trata-se de fluxos iluminativos de luzes acidentais, as quais, tal qual um espelho, refletem o cavalo luminoso num algo mensurável particular que é limítrofe entre cavalo e não-cavalo, “limítrofe” conceptualizado como substância obscura. O cavalo individual é um “ícone” ou “símile” da equinidade – e não a equinidade em termos absolutos. Quanto à existência como acidente, Suhrawardī defende isso como sendo apenas uma consideração (uma configuração tenebrosa), já que ela não existe em si mesma; quanto à ocorrência e realização de algo, trata-se simplesmente do fato da coisa estar ali, reduzindo-se à sua identidade (*huwiyya*/ هوية); quanto à existência própria à realidade essencial luminosa, trata-se de sua apreensão de sua essência, já que ela é apreendedora de sua essência. Ao descrever tais essências luminosas como “subjugantes”, Suhrawardī as relaciona em termos causais com a quiddidade fora da mente e com a quiddidade na mente.

Compreende-se, assim, o sentido de sua fórmula “senhores dos ícones [أرباب الأصنام]” ou “autores dos ícones [أصحاب الأصنام]”,⁶⁰⁷ assim como o sentido do termo “subjugante”: a forma

607 Rüdiger Arnzen (*Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, pp. 132–135) chama atenção ao fato de Suhrawardī, assim como o Plotino árabe, entender os termos “símile” (*miṭāl*/ مثال) e “ícone” (*ṣanam*/ صنم) como cópia e também como paradigma, modelo ou exemplo. Com efeito, para o Plotino árabe e para Suhrawardī, tanto a incidência é um símile ou ícone (cópia) de seu inteligível – enquanto sua cópia – como também o inverso pode ser dito, isto é, o inteligível é um paradigma ou modelo para sua incidência. Segundo o autor da *Teologia*: “Fizeram-no porque [os egípcios antigos] nos quiseram ensinar que para cada sabedoria e para cada uma das coisas há um paradigma (*ṣanam*) inteligível e uma forma inteligível, para os quais não há nem hylé nem sustentáculo; antes, são todas originadas de uma só vez, sem deliberação nem pensamento, porque seu originador é um e simples, e originou todas as coisas simples de uma só vez, por si mesmo. [وإنما فعلوا ذلك لأهم لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن لكل حكمة ولكل شيء]”. [وأيضا فعلوا ذلك لأهم لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن لكل حكمة ولكل شيء] من الأشياء صنماً عقلياً و صورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل. بل أبدعت جميعها دفعة واحدة والحدة لا بروية ولا فكر. لأن مبدعها واحد مبسوط يُدع الأشياء المبسوطة دفعة واحدة بأنه فقط”, *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 160,9-12; *A Teologia de Aristóteles*, pp. 199–200. Curiosamente, a *Teologia* oferece argumentos para sustentar a tese suhrawardiana do fluxo emanativo-iluminativo sem precognição e providência divinas, uma vez que o originador é simples. O fato das coisas do mundo inteligível serem paradigmas é descrito quando o autor alude à contemplação noética do uno: “[...] Enxergará as coisas restantes como se fossem ícones (*aṣnām*) difusos e tendendo para si [و يرى سائر الأشياء كأنها أصنام منبثة ومائلة إليه]”, *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 114,10; *A Teologia de Aristóteles*, p. 158. Outros usos dos termos “símile” e “ícone” com significado parecido com o cunhado por Suhrawardī no contexto das formas platônicas na *Filosofia da iluminação* é abundante na *Teologia* do pseudo-Aristóteles: “Apenas se diferencia ‘o que é’ do ‘porque é’ nas coisas naturais, que são ícones (*aṣnām*) da inteligência. Digo que o humano sensível é ícone (*ṣanam*) do humano intelectual, e o humano intelectual é espiritual. [وإنما يختلف «ما هو» و«لم هو» في الأشياء الطبيعية التي هي أصنام العقل. وأقول إن الإنسان الحس إنما هو صنم الإنسان العقلي. والإنسان العقلي]”, *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 69,5-7; *A Teologia de Aristóteles*, p. 116. “Este mundo sensível é todo ele símile (*miṭāl*) e ícone (*ṣanam*) daquele mundo [= o inteligível]. Já que este mundo é vivo, é mais apropriado que aquele mundo primeiro seja vivo. E se este mundo é completo e perfeito, mais adequado que aquele seja mais completo e mais perfeito, porque é ele que flui sobre este mundo a vida, a potência, a perfeição e a constância. [إن هذا العالم الحسي] كله إنما هو مثال و صنمٌ لذلك العالم. فإن كان هذا العالم حياً فبالحري أن يكون ذلك العالم الأول حياً. وإن كان هذا العالم تائماً كميلاً فبالحري أن يكون ذلك عالم أتمّ [تماماً وأكمل كمالاً. لإتته هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والدوام]”, *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 93,9-12; *A Teologia de Aristóteles*, p. 140. “Quanto à alma, à medida que é causada por um efeito, não consegue produzir ação em

“cavalo” na mente ou a forma “cavalo” no cavalo individual fora da mente é “cavalo” à medida que há um cavalo que é eterna, incondicional e inteligivelmente “cavalo”. Já o inverso não é averiguado: o cavalo luminoso e perfeito em equinidade é cavalo por sua apreensão de sua essência, sendo autossuficiente; o cavalo luminoso é cavalo por ser cavalo, não mantendo nenhuma pendência do que condiciona a realização de um membro individual da espécie equina ou da realização da forma inteligível “equinidade” na mente nem de nada que não seja sua apreensão de sua essência. O argumento de Suhrawardī ganha uma coesão maior dentro de sua concepção hierárquica tanto do arranjo dos existentes como da verdade, que coincide com sua equivalência entre luz e manifestação como uma única realidade de toda as quididades – a realidade das quididades, por assim dizer –, compreendida em termos de intensidade. Nesse ponto, Suhrawardī é peripatético no sentido de defender que “realidade” é mais geral que “quididade” (por exemplo, o existencialmente necessário não é quididade nem dispõe de quididade, mas é uma realidade). Dessa maneira, a perfectibilidade em realidade de cada coisa é única para cada coisa, tratando-se da forma

movimento, enquanto está quieta; antes, o faz com movimento, e origina certo ícone (*ṣanam*). Quanto a seu ato, chama-se ícone (*ṣanam*) porque é precível, nem é estável nem permanente, ao ter movimento, e o movimento não produz algo de permanente e estável, mas apenas algo de precível. Senão seu ato seria mais nobre do que ela mesma, se o efeito fosse permanente e estável, e o agente precível e transitório, o que seria extremamente repugnante. Se a alma aspira fazer algo, lança o olhar para aquilo a partir do qual deriva seu princípio, e ao olhar, enche-se de força e de luz, e se move de uma maneira diferente daquela que se move em direção à sua causa. Pois, se quiser mover-se em direção a sua causa, move-se para cima, e se quiser produzir um ícone (*ṣanam*), move-se para baixo, originando um ícone que é a sensação e a natureza que está nos corpos simples, nas plantas, nos animais e em todas as substâncias. [وأما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو على أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة. بل هي فعلته بحركة وأبدعت صنماً ما. وإنما يسمى فعلها صنماً لأنه فعل دائر غير ثابت ولا باق. لأنه كان بحركة. والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي بل إنما تأتي بالشيء الدائر. وإلا لكان فعلها أكرام منها. إذا كان المفعول ثابتاً قائماً والفاعل دائراً بائداً. أعني الحركة. وهذا قبيح جداً. وإذا أرادت النفس أن تعمل شيئاً ما نظرت إلى الشيء الذي منه كان بدؤها. وإذا نظرت امتلاّت قوة ونوراً، وتحركت حركة غير الحركة التي تحركت تلقاء علتها، وذلك أنّها إذا أرادت أن تتحرك نحو علتها تحركت علواً. وإذا أرادت أن تؤثر صنماً [تتحركت سفلاً فتبتدع صنماً هو الحسّ والطبيعة التي في الأجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكلّ جوهر *Aflūṭīn 'inda l-'arab*, p. 136,5-13; *A Teologia de Aristóteles*, pp. 178–179. “As coisas celestes e terrestres são apenas ícones (*aṣnām*) e cópias das coisas que estão no mundo superior, logo o que está ali é uma visão espantosa, que ninguém senão as pessoas felizes e afortunadas enxergam: são os que se esforçam na contemplação desse mundo. [للأشياء السماوية والأرضية إنما هي أصنام ورسوم]. *Aflūṭīn 'inda l-'arab*, p. 156,13-15; *A Teologia de Aristóteles*, p. 196. Note-se que a exortação ao esforço é uma constante nas exortações pragmáticas de Suhrawardī. Ademais, ao tratar do caso peculiar de Júpiter, como o primeiro a ocorrer no mundo celeste fora do mundo inteligível, tratando-se, pois, do primeiro ícone no mundo celeste do mundo inteligível, o autor expressa: “Mas Júpiter é apenas o primeiro a se manifestar exteriormente, a partir desse mundo, e é o ícone de algumas coisas que estão nesse mundo. Júpiter não sai desse mundo em vão; apenas o faz para que através dele outro belo e luminoso possa incidir, sujeito à geração, porque ele é o ícone (*ṣanam*) e o símile (*miṭāl*) dessa beleza. Não é possível haver símile (*miṭāl*) e ícone (*ṣanam*) belos sem existirem a beleza pura nem a substância bela, porque o ícone (*ṣanam*) se assemelha à coisa anterior da qual é o ícone (*ṣanam*). Neste mundo há uma vida, uma substância e uma beleza, porque se trata de um ícone (*ṣanam*) do mundo celeste. Persiste enquanto seu paradigma (*miṭāl*) subsiste, porque cada natureza é símile e ícone do que está acima dela e persiste enquanto a coisa da qual ela é o ícone permanece. [غير أن المشتري وحده أول من ظهر خارجاً من ذلك العالم. وهو صنم لبعض الأشياء التي في ذلك العالم. ولم يخرج المشتري من ذلك العالم باطلاً. وإنما خرج ليكون به عالم آخر حسن نير واقع تحت الكون لأنه صنم ومثال لذلك الحسن. وليس من الواجب أن يكون مثال حسن أو صنم حسن؛ ولا الحسّن المحض ولا الجوهر الحسن بوجودين، وذلك أن الصنم يشبه بالشيء المتقدم الذي هو صنم له. وفي هذا العالم حياة وجوهر وحسّن، لأنه صنم العالم السماوي؛ وهو دائم أيضاً بالكون مادام مثاله قائماً. وذلك أن كلّ طبيعة هي مثال وصنم لما فوقها وتدوم مادام الشيء الذي هي صنم له [باقياً] *Aflūṭīn 'inda l-'arab*, p. 119,2-9; *A Teologia de Aristóteles*, pp. 119–120. Tudo o que emerge do mundo inteligível é ícone de seu paradigma, ao menos à medida que é apreensível pela visão extática do intelecto humano. Finalmente, sobre a excelente tradução portuguesa da *Teologia* do pseudo-Aristóteles, embora a tenhamos seguido e nos apoiado nela, às vezes a adaptamos e a modificamos ligeiramente pela única razão de harmonizar com nossas opções ao traduzir Suhrawardī; dessarte, toda responsabilidade por eventuais erros é exclusivamente nossa.

apreendendo-se a si mesma (a “equinidade” não é nada senão o cavalo apreendendo sua essência no mundo das luzes subjugantes); já a realidade de cada coisa é somente o caráter manifesto de si para si e, conseqüentemente, a realidade de tudo o que existe é a de manifestação de si para si, ou seja, a de pura apreensão da essência. No caso da forma platônica, sua perfeição essencial é o conteúdo mais elevado de realidade quididativa. Nesse sentido, ratifica-se que o cavalo perfeito – isto é, uma coisa perfeita em equinidade – só pode ser a essência luminosa equinidade em sua apreensão de si.

O limite do princípio de possibilidade mais eminente proposto é seu caráter eminentemente especulativo, pois permanece aberta a possibilidade de que tal realidade luminosa postulada como apreendedora de sua essência – e que por essa apreensão, é viva, individual e autossuficiente – não passe de uma consideração intelectual e que não seja, por isso, um existente independente da conceptualização, à medida que tal realidade em sua perfeição não parece se tratar de algo efetivamente apreensível. É necessário examinar se é possível para uma realidade em sua perfectibilidade existir fora da mente. Um obstáculo para isso é este: postula-se a realidade de algo extramental como existente fora da mente e subsistente por si só, enquanto as incidências de tal realidade em questão são dependentes de um substrato; a realidade postulada como subsistente por si só é, por sua vez, isenta e despida de matéria. Exige-se, pois, uma análise sobre o que uma realidade é. Suhrawardī e os peripatéticos reconhecem as formas no intelecto como existentes inteligíveis ou intelectuais e, por isso, dependentes do próprio intelecto e da intelecção. Os peripatéticos, por sua vez, refutam as formas platônicas, pois compreendem estas como o ato de hipostasiar quididades em estado puro ou absoluto, considerando quididades assim como inteligíveis existentes na intelecção divina e no inteligir das demais inteligências separadas ou como constituintes das quididades nas coisas no que há em si ou como constituintes das quididades na mente humana. Suhrawardī está de acordo com a crítica peripatética, pois não há uma correspondência exata entre a quididade da coisa fora da mente e a coisa considerada em sua quididade na mente, a não ser naquilo em que a quididade é quididade, já que ela é neutra frente seu contexto de existência. Não obstante, a crítica peripatética não atinge o cerne da argumentação favorável a se postular o fato de haver certas quididades independentes da mente e independente de suas incidências fora da mente. Quididades, assim, seriam, pois, subsistentes por si mesmas. Para Suhrawardī, o argumento peripatético é incapaz de refutar aquela que foi uma das doutrinas-chave de Platão: certos inteligíveis são subsistentes por si mesmos e independentes de toda atividade intelectual e estão em um modo de existência que lhes é próprio, o mundo noético inteligível – em termos iluminativos, o mundo das luzes divinas ou mundo das luzes subjugantes. Em segundo lugar, ao se analisar a equinidade ou a aquosidade, por exemplo, constata-se que a realidade de cavalo ou a de água não exige um específico tipo de ocorrência em uma circunstância específica, pois, do

contrário, “cavalo” e “água” teriam, cada qual, uma única e absolutamente não-múltipla instância de ocorrência. No entanto, os cavalos estão na multiplicidade, da mesma maneira que as instanciações de água estão na multiplicidade. A ocorrência de acidentes em cada “cavalo” individual ou em cada instanciação concreta de “água” em substratos diversos mostra a qualificação de cada qual incidindo no que há em si. Se uma coisa não tem nenhum dos acidentes sensíveis, essa coisa não é sensível. Nesse sentido, é admissível postular a existência da “água” autossuficiente que é despida de tudo que não é “água” ou do “cavalo” autossuficiente que é puramente “cavalo” como sendo, ambos, inteligíveis autossubsistentes. Essa água é a água pura, a água incondicional e absoluta, da mesma maneira que esse cavalo não é nada senão o cavalo puro, um cavalo incondicional e absoluto. Ora, os peripatéticos fazem o mesmo movimento ao distinguir, em uma coisa que ocorre na mente ou em uma coisa que ocorre no que há em si, sua realidade pura, a qual é parte constitutiva da realidade na mente e da realidade fora da mente. Ora, se a realidade de um sensível não traz consigo nenhum dos acidentes sensíveis, como consequência, a realidade de cada sensível deve ser postulada essencialmente como desprovida de tais acidentes. Da mesma maneira, a realidade na mente não traz consigo acidentes inteligíveis; por conseguinte, a realidade na mente, em seu âmago fundamental, deve ser postulada como, em alguma instância, desprovida de tais acidentes inteligíveis. Já que a realidade de algo precede todo acréscimo e todo acidente, a realidade autossuficiente precede a ocorrência do que se deriva dela no que há em si e, *a fortiori*, na mente.

Um remarque sobre as formas platônicas é que elas não estão, por exemplo, em nenhum lugar, não sendo, portanto, inerentes ao que quer que seja – a espacialidade e a inerência a um lugar são propriedades exclusivas de extensões mensuráveis particulares, isto é, dos corpos. Uma forma platônica é uma realidade subsistente por si só e, por isso, é somente uma inteligência, existindo, portanto, exclusivamente segundo o modo de existência puramente intelectual, isto é, como uma luz pura e despida, fixa e estável no mundo das luzes subjugantes. Suhrawardī não rejeita as formas platônicas como os “seguidores dos peripatéticos” fizeram ao alegar que tal doutrina implicaria a particularização da realidade de tais formas nos lugares individuais que seriam seus substratos. O contra-argumento de Suhrawardī é que a forma substancial na mente ocorre na conceptualização e é accidental; as formas platônicas são de outra ordem.⁶⁰⁸ Elas são a explicação do ordenamento

608 Em certo sentido, a universalidade luminosa das luzes subjugantes é conforme a universalidade lógica (“universal célèbre em lógica [*al-kullī al-mašhūr fī l-mantiq*/ المنطق المشهور في المنطق]”). A universalidade luminosa (luz subjugante) corresponde, de alguma maneira, ao sentido geral (forma inteligível) na mente. Em contraste com a forma existente na mente, a qual é composta (por ser a forma em companhia de configurações tenebrosas) e que implica multiplicidade (por não impedir a participação ou compartilhamento), a luz subjugante é a causa da multiplicidade fora da mente e, por conseguinte, da forma na mente. Suhrawardī nos parece ter encontrado uma maneira de harmonizar a forma segundo as matrizes platônica e plotiniana com a forma despida de matéria do modelo aristotelo-aviceniano. Na relação entre a forma na mente e a forma platônica, não faz diferença, sob o ponto de vista de sua incidência na multiplicidade, se ela existe na mente como forma inteligível ou fora da mente como forma autossubsistente, à medida que são todas a mesma “forma”, senão num ponto capital: fora da mente, o inteligível é

encontrado em toda experiência: se o todo é um fluxo, segue-se um ordenamento em obediência à harmonia entre as inteligências em seu modo de existir próprio. Nas palavras de Suhrawardī:

<p>ثمَّ عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين الأنوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانية، فتجب قبلها. وأتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشر. فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم. وليس هذا بصحيح، فإنَّ العقل الصريح يحكم بأنَّ الحكمة في عالم النور والطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر ممَّا هي في عالم الظلمات، بل هذه ظلُّ لها. والأنوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً وذوات</p>	<p>Os fascínios do arranjo são incidências no mundo das trevas e dos limítrofes. As conexões entre as luzes eminentes são mais eminentes que as conexões entre os tenebrosos. Assim, aquelas [conexões] são anteriores às [últimas conexões]. Os seguidores dos peripatéticos reconhecem os fascínios do arranjo entre os limítrofes e, [não obstante], limitam as inteligências a dez.⁶⁰⁹ O mundo dos limítrofes é concomitante ao mais fascinante, mais gracioso e melhor arranjo em que a sabedoria é abundante – segundo os princípios deles próprios. E isso está incorreto, pois o intelecto límpido julga com sabedoria que o mundo das luzes e a sofisticação do arranjo e dos fascínios das referências são de uma complexidade maior do que aquela no mundo das trevas,⁶¹⁰ antes, este é uma sombra daquele. As luzes</p>
---	---

uma forma luminosa autossubsistente e subjugante e, na mente, ela depende e é condicionada pela mente. Ademais, a “humanidade” no que há em si, isto é, a “humanidade” em um individual fora da mente, é o único critério para estabelecer se a “humanidade” no intelecto é um ícone de uma forma platônica ou se não passa de mera consideração. A título de precisão, a causa da ocorrência e da persistência da “humanidade” na mente e no que há em si é a “humanidade” pura e despida, uma quiddidade que, eternamente, se autossubsiste como luz pura e subjugante. Ao aproximar suas referências peripatéticas (ou melhor, avicenianas) com a doutrina platônica das formas (ou melhor, com sua leitura da *Teologia* do pseudo-Aristóteles), Suhrawardī ratifica sua posição sobre uma unidade dos existentes em termos de realidade – fora da mente ou na mente – como manifestação – em graus diversos, desde a luz das luzes até a privação de luz. Sua concepção de tais formas, no mundo sublunar, confere às formas platônicas a mesma função da inteligência ativa ou intelecto agente como causa eficiente. A marca de Suhrawardī é a identificação entre tais “intelectos agentes” ou “inteligências ativas” – no plural – e as formas platônicas. Os inteligíveis presentes na inteligência ativa se tornam independentes, por assim dizer, e, igualmente, se tornam inteligências separadas (luzes subjugantes), o que faz da “inteligência ativa” algo obsoleto.

609 A *Filosofia da iluminação* reprova os “seguidores dos peripatéticos” por terem limitado a quantidade das inteligências dos orbes a dez. Sobre tal ponto, precisamente, Suhrawardī não se opõe a Ibn Sīnā. De fato, em algumas de suas obras, ele não é exato sobre a quantidade de orbes e de inteligências celestes. Ibn Sīnā, em *A origem e o retorno (al-Mabda’ wa-l-Ma’ād*, p. 68,1-2), por exemplo, afirma que o número de inteligências celestes é, se se seguir a via dos modernos, e se se contando igualmente o primeiro entre as inteligências, dez. “Modernos” é possivelmente uma alusão aos filósofos de Bagdá e a Fārābī. Ibn Sīnā afirma, a seguir (ver *ibid.*, p. 68,7-8), que a doutrina do Filósofo, isto é, de Aristóteles, é de que seria algo ligeiramente superior a cinquenta, contando-se como última entre as inteligências a inteligência ativa. Ainda que hesitante (*ibid.*, ver p. 68,19-22), Ibn Sīnā se reconhece mais inclinado para a posição de Aristóteles. A mesma posição se encontra no livro *aš-Šifā’: al-ilāhiyyāt*, IX, 3: p. 401,9-17. Ibn Sīnā, em sua *Risāla fī ibtāl ahkām an-nuġūm (Réfutation de l’astrologie*, p. 38,9-13) é mais direto e incisivo, ao afirmar que embora os partidários dos orbes reconheçam veementemente que as mesmas influenciam o mundo sublunar, eles atribuem tais influências unicamente aos sete orbes; Ibn Sīnā afirma que os orbes e suas inteligências, contados por aqueles que as observam, isto é, pelos astrônomos, são em número muito superior a sete, nove ou dez – são quase sessenta. Ibn Sīnā conclui dizendo que o número pode ser ainda muito maior, pois nada impede que haja outros orbes que ainda não foram observados. Assim, nesse imbróglgio, ao que nos parece, para Suhrawardī, o problema não está em Ibn Sīnā, Aristóteles e nos peripatéticos, mas em seus “seguidores” que não foram “peripatéticos” em um ponto em que os “peripatéticos” têm razão.

610 Como vimos na nota 609, Ibn Sīnā parece ter hesitado entre dois modelos cinemáticos. No primeiro modelo cinemático, os planetas são responsáveis por causar os vários movimentos dos orbes subordinados e das esferas a eles conectadas enviando poderes para mover-se e que são produzidos pelas almas planetárias. Nesse modelo, apenas dez inteligências separadas são postuladas; assim, uma inteligência é designada para cada um dos nove orbes, sendo que a décima inteligência é a inteligência ativa que governa o mundo sublunar. Quanto ao segundo modelo cinemático, cada corpo celeste, incluindo cada um dos orbes subordinados e das esferas, isto é, os excêntricos e os epiciclos, possui um princípio responsável por seu próprio movimento autônomo. Implica-se que cada corpo celeste executa seu movimento isoladamente, contemplando seu específico motor imóvel – uma

A apreensão de coisas no mundo sensível é uma relação. Ora, se a arquitetura da apreensão é um amálgama de relações e se o que se aprende em uma apreensão é a coisa em sua realidade, a arquitetura da realidade de cada coisa fora da mente também é relacional. Assim, Suhrawardī sugere que os existentes no mundo sensível enquanto tais são reflexos do mundo inteligível ou mundo da luz, isto é, do modo de existência próprio às luzes subjungantes. Dessa maneira, as mensurabilidades particulares no mundo sensível não são subsistentes por si só em termos absolutos, mas em permanente “pendência”⁶¹² com as quiddidades ou realidades ou essências que são suas causas no mundo das luzes subjungantes. Suhrawardī, mesmo incapaz de estabelecer uma demonstração apodítica de formas inteligíveis subsistentes por si só no mundo das luzes subjungantes, faz uso, dialeticamente, do testemunho pré-aristotélico. Segundo ele, Sócrates, Platão e muitos filósofos anteriores a Platão, além da unanimidade dos persas e hindus antigos, estão de acordo sobre a existência de formas essenciais simples e subsistentes por si mesmas; igualmente, todos eles as

612 As noções centrais de Suhrawardī para descrever o estatuto de uma forma apreensível são *mu‘allaq*/معلق e *muta‘allaq*/متعلق, termos que partilham o significado de algo que está verticalmente ligado ou conectado a outra coisa e, simultaneamente, está em dependência permanente do elo de tal conexão ou ligação, ou seja, se encontra em “pendência” ou “suspensão”. Chama-nos a atenção que a mesma terminologia está presente no pseudo-Aristóteles árabe, quando o autor, igualmente, se expressa, num contexto especulativo semelhante ao de Suhrawardī, em termos de “conexão”, “ligação” ou “pendência” de diferentes entidades com a hipóstase superior em um estado de “penduramento”, “suspensão” ou “dependuramento”; para mais informações a respeito, ver Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, pp. 132–135. O autor da *Teologia* compara o poder da alma individual com a luz do sol: o estatuto da luz solar e o estatuto da alma é o de ser “pendente” (*muta‘allaq*/متعلق); ver *Dicta Sapientis Graeci* in Plotino, *La discesa della ‘anima nei corpi*, p. 242,3–7; *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 90, 12; *A Teologia de Aristóteles*, p. 137. O mesmo se aplica ao intelecto humano, o qual não vislumbra o que lhe é inferior, uma vez que é preferível para ele permanecer em si mesmo, naquilo que é – alma se inteligindo – e sua pendência ali, da causa primeira, lhe é mais útil em seu propósito (ver *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 89,11; *A Teologia de Aristóteles*, p. 136), podendo, dessa maneira, observar ou contemplar os princípios formais, os *lógoi*/λόγοι (*kalimāt*/كلمات) que, inteligivelmente, existem universalmente (*kulliyā*/كُلِّيَّة) e que estão no mundo sensível como princípios pendentes (*muta‘allaq bihā*/متعلقة بها) do que existe universal e inteligivelmente. Este é o caso, por exemplo, das plantas, pois há nas plantas um *lógos*/λόγος (*kalima*/كَلِمَة) ativo que é predicado de vida; ver *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 153,5 e 11; *A Teologia de Aristóteles*, 193. Como as coisas superiores não derivam das inferiores – é o inverso que ocorre –, as inferiores se assimilam ou se assemelham às superiores, sendo que um humano qualquer, por exemplo, se assemelha ao humano superior; os inferiores estão em pendência permanente dos superiores; ver *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 146,13-17; *A Teologia de Aristóteles*, p. 188. Dessarte, “cada forma natural neste mundo está naquele mundo [i.e., no mundo inteligível], mas ali de modo preferível e superior, pois aqui está pendente da hylé (*muta‘allaq bi-l-hayūlā*), e ali [i.e., no mundo inteligível] não há hylé. Cada forma natural aqui é um ícone da forma que ali se assemelha. Ali há céu, terra, ar, água e fogo; se há ali essas formas, sem nenhuma dúvida que ali há plantas, igualmente. [وذلك أنّها هاهنا]. إن كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم، إلا أنّها هناك بنوع أفضل وأعلى. وهناك سماء وأرض وهواء ونار؛ وإن كان هناك هذه صورة متعلقة بالهيوالي، وهي هناك بلا هيوالي؛ وكل صورة طبيعية هاهنا فهي صنم الصورة التي هناك الشبيهة بها، فهناك سماء وأرض وهواء ونار؛ [فلا محالة أن هناك نباتاً أيضاً]”, *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 152,14-18; *A Teologia de Aristóteles*, p. 193. Já para Suhrawardī, se a alma é capaz de ascender ao mundo noético de pura luz, o mundo das luzes subjungantes, ela está “suspensa” ou “pendente” de tais luzes. Se o termo “suspensa” ou “pendente” é corrente na *Filosofia da iluminação* para expressar a convicção do autor da conexão de tudo como um fluxo de apreensão e de vida, isto é, de luzes, em que tudo o que não é fixo e subjungante está em “penduramento”, Suhrawardī o emprega também como um termo técnico especial, “forma suspensa” ou “símile suspensa”, para designar uma coisa que se realiza segundo uma nova dimensão da ocorrência ou um novo modo de existência. Como veremos, embora apenas os limítrofes sejam mensurabilidades quantificáveis, em certos aspectos, os símiles suspensos também são mensuráveis; da mesma maneira, os limítrofes, sob certo aspecto, assim como as luzes regentes e as luzes acidentais, sob outros aspectos, são igualmente em pendência ou suspensão, no sentido preciso de que apenas a luz das luzes e as luzes subjungantes são fixas, estáveis e estáticas, sendo elas as fontes de vida e realidade – vida e realidade que são sua eterna apreensão de sua essência.

contemplaram ao apreendê-las no mundo divino. De igual maneira, a experiência de tais essências puras no mundo inteligível é uma explicação coerente para o ordenamento do mundo dos limítrofes. Em outros termos, as apreensões correntes no mundo sublunar conduzem ao reconhecimento de um arranjo que ultrapassa o mundo sublunar; o testemunho dos antigos sobre o que experimentaram garante que o arranjo entre os sensíveis é uma sombra do arranjo permanente de luzes subsistentes por si mesmas no mundo que lhes é próprio. Via de regra, sobre o arranjo das coisas no mundo sensível, a hipótese de que tenha sua causa nas mensurabilidades que compõem o mundo dos limítrofes não se sustenta.⁶¹³ O ordenamento não segue tampouco uma presciência inteligível divina, mas é reflexo do arranjo inteligível entre as luzes subjugantes – em que cada qual é uma “luz totalmente despida e mais eminente que a luz regente”.⁶¹⁴ Mas como há tal ordenamento? Por que tudo, mesmo que corruptível e transitório, no mundo dos limítrofes, obedece a um ordenamento?

2.4. A diferenciação e a multiplicidade no mundo sublunar

Como vimos anteriormente, a mensurabilidade absoluta é contínua e pura, ficando, no entanto, em aberto, como mensurabilidades particulares podem emergir da mensurabilidade absoluta. De acordo com a categoria introduzida por Suhrawardī, a de “intensidade”, as luzes subjugantes se distinguem entre si, da luz das luzes e das luzes puras que não são subjugantes (as luzes regentes, isto é, as almas) por meio da gradação em termos de deficiência e perfeição e de completude e debilidade, sendo a luz das luzes a perfeição e a completude em ato. Em outras palavras, não há distinção entre as luzes que não seja em termos de luz, já que, não fosse assim, implicar-se-ia uma distinguibilidade qualitativa entre o que é distinto e a fonte da qual ocorreu a distinção, alterando a simplicidade e unicidade quidditativa da luminosidade e, em última instância, a essência da luz das luzes. Evitando isso, Suhrawardī explica a multiplicidade e todas as distinguibilidades encontradas entre as luzes por meio da perfeição e deficiência da mesma realidade de luz – a luminosidade ou manifestação é a única realidade:

<p>فإذا التمييز بين نور الأنوار وبين نور الأول الذي حصل منه، ليس إلا بالكمال والنقص، وكما أنّ في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال، فالأنوار المجردة حكمها كذا.</p>	<p>A distinção entre a luz das luzes e a luz que primeiro dela ocorreu não é senão por meio de perfeição e deficiência. Assim como com os sensíveis, a luz adquirida não é, como a luz irradiadora, em perfeição. Este juízo [se aplica] às [demais] luzes despidas.⁶¹⁵</p>
--	--

613 Ver Suhrawardī, *Hikmat al-īsrāq*, §124: p. 119,5-8 [*Opera II*]; p. 85,6-8 [*The Philosophy of Illumination*]; ver também *ibid.*, §128: p. 121,2-4 [*Opera II*]; p. 86,16-17 [*The Philosophy of Illumination*].

614 “والنور القاهرة – أعنى المجرد بالكلية – أشرف من المدبر”، *ibid.*, §164: p. 154,9-10 [*Opera II*]; p. 107,5-6 [*The Philosophy of Illumination*].

615 *Ibid.*, §136: pp.126,12–127,3 [*Opera II*]; p. 91,8-11 [*The Philosophy of Illumination*].

Sobre as diferenças entre as luzes, “todas as luzes, intrinsecamente, não se diferenciam em nada que não seja perfeição, deficiência e algo extrínseco [à luminosidade]”.⁶¹⁶ Assim, “perfeição” e “deficiência” são a chave para entender a distinguibilidade, a diferenciabilidade e a pluralidade de luzes despidas, sem pôr em xeque sua realidade de luz. Da mesma maneira, “perfeição” e “deficiência” são empregadas por Suhrawardī como explicação da passagem do modo de pura luminosidade para o modo de quantidades mensuráveis que caracteriza as mensurabilidades particulares, o mundo dos corpos. Por conseguinte, igualmente, explica-se a ocorrência de uma única e simples mensurabilidade – privação de luminosidade e, por isso, sem realidade por si só como algo em si – que é concebida por meio de diversas unidades quantitativas. Com efeito, assim como o binômio hylé-forma foi rejeitado por Suhrawardī,⁶¹⁷ também foram rejeitadas os acidentes e concomitantes quididativos “existência” e “unidade” como noções fundamentais para compreender a natureza e a individuação dos corpos. A rejeição da “existência” é devida ao fato de ser apenas uma noção teórica, não havendo “existência” em despimento do existente; já a “unidade” não passa de uma entre as categorias. Ambas, portanto, são meras considerações intelectuais. Uma realidade subsistente por si mesma, enquanto luz pura, autossuficiente e subjugante, diferentemente das realidades que se reduzem a considerações intelectuais, exige, por não se tratar de uma consideração intelectual, ser algo despido, despojado, isento e independente de todo aumento e decréscimo, assim como deve se manter a si mesma como manifestação por meio de sua relação com suas incidências particulares. Assim, dado que as realidades referentes a múltiplos membros individuais de uma

616 “النور كله في نفسه لا يختلف حقيقة إلا بالكمال والنقصان وبأمر خارج” *ibid.*, §125: p.126,12–127,3 [*Opera II*]; p. 85,13-14 [*The Philosophy of Illumination*].

617 A causa formal de um corpo foi entendida por Ibn Sīnā como se tratando de sua quididade, já que ela é responsável por causar um aspecto da existência de uma coisa composta. Mais do que uma análise somente conceptual ou conceptualista, Ibn Sīnā aponta a quididade e a forma como princípio causal das coisas no que há em si. Em suas palavras: “sobre a substância – à medida que é uma substância –, sua configuração é a de uma forma; sobre as mudanças e os aperfeiçoamentos, eles não estão na substancialidade, pois sua configuração é acidental, e nós já explicáramos a divergência entre forma e acidente. [...] A hylé diverge de cada uma de ambas [i.e., forma e privação] por existir com cada um dos dois estados [i.e., o de forma e o de privação]. A forma diverge da privação, pois a forma é intrinsecamente certa quididade, acrescentando existência à existência da hylé, enquanto a privação não acrescenta existência ao que é da hylé, mas é um estado acompanhante que corresponde com essa forma ao não ser existente e tendo como existente a potencialidade de ser seu recipiente. [والجوهر – من حيث هو جوهر – فهيته صورة؛ وقد عرفناك الفرق بين الصورة والعرض، وأما المتغيرات والمستكمالات لا في الجوهرية فهيتها عرض. [...] والهويولى تفارق كل واحد منهما بأنها توجد مع كل واحد منهما بحالها، والصورة تفارق العدم؛ بأن الصورة ماهية ما بنفسها، زائدة الوجود على الوجود الذي للهويولى، والعدم لا يزيد وجوداً على الوجود الذي للهويولى، بل [...] يصحبه حال مقابسة إلى هذه الصورة إذا لم تكن موجودة، وكانت القوة على قبولها موجودة” Ibn Sīnā, *aṣ-Ṣifā’*: *aṭ-ṭabī’iyyāt*, I.1.2, p. 21,1-8. Ibn Sīnā aponta para a quididade enquanto forma como princípio causal das coisas corporais: “a forma é intrinsecamente certa quididade [*aṣ-ṣūra māhiyya mā bi-nafsihā*/الصورة ماهية ما بنفسها]”. Ao se considerar a quididade em si mesma, como única, simples e irredutível, ou seja, ao se considerar, por exemplo, o humano em si é um universal – não se tratando de um universal lógico como as formas inteligíveis na mente –, há um sentido em que as quididades se identificam com as formas inerentes a algo no que há em si. Nesse caso, a “humanidade à medida que é humanidade” aponta ao mesmo princípio essencial no ordenamento da existência fora da mente, a saber: a forma que fornece ao existente sua identidade e estrutura essenciais. Dessarte, há um complexo de formas substanciais (corporeidade, animalidade, humanidade, por exemplo) se tornando inerentes às coisas materiais. Já para Suhrawardī, ao se descartar a hylé como explicação da matéria e ao equivaler corporeidade à mensurabilidade, assim como ao postular as luzes subjugantes como quididades autossubsistentes apreendendo suas essências, estabelece-se as luzes subjugantes como princípios essenciais e causais de todo existente no mundo dos limítrofes.

espécie (como “equinidade” e “humanidade”) ou as instanciações concretas do mesmo elemento (“aquosidade” e “ignidade”, por exemplo) não podem ser reduzidas a universais lógicos, o que funda e subjaz os membros individuais de uma mesma espécie ou as incidências concretas de um mesmo elemento se reduz a uma entre as realidades subsistentes por si mesmas no mundo das luzes subjugantes.⁶¹⁸ Cada realidade autossubsistente dispõe do atributo “universalidade” apenas por estar em referência fixa e permanente com certas irradiações de luzes acidentais que, no mundo das mensurabilidades particulares, manifestam, em uma mensurabilidade quantitativamente determinada, esta mesma realidade autossubsistente. Trata-se da universalidade enquanto causa, e não da universalidade lógica (isto é, da privação de impedimento de compartilhamento quidditivo). Por exemplo, no mundo dos limítrofes, a realidade autossuficiente “gato” aparece ou se manifesta por meio de fluxos de irradiações de luzes acidentais provenientes da luz subjugante “gato” que entram em contato com uma miscelânea mensurável específica ao “gato” e se manifestam ou se evidenciam ao se interagirem em tal miscelânea, a qual se comporta simultaneamente como “ícone” e como “sombra” da luz subjugante “gato”. Em outros termos, todo membro individual e vivente da espécie “gato” é uma expressão da manifestação da forma platônica de gato; naquilo em que o gato individual é “gato”, não há nada senão o gato universal e inteligível eternamente apreendendo sua essência, no mundo de pura estabilidade e pura inteligibilidade, como luz fixa e subjugante; naquilo em que o gato individual não é “gato”, ou seja, no que é exterior à “gatidade” e está, de alguma maneira, no gato individual, há “sombras” do gato universal (sua miscelânea corporal e seus órgãos, por exemplo). O que manifesta o gato universal no gato individual são luzes acidentais (a luz solar, os miados, a pretura ou brancura de sua pelagem, a constituição e figuração de sua miscelânea corporal, etc.); o gato individual em isolamento de sua natureza inteligível é apenas, em termos iluminativos, uma substância obscura, ou seja, algo meramente conjectural, com uma

618 Tudo, no modo de existência próprio ao mundo dos limítrofes, se reduz a conjuntos de luzes acidentais manifestando luzes puras que existem, como luzes fixas e subjugantes, em um modo de existência que lhes é próprio. Um cavalo vivo individual qualquer é, por meio de “fluxos de irradiação” (*išrāqāt*/ إشراقات) de luzes acidentais, a incidência *in singularibus* da equinidade, assim como a água dentro de um copo ou de um jarro, por exemplo, são “fluxos de irradiação” (*išrāqāt*/ إشراقات) de luzes acidentais incidindo *in concreto* a aquosidade. Entretanto, há, ao menos, uma nuance: os membros individuais da espécie humana não se reduzem a fluxos iluminativos incidindo a “humanidade”; apesar de cada humano individual ser uma irradiação da “humanidade”, o humano individual é, em primeiro lugar e acima de tudo, uma luz despida, sendo, portanto, uma luz regente, isto é, uma luz conectada a uma mensurabilidade particular que é a miscelânea corporal por ela controlada. Um humano qualquer partilha, assim, o mesmo estatuto de um orbe: os humanos e os orbes celestes são todos luzes puras, despidas e autossuficientes, mas não são luzes subjugantes, por estarem em suspensão no fluxo emanativo e em pendência de uma mensurabilidade particular – elas são, exatamente por essa pendência de um limítrofe específico, luzes que regem uma mensurabilidade singular. Isso, fundamentalmente, pelo fato de um humano individual ou um orbe individual não ser um inteligível fixo. Tanto no caso dos orbes como no dos humanos, há uma prioridade cronológica de suas mensurabilidades, isto é, a dimensionalidade quantificável e corporeidade localizável que é própria a um humano ou a um orbe é cronologicamente anterior a cada luz regente; todavia, a realidade de um humano individual ou de um orbe individual é sua essência manifesta para si mesma, ou seja, a luminosidade, e não sua mensurabilidade particular – e “mensurabilidade” não é nada além de uma consideração intelectual.

autossustentação virtual. A miscelânea corporal qualificada como “gato” é um limítrofe entre inteligível e conjectural, entre manifesto e obscuro, entre gato e não-gato. Assim, a individuação da corporeidade e de miscelâneas corporais, isto é, a passagem de uma mensurabilidade absoluta a uma mensurabilidade quantificável e localizável é devida ao contato entre luzes subjugantes e a mensurabilidade absoluta, por meio de fluxos permanentes de luzes e entre as luzes. Dessa maneira, um gato é “individual” não através de propriedades exteriores à gatidade; o gato é individual graças à gatidade universal e inteligível se refletindo ali, na mensurabilidade. Ou, em termos mais simples, o gato é individual por ser um ícone “individual” do gato universal. Nas palavras de Suhrawardī:

وفي كلام المتقدمين تجوزات، وهم لا ينكرون أنّ
المحمولات ذهنية وأنّ الكليات فيّ الذهن. ومعنى
قولهم “إنّ في عالم العقل إنساناً كلياً” أي نوراً
قاهراً فيه اختلاف أشعة متناسبة يكون ظلّه في
المقادير صورة الإنسان؛ وهو كليّ لا بمعنى أنّه
محمول، بل بمعنى أنّه متساوي نسبة الفيض على
هذه الإعداد، وكأنّه الكلّ وهو الأصل. وليس هذا
الكليّ ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة،
فإنّهم معترفون بأنّ له ذاتاً متخصّصة، وهو عالم
بذاته، فكيف يكون معنى عامّاً؟ وإذا سمّوا في
الأفلاك كرة كليّة وأخرى جزئية، لا يعنون به الكليّ
المشهور في المنطق، فتعلّم هكذا.

No discurso dos antigos há aproximações; eles não negaram nem que os predicados são mentais nem que os universais estão na mente. O significado de sua tese “no mundo de inteligência há um humano universal” é que uma luz subjugante, a qual comporta em seu interior uma diferenciação de raios proporcionais, tem uma sombra na mensurabilidade: a forma de humano. Esta [luz] é um universal, não tendo o significado de predicado; antes, tem o significado de equivalência entre as conexões do fluxo com os que são numeráveis, como se fosse o todo – ela é a fundação. Este universal conceptualizado como significado não é o que não impede a incidência de compartilhamento; os [antigos] eram cientes de que para [este universal] há uma essência individuada cognoscente de sua essência. Como seria ele um significado geral? Quando chamam um orbe de esfera universal e outros [orbes] de particulares, o significado não é o universal célebre em lógica. Aprende isso!⁶¹⁹

Quanto à “universalidade”, ela confere às coisas distintas serem aglomeradas em uma espécie, havendo entre tais coisas, uma “equivalência entre as referências do fluxo”, isto é, uma igualdade em luminosidade, ocupando a mesma posição no fluxo emanativo; o motivo para a multiplicidade de membros individuais de uma mesma espécie – ou de incidências concretas, no caso de um dos elementos – não é a luz das luzes nem as formas platônicas, mas a mensurabilidade. Em outras palavras, a multiplicidade no mundo das mensurabilidades é uma sombra do fluxo de luzes – “irradiações iluminativas”, “fluxos iluminativos”, “fluxos de irradiação” ou “iluminações” (*iṣrāqāt/* إشراقات) – na mensurabilidade absoluta, respeitando as unidades quantitativas iluminadas nas mensurabilidades particulares. Assim, a multiplicidade no mundo dos limítrofes é justaposta com a mensurabilidade (caracterizada por sua tridimensionalidade quantificável e localizável), assim como a pluralidade entre as luzes no mundo das luzes é explicada em graus de intensidade de luminosidade em perfeição e deficiência. Na abordagem de Suhrawardī sobre a natureza da matéria

619 Suhrawardī, §169: pp. 160,6–161,1 [*Opera* II]; p. 109,13-21 [*The Philosophy of Illumination*].

e da corporeidade, as coisas materiais são mensurabilidades particulares que dispõem de configurações. Ser “mensurabilidade” não é uma configuração; algumas das configurações dos corpos são existentes por si só (a brancura, por exemplo), outros são somente intramentais (é o caso, por exemplo, dos atributos qualificando as dimensões particulares de algo mensurável).

Suhrawardī procura resolver o problema da apreensão dos universais sob seu ponto de vista. Uma forma inteligível, na mente, é compartilhada por coisas individuais e, por assim dizer, se impõe mentalmente sobre elas. Por isso, mentalmente, há uma igualdade entre os membros individuais de uma espécie, já que todos são membros da mesma espécie. Uma forma inteligível, por sua vez, é dependente da atividade analítica mental que a especula e teoriza ou, se não for assim, é uma coisa subsistente por si mesma e, portanto, autossuficiente. Para os peripatéticos, todas as formas na conceptualização são dependentes de quem as concebe e posteriores à existência daquilo do qual elas são as formas despidas da matéria e, por isso, não existem fora da mente; Suhrawardī não concorda plenamente com isso. Os peripatéticos e Suhrawardī concordam que o significado quiddativo que ocorre na mente como forma inteligível e significado geral – por exemplo, o “humano universal” no intelecto – é um significado geral, uma consideração intelectual sobre a espécie humana e seus membros individuais, a qual remete ou corresponde com a natureza quiddativa de cada humano individual fora da mente. Os significados gerais desempenham um papel exclusivamente teórico no pensamento, embora, por haver correspondência entre o significado geral na mente e a natureza quiddativa fora da mente, a quiddidade enquanto significado geral na mente é tão quiddidade quanto a coisa individual fora da mente em sua natureza quiddativa. A nuance é que a quiddidade na coisa fora da mente é independente de um substrato, ao passo que a quiddidade na mente é dependente da mente e de sua atividade de conceptualização. Suhrawardī está de acordo com isso, em termos gerais, mas ele constata igualmente que algumas entre as quiddidades – como é o caso de “humanidade” – não se reduzem a um significado geral, mas dizem respeito a uma quiddidade existente fora da mente, que é presente como quiddidade em cada humano fora da mente, no caso da “humanidade”, e que, em estado puro, também existe fora da mente como uma inteligência individual – trata-se do “humano universal no mundo de inteligência”. Em suma, enquanto “animalidade” e “cromaticidade” não estão fora da mente, a “humanidade” está nos humanos individuais extramentais; em contrapartida, a “humanidade” enquanto inteligível e universal na mente é mais perfeita em “humanidade”, por conta de sua constituição fixa, do que a “humanidade” no humano individual; não obstante, a “humanidade” está nos humanos individuais extramentais independentemente da mente. Como resolver o enigma?

Em sua discussão, Suhrawardī, novamente, não responde às objeções peripatéticas contra as formas platônicas, com as quais o próprio Suhrawardī inclusive partilha. Com efeito, segundo a

estratégia argumentativa da *Filosofia da iluminação*, os peripatéticos não conseguem refutar as formas platônicas, pois cada uma delas não é uma forma inteligível e universal que se particularizaria em cada incidência individual e concreta, mas se trata de um inteligível subsistente por si mesmo (uma luz subjugante), o qual é a causa eficiente de uma determinada espécie ou de um determinado elemento. Por isso, esse inteligível é universal enquanto fundação ou princípio “universal” para um determinado elemento ou para uma determinada espécie, não se tratando de um universal lógico, cuja existência se reduz a seu caráter exclusivamente conceptual na atividade mental (o despimento de matéria e a privação do impedimento de incidências em multiplicidade). Em sua doutrina das formas subsistentes por si só, Suhrawardī pode incluir a noção fundacional de “luz” no problema dos universais, porque todas as determinações em termos de espécie e de elemento no mundo sublunar são, no que diz respeito à “luz”, universais e, entretanto, particulares no sentido de particularizarem uma mensurabilidade e, por isso, se tornam mensurabilidades distintas e variadas. Assim, um membro individual vivente da espécie “gato”, por exemplo, é universal no sentido de manifestar o “gato universal no mundo de inteligência” e é individual no sentido de particularizar uma coisa mensurável. O gato é universal à medida que é gato, ou seja, em sua gatidade; igualmente, um gato é, não obstante, particular, por ser ícone *in singularibus* do gato universal. Dessa maneira, “individuação” e “particularidade” são ícones da universalidade. Quanto à gatidade, em termos lógicos, ela não é nem universal nem particular, mas apenas “gatidade”; no entanto, em termos causais, a gatidade é universal, por se tratar da causa eficiente da espécie “gato”; não obstante, já que a gatidade é apreendedora de sua essência, ela é, em termos ontológicos, uma luz pura individual e única. Assim, as formas platônicas, em certo sentido, não são nem individuais nem universais; em outro sentido, como causa eficiente de suas incidências, são universais; no que lhes é mais próprio, porém, seu modo de existência como luz pura e despida, são individuais.

A mensurabilidade absoluta não é nada senão pura potencialidade ou pura privação de luz; em outros termos, a mensurabilidade absoluta são trevas absolutas. Por conseguinte, a mensurabilidade particular são trevas, mas não em termos absolutos; sua tenebrosidade é suscetível de vir a ser iluminada, isto é, de pura virtualidade passar a ser o lugar de manifestação de uma ou várias luzes. É o caso da coisa mensurável que se configura como a miscelânea específica ao gato: trata-se de uma sombra da gatidade irradiando no mundo dos limítrofes. Como corolário, na concepção de universo de Suhrawardī, as luzes subjugantes se distinguem das demais luzes puras em termos de intensidade, assim como as luzes puras se distinguem das acidentais também por intensidade e, finalmente, tudo que é luz e luminescência se distingue do que é privado de luz e luminescência em termos privativos, sendo a mensurabilidade absoluta a deficiência e debilidade em ato, isto é, a privação completa de luz e de luminescência, vida e apreensão. Nesse sentido, uma

mensurabilidade particular é um limítrofe entre a mensurabilidade absoluta – que é absolutamente potencial – e irradiações provenientes das luzes subjugantes – luz que é a única realidade em ato.

Sobre as formas platônicas, Suhrawardī continua:

<p>ولا تظنّ أنّ هؤلاء الكبار أولى الأيدي والإبصار ذهبوا إلى أنّ الإنسانية لها عقل هو صورتها الكليّة وهو موجود بعينه في الكثيرين، فكيف يجوزون أن يكون شيء ليس متعلّقاً بالمادّة ويكون في المادّة؟ ثمّ يكون شيء واحد بعينه في موادّ كثيرة وأشخاص لا تحصى؟ ولا أنّهم حكموا بأنّ صاحب الصنم الإنسانيّ مثلاً إنّما أوجد لأجل ما تحته حتى يكون قالباً له، فإنّه أشدّ الناس مبالغة في أنّ العلى لا يحصل لأجل السافل؛ فإنّه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر إلى غير النهاية.</p>	<p>Não conjectures que aqueles que foram grandes e primeiros no agir e na percepção visual seguiram a doutrina de que para a humanidade há uma inteligência, a qual seria sua forma universal, e que esta [inteligência] existiria tal qual ela é em múltiplos [indivíduos]. Como admitir que uma coisa não-pendente da matéria está na matéria? Ademais, como uma coisa única, por si só, estaria em múltiplas matérias e em indivíduos incontáveis? Não é que eles tenham arguido que o autor do ícone da humanidade, por exemplo, o é por causa do que existe abaixo dele, como se fosse uma cópia dele. Eles foram, decerto, pessoas intensas em preservar como grandioso aquilo que está nas alturas e que não ocorre no diminuto; pois, se tal fosse sua doutrina, implicar-se-ia que para um símile há outro símile até o infinito.⁶²⁰</p>
--	--

A posição de Suhrawardī é a de repetir que as objeções peripatéticas são resultados de uma compreensão incorreta, quiçá desonesta, das formas platônicas. Por exemplo, tanto Suhrawardī como os peripatéticos se opõem ao assentimento segundo o qual uma mesma coisa estaria presente em vários indivíduos de uma determinada espécie. A concepção de Suhrawardī é a de que a forma platônica “humanidade”,⁶²¹ por exemplo, se trata da humanidade no mundo das luzes subjugantes. Apesar da humanidade estar nos humanos individuais, à medida que são humanos, ela, em sua perfeição, não se reduz a eles. A “humanidade universal” existe como luz pura e subjugante em um modo de existência que lhe é próprio. Ela é uma luz eternamente solícita para os membros individuais da espécie humana e, como realidade subsistente por si só, a causa eficiente de sua causa formal. Assim, estritamente falando, embora a “humanidade” seja “humanidade” em qualquer contexto que seja, a forma platônica transcende suas incidências. Como reconhece Suhrawardī, como ela poderia, tal qual ela é, estar em múltiplos e estar no material? É verdade que, como sublinhamos, a humanidade, em sua pureza inteligível, é a mesma; no entanto, o que está em jogo aqui é a fonte da humanidade, em termos causais. Assim sendo, a maneira de uma forma platônica estar em suas incidências não é outra senão a de luz: como fonte iluminativa de irradiação. No

620 *Ibid.*, §167: pp. 158,2–159,2 [*Opera II*]; p. 108,17-23 [*The Philosophy of Illumination*].

621 Trata-se de Gabriel. “Ocorre, a partir de uma das luzes subjugantes – dela que é o autor do talismã da espécie racional, Gabriel (sobre ele a paz!), o pai próximo entre os exaltados chefes do reino dos subjugantes, o doador das almas, o Espírito Santo, o doador do conhecimento e da assistência, o dispensador da vida e da excelência –, sob uma miscelânea humana completa, uma luz despida, a qual é a luz controladora da cidadela humana, isto é, a luz regente que é a comandante da humanidade, sendo ela, intrinsecamente, [sua] ipseidade. [ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو] صاحب طلسم النوع الناطق – يعنى جبرئيل عليه السلام – وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة. ‘روان بخش’، روح القدس. واهب العلم والتأييد. معطى الحياة والفضيلة. على المزاج الأتمّ للإنسانيّ نور مجرد هو النور المتصرف في الصباص الإنسانية. وهو النور المدبّر الذي هو ‘أسفهد الناسوت’ وهو المشير إلى [نفسه بالأنائية]”, *ibid.*, §210: p. 200,8–201,4 [*Opera II*]; p.132,2-9 [*The Philosophy of Illumination*].

entanto, mesmo os peripatéticos, ao tratar da “humanidade”, reconhecem o mesmo. Eles aceitam que a “humanidade” na mente e nos humanos individuais é a mesma “humanidade”, sem com isso concluir que seria uma mesma coisa em várias coisas ao mesmo tempo. Suhrawardī continua:

<p>ولا تظنّ أنّهم يحكمون بأنّها مركّبة حتى يقال إنّّه يلزم أن تنحلّ وقتاً ما، بل هي ذوات بسيطة نوريّة، وإن لم يتصوّر أصرافها إلاّ مركّبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجه، فإنّ المشائين سلّموا أنّ الإنسانيّة في الذهن مطابقة للكثيرين، وهي مثال ما في الأعيان مع أنّها مجردة وما في الأعيان هي غير مجردة، وهي غير متقدّرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الأعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلّيّة. ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانيّة مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين، بل كلّ شيء مستقلّ بوجوده له أمرنا سبه من القدس. فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آجر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئات نوريّة من الأشعة وهيئات من المحبّة واللذّة والقهر؛ وإذا وقع ظلّه في هذا العالم، يكون صنمه المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم أو الصورة الإنسانيّة مع اختلاف أعضائها.</p>	<p>Não conjectures que se arguiu que [os autores dos ícones] seriam compostos, como se arguisse que, em certo momento, se dissolveriam. Antes, são essências simples luminosas (<i>dawāt basīta nūriyya</i>), se bem que as formas de seus ícones não sejam senão compostas. Não é condição a um símile ser similar em cada aspecto. De fato, os peripatéticos aceitam que para a “humanidade” na mente corresponde múltiplos e que se trata de um paradigma aos que estão no que há em si, mesmo sendo despida e os que estão no que há em si não são despídos. Ela não é nem mensurável nem substanciável (<i>hiya ġayr mutaqaaddirā wa-lā mutaġawhara</i>), divergindo do que está no que há em si. Não é condição para o símile ser totalmente similar. Ademais, não se segue que para a “animalidade” há um paradigma e que para “uma coisa bípede” o há igualmente; antes, se [segue] que para toda coisa independente em sua existência há um [paradigma] com o qual se referencia na terra santa. Não há ao perfume do almíscar um paradigma e ao almíscar outro, mas há uma luz subjugante no mundo das luzes puras à qual há configurações luminosas de irradiações e configurações de amor, de deleite e de subjugo. Incidindo sua sombra neste mundo, está seu ícone: o almíscar com o perfume, o açúcar com o sabor ou a humanidade com a diferenciação em seus órgãos.⁶²²</p>
--	--

A forma platônica, enquanto realidade autossubsistente, paradigma primordial e fundação inteligível, não corresponde em cada aspecto com o que dela é causado; uma forma platônica é apenas uma essência simples, estável e inteligível existente como luz pura ou despida (ou seja, como apreensão de sua essência), autossuficiente e subjugante, concomitante à luz das luzes. O ar universal, intelectual, vivo e luminoso como realidade autossubsistente, por exemplo, é simples, à medida que é puro “ar”; já a incidência concreta do “ar”, o elemento “luminoso”, é composto, não dispondo da mesma simplicidade que o “ar” subjugante no mundo noético e divino de pura luz. Ademais, de acordo com os princípios peripatéticos, a forma inteligível de humanidade, por exemplo, na mente não necessita corresponder em cada aspecto com um membro individual determinado da espécie humana. Igualmente, de acordo com os peripatéticos, a humanidade dispõe de duas existências, ou melhor, dois contextos de existência, um mental – como significado geral, inteligível logicamente universal, predicável para muitos e forma despida de matéria – e outro como

622 *Ibid.*, §168: pp. 159,3-160,3 [*Opera II*]; p. 109,1-10 [*The Philosophy of Illumination*].

uma coisa tal qual, por si só, isto é, um ser humano individual e particular. Na estratégia argumentativa de Suhrawardī, ele repete que não há nada que impeça, por princípio, a uma forma existir como uma instância original despida de matéria (tal qual os inteligíveis mentais) e ser apreendedora de sua essência (tal qual alguns entre os extramentais). Uma objeção possível contra a razoabilidade de uma defesa das formas platônicas com tal linha de argumentação é a constatação de que qualquer quiddidade como forma inteligível na mente implicaria a existência de uma quiddidade subsistente por si mesma fora da mente correspondente. No entanto, não é assim que Suhrawardī compreende as formas platônicas. É como, então?

2.5. O estatuto dos inteligíveis

Sobre os inteligíveis, Suhrawardī já os discutira, na primeira parte da *Filosofia da iluminação*, ao refutar a tese de que a existência seria um acréscimo à quiddidade fora da mente:

<p>وَمَنْ احْتَجَّ فِي كَوْنِ الوجودِ زائداً فِي الأعيانِ بأنَّ الماهيةَ إنْ لم يَنْضَمَّ إليها من العلةِ أمرٌ، فهي على العدمِ، أخطاءً. فإنَّه يفرض ماهيةً، ثمَّ يَضَمُّ إليها وجوداً؛ والخِصم يقول نفس هذه الماهية العينية من الفاعلِ، على أنَّ الكلامَ يعود إلى نفس الوجودِ الزائدِ في إنَّه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أو هو كما كان؟ واعلم أن اتباع المشائين قالوا إنَّ نعقل الإنسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية. والعجب أنَّ نسب الحيوانية إلى إنسانية ليس معناها إلا كونها موجودةً فيه أمّا في الذهن أو في العين. فوضوا في نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التي فيه، والثاني لما يلزم من وجود الإنسانية حتى يوجد فيها شيء. ثمَّ إنَّ بعض اتباع المشائين بنوا كلَّ أمرهم في الإلهيات على الوجود.</p>	<p>Quem protesta que a existência se constitui em um acréscimo ao que está no que há em si, argumentando que, para a quiddidade, se junta algo por meio da causa, está em erro, pois a [quiddidade] estaria na inexistência. Se se supor a quiddidade assim e, depois, se junta a ela a existência, o oponente arguirá que tal quiddidade, ela mesma, em si é oriunda da [causa] eficiente. O argumento retorna para a mesma existência acrescentada, pela questão de que se lhe foi dado outra coisa pela [causa] eficiente ou se [permanece] estando como estava [anteriormente]. Os seguidores dos peripatéticos arguem que se entende um humano sem existência, mas não se entende sem referência à animalidade. O fascinante é que a referência da animalidade à humanidade não significa nada senão que se constitui existente nele, tanto na mente como no que há em si. Assim, eles postulam, na referência da animalidade à humanidade, duas existências: uma pertencente à animalidade que está no [humano] e uma segunda que passa à existência em concomitância, por conta de sua existência, como uma coisa na humanidade. Enfim, alguns seguidores dos peripatéticos construíram todos os seus tópicos em <i>divinalia</i> a partir da existência.⁶²³</p>
--	--

Transferindo tal posição de Suhrawardī para a questão das formas platônicas, a ocorrência de um humano não se deve ao acréscimo de um acidente – a “existência” – à humanidade, mas é a própria humanidade que interage com a mensurabilidade, refletindo-se em um ícone que é um humano individual qualquer. Não fosse assim, implicar-se-ia que a “humanidade” passou a existir somente com a existência do humano. Embora seja verdade que se possa conceptualizar a humanidade em

623 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §§59–60: p. 66, 11–67,5 [*Opera* II]; p. 46,19–47,6 [*The Philosophy of Illumination*].

abstração de sua existência, mas não se pode conceptualizá-la em abstração da animalidade, a animalidade em referência à humanidade é o próprio humano em sua humanidade. Os seguidores dos peripatéticos não são tão peripatéticos assim, por assim dizer, por não terem se dado conta de que “animal” é algo potencial; a “animalidade”, por sua vez, é, nesse caso, apenas uma derivação ao considerar-se o humano. Em outras palavras, o “humano” é “animal”, na mente e fora da mente, simplesmente por ser “humano”, e não por ser “animal”; o “ser animal” não existe fora da mente. O humano, fora da mente, isto é, um membro individual da espécie humana, não são diversas realidades incidindo nele (humanidade, animalidade, racionalidade, bipedidade, etc.), mas é apenas uma incidência da humanidade, a qual, na atividade mental, comporta, sempre intramentalmente, animalidade, racionalidade, etc. A humanidade é uma forma platônica que dispensa uma quiddidade para animal racional e outra para animal bípede, embora “animal”, “racional” e “bípede” sejam concebidos como quiddidades enquanto significados gerais que se encontram em um humano individual. Não há, portanto, nenhuma forma platônica correspondente a “animal” nem tampouco uma para “bípede”. Por isso, não há forma platônica “animal” – nem para nenhum “gênero”, assim como não há para nenhuma diferença (como “racional” e “bípede”).

Se, como defendem os peripatéticos, as quiddidades existem extramentalmente como particulares e intramentalmente como universais, mantendo-se como quiddidade, tanto na mente como fora da mente, por meio de algo externo à quiddidade (a saber: a mente como condicionante da conceptualização e a forma, no modelo hilemórfico, como condicionante da coisa fora da mente), conclui-se que, mesmo na abordagem peripatética, a estabilidade quidditativa, na mente e na coisa individual, é condicional e não é intrínseca à quiddidade. No entanto, as quiddidades, noeticamente, exigem perfeição, a qual supõe estabilidade, para si de maneira intrínseca; caso tais estabilidade e perfectibilidade em quiddidade como internas à quiddidade existam, a quiddidade em tal nível de estabilidade e perfectibilidade dispõe do nível mais completo de verdade em relação ao que está universalmente na mente e particularmente fora da mente. Sobre isso, Suhrawardī alertara:

<p>ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في أبطال مثل أفلاطون: إنّ الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها، لما تصوّر حلول شيء ممّا يشاركها في الحقيقة في المحلّ. فإذا افتقر شيء من جزئياتها إلى المحلّ، فللحقيقة نفسها استدعاء المحلّ، فلا يستغنى شيء منها عن المحلّ. فيقول لهم قائل: أستم اعترفتم بأنّ صورة الجوهر تحصل في الذهن</p>	<p>Entre as falácias correntes pelo motivo de se pegar o símile no lugar da coisa, há um clamor dos peripatéticos ao refutar os paradigmas de Platão: “Se as formas de humanidade, de equinidade, de aquosidade e de ignidade são supostas como essencialmente subsistentes, seria não conceptualizável que as inerências de uma coisa compartilhante de sua realidade estivesse no lugar de inerência. Se a uma coisa entre seus particulares faltasse um lugar de inerência, sua realidade, intrinsecamente, exigiria um lugar de inerência, pois não há coisa que dispense um lugar de inerência.” A eles, diga-se em resposta: “Vós não reconheceis que a forma da substância ocorre na mente como</p>
---	--

<p>وهي عرض، حتى قلم إن الشيء له وجود في الأعيان وودود في الأذهان؟ فإذا جاز أن يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض، جاز أن يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها، وأنها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها.</p>	<p>acidente e não defendeis até mesmo que para as coisas há uma existência no que há em si e uma existência entre os mentais?⁶²⁴ Ora, se é admissível a ocorrência da realidade substancial na mente, sendo ela um acidente, então é admissível que haja no mundo intelectual quiddidades essencialmente subsistentes e que, para elas, haja ícones, os quais, neste mundo, não subsistem essencialmente.”⁶²⁵</p>
---	---

Os peripatéticos admitem que há incidências de quiddidade na mente e fora da mente; no entanto, as incidências fora da mente não são intrinsecamente nem puras nem perfeitas nem estáveis. No entanto, ao se supor algo como perfeito, puro e fixo em quiddidade, supõe-se igualmente que quanto mais intenso for seu grau de perfectibilidade, maior verdade dispõe em termos noéticos e maior nível de realidade em termos essenciais. Ora, no plano noético, por seu caráter totalmente inteligível, a quiddidade exige de si uma perfectibilidade, pureza e fixidez; quidditivamente, exige-se que, por exemplo, inteligivelmente, o fogo seja perfeito à medida que é perfeito em ser fogo – assim como que seja puramente fogo e, enquanto fogo, permanentemente estável em ser fogo. Quanto à conceptualização a respeito dos particulares fora da mente através de universais na mente, os peripatéticos usam a semelhança ou correspondência entre o universal na mente e o particular fora da mente para mostrar que a quiddidade independe de um substrato – no caso do fogo, para repetir o exemplo, em uma incidência concreta de fogo, a ignidade não está no lugar de inerência e, assim, a “ignidade” fora da mente e a substância “fogo” fora da mente coincidem. Por isso, Suhrawardī denuncia como desonesta a argumentação peripatética no sentido de que a forma platônica exigiria para si um lugar de inerência, já que as incidências estariam em lugar de inerência quando fora da mente. Com efeito, fora da mente, os próprios peripatéticos estabeleceram que a quiddidade não está no lugar de inerência, sendo por isso substancial, já que a quiddidade, assim como a substância, não está no substrato; entretentes, mais acuradamente, os peripatéticos reconheceram que a semelhança ou correspondência entre o universal na mente e o particular fora da mente não se estende à dependência ou independência de um substrato. Na abordagem peripatética, a quiddidade que coincide com a substância individual extramental não está em um substrato, mas o significado geral que é sua forma mental está em um substrato: a mente. Assim, na mente, a quiddidade é simultaneamente substancial e accidental: substancial no sentido de que na mente toda quiddidade – tanto faz se fora da mente ocorre como substância ou como acidente (a pretura, por exemplo, fora da mente é accidental e dentro da mente é concebida como substancial) – é conceptualizada em termos de substancialidade; entretentes, ela é accidental, pois tem a mente por substrato. Assim,

624 Ver Ibn Sīnā, *aš-Šifāʾ: al-ilāhiyyāt*, III, 8, pp. 141–144.

625 Suhrawardī, *Hikmat al-išrāq*, §94: pp. 92,9–93,2 [*Opera* II]; pp. 65,19–66,7 [*The Philosophy of Illumination*].

mesmo na abordagem peripatética, a quiddidade em sua perfectibilidade exige para si ter a fixidez e estabilidade de um inteligível e, simultaneamente, ter uma existência própria como substância – ou seja, não tendo a mente como substrato. Assim, a natureza ou quiddidade da coisa individual e de sua forma na mente deve, em sua perfectibilidade, ser independente de sua relação com um substrato, isto é, com a mente. Caso essa perfeição quidditativa efetivamente exista, segue-se que a quiddidade ou natureza deve, em sua perfectibilidade, ser puramente inteligível e estável e deve, não obstante, estar fora da mente e ser anterior e independente de toda conceptualização. Por conseguinte, impõe-se à quiddidade em sua perfeição ser anterior a ocorrência de suas incidências fora da mente e na mente. É nesse sentido que, mesmo nos cânones peripatéticos, caso haja quiddidades perfeitas em serem o que são, elas são substanciais.⁶²⁶ Entrementes, sua perfectibilidade as distingue de suas incidências fora da mente, pois a quiddidade em sua perfectibilidade é fixa e estável, por seu caráter inteligível, ao passo que suas incidências no mundo fora da mente são sempre em pendências e em suspensão. Em termos mais acurados, tais quiddidades em perfectibilidade em ser elas mesmas são essências simples luminosas (*dawāt basīṭa nūriyya* / ذوات بسيطة نورية), não sendo rigorosamente nem mensuráveis nem substanciáveis *in concreto*, ou seja, não sendo transponíveis ao que está no que há em si, pois são independentes de toda incidência fora da mente e de toda incidência na mente. O grau mais perfeito em aquosidade deve, portanto, ser a água universal e inteligível fora da mente; exige-se que a água perfeita em ser água seja independente de sua incidência na água *in concreto* e da conceptualização de aquosidade. Igualmente, o cavalo perfeito em equinidade é independente de toda conceptualização e de todo cavalo *in singularibus*, tratando-se de um cavalo universal e inteligível existente fora da mente. Isso conduz a conclusão de que o cavalo perfeito em equinidade e a água perfeita em aquosidade são apreendedores de suas respectivas essências e a manifestação de cada um deles para si mesmo, sua luminosidade, é sua realidade, da qual provêm todas as incidências de cavalo e de água. Suhrawardī esclarece:

<p>وأما الذي احتج به بعض الناس في أثبات المثل من ”إنَّ الإنسانية بما هي إنسانية ليست بكثيرين فهي واحدة“ كلام غير مستقيم. فإنَّ الإنسانية بما هي إنسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة، بل هي مقولة عليهما جميعاً. ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية</p>	<p>Há uma argumentação referida por certa gente ao estabelecer os símiles: “de fato, a humanidade no que é humanidade não está em múltiplos, pois ela é única”; eis uma tese insustentável. A humanidade no que é humanidade não contém nem unidade nem multiplicidade; antes, ela é predicável a ambas. Ora, se como condição ao entendimento de humanidade estivesse a unidade, esta humanidade não seria</p>
--	---

626 A substancialidade é uma ferramenta para teorizar o que a perfeição em quiddidade é em relação às suas variações imperfeitas; em si, a substancialidade é não-manifesta. “Toma conhecimento de que a substancialidade, tampouco, não é, no que há em si, algo adicionado à corporeidade. Antes, a atribuição a uma coisa de ser um corpo pelo que há em si é atribuir o mesmo para ser substância, já que a substancialidade, segundo nós, não é nada senão a perfeição da quiddidade da coisa nos aspectos segundo os quais ela, em sua subsistência, dispensa um lugar de inerência. واعلم أنَّ الجوهرية أيضا ليست في الأعين أمراً زائداً على الجسمية، بل جعل الشيء جسمًا بعينه هو جعله جوهرًا. إذ جوهرية عندنا ليست إلا كمال ماهية الشيء، على وجهه [يستغنى في قوامه عن المحل]”, *ibid.*, §67: p. 70,13-15 [*Opera II*]; p. 49,19-22 [*The Philosophy of Illumination*]).

الوحدة، فما كانت الإنسانية مقولة على الكثيرين. وليس إذا لم يقتض الإنسانية الكثرة يكون لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض اقتضاء الكثرة اللا كثرة، وعدم اقتضاء الكثيرة ليس اقتضاء اللا كثيرة، ونقيض اقتضاء الكثرة أتمًا هو لا اقتضاء الكثيرة، فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة. ثم الإنسانية الواحدة المقولة على الكل إتمًا هي في الذهن، لا يحتاج لأجل الحمل إلى صورة أخرى. وما قيل ”إن الأشخاص فاسدة والنوع باق“ لا يوجب أن يكون أمرًا كليًا قائمًا بذاته، بل للخصم أن يقول: الباقي صورة في العقل وعند المبادئ. ومثل هذه الأشياء إقناعية.

predicável a múltiplos. Não é como se para a humanidade, ao se postular multiplicidade, sua “não-exigência de multiplicidade” seria a “exigência da unidade”; antes, o contrário da exigência de multiplicidade é a não-exigência de multiplicidade e a privação da exigência de multiplicidade não é a exigência da não-multiplicidade. Se o contrário da “exigência da multiplicidade”, por sua vez, for a “não-exigência da multiplicidade”, admite-se, pois, averiguar isso junto à “não-exigência da unidade”. Ademais, a “humanidade única”, predicável a todos, por sua vez, está na mente, não precisando da atribuição de outra forma. Sobre a sentença “os indivíduos são corruptíveis e a espécie permanece”, não é necessário aí algo universal essencialmente subsistente; antes, cabe ao adversário reconhecer a sentença: “o permanente é a forma no intelecto e naquilo que possui as origens”. Coisas similares à [sentença “os indivíduos são corruptíveis e a espécie permanece”] são retóricas.⁶²⁷

Suhrawardī continua a discutir os argumentos peripatéticos contrários às formas platônicas, concordando com os mesmos. Com efeito, Suhrawardī é peripatético no sentido de que os universais lógicos não têm existência extramental; o universal na mente existe apenas na mente como forma em que não há impedimento de multiplicidade para sua incidência fora da mente. Suhrawardī defende também a integridade e a neutralidade da quiddidade – a quiddidade é apenas o que essa coisa é intrinsecamente, a despeito de onde a quiddidade se encontra (se na mente ou se fora da mente). Nesse sentido, a quiddidade no que ela é quiddidade e pelo que ela é quiddidade é apenas quiddidade, excluindo-se fatores extrínsecos ao significado quidditivo, como multiplicidade e unidade. De igual maneira, ela não pode ser derivada de sua incidência, mas é o inverso. Quanto a se defender as formas platônicas a partir do assentimento de que há permanência na espécie e de que há corrupção e morte entre seus membros individuais, trata-se de uma tese insuficiente e ineficaz, pois não conduz ao significado quidditivo. O próximo passo para a compreensão da doutrina das formas platônicas não está no enfoque sobre as quiddidades encontradas nas coisas fora da mente, mas no enfoque sobre a relação entre a quiddidade na mente (uma forma inteligível) e sua origem (a forma platônica). As razões para esse passo são óbvias: na mente, a quiddidade goza de estabilidade e fixidez. No entendimento, porém, a coisa em sua quiddidade fora da mente é uma derivação ou incidência da quiddidade na mente; isso não é, em termos quidditivos, falso, pois a quiddidade na mente é fixa e a quiddidade fora da mente não é. No entanto, o problema permanece, à medida que a quiddidade, na mente, é uma consideração a respeito do que está fora da mente. Dessa maneira, a quiddidade na mente não é a causa da quiddidade fora da mente, sendo essa última anterior

627 *Ibid.*, §170: p. 161,2-12 [*Opera II*]; pp. 109,22–110,10 [*The Philosophy of Illumination*].

àquela. Para resolver o imbróglio, é preciso postular a existência da quiddidade em um contexto de existência distinto da mente que a considera e da coisa que foi considerada. Trata-se, nesse caso, da forma platônica em seu modo de existência próprio. Os escrúpulos de Suhrawardī mostram que, para ele, uma forma platônica não é a reificação da forma inteligível na mente, se bem que a forma inteligível mental seja útil na compreensão da natureza da forma platônica: já que uma forma inteligível é na mente, em termos noéticos, estável e permanente, uma forma inteligível autossubsistente no modo de existência que lhe é próprio deve ser igualmente estável e permanente. No entanto, diferentemente da forma inteligível na mente, caso a forma platônica exista como algo independente da mente, ela é a espécie ou elemento enquanto um inteligível apreendedor de sua essência e é anterior a esse elemento ou espécie no que há em si, sendo sua causa eficiente, além de ser um inteligível absolutamente simples. Não se trata de uma reificação da espécie ou do elemento, pois o elemento ou a espécie permanece um significado geral, mas se trata de obter a origem de tal significado geral, sua fundação. Nesse ponto, implicitamente, Suhrawardī parece não acreditar que a solução peripatética de se postular uma abstração ou despimento de matéria seja válida. Suhrawardī postula o “elemento” ou a “espécie” em seu aspecto anterior à ocorrência da multiplicidade das coisas como algo humanamente apreensível. Antes de discutir a apreensibilidade das formas platônicas, é importante repetir as observações feitas por Suhrawardī: a quiddidade na mente tem certos atributos, como a unidade (há uma única “humanidade” na mente), a ausência de impedimento de incidência em múltiplos (nada impede, por exemplo, que haja múltiplos humanos individuais fora da mente), entre outros. Entretanto, a “humanidade” quando despida de todos seus atributos, “a humanidade no que ela é humanidade” não é nem múltipla nem una, ela é só humanidade, dado que unidade e multiplicidade são extrínsecas à “humanidade”. Por conseguinte, se a humanidade não é múltipla – apenas os humanos individuais são múltiplas instanciações de humanidade –, isso não implica que ela seja única, já que a unidade é um atributo externo à constituição humana – apenas a humanidade na mente é única. Rigorosamente, a humanidade em referência ao que é exterior a ela, só pode ser expressa em termos negativos; tais considerabilidades, exatamente por sua natureza negativa, são tenebrosas.

Suhrawardī retrata de diversas maneiras que não se trata de uma reificação; para justificar-se, ele lembra que os antigos filósofos sustentaram que cada quiddidade essencialmente autossubsistente é uma inteligência e “é cognoscente de sua essência [هو عالم بذاتها]”⁶²⁸. Certamente, a forma na mente corresponde à quiddidade fora da mente e existe na mente como universal lógico, mas tal correspondência entre a quiddidade fora da mente e a quiddidade na mente é meramente uma consideração – em termos absolutos, uma consideração mental é apenas uma consideração, sem

628 *Ibid.*, §169: p. 160,11-12 [*Opera II*]; p. 109,18-19 [*The Philosophy of Illumination*].

realidade por si só. Essencialmente, o fundamento da correspondência está na manifestação de algo – manifestação que é a quididade que constitui intrínseca e internamente a essência da coisa fora da mente, e não um atributo. Assim, a correspondência que leva ao conhecimento não é devida às considerações que se faz a partir do despimento de matéria dos apreensíveis, mas a percepção da quididade, ou seja, a apreensão simples e direta da forma platônica. Dado que um silogismo apoditicamente probatório da faticidade de tal percepção é de impossível demonstração, Suhrawardī busca uma argumentação dialética; no entanto seu argumento não se reduz à retórica. Trata-se de uma visão extática do todo no fluxo como um reflexo de um ordenamento estático e fixo da existência – tratando-se de uma contemplação que introduz a luz regente humana em sua epístrofe ou regressão às luzes subjugantes –, já que as fontes iluminativas são estáveis e todas as demais coisas fluidas estão em pendência e suspensão; isso foi testemunhado por Platão e outros antigos, incluindo o profeta Muḥammad:

وليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الإقناعيات، بل على أمر آخر. وقال أفلاطون ”إني رأيت عند التجرد أفلاكاً نورانية“ وهذه التي ذكرها بعينها السموات العلى التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم ”يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا الله الواحد القهار.“ ومما يدل على أنها يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل، ما صرح به أفلاطون وأصحابه: إنَّ النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرداً عن الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقى إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل. فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها، ويرى النور العظيم في الموضوع الشاهق الإلهي. ما هذا مختصر إلى قوله ”حجبت الفكرة عني ذلك النور.“ وقال شارح العرب والعجم ”إنَّ لله سبعا وسبعين حجبا من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدرك بصره.“ وأوحى إليه ”الله نور السموات والأرض“ وقال ”إنَّ العرش من نوري.“ ومن الملتقط من الأدعية النبوية ”يا نور النور!

A convicção de Platão e dos autores da observação não foi erigida sobre retóricas; antes, ela foi sobre algo outro. Platão declarou: “De fato, enxerguei, ao estar em despimento, os orbes luminosos.” Isso que [Platão] mencionou são os mesmos céus elevados que observam algumas pessoas em sua ressurreição, no “dia em que a terra não será mais terra e os céus [não serão mais céus] e em que eles aparecerão diante de Deus, o único e o subjugador” (Alcorão XII, 49). Como atestando àqueles que professavam que a origem de tudo é luz e que assim é o mundo da inteligência, há o que Platão e seus discípulos explicitaram: a luz pura é o mundo da inteligência. [Platão] narrou sobre sua alma, a qual se tornava, em algumas condições, algo que ascendia de seu corpo e se tornava separada da hylé; assim, [sua alma] enxergava, em sua essência, a luz e o esplendor. Ela então avançava até a causa divina abrangente do todo. [A alma de Platão] se tornava como se fosse o substrato da [causa divina], estando suspensa na [causa divina]. [A alma de Platão] enxergava a luz sublime no substrato elevado e divino.⁶²⁹ Isso é um sumário até ele declarar: “o pensamento me encobriu dessa luz.” O legislador dos árabes e dos persas [o profeta e mensageiro Muḥammad] declarou: “De fato, Deus dispõe de setenta e sete véus de luz; se forem retirados de sua face, as glórias de sua face queimariam aquele que as apreende por sua visão”. Foi revelado ao [legislador]: “Deus é a luz dos céus e da terra” (Alcorão XXIV, 35) e foi dito: “De fato, o trono é feito de minha luz”. Há uma entre as invocações proféticas da qual se tem acesso: “Ó luz

629 Isto é, Platão enxergava a luz elevada e divina em si mesmo, ou seja, em sua alma em estado de suspensão, a qual, em sua regressão, se apresentou como que um substrato ou, em linguagem iluminativa, como que um lugar de manifestação para a causa divina, ou, novamente em termos iluminativos, para as luzes subjugantes.

احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نوراً. يا نور النور! قد استتار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل أرض. يا نور كل النور! خمد بنورك كل نور. “ومن الدعوات الماثورة” أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك. “ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نبهت بها تنبيهاً، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى.

da luz! Coberta de véu estarias se não fosse tua criação, pois nenhuma luz pode apreender tua luz. Ó luz da luz! Seguramente, é por tua luz que os celestes recebem luz e é por tua luz que os terrestres recebem luminescência. Ó luz de toda luz! Em tua luz, toda luz diminui”. Entre as invocações legadas: “Suplico-te, pela luz de tua face, a qual preenche as colunas de teu trono”. De minha parte, não aduzo tais coisas como probatórias; antes, admoesto por meio delas como conselho. As observações vindas das anotações e discursos dos filósofos antigos são incontáveis.⁶³⁰

Suhrawardī sustenta sua doutrina das formas platônicas em sua observação do mundo sublunar, assim como, principalmente, em sua interpretação da doutrina peripatética da quiddidade e em sua crença de que a demonstração, a prova e a definição de algo são sempre posteriores à sua realidade, a qual é não-demonstrativa, ou seja, é alcançada apenas pela experiência. Decisivo aqui é que Platão, entre outros, experimentou, ao voltar-se para sua alma, alcançando a convicção de que em si mesmo se ascende ao mundo da inteligência, o qual é essencialmente o mundo de pura luz.⁶³¹ Ora,

630 *Ibid.*, §171: pp. 162,1–165,1 [*Opera II*]; p. 110,11–111,9 [*The Philosophy of Illumination*].

631 Ponto elucidativo ímpar de sua *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī abraça aqui o que ele considera ser a convicção de Platão a respeito da constituição da realidade em seu nível primordial tanto em sua dimensão sensível como inteligível. Nesse ponto, Suhrawardī encontra Platão na *Teologia* do pseudo-Aristóteles e atribui tal obra – uma paráfrase em árabe das *Eneidas* de Plotino – ao próprio Platão. Sendo assim, é altamente provável que a *Teologia* do pseudo-Aristóteles tenha se tornado o referencial para Suhrawardī na questão do ordenamento do fluxo. Tal probabilidade é corroborada pelo fato de se ler na *Teologia* do pseudo-Aristóteles o autor afirmando isto: “Amiúde fiquei sozinho com minha alma e me despi de meu corpo e tornei-me como que numa substância despida de corpo, permanecendo incluso em minha essência e excluído de todas as outras coisas. Assim, sou simultaneamente conhecimento, conhecedor e conhecido, e enxergo em minha essência nobreza, esplendor e luminescência, pelo que me admiro e me espanto, e conheço que sou uma das partes do mundo nobre, excelente e divino, possuidor de vida ativa. Tendo-me certificado disso, avanço por minha essência, deste mundo para a causa divina, torno-me como que o substrato da [causa divina] e fico pendente dela, de maneira a estar acima de todo o mundo inteligível, como que detido nessa posição ilustre e divina; enxergo ali luz e esplendor que palavras não podem descrever e os ouvidos não ouvem. Se essa luz e esplendor me submergem, e não consigo suportá-los, desço da inteligência para o pensamento e para a deliberação. Se procedo para o mundo do pensamento e da liberação, esse pensamento me encobre essa luz e esplendor e fico espantado como desci desse lugar elevado e divino e fui para o domínio do pensamento, depois de a minha alma ter conseguido deixar o seu corpo e voltar para sua essência e ascender ao mundo inteligível e então ao mundo divino, até se dirigir para o lugar de esplendor e da luz que é a causa de toda luz e esplendor. E é espantoso como me enxerguei a mim mesmo repleto de luz quando ela estava em meu corpo, como a sua figura, sem o deixar. [إني ريتما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلًا في ذاتي] راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً. فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضيء ما أبقى له متعجباً بهئاً. فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم العالِي الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة. فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذاتي من ذلك العالم إلى العلة الإلهية، فصرت كأني موضوع فيها ومتعلق بها. فأكون فوق العالم العقلي كله. فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي؛ فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدّر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع. فإذا استغرقتي ذلك النور والبهاء، ولم أقو على احتمال هبطت من القل إلى الفكر والروية. فإذا صرت في عالم الفكرة والروية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء، فأبقى متعجباً أنني كيف انحدرت من ذلك الموضوع الشامخ الإلهي وصررت في موضوع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع إلي ذاتها والترقى إلى العالم العالقي. ثم إلى العالم الإلهي حتى صرت في موضوع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء. ومن العجب أنني كيف رأيت نفسي ممتلئة نوراً وهي في النदन كهيتها وهي غير [”خارجة منه”] *La discesa dell’anima dei corpi (Enn. IV 8 [6])*. *Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; “Detti del Sapiante Greco”)*, p. 229,10–230,16; *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 22,1-14; *A Teologia de Aristóteles*, pp. 75–76. Ademais, na referida passagem, adotamos como referência a edição italiana de D’Ancona (in: *La discesa dell’anima dei corpi*), e não a de Badawi (in: *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*), a qual serviu de referência para a tradução portuguesa. Com efeito, na edição de D’Ancona consta “para a causa divina” (*‘ilā l-‘illati l-ilāhiyyatin/ إلى العلة الإلهية*, p. 230,4), enquanto na de Badawi consta “para o mundo divino” (*‘ilā l-‘ālamī l-ilāhī/ إلى العالم الإلهي*, p. 22,5) – nessa passagem, Catarina Belo (*A Teologia de Aristóteles*, p. 75) optou pela edição de Badawi. Com efeito,

se o mundo sensível, é um misto de luzes e privação de luz, é necessário, de acordo com a experiência de Platão e de outros filósofos antigos, esse mundo noético de pura luz. Dessa maneira, necessariamente, tudo no mundo sensível é derivado do que está no mundo noético de luz. Nas fontes islâmicas o mesmo testemunho é encontrado, constata Suhrawardī. A partir de tal série de testemunhos, ele passa a defender que o que está no mundo sensível está em pendência dos inteligíveis subsistentes por si só. No entanto, não se trata de mera conjectura de sua parte, pois, segundo ele, a doutrina platônica de inteligíveis cognoscentes de suas respectivas essências faz parte do conjunto de experiências legadas pelos filósofos antigos. Não se trata de um argumento de autoridade, já que Suhrawardī afirma ter tido a mesma experiência dos antigos. Em suas palavras:

<p>و صاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها؛ وكان مصرًا على ذلك، «لولا أن رأى برهان ربه». ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحججة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون والأضواء المنيوية ينابيع الخره والرأي التي أخبر عنها زرادشت. ووقع خلصة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها، فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه «خرداد» وما للأشجار سموه «مرداد» وما</p>	<p>O autor destas linhas foi um intenso defensor da via dos peripatéticos ao negar essas coisas e foi inclinado por tal [via]; ele teria perseverado assim, se “não tivesse enxergado a demonstração de seu Senhor” (Alcorão XII, 24). Alguém que não crê por meio do [testemunho] e não se convence pela prova, que se coloque em exercícios e a serviço dos mestres da observação. Pode lhe incidir um arrebatamento em que enxergue a luz resplandecente no mundo de poder (<i>ğaburūt</i>), enxergando as essências da realeza (<i>malakūtiyya</i>) e as luzes observadas por Hermes e Platão e as luminescências fontes da soberania (<i>al-ğurrah</i>). É esta a vista sobre a qual Zoroastro comunicou. Dela foi tomado Kay-Ĥosraw, o rei verídico, sendo ele um observador. Os filósofos dos persas, todos, são unânimes a respeito; segundo eles, para a água há um autor do ícone, proveniente do reino (<i>malakūt</i>), o nomeando <i>Ĥurdād</i>; o das árvores, o nomeavam</p>
--	---

ao optarmos pela edição de D’Ancona, a única razão para nossa escolha é para harmonizar com a citação da *Filosofia da iluminação*: “Ela [i.e., a alma de Platão] então avançava até a causa divina abrangente do todo. [A alma de Platão] se tornava como se fosse o substrato da [causa divina], estando suspensa na [causa divina]. [ثم يرتقى إلى العلة].” Na referida passagem, o estado extático de Platão – é descrito como a experiência de ser transferido para o mundo divino e se suspender na causa divina, o que reforça a convicção suhrawardiana de que tudo que não seja eternamente inteligível está em pendência e suspensão. Em tal estado permanente de pendência, a partir da citação de seu “Platão”, compreende-se a razão de Suhrawardī usar termos tenebrosos para se referir ao que é apenas mental: aquilo que pertence exclusivamente ao domínio do pensamento, por seu caráter potencial, é um obstáculo para a regressão ou epístrofe no sentido de que o pensamento encobre o apreendedor daquilo que é real e manifesto. Em outras palavras, o pensamento é um defeito do intelecto, lançando-o para a multiplicidade das coisas, sendo que a regressão é justamente a vereda inversa: trata-se de retornar ao estado anterior à multiplicidade. No entanto, não se trata, na perspectiva de Suhrawardī, de uma busca pelo uno. Embora tudo seja luz, não se trata de um monismo absoluto –, embora seja admissível se falar em termos de “monismo”, dado que, para Suhrawardī, a realidade de tudo o que dispõe de existência é a de luminosidade ou manifestabilidade. Com efeito, para ele, antes da multiplicidade das coisas não há uma unidade absoluta, mas uma pluralidade de luzes subjugantes. A metafísica da *Filosofia da iluminação* não é, portanto, uma ciência da luz, mas de luzes: há um número incontável de luzes subjugantes, as quais não se reduzem à luz das luzes, pelo fato de que a manifestabilidade pura ou luminosidade despida é apenas a apreensão da essência, o que confere um caráter intrinsecamente irreduzível a cada apreendedor de si. Assim, o humano, apreendedor de sua essência, encontra na essência de sua alma, ao apreendê-la, a observação extática que o lança em regressão ao mundo das luzes subjugantes. A regressão não é, pois, exterior e externa à alma, mas é a própria alma ao voltar-se para si. Retornaremos a esse ponto ao final do presente capítulo.

للنار سمّوه «ار ديهشت» وهي الأنوار التي أشار إليها ابا ذقلس وغيره.	<i>Murdād</i> ; o do fogo, o nomeavam <i>Urdībihšt</i> . São estas as luzes às quais indicou Empédocles, entre outros. ⁶³²
---	---

A defesa da existência fora da mente de certas realidades como inteligíveis subsistentes por si mesmas em um modo de existência que lhes é próprio se fundamenta na experiência, ao se voltar para si, de contemplar realidades anteriores a seus ícones. Embora o conteúdo dessa experiência seja, por se tratar de uma “experiência”, de impossível acesso, a tese das formas platônicas é, na *Filosofia da iluminação*, coerente com a tese de que cada coisa no mundo dos limítrofes não é absolutamente subsistente por si mesma. A experiência dos antigos parece indicar, ou mesmo atestar e fundamentar, para Suhrawardī uma compreensão da unidade do universo, em termos quididativos – mas uma unidade modulada em termos de intensidade e que tem por fundamento a irreduzibilidade de cada coisa independente. Apenas o que é interna, intrínseca e essencialmente manifesto, um apreendedor de sua essência, é luz e vivente e, para Suhrawardī, efetivamente autossuficiente. Se assim for, já que a apreensão é sempre relacional, o apreendedor apreende – em um grau mais intenso e completo de apreensão – a realidade tal qual, isto é, não como um conjunto de coisas materiais autossuficientes e independentes entre si, mas como elas são, ou seja, como fluxo de luzes. Assim, cada apreensão pode remeter à apreensão direta e imediata da realidade, a qual é uma entidade inteligível apreendedora de si mesma, viva no mundo das luzes subjugantes.

Na abordagem de Suhrawardī, no entendimento em termos nocionais das coisas extramentais, há inevitavelmente o emprego de artifícios e componentes teóricos, de considerações intelectuais como condição da atividade mental. Não há, pois, nada no mundo extramental que não seja mentalizado por meio de tais considerações. Ao se supor, por exemplo, que se está em presença de um cão individual, constata-se que tal “cão” é diferente de “mar” e “pedra”, assim como também o é de “cadeira”, “humano”, “elefante”, “montanha”, “rio” e de tudo que não seja quididativamente “cão”, ou seja, que não seja uma incidência da realidade autossubsistente “cão”. Ou, em termos mais simples, o “cão” se diferencia de tudo que é “não-cão” por sua “canidade”. Entrementes, quando um “cão” individual está em um lugar qualquer e é apreendido, a apreensão que se tem do cão equivale à sua “existência”. Assim, tudo que é existente fora da mente é mentalmente concebido

632 *Ibid.*, §166: pp. 156,9–158,1 [*Opera II*]; p. 108,6-16 [*The Philosophy of Illumination*]. Em sua argumentação em favor das formas platônicas, seus dados constitutivos estão em sua doutrina da apreensão da essência, sua reformulação da doutrina aviceniana da percepção visual e da percepção sensorial, sua apropriação crítica da doutrina aviceniana do conhecimento divino, sua refutação da tese aviceniana de uma providência inteligível divina e sua interpretação da doutrina aviceniana da quididade, assim como o testemunho de Platão na *Teologia*. Dessa maneira, o recurso a outras fontes, como os persas na referida passagem, não é decisiva em seus argumentos. O contexto em que Suhrawardī se refere aos antigos persas, indica que sua admiração pelos mesmos reside no fato de eles terem crido em entidades originadores e guardadoras de cada espécie no mundo das coisas e para cada astro no mundo celeste. Trata-se, pois, de uma convergência. No entanto, nada disso, para nós, é suficiente para justificar o tão propalado iranismo de Suhrawardī. Trata-se mais de recursos dialéticos de sua parte do que outra coisa; o recurso aos persas não altera em nada seus argumentos.

como uma combinação de quiddidade, existência e outras considerações. A canidade em um cão *in singularibus* é apreendida em uma experiência qualquer; na análise de tal quiddidade, a canidade se apresenta como uma combinação com outros fatores, como sua ocorrência como uma coisa enquanto tal, sua existência, sua corporeidade, sua unidade substancial, etc. Se a canidade existente na mente é um significado geral e uma consideração e se, fora da mente, a canidade é autossustentada, o cão em questão se distingue de tudo que não é cão; as demais considerações intelectuais são as maneiras de conceptualizar a ocorrência da forma platônica “cão” como existente por si só e independente da atividade mental, assim como de conceptualizar a apreensibilidade do cão. Tal análise, entretanto, concerne exclusivamente a estrutura das noções na atividade intramental. Assim, a estrutura das noções referentes às coisas extramentais na atividade mental são combinações de considerações intelectuais. Tais considerações, no entanto, não dizem nada sobre a estrutura preconceitual, isto é, a estrutura de algo fora da mente. Com efeito, o que está fora da mente é uma coisa única e sua realidade é manifestação, ou seja, ela mesma. Ademais, a apreensão da essência é a única coisa em ato, a qual compreende todo o universo – ou, para ser mais exato, todo o universo não é nada senão a realidade da apreensão da essência, a qual se expressa moduladamente como irradiação permanente. Dessa maneira, sendo a apreensão da essência o que faz de algo apreendedor e sendo ela mesma a vida, o todo é o cosmo de vida e apreensão. Todavia, no pensamento, não há vida e o que é exclusivo ao pensamento não é apreensível; assim, tudo o que, mentalmente, se estabelece como sendo, para repetir o exemplo, um “cão” são apenas “sombras” da realidade de luz que constitui o cão enquanto tal, o qual é um apreendedor de sua essência e que está na “terra santa”, ou seja, em seu modo próprio de existência como luz fixa e subjugante. Mesmo o significado geral “cão”, embora seja uma consideração intelectual, ele é também um símbolo ou ícone da canidade na terra santa, ou seja, do cão no mundo noético de pura luz. Nesse sentido preciso, os aspectos virtuais e potenciais de uma coisa particular identificada como “cão” são um amálgama entre reflexos e sombras da “canidade” por meio das luzes acidentais efluídas da mesma “canidade” e por meio de outras luzes acidentais efluídas de outras luzes subjugantes (a luz solar, por exemplo). As sombras, nesse caso, são conectadas à atividade mental ao tratar de aspectos do “cão” que não são apreensíveis (a corporeidade de sua miscelânea mensurável, sua unidade, sua substancialidade, sua coisidade, sua existência, sua cromaticidade, sua posição, sua temporalidade, etc.). Os reflexos da luz subjugante “cão”, a seu turno, manifestam, como luzes acidentais ou configurações luminosas, no campo mensurável e nos limites próprios à mensurabilidade e junto com outras luzes acidentais, a “canidade”, com sua luminosidade condicionada pela mensurabilidade que é o corpo. Como corolário, na estrutura da realidade fora da mente, aquilo que existe na mente como quiddidade do cão é um ícone de um inteligível manifesto

para si, um universal apreendedor de sua essência, uma quiddidade independente da mente. Inversamente, sob o ponto de vista exclusivamente essencial, a canidade, enquanto forma platônica, é a senhora ou autora da forma inteligível canidade na mente, da mesma maneira que essa mesma forma platônica é a autora ou senhora de todos os cães individuais. Ratifica-se como a forma platônica é universal: por ser a causa e deter o subjugo de todas as suas incidências.

Em resumo, de acordo com Suhrawardī, apenas o que, fora da mente, se apresenta como algo integral por si só e independente da atividade mental é uma forma platônica. Mais concretamente, algo tem sua forma platônica no mundo das luzes apenas se for uma instância concreta de um elemento, um tipo único de miscelânea de instâncias concretas de elementos (um mineral) ou um membro individual de uma espécie vegetal ou animal. Esta forma essencialmente subsistente, uma luz pura, despida e autossuficiente, é o elemento, o mineral, o vegetal ou o animal enquanto pura ipseidade (*anā'iyya*/ انائية); por não manter nenhum tipo de pendência direta de nenhuma coisa mensurável nem de nada que não seja sua apreensão de sua essência, da mesma maneira que as inteligências celestes, esse tipo de luz ocupa um lugar mais eminente entre as luzes que efluem da luz das luzes. São, entre as luzes puras, “as luzes subjugantes” (*al-anwār al-qāhira*/ الأنوار القاهرة) por exercerem, da mesma maneira que as inteligências celestes em relação às almas dos orbes, “subjugo” sobre todas as incidências concretas no mundo sublunar de seu elemento correspondente ou sobre todos os minerais, vegetais e animais que lhes são correspondentes. Não são “regentes” de limítrofes – as “almas”–, as quais são apenas luzes puras, separadas e autossuficientes – por serem apreendedoras de sua própria essência, mas não são “subjugantes”, pois são, em certo sentido, pendentes e suspensas, por não gozarem de um estatuto inteligivelmente fixo no fluxo iluminativo-emanativo. Por não manterem nenhuma pendência e suspensão e por serem irreduzivelmente fixas e estáveis, as luzes subjugantes são mais eminentes que as luzes regentes, à medida que mesmo as luzes regentes mantêm certa pendência de mensurabilidades particulares – a luz regente de um membro individual da espécie humana é pendente e suspensa por ser conectada, por exemplo, antes da morte deste membro individual em questão, com seu limítrofe, a miscelânea corporal humana, assim como a luz regente de cada orbe está perpetuamente ligada a seu respectivo orbe. As formas platônicas são permanentemente solícitas, sendo a causa da estabilidade e da preservação de suas formas derivadas. As formas derivadas são explicadas por Suhrawardī, além de “ícone”, “sombra” e “símile”, como sendo um tipo de “talismã”, ou seja, de proteção e poder, para sua respectiva forma platônica. Suhrawardī escreve:

<p>قاعدة “في بيان جواز صدور البسيط عن المركب” النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار</p>	<p>Um princípio: “explicando como é admissível que o simples proceda do composto”. Uma luz subjugante admite que o que ocorre como oriunda dela seja, ao</p>
---	--

<p>أشعته أمر لا يماثله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه، فتصير كجزءٍ للعلّة، فيحصل من المجموع المعلول مخالفاً له. ثمّ المعلول يقبل من أشعة أخرى ممّا قبلت علته وزيادة شعاع من علته، فيقع اختلافات كثيرة في القواهر. ويجوز أن يحصل من مجموع أمرٍ غير ما يحصل من أفرادها، ويجوز أن يكون البسيط حاصلاً من أشياء مختلفة.</p>	<p>se considerar suas irradiações, algo não-similar consigo; antes, procede dela o procedente de certas [luzes] mais elevadas, por meio de sua essência, e considera-se como luzes múltiplas cujo estado de irradiação [converge] nela. [Estas luzes] se tornam partes da causa e isso ocorre a partir do conjunto dos causados que são diferentes entre si. A seguir, os causados recebem outras irradiações que são provenientes do que recebe de sua causa e de outros raios acrescentados à sua causa; é assim que incidem diferenciações múltiplas entre as luzes subjugantes. Admite-se que ocorra, a partir de um conjunto de algo, outro que aquilo que ocorre a partir de cada qual isolado; admite-se, pois, o simples como ocorrendo a partir de coisas diferentes⁶³³.</p>
---	--

Na estratégia traçada por Suhrawardī, ele escolhe a complexidade para explicar a simplicidade do arranjo do mundo sublunar. Pelo princípio de possibilidade mais eminente, cada entidade no mundo dos limítrofes se refere, de alguma maneira, a um inteligível subsistente por si só no mundo das luzes subjugantes. Suhrawardī ratifica sua tese de que o ordenamento constatado entre os limítrofes segue, como um ícone ou um reflexo, o ordenamento entre as luzes subjugantes. No entanto, segundo Suhrawardī, não há equivalência entre uma forma platônica e um limítrofe. Da mesma maneira, não são os componentes isolados que explicam a totalidade do mundo dos limítrofes, mas são os limítrofes formando uma totalidade que explicam os diversos componentes isolados. Isso pelo fato de que, por exemplo, um cavalo individual não é o cavalo inteligível e subsistente por si mesmo. Da mesma maneira, o cavalo individual não é só a irradiação iluminativa do cavalo universal, mas, por meio de luzes acidentais, de outras luzes subjugantes. Embora a forma platônica equinidade não se reduza ao cavalo individual, ela é estabelecida, desde sempre e para sempre, como “cavalo” – e jamais como humano, tigre, trigo ou água, por exemplo. Ele escreve:

<p>قاعدة ”في بيان أقسام أرباب الأصنام“ و من القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، وكما أنّ من النفوس ما احتاج إلى توسط الروح النفساني، ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج إلى ذلك – كالنفس النباتية – ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات – كالمرجان، – ومن النبات ما قرب من الحيوان – كالنخل – ومن الحيوانات ما قرب من الإنسان في كمال القوة الباطنة وغيرها – كالقرد وغيره، – فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السفلة.</p>	<p>Um princípio: “explicando as categorias de senhores de ícones”. Entre os subjugantes descendentes há os que são próximos das almas. Da mesma maneira que entre as almas há as que exigem um intermediário – o <i>pneuma</i> psíquico –, há as que, por causa da intensidade de sua debilidade, não o exigem – como as almas dos vegetais. De igual maneira, entre os minerais, há os que são próximos da configuração dos vegetais – como o coral – e, entre os vegetais, há os que são próximos dos animais – como a palmeira – e entre os animais os que são próximos do humano, quanto à perfeição de suas faculdades internas e outras [faculdades] – como o macaco, entre outros. A classe descendente do que é mais elevado, no conjunto de existentes, é</p>
--	--

633 *Ibid.*, §172: p. 165,2-8 [*Opera II*]; p. 111,10-15 [*The Philosophy of Illumination*].

والطبقة السفلى عليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالِيَّة، ومن الأنوار المتصرفة البشرية ما كاد يكون عقلاً، وفي النزول منها ما كاد يكون كبعث البهائم، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً متصرفاً، ولا يستحق أن يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو فيه لنقص في جوهر. والأنوار القاهرة وإن كان سافلها يتضاعف في جهات الإشراق، إلا أن الضعف الذي في الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيما إذا كان ذلك النور من العوالي. فالأنوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها، أي ليس بينها وبين صنمها واسطة أخرى مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها عن أفاذة نور مجرد، ولعدم استعداد الصنم أيضاً. وكذا غيرها من مركبات الجمادات.

próxima da classe inferior e a classe inferior que há é próxima da classe mais elevada. Entre as luzes controladoras da humanidade, há as que estão em vias de ser uma inteligência [separada] e, entre as que são descendentes, há as que estão em vias de ser como certas bestas. Portanto, entre os subjugantes descendentes há os que estão em vias de ser uma luz controladora e não se realizam no que lhe está abaixo, ou seja, em outra luz separada controlando [um corpo] e que seria, nela mesma, uma debilidade em sua substância. Sobre as luzes subjugantes, se bem que em cada uma de suas inferiores se aumente em dobro a iluminação, não obstante, o debilitamento que está na substância não é compensado pela luz emprestada, sobretudo quando esta luz é proveniente das mais elevadas. Assim, as luzes subjugantes, das quais os elementos são necessitados, exercem diretamente sobre eles uma providência – isto é, não há entre elas e seu ícones outro intermediário, como uma luz controladora, pois não têm, por sua deficiência, como efluir em uma luz despida, sendo a causa da inaptidão de seu ícone, igualmente. Também o é aos outros entre os compostos inanimados.⁶³⁴

Enquanto fonte do ordenamento no mundo sublunar, a perfeição das propriedades e das conexões entre as luzes engendra, como reflexo, o arranjo no mundo sublunar. Por conta dos diversos níveis de luminosidade entre as luzes, as mesmas podem engendrar diversos tipos de referência com diversos limítrofes. Assim, compreende-se o porquê das formas platônicas e das luzes regentes serem duas classes de luzes puras, e não uma só. Enquanto princípio de ordenamento e de estabilidade, cada forma platônica está em estado de providência para cada um de seus ícones. Esta “providência” não é uma presciência inteligível; trata-se do caráter solícito que cada forma platônica mantém com seus símiles derivados. A palavra “providência” é empregada, aqui, literalmente, isto é, como uma solícitude permanente. Uma alma, a seu turno, é uma luz regente, isto é, uma luz pura que controla uma coisa mensurável particular que se configura como uma miscelânea corporal individual – o corpo humano ou um orbe. A conexão entre a alma e uma coisa mensurável particular individuada é a de “controle” (*taşarruf* تصريف). Se o nível de luminosidade de uma luz subjugante for baixo, não há, além da própria forma platônica, nenhuma outra luz para controlar. É o caso de coisas independentes inanimadas e que são irradiações de um dos elementos autossustentados existentes enquanto formas platônicas no mundo das luzes subjugantes. Nesse caso, por não haver nada como divina providência, a luz das luzes e as luzes subjugantes têm o controle (*taşarruf* تصريف) direto sobre tais ícones. O outro extremo é o caso humano: uma forma

634 *Ibid.*, §173: p. 165,9–167,4 [*Opera* II]; pp. 111,16–112,12 [*The Philosophy of Illumination*].

platônica de enorme intensidade é a humanidade; seu conjunto de conexões com a espécie humana requer, para cada membro individual da espécie humana, uma luz pura individual e específica que, mesmo separada de toda mensurabilidade enquanto o que ela é – apreensão da essência –, mantém pendência de um limítrofe – a miscelânea corporal humana –, controlando-o por intermédio do pneuma. A luz regente que controla o corpo humano pode vir a ter uma intensidade tão grande como a das luzes regentes dos orbes ou mesmo se tornar mais próxima das luzes subjugantes do que das regentes das orbes, à medida que o que é mais alto e intenso entre as luzes inferiores, isto é, entre as luzes regentes, é mais próximo do que é mais baixo e menos intenso entre as luzes superiores, isto é, entre as luzes subjugantes. O oposto também pode ocorrer: certas luzes regentes humanas estão mais próximas da condição de certos animais do que ser aquilo que são. Da mesma maneira, entre os seres humanos e as coisas inanimadas, há uma série de coisas que se distinguem pela intensidade de sua luminosidade. Embora nada impeça que outros animais disponham também de uma luz regente e não sejam, assim, apenas incidências de formas platônicas e que cada membro individual de sua espécie seja também uma luz pura, isto é, que seja apreendedor de sua essência – Suhrawardī alude apenas à semelhança entre seres humanos e alguns animais, como os macacos –, Suhrawardī é explícito apenas sobre os seres humanos e os orbes; a ocorrência de outras luzes regentes distintas da espécie humana e dos orbes celestes seria apenas uma conjectura sem fundamento textual. Em todo caso, há uma hierarquia no mundo sublunar cujo ápice é a espécie humana; já o oposto parece ser o caso dos elementos, os quais não são em si capazes de absorver uma luz regente e suas instanciações, portanto, não dispõem de intermediários emergindo diretamente das luzes subjugantes. Ademais, há diversas miscelâneas de ocorrências de elementos – os minerais –; alguns entre eles, podem estar mais próximos do conjunto de configurações específico a um vegetal. Os vegetais, pela baixa intensidade de luminosidade de suas respectivas formas platônicas, também dispensam uma luz pura para controlar cada vegetal particular. Entretanto, em termos de luminosidade, os vegetais são mais intensos e completos que os minerais. Da mesma maneira que há minerais em proximidade do amálgama de configurações vegetal, há vegetais mais próximos do amálgama de configurações animal. Finalmente, entre os animais, há aqueles que se aproximam do amálgama de configurações humano.

A partir de sua discussão e defesa da ocorrência das formas platônicas como inteligíveis independentes em um modo de existência que lhes é próprio, o mundo das luzes subjugantes, em sua concepção de universo, assim como sua redução dos membros individuais das espécies e as instâncias concretas dos elementos a ícones das luzes subjugantes, Suhrawardī tem os meios necessários para propor uma unidade cósmica em termos de gradação de luz e ratificar que a única realidade é a da pura apreensão da essência e suas irradiações. O limítrofe é uma coisa mensurável

que é como um espelho refletindo na mensurabilidade as luzes despidas. Para se explicar o “limítrofe” não há necessidade, portanto, de se recorrer a artificios teóricos como o binômio hylé-forma. Nos limítrofes, não há nenhum constituinte que não seja a própria mensurabilidade que se apresenta sempre em três dimensões e com as configurações que são específicas a cada mensurabilidade particular. Os movimentos entre os limítrofes exigem, então, ser explicados por suas referências diretas com as luzes subjugantes ou indiretas pelo intermédios dos orbes celestes. Ao reduzir a realidade aos apreendedores de sua essência e os corpos sensíveis a uma mensurabilidade potencial, poder-se-ia se afirmar que Suhrawardī repete o esquema peripatético – a luz das luzes equivalendo ao existencialmente necessário, as luzes subjugantes às inteligências separadas e as mensurabilidades ou limítrofes aos corpos elementares. No entanto, a identificação entre o existencialmente necessário e a luz das luzes e entre as inteligências separadas e as luzes subjugantes, assim como a inclusão de certas quiddidades em sua perfectibilidade entre as luzes subjugantes, marca a originalidade de nosso filósofo: o princípio de organização inteligível do universo é a vida, ou seja, o próprio universo à medida que é vivente. Assim, todo esforço cognitivo em apreender o que, extraído da matéria, foi despido é inútil em cosmologia, a qual consiste na vida engendrando vida, apreensão engendrando apreensão, em um fluxo iluminativo eterno. Entrementes, ao se considerar que as mensurabilidades são apenas três dimensões nos limites em que as irradiações dos fluxos iluminativos terminam, é insustentável, a partir de tais observações, admitir como existente em ato nada além da manifestação.

Suhrawardī, na defesa das formas platônicas, termina seu esforço ao longo da *Filosofia da iluminação*, em apresentar uma unidade de todo o ordenamento da existência no mundo sublunar em termos da única realidade que é a de luz. Na primeira parte da obra, Suhrawardī retirou dos corpos seus constitutivos hipotéticos de ordem puramente conceptual e os reduziu a mensurabilidades quantificáveis e localizáveis. A diferenciação e a multiplicidade de corpos no mundo são explicadas por uma mensurabilidade absoluta recebendo permanentemente irradiações iluminativas provenientes das luzes subjugantes – no caso do mundo sublunar, irradiações oriundas das formas platônicas. Como pura potencialidade, a mensurabilidade absoluta permite, no mundo dos corpos, a manifestação do que é real e fixo no mundo das luzes; assim, o mundo dos corpos é um espelho que reflete o mundo das luzes. O mundo celeste, por sua vez, constituído por orbes celestes e suas luzes regentes, é apresentado também como um espelho que reflete as atividades e o modo de existência das luzes subjugantes. Assim, enquanto pura reflexão do modo de existência das luzes subjugantes, o modo de existência dos limítrofes não introduz nem dualidade nem multiplicidade na cosmologia de Suhrawardī, pois tudo é “luz”, mas em diferentes graus de perfeição e deficiência, desde a luz das luzes (a perfeição completa em termos de manifestação) até

a mensurabilidade absoluta (privação total de manifestação). Suhrawardī, no que é próprio às formas platônicas e o ordenamento do mundo sublunar, é coerente com as opções efetuadas na *Filosofia da iluminação*. Sob o ponto de vista cosmológico, Suhrawardī, a partir de sua perspectiva sobre as luzes subjugantes, encontra os meios para demonstrar a unidade do mundo sensível, entre mundo sensível e mundo inteligível e dos diferentes modos de existência em termos de luz e sustentar, assim, que o único princípio das realidades é o de luz em diversos graus. Assim também, sob outro ponto de vista, dado que a apreensão é sempre uma relação e que, numa percepção qualquer, o dado apreendido é sua realidade, as coisas no mundo dos limítrofes, se consideradas intrinsecamente, são pendentes ou suspensas, isto é, são o que são apenas em relação com as luzes subjugantes. Por conseguinte, as coisas enquanto tais são o que são somente por estarem em relação. Sob essa nova perspectiva, o mais acurado não é se postular a intelecção em termos de “despimento de matéria”; com efeito, a intelecção ou a apreensão de inteligíveis não é nada senão a percepção das coisas como elas são, isto é, irradiações de entidades intrínseca e essencialmente manifestas. No caso do conhecimento divino, o conhecedor divino conhece as quiddidades que lhe são concomitantes, mas tais quiddidades não são os inteligíveis existentes *in intellectu*, mas são inteligíveis subsistentes por si mesmo e autossuficientes. Dessarte, a luz das luzes conhece tais inteligíveis atuossubsistentes por simples apreensão. Novamente, evidencia-se que, em toda percepção, se apreende a realidade tal qual, não havendo nenhuma instância intermediária entre o apreensível e o apreendido. Igualmente, sublinha-se o caráter não-demonstrativo, à medida que há uma prioridade da experiência em relação a toda demonstração e conceptualização. Consequentemente, um nível de apreensão mais intenso da realidade é exigido para se apreender, no mundo dos limítrofes, o mundo das luzes subjugantes. Ora, se há um arranjo perfeito entre as luzes no mundo das luzes subjugantes, o arranjo encontrado no mundo sublunar deve ser entendido como se tratando de uma reprodução do arranjo anterior. Já que as coisas, no mundo sublunar, não são subsistentes por si só em termos metafísicos, mas são derivadas e estão em relação permanente com o mundo das luzes subjugantes, seria demasiadamente limitado considerar cada coisa no mundo sublunar como uma coisa autossuficiente – apenas o que apreende sua essência é autossuficiente. Embora seja verdade que toda coisa mensurável que não seja uma configuração é autossubsistente, podendo mentalmente ser concebida em termos substanciais, sua “autossubsistência” é potencial – coisas assim são “substâncias obscuras”. Se as formas platônicas são a explicação para o ordenamento do mundo sublunar, como se explica o ordenamento do mundo celeste?

2.6. O mundo dos limítrofes celestes

O terceiro tratado da segunda parte da *Filosofia da iluminação* completa a exposição do segundo tratado sobre a atividade das luzes em seus arranjos e ordenamentos, explicando as

referências e conexões entre as luzes subjugantes e o movimento dos orbes,⁶³⁵ assim como as conexões e referências entre orbes e mundo sublunar. Suhrawardī abre a cosmologia peripatética para o alto e para os lados, por assim dizer, radicalizando certas posições oriundas do peripatetismo sobre o número de orbes e motores e superpondo dois arranjos distintos de luzes subjugantes: uma classe vertical de luzes subjugantes e superiores, as quais são chamadas de luzes mães (*ummahāt/ أمهات*), e uma classe horizontal de luzes subjugantes formais, isto é, as formas platônicas.⁶³⁶

Para Suhrawardī, o universo não é somente um conjunto de coisas, mas é primordialmente um amálgama único, um ordenamento completo de tudo, dentro do qual todas as coisas estão contidas e têm, no todo, sua causa. Em outros termos, dado que o todo é um concomitante da luz das luzes e eternamente apreendido por ela, é preciso uma compreensão das coisas em uma harmonia obediente a uma totalidade que eflui da luz das luzes. Ademais, se o “todo” é perfeitamente ordenado e contém as causas de tudo quanto existe, deve-se conceber o “todo” como sendo de alguma maneira anterior à ocorrência das coisas. No entanto, não se trata de uma presciência cognitiva e inteligível anterior às coisas, o que Suhrawardī já rejeitara ao discutir o conhecimento divino e ao refutar a tese da providência intelectual divina. O “todo” antecedendo as coisas não são inteligíveis que precedem cognitivamente as coisas das quais eles são os inteligíveis, mas são luzes autossuficientes que precedem essencialmente seus ícones no arranjo dos existentes. Em outras palavras, a totalidade das coisas não é um agrupamento de formas quiddativas intelectuais antecedendo cognitivamente as formas quiddativas existenciais; isso seria duplicar a existência. Ao se considerar o universo como um todo ordenado, considera-se como fundamental o fato de que tudo que não é luz subjugante está permanentemente em pendência e dependência das

635 Optamos em traduzir *falak/ فلك* como “orbe”. Poder-se-ia traduzir *falak/ فلك* como “esfera”; no entanto, entendemos que *kurra/ كورة* expressa mais acuradamente o sentido de “esfera”. Embora uma rígida distinção entre ambos os termos seja corrente em astronomia (*ilm al-hay’at/ علم الهيئة*), as duas noções são empregadas alternadamente e, no geral, sem rigor pelos filósofos. Com efeito, quando se considera “orbe” como referente à correspondência entre modelos geométricos e corpos celestes, “orbe” e “esfera” são sinônimos, considerando-as como coisas por si só no que há em si e, assim, possuindo existência extramental. No entanto, se se considera “orbe” como um aspecto geométrico dos astros – e, por isso, como uma consideração intelectual – existente apenas na conceptualização para explicar a trajetória dos mesmos astros, “orbe” se torna sinônimo de “círculo” ou de “ciclo” (estes últimos dois termos se referem à palavra árabe *dā’ira/ دائرة*, pl. *dawā’ir/ دوائر*). Em nossa leitura da *Filosofia da iluminação*, não encontramos nenhuma evidência para indicar que “orbe”, na cosmologia de Suhrawardī, seria uma hipótese para explicar geometricamente a trajetória dos movimentos celestes e que, se assim fosse, equivaleria a “círculo”, “ciclo” ou “órbita”; na verdade, “orbe” tem o mesmo significado de “esfera”, referindo-se a uma abóbada celeste, sustentada como sendo um corpo esférico, no qual um ou vários astros se inserem. Assim, “orbe” (*falak/ فلك*) e “esfera” (*kurra/ كورة*) são, na *Filosofia da iluminação*, sinônimos.

636 Ver *ibid.*, §183: p. 179,3 [*Opera* II]; p.119,12-13 [*The Philosophy of Illumination*]. “As inteligências [separadas] se dividem entre as mães na concatenação longitudinal, a qual são as fundações, e as segundas que são os senhores das espécies. [فالعقول عندهم تنقسم إلى الأمهات في السلسلة الطولية التي هي الأصول. وإلى الثواني الذين هم أرباب الأنواع].”, *id.*, *al-Mašāri’ wa-l-Muṭārahāt*, §193, p. 463,5-6 [*Opera* I].

luzes subjugantes efluídas da luz das luzes e com a luz das luzes diretamente.⁶³⁷ Em resumo, o mundo dos limítrofes reflete o que está no mundo das luzes subjugantes.

Sobre sua concepção do mundo dos limítrofes, Suhrawardī parece partilhar a crença comum sobre um universo finito, fechado, hierarquicamente ordenado e em harmonia. Sobre a finitude dos corpos e a impossibilidade de a infinidade ser aplicada como ocorrência em ato entre os corpos, Suhrawardī já havia declarado o seguinte:

<p>اعلم أنّ كلّ سلسلة فيها ترتيب – أي ترتيب كان – وآحادها مجتمعة، يجب فيها النهاية. فإنّ كلّ واحد من السلسلة بينه وبين أي واحد كان، إن كان عدد غير متناه، فيلزم أن يكون منحصرًا بين حاصريّ الترتيب، وهو محال. وإن لم يكن فيها اثنان، ليس بينهما لا يتناهى، فما من أحد إلا وبينه وبين أي واحد كان ممّا في سلسلة أعداد متناهية. فالكلّ يجب فيه النهاية. وهذا في الأجسام أيضا متوجّه، فنفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة أو أجسام مختلفة، فيطرّد فيها البرهان. وأيضا لك أن تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة تأخذه كأنه ما كان وطرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر؛ تأخذ هكذا مرة ومع القدر المفروض عدمه مرة أخرى كأنهما سلسلتان. وتطبق إحدهما على الأخرى في الوهم؛ أو تجعل عدد كلّ واحد مقابلا لعدد أجرى في العقل – إن كان من الأعداد –، فلا بدّ من التفاوت. وليس في الوسط، لأنّا أو صلنا. فيجب في الطرف، فيقف الناقص على طرف، والزائد يزيد عليه بالمتناهى؛ وما زاد على المتناهى بمتناه، فهو نتناه. وبه يتبين تناهى الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرها.</p>	<p>Tome conhecimento de que toda concatenação que é intrinsecamente um arranjo – qualquer arranjo que seja –, e cujas unidades estão aglomeradas, intrinsecamente, ela necessita findar. Entre uma unidade da concatenação e qualquer outra unidade que seja, se houvesse um número infinito, implicar-se-ia que tal [número infinito] estaria contido no arranjo, e isso é absurdo. Se não há duas [unidades] entre o que seria infinito e as demais, então não há nada senão, entre uma unidade e outra unidade qualquer que seja, na mesma concatenação, números finitos. O todo é intrínseca e necessariamente finito. Ademais, quanto à aplicação disso aos corpos, nós a examinaremos. Se supusermos nos [corpos], uma concatenação de características diferentes ou uma [concatenação] de corpos diferentes, aplica-se aí a mesma demonstração. Ademais, para ti, suponhas que um número de medida finito no meio da concatenação foi removido, e as duas partes passaram a estar, uma com a outra, conectadas como estavam outrora. Apanhe [esta concatenação] com a medida com o número que dispõe dessa vez e com a concatenação que havia outrora; aí estão, como elas são, duas concatenações. Agora, tu classificas uma e outra na estimativa. Ou combinas, no intelecto, cada número de uma em correspondência com o número da outra – se são numerados, inevitavelmente, divergem. Não estão no meio [da concatenação], pois os conectamos. Necessita-se, pois, de extremidade; a [concatenação] incompleta é conduzida a uma extremidade, enquanto a outra excede esse final, numérica e mensuravelmente. A que excedeu o final, [excedeu] finitamente – e é finita. Disso se aprende que as distâncias são, todas, finitas em causas, causados e outros [aspectos].⁶³⁸</p>
---	--

O “todo” – ou o “universo” – que é o mundo dos limítrofes, ou seja, o mundo sensível, é entendido por Suhrawardī, além de algo necessariamente finito, como uma estrutura esférica. Todas as ocorrências e transformações ocorrem dentro de um orbe abrangendo todas os demais orbes: o

637 Ver *id.*, *Hikmat al-iṣrāq*, §176: p. 170,4-8 [Opera II]; pp. 114,12–16 [The Philosophy of Illumination].

638 *Ibid.*, §55: pp. 63,9–64,6 [Opera II]; p. 44,6-21 [The Philosophy of Illumination].

“limítrofe abrangente” (*al-barzah al-muhīt*/ البرزخ المحيط).⁶³⁹ A característica primeira desse orbe que contém todos os orbes, o qual serve de fronteira ou limite para o universo, é providenciar a locação para tudo o que é nele incluído ou englobado. Nas palavras de Suhrawardī, “o local, portanto, é interno ao seu contentor mais próximo; para o que não está contido aí, não há local.”⁶⁴⁰

A separação entre o que é existencialmente possível e o que é privação de existência, assim como a designação de direções e, primordialmente, a aquisição no universo de mensurabilidades particulares, têm suas ocorrências dentro do limítrofe abrangente. Dado que fora de tal limítrofe não há locação e dado que a localidade é intrinsecamente conectada à mensurabilidade, não há mensurabilidade – isto é, não há nem corpo nem matéria – fora de tal orbe. Da mesma maneira, não se pode conceptualizar sobre o que está fora do orbe abrangente. Há, pois, fora do orbe abrangente, a privação de todos os modos de existência. Trata-se da zona do nada, por assim dizer. Tal zona, por não ser mensurável, não pode ser indicada, isto é, não possui nem localização nem dimensionalidades. Nem mesmo na atividade mental se pode conceptualizar a respeito de algo lá:

<p>اعلم أنّ للإشارات في جميع الجوانب غايات، وأنته أن لم يكون برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل الانفكاك – وقد تبين لك تناهى المترئبات المجتمعة الجرمية وغيرها – لكانت الحركة والإشارة عند عبورها وخروجها عن جميع الأجسام واقعة إلى لا شيء، والعدم لا يتصور الإشارة إليه.</p>	<p>Conhece que para as indicações, as quais, em seu conjunto, são apontáveis, há términos, e que se não houvesse um limítrofe abrangendo o conjunto dos limítrofes, então, nesse caso, assim que o movimento e a indicação cruzassem o conjunto dos corpos e fossem para fora, seriam incidências em coisa nenhuma – já te foi explicado que arranjos simultâneos, corporais e outros, são finitos. A privação não é conceptualizável como sendo indicável.⁶⁴¹</p>
---	---

O primeiro passo para se traçar os limites do universo e seus arranjos é a determinação de direções que podem ser apontadas, assim como as direções de além, isto é, para cima e para baixo do orbe que abrange tudo. Tais direções exigem um ponto de referência finito, o que acaba sendo uma das funções do limítrofe abrangente. Já que este limítrofe corresponde a uma totalidade homogênea e indivisível, nenhuma direção contrária ou oposta a esse limítrofe pode ser concebida, o que significa que não há como teorizar conceptualmente nada que possa ser apontado acima ou além de tal orbe das orbes. Já as direções para baixo ou para dentro, assim como as conexões entre luzes e sombras, não implicam acidentes opostos à ocorrência dentro do limítrofe abrangente, mas o grau de distância para o ponto de referência escolhido, o qual se torna o ponto central do universo finito.⁶⁴²

639 Ver *ibid.*, §139: p. 129,8–130,7 [*Opera II*]; pp. 92,16–93,9 [*The Philosophy of Illumination*].

640 “فإذن المكان هو باطن حاوية الأقرب. وما لا حاوي له لا مكان له” *ibid.*, §140: p. 131,1-2 [*Opera II*]; p. 93,21 [*The Philosophy of Illumination*].

641 *Ibid.*, §139: p. 129,8-12 [*Opera II*]; pp. 92,16-20 [*The Philosophy of Illumination*].

642 Nas palavras de Suhrawardī: “Tudo o que está próximo daí é elevado. O baixo é simplesmente a extremidade de distância a partir daí, ou seja, do centro. Está aí o limítrofe abrangente. [الأعلى غاية] وكل ما قرب منه فهو العالي. فإذا لا يكون الأسفل إلا في غاية. [البعيد عنه. وهو المركز. وهذا هو البرزخ المحيط]”, *ibid.*, §139: p. 130,6-7 [*Opera II*]; p. 93,8-9 [*The Philosophy of Illumination*].

Como já foi discutido no capítulo anterior, de acordo com a *Filosofia da iluminação*, os princípios da existência e seus arranjos têm por origem e fundamento a luz das luzes; como discutimos anteriormente, o término dos arranjos da existência, isto é, o termo do fluxo proveniente da luz das luzes é onde a luminescência enfraquece a tal ponto que há privação de luz – tal término é a mensurabilidade. No sentido inverso, no ponto em que a mensurabilidade começa a ser manifesta, na fronteira entre sombra e luminescência, há uma mensurabilidade particular, uma zona limítrofe entre manifestação e privação de manifestação, entre ato e potência. Assim, em vez de pensar o universo em termos de inteligências separadas, substâncias elementares e acidentais, há, para Suhrawardī, no universo como um todo, coabitando em níveis de existência diversos, luzes despidas e acidentais, substâncias obscuras e configurações tenebrosas. Não se trata apenas de uma mudança de nomenclatura; por detrás das novas noções há a tese de que toda realidade deve ser entendida como apreensão e vida, isto é, enquanto manifestação de si mesmas. Tais teses já apareceram quando Suhrawardī discorrera sobre o fluxo a partir da luz das luzes. Em suas palavras:

<p>النور المجرد إذا كان في فقرًا في ماهية، فاحتياجه لا يكون إلى الجوهر الغاسق الميت، إذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتمّ منه لا في جهر؛ وأتى يفيد الغاسق النور؟ فإن كان النور المجرد فقرًا في تحقّقه، فإلى نور قائم. ثم لا يذهب الأنوار القائمة المترتبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة. فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضّة والبرازخ وهيئاتها إلى نور ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهار، وهو الغني المطلق، إذ ليس وراءه شيء آخر.</p>	<p>Se uma luz despida, quididamente, estiver em carência, aquele que assim postula não o faz para as substâncias tenebrosas, mortas, as quais não são capazes, em nenhum aspecto, de existenciar algo mais nobre e mais completo que elas. Como do obscuro fluiria a luz? Se a luz despida carecer de algo para sua realização, então ela [carece] de uma luz subsistente. Por conseguinte, não se segue que as luzes subsistentes em suas classes estejam ordenadas infinitamente. Já sabes a demonstração de que necessariamente há um fim em um conjunto ordenado. É necessário que as luzes subsistentes e acidentais, os limítrofes e suas configurações, terminem em uma luz, da qual, não há nenhuma outra luz além. Esta é a luz das luzes, a luz abrangente, a luz sempre subsistente, a luz sagrada, a luz sublime e altíssima, a luz subjugadora. Ela é a autossuficiente absoluta, dado que não há coisa nenhuma que esteja além dela.⁶⁴³</p>
---	--

Se bem que as distinções entre as coisas possam ser efetuadas em diversos aspectos (substancial e acidental, apreensível e mental, necessário e possível, interno e externo, etc.), o universo consiste, em sua realidade, apenas de coisas vivas, isto é, de coisas manifestas para si mesmas e de suas relações, as quais engendram fluxos irradiativos (ou seja, níveis distintos de manifestação) que variam em intensidade de luminosidade. Essa abordagem traz consigo novas possibilidades teóricas para entender o movimento e a causalidade. Dado o princípio de que a manifestação é luz, a qual é “fluxo”, ao mesmo tempo, diretamente – pelo intermédio de outras luzes – e indiretamente – sem

643 *Ibid.*, §129: p. 121,8-15 [*Opera II*]; p. 87,1-9 [*The Philosophy of Illumination*].

intermediários –, o princípio de causalidade e a teleologia são preservados e o risco de que a cadeia de nexos causais pudesse fazer a atividade própria à luz das luzes desnecessária é afastado.

Entrementes, a redução da realidade de cada coisa à manifestabilidade implica a rejeição de instâncias intermediárias exigidas pelo entendimento, rejeitando-se novamente o hilemorfismo e todo dualismo. Suhrawardī escreve:

<p>ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجرد بالكلية. فبما يشاهد من نور النور، يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه، فإنّ النور الأتمّ يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه، يحصل منه ظلّ هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه نور الأنوار ومشاهد جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرد آجر. فالبرازخ ظلّه والنور القائم ضوء منه، وظلّه إنّما هو الظلمة فقره. ولسنا نعى بالظلمة إلاّ ما ليس بنور في ذاته ههنا.</p>	<p>Não há nem aspecto nem distância na luz das luzes nem nas luzes despidas em sua totalidade. Assim, observando a luz das luzes, [as luzes despidas] descobrem-se obscuras e tenebrosas ao comparar-se com ela, pois a luz mais completa subjuga a luz mais deficiente. Pela manifestação de sua carência para elas, descobrem a obscuridade de sua essência, observando a majestade da luz das luzes em referência a elas; a partir disso, ocorre uma sombra: o limítrofe altíssimo, o qual nenhum outro limítrofe ultrapassa – este é o abrangente, já mencionado. Pela consideração de sua autossuficiência e de sua necessidade da luz das luzes e pela observação de sua sublimidade e grandiosidade, ocorre outra luz despida. O limítrofe é sua sombra e a luz subsistente é dela a luminescência. Sua sombra é devida às trevas de sua carência. Não significamos aqui “trevas” nada senão o que não é essencialmente luz.⁶⁴⁴</p>
--	---

Assim, o limítrofe altíssimo, isto é, o orbe abrangente, adquire sua ocorrência quando a luz próxima considera o aspecto de sua carência. Ora, a origem de outras coisas existentes não é devida à separação de algo da fonte, mas à diminuição do nível de perfeição em luminosidade. O fundamental na argumentação é que o fluxo de luzes não pode ser associado com multiplicidade e oposição e, assim, não é verdadeiramente real qualquer inscrição de multiplicidade e oposição testemunhadas no mundo dos limítrofes nas luzes em suas relações iluminativas. Todas as coisas são, em sua realidade, apreendedores de suas respectivas essências e irradiações de tais apreendedores. A partir da interação entre cada apreendedor com os demais, consideram-se certos aspectos, como carência e autossuficiência, subjugo e amor. Em suma, o universo é constituído pela luz das luzes e uma imensa escala de luzes efluídas da luz das luzes.

Dado que todos os princípios da existência e seus arranjos são diversos níveis de manifestação entre perfeição e deficiência, nenhuma coisa independente ou diferente de luz pode ter sua ocorrência entre os existentes. Na ciência das luzes, os níveis de ocorrência e existência se torna mais evidente ao se compreender a completude e perfeição ou debilidade e deficiência em termos de luminosidade; dessa maneira, o arranjo dos existentes pode ser apresentado assim: a luz das

644 *Ibid.*, §142: pp. 133,6-13 [*Opera II*]; p. 95,11-18 [*The Philosophy of Illumination*].

luzes, a luz próxima, as luzes despidas, o limítrofe altíssimo (isto é, o orbe abrangente), o orbe das estrelas fixas, os orbes dos planetas, as substâncias obscuras e as configurações luminosas – além das configurações tenebrosas, as quais são considerações mentais. Nesse ordenamento cósmico, Suhrawardī desenvolve sua própria tese sobre o orbe das estrelas fixas, o que o afasta, nesse ponto, da cosmologia peripatética padrão. Apesar de, na *Filosofia da iluminação* e em seus outros escritos, o orbe das estrelas fixas ser frequentemente descrito nos mesmos termos, há incertezas sobre do que se trata exatamente, assim como de sua posição no universo e de seu papel cosmológico. Uma primeira questão é saber se este orbe de estrelas fixas, o qual contém um número inimaginável de estrelas, é similar ao orbe abrangente, o qual não carrega ou transporta consigo os corpos celestes, mas que apenas contém todas as camadas supralunares e a sublunar e oferece para cada coisa uma localização quantificável. Mais concretamente, qual é o número de inteligências celestes e, a partir disso, qual é a exata posição do orbe das estrelas fixas? Como um orbe celeste gigantesco que engloba tantas estrelas passa à ocorrência como existente na fase inicial do fluxo? Por que tantas estrelas estão contidas num único orbe enquanto os demais orbes parecem conter apenas um planeta cada? Finalmente, há algo além do orbe das estrelas fixas? Questões assim são significativas para uma visão geral da cosmologia da ciência das luzes.

De acordo com a *Filosofia da iluminação*, o orbe de estrelas fixas não eflui diretamente da luz das luzes, à qual nenhuma pluralidade pode ser associada. Portanto, essencialmente, entre o orbe das estrelas fixas e a luz das luzes, há luzes despidas que são instrumentais na proliferação intrínseca ao fluxo iluminativo. Sob essa perspectiva, o orbe de estrelas fixas se distingue das luzes despidas que lhe são essencialmente anteriores, assim como o orbe abrangente antecede essencialmente o orbe de estrelas fixas. Enquanto o orbe abrangente é o que há de mais longínquo e distante, assim como o mais extremo, providenciando às mensurabilidades seus estendimentos dimensionais, o orbe celeste das estrelas fixas é menor, tratando-se, pois, de uma categoria intermediária contendo uma quantidade praticamente incontável de estrelas e, simultaneamente, transferindo sua rotação diária para os demais corpos celestes presentes em outros orbes. Nessa perspectiva, a primeira grande revisão de Suhrawardī em cosmologia é a de defender uma diferenciação entre as luzes subjugantes de classe equivalente e as luzes intermediárias arranjadas verticalmente.⁶⁴⁵ Em tal modelo teórico, as luzes despidas entre a luz primeira e o orbe das estrelas fixas estão ordenadas em uma linha vertical, enquanto as estrelas fixas estão ordenadas horizontalmente,⁶⁴⁶ assim como as formas platônicas. Para Suhrawardī, o orbe celeste das estrelas fixas não eflui diretamente nem da luz das luzes nem da luz próxima, pois da luz das luzes eflui

645 Ver *ibid.*, §154: p. 144,5-6 [*Opera II*]; p. 102,5-7 [*The Philosophy of Illumination*].

646 Ver *ibid.*, §183: pp. 178,5–179,4 [*Opera II*]; p. 119,5-13 [*The Philosophy of Illumination*].

apenas a luz próxima, e a luz próxima é desprovida de complexidade que bastasse para justificar o efluxo de uma assim imensa quantidade de corpos celestes. As estrelas fixas não efluem tampouco das luzes separadas inferiores associadas a outros orbes, pois o que é mais eminente e exaltado não pode efluir do que é inferior em classe. Assim, segundo Suhrawardī, o modelo teórico de dez inteligências e dois aspectos (os de necessidade e de possibilidade) é insuficiente para explicar a complexidade e a harmonia encontradas entre os astros e os orbes, se mostrando, pois, incapaz de oferecer uma compreensão das estrelas fixas tais quais são observadas. As estrelas devem, de alguma maneira, refletir as relações entre luzes subjungantes, mas de uma maneira praticamente impossível de ser satisfatoriamente apreendida pelo humano, já que não se conhece o número exato de astros fixos. A complexidade das estrelas e a ignorância a respeito delas são tamanhas que cai em erro quem quiser compreendê-las a partir do arranjo dos planetas observados. Suhrawardī escreve:

فَعَلِمَ أَنَّ كُرَةَ الثَّوَابِتِ لَا تَحْصُلُ مِنَ النُّورِ الْأَقْرَبِ،
 إِذْ لَا يَفِي جِهَاتِ الْاِقْتِضَاءِ فِيهِ بِالْكَوَاكِبِ الثَّابِتَةِ.
 فَهُوَ إِنْ كَانَ مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَوَالِي، فَلَيْسَ فِيهِ جِهَاتٌ
 كَثِيرَةٌ سَيِّمًا عَلَى رَأْيِ مَنْ جَعَلَ فِي كُلِّ عَقْلٍ جِهَةً
 وَجُوبًا وَإِمْكَانًا لَا غَيْرَ. وَإِنْ كَانَ مِنَ السَّوَابِلِ،
 فَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ أَكْبَرَ مِنْ بَرَاذِخِ الْعَوَالِي
 وَفَوْقَهَا، وَكَوَاكِبَهُ أَكْثَرَ مِنْ كَوَاكِبِ؟ وَيُؤَدِّي إِلَى
 الْمَحَالَّاتِ. فَلَا يَسْتَمِرُّ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ الَّذِي ذَكَرَهُ
 الْمَشَاوُونَ. وَكُلُّ كَوْكَبٍ فِي كُرَةِ الثَّوَابِتِ لَهُ
 تَخْصُّصٌ لَا بَدَلَ لَهُ مِنْ اِقْتِضَاءٍ وَمَقْتَضٍ يَتَخَصَّصُ بِهِ.

Assim, conhece-se que a esfera dos fixos não ocorre a partir da luz próxima, dado que seus aspectos causais não bastam para a [ocorrência] de astros fixos. Se se supor que tal [esfera] seria proveniente de [luzes] mais elevadas, as quais não dispõem de aspectos múltiplos, elas não comportariam tampouco aquilo que é dito como sendo, no ponto de vista deles, que em toda inteligência há um aspecto de necessidade e [outro aspecto] de possibilidade, e nada mais. Ao se supor sobre as inferiores, como, então, conceptualizar-se-ia esta [esfera] como maior que os limítrofes elevados e acima deles, havendo mais astros entre os seus do que os astros [entre os deles]? Isso conduz a absurdos. É por isso que o arranjo tal qual mencionado pelos peripatéticos não se mantém. A cada astro na esfera dos fixos há uma individuação, requerendo inevitavelmente uma exigência e uma individuação que lhe são próprias.⁶⁴⁷

Suhrawardī aumenta o número de camadas celestes para permitir a individuação dos corpos celestes no orbe das estrelas. Ao aumentar extraordinariamente a quantidade de luzes subjungantes entre a luz das luzes e o orbe das estrelas fixas, é necessária, na argumentação de Suhrawardī, se estabelecer uma diferenciação que permita compreender a atividade das luzes no fluxo emanativo e, entretentes, o grande número de estrelas observadas. Embora o aumento na quantidade de luzes subjungantes – correspondentes às inteligências celestes da cosmologia aviceno-peripatética – e de camadas sobre as quais tais luzes irradiam tenha por vantagem aumentar a razoabilidade da tese do aumento do volume do fechado universo peripatético, esse aumento de luzes subjungantes não oferece, por si só, uma explicação satisfatória sobre o porquê do enorme número de estrelas fixas. Como passo seguinte, Suhrawardī começa a defender que as centenas ou milhares – ou talvez muito

647 *Ibid.*, §150: p.139,3-10 [*Opera II*]; p. 99,7-14 [*The Philosophy of Illumination*].

mais – de luzes subjugantes, as quais são efluídas da luz das luzes e que estão alinhadas verticalmente, estão em relação permanente entre si, nos aspectos conceptuais de substancialidade e accidentalidade (em termos quididativos), nos aspectos conceptuais de autossuficiência e carência (em termos qualitativos) ou nos aspectos conceptuais de subjugo e amor (em termos de influência). De tais relações múltiplas e humanamente incontáveis há uma atividade permanente de fluxos iluminativos, apreensão e movimento e, assim, por meio de irradiações de luzes subjugantes, o ordenamento celeste se estabelece como imitação do ordenamento entre as luzes subjugantes. Assim como o orbe das estrelas fixas, a posição de cada estrela e a luminescência com que cada uma se irradia ocorrem em referência às relações iluminativas entre luzes subjugantes. Suhrawardī escreve:

النور السافل لا يحيط بالنور العلى، فإنّ النور العلى يقهره، أمّا ليس لا يشاهده. والأنوار إذا تكثرت، فللعالي على السافل قهر، وللسافل إلى العالي شوق وعشق. فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعيش هو غيره، ويعشق هو نفسه، لأنّ كماله ظاهر له وهو أجمل الأشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشدّ من كلّ ظهور لشيء بالقياس إلى غيره ونفسه. وليست اللذة إلاّ الشعور بالكمال الحاصل من حيث أنّه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذّ. وكلّ لذة للأدّ إنّما هي بقدر كماله وإدراكه لكمال، ولا أكمل ولا أجمل من نور الأنوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألدّ منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره. وفي سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته، فلا يزداد لذّته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نورية غيره إليه، فلا يقاس لذّة غيره وعشق غيره إلى لذّته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الأشياء وتلذّذها بغيره إلى عشقها وتلذّذها به. فانّظم الوجود كلّ من المحبة والقهر.

A luz inferior não contém a luz mais elevada, pois a luz mais elevada a subjuga. Entretanto, não é que a [luz inferior] não observe a [luz mais elevada]. Quando as luzes são multiplicadas, a mais elevada subjuga a inferior, e a inferior deseja a mais elevada e tem por ela paixão. Por isso, a luz das luzes subjuga o nexa entre todas as demais. Ela não tem paixão por nada além de si, sendo que tem paixão por si, pois sua perfeição lhe é manifesta. Ela é a mais bela entre todas as coisas e a mais perfeita. Sua manifestação para si é mais intensa que toda manifestação de uma coisa, seja para outra coisa diferente dela seja para ela mesma. O deleite não está em nada além da percepção da perfeição ocorrida, à medida que é perfeição e é ocorrente. O desconhecedor da ocorrência da perfeição não usufrui de deleite. Todo deleite, a quem se deleita, é proporcional à sua perfeição e à apreensão de sua perfeição. Ora, não há nada mais perfeito e belo do que a luz das luzes, e nada – além dela – é mais manifesto do que ela para sua essência e para além; por isso nada é mais deleitoso do que ela, para sua essência e para outro além dela. Está na raiz da luz deficiente a paixão pela luz mais elevada e na raiz da luz mais elevada a subjugo da luz inferior. Assim como a manifestação da essência da luz das luzes não acrescenta nada à sua essência, assim também não acrescenta nada à sua essência o deleite e a paixão por sua essência. E como a luminosidade de nenhuma luz se compara com a sua, o deleite de outra e a paixão de outra não podem ser comparados com seu deleite por sua essência e a paixão por sua essência – nem a paixão por outra coisa por outra pode ser comparada com sua paixão e seu deleite por sua essência. Assim, o ordenamento na existência, todo ele, vem do amor e da subjugo.⁶⁴⁸

648 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §147: pp. 135,16–137,1 [Opera II]; pp. 97,6–98,3 [The Philosophy of Illumination].

Para Suhrawardī, o arranjo das luzes deve ser entendido como o “subjugo” exercido pelas luzes superiores, “as mais elevadas”, sobre as luzes que lhe estão abaixo, “as inferiores”. O fluxo das luzes engloba também o “amor”, o “desejo” e a “paixão” que as luzes inferiores têm pelas superiores e a luz das luzes tem por si mesma. Eis o ordenamento do fluxo emanativo.

As estrelas fixas ocorrem através de irradiações ou fluxos iluminativos (lit. “iluminações”, *išrāqāt*/ إشراقات), isto é, por meio dos nexos múltiplos intrínsecos às relações iluminativas, expressos em termos de autossuficiência e carência, subjugo e paixão, perfeição e deficiência. Suhrawardī, ao aumentar o número de luzes subjugantes, providencia o fundamento para a abundância entre os corpos celestes no orbe das estrelas fixas e sua ocorrência se realiza na tradicional dialética própria ao fluxo emanativo: luzes subjugantes são emanadas a partir da luz próxima, como segunda luz, terceira luz, quarta luz, quinta luz, sexta, sétima, etc., numa sequência que ultrapassa largamente o número de dez, cinquenta ou sessenta e formam uma classe vertical de luzes subjugantes. O fluxo emanativo segundo Suhrawardī – diferentemente do que defende o construto modelado metafisicamente sobre as categorias de unidade, necessidade e possibilidade – é aumentado pelos aspectos basilares da existência, isto é, de “amor” e de “subjugo”. Assim, todas as variedades que são engendradas das irradiações provenientes de tais luzes classificadas em uma sequência vertical são, enquanto tais, em termos de perfeição e deficiência, variações da luminosidade irradiada; a partir de relações mútuas e diagonais entre tais luzes, irradia-se uma quantidade de numeração humanamente incontável de luzes subjugantes.

O revisionismo cosmológico de Suhrawardī não quer refutar nem abandonar a cosmologia peripatética ou aviceniana, à medida que, formalmente, não passa de uma variação da doutrina do fluxo emanativo como processão e regressão. Sob tal ponto de vista, a única mudança significativa que conseguimos constatar, ao menos, é o aumento extraordinariamente intenso no número de camadas celestes e de inteligências celestes (luzes subjugantes, em termos iluminativos) entre o orbe da lua e o primeira inteligência engendrada (a luz próxima). No entanto, tal mudança, além de sugerir um redesenho da cosmologia tradicional, é mais um passo para resolver certos problemas que os peripatéticos buscaram superar – mas que Suhrawardī não acredita ter sido feito consistentemente por eles –, como, principalmente, a solução à questão da operação da inteligência, a dicotomia material e inteligível, como coisas existencialmente possíveis – as quais se tornam existencialmente necessárias para a ocorrência de outras coisas existencialmente possíveis – dispõem de sua realidade como sendo simultaneamente intelectuais e necessárias, de um lado, e, por outro lado, carentes e possíveis e, enfim, o problema por excelência da física celeste (o da natureza do movimento celeste), assim como o problema metafísico por excelência (o da causalidade). Segundo a *Filosofia da iluminação*, enquanto as luzes subjugantes efluem iluminativamente

irradiando outras luzes subjungantes e estas luzes fazendo o mesmo, assim como engendrando tudo aquilo que está no fluxo das luzes, as luzes inferiores contemplam e se apaixonam pelas luzes superiores, as quais exercem subjugo sobre as inferiores. A paixão, o desejo e o amor das luzes inferiores pelas superiores supõem sua contemplação, isto é, a apreensão das luzes superiores pelas luzes inferiores; esta contemplação ou apreensão ocorre pela privação de véu entre tais luzes. Sob esse ângulo, os problemas legados pelos peripatéticos, como, sobretudo, a exigência teórica do construto de noções como inteligência ativa, *proto hyle*, forma, etc., são eliminados, segundo a estratégia argumentativa de Suhrawardī, desde o início. De acordo com a classe vertical de luzes subjungantes, enquanto as luzes superiores irradiam sobre as inferiores, as luzes inferiores aceitam, de acordo com suas capacidades, as luminescências recebidas das superiores. Da mútua relação do fluxo de iluminação como irradiação (das superiores para as inferiores) e de contemplação ou apreensão (das inferiores para as superiores), as luzes inferiores recebem luminescências em dois aspectos. Por exemplo, a segunda luz – a primeira luz efluída da luz próxima – recebe luminescência da luz das luzes diretamente e recebe também luminescência da luz das luzes por intermédio da luz próxima. Como tal sequência continua, o número de luzes engendradas e de limítrofes celestes aumenta exponencialmente. Assim, a atividade da luz das luzes pode ser concebida como dupla: como fonte de tudo o que está no fluxo e como origem e fim do próprio fluxo, ela ilumina tudo o que é existente diretamente, ao mesmo tempo que sua iluminação é igualmente operada indiretamente por meio de uma sequência humanamente incontável de intermediários. Em um mesmo movimento, Suhrawardī defende a atividade da luz como fonte de tudo e do todo no fluxo do qual ela é a origem e o papel de cada um dos intermediários como fontes intermediárias de iluminação e princípios de fluxos iluminativos secundários. Em suas palavras:

<p>واعلم أنّه لَمَّا لم يتصوّر استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة النور التامّ عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الأنوار هو الفاعل الغالب مع كلّ واسطة، والمحصل منها فعلها، والقائم على كلّ فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأنٌ ليس فيه شأنه على أنه قد يتسامع في نسبة الفعل إلى غيره.</p>	<p>Conhece que, para uma luz deficiente, não é conceptualizável uma autonomia em suas influências ao contemplar a luz que lhe é subjungante; contudo, a luz [mais] completa que ela é a [subjungante] em tais influências. Assim, a luz das luzes é a [causa] eficiente [e] dominante juntamente a toda mediação; é ela, no que se adquire por [mediação], quem age, sendo ela o subsistente sobre todo o fluxo, pois é a criadora absoluta, com mediação e sem mediação. Não há efeito que não contenha seu efeito, embora ela conceda a referência de ação a outros.⁶⁴⁹</p>
--	--

Como todo limite exige um “além”, o orbe das estrelas fixas traz a questão de se há outras coisas ou mesmo se há outros mundos além de tais limites. A *Filosofia da iluminação* não sugere a ocorrência de outros universos, principalmente porque poderia se sugerir a noção de vácuo entre

649 *Ibid.*, §176: p. 170,4-8 [*Opera* II]; p. 114,12-16 [*The Philosophy of Illumination*].

universos paralelos; não obstante, a cosmologia tal qual apresentada nesse livro não nos parece estar fechada a possibilidade de múltiplos universos. Sobre isso, há um assentimento de Suhrawardī sobre o que está além das estrelas fixas:

<p>ولمّا لم يكون ترتيب الثوابت واقعاً على جزاف، فيكون ظلاً لترتيب عقلي. ومن الترتيبات – بل ومن الكواكب في الثوابت – ما لا يحيط البشر به علماً. وعجائب عالم الأثير ونسب الأفلاك وحصرها في عدد بحيث يتيقن أمر صعب، ولا مانع عن أن يكون وراء فلك الثوابت عجائب أخرى وكذا في فلك الثوابت لا ندرکها.</p>	<p>Já que o arranjo dos fixos não é uma incidência do acaso, trata-se da sombra de um arranjo intelectual. De tais arranjos – antes, dos astros entre os fixos – há o que o humano não abrange em sua ciência. O fascínio do mundo etéreo, as conexões entre os orbes, sua determinação em enumerá-los, tudo isso assegura se tratar de um tópico difícil. Não há impedimento para que, para além do orbe dos fixos, haja outros fascínios, assim como que haja no orbe dos fixos [fascínios] que não apreendemos.⁶⁵⁰</p>
---	--

Ao aumentar consideravelmente a área entre o orbe das estrelas fixas e a luz próxima, a perspectiva inaugurada por Suhrawardī, coerente com seu esforço em aumentar drasticamente o número de luzes subjungantes e em explicar suas relações com o orbe das estrelas fixas e seus corpos celestes, é um esforço em aumentar, para além dos limites estabelecidos pelos peripatéticos, as medições do universo, incomparavelmente maiores que a capacidade humana de contabilizá-las. A *Filosofia da iluminação* abre para a cosmologia a exequibilidade de novos construtos teóricos. Entretanto, Suhrawardī não explora tais factibilidades, de maneira que sua cosmologia – assim como ocorre nos demais tópicos de sua metafísica – é mais um esboço de um novo modelo cosmológico do que um modelo propriamente dito. Em todo caso, nesse esboço, outra questão importante é discutida; trata-se do problema do movimento retrógrado dos planetas.

Da mesma maneira que o peripatetismo falha em entender o orbe das estrelas fixas a partir do modelo teórico de dez inteligências e dos aspectos de necessidade e possibilidade, se mostrando igualmente incapaz de explicar o porquê do número de estrelas e planetas, ele é inútil para explicar a complexidade de suas relações. O movimento dos orbes é de uma complexidade e harmonia maiores que as do modelo cosmológico de nove orbes; a explicação de Suhrawardī é que os movimentos dos orbes reflete a relação entre luzes subjungantes.⁶⁵¹ Tais movimentos são as causas eficientes da sucessão dos acontecimentos temporais no mundo sublunar.⁶⁵² Dado que as inteligências separadas, no modelo aviceno-peripatético, não podem sofrer deterioração e não são passíveis de inconsistência em seus próprios movimentos, assim como não pode tampouco haver nenhuma lacuna em seus movimentos circulares perfeitos, os planetas, os quais devem seguir as inteligências separadas, devem manter sua uniformidade no movimento circular, sem mudança nem variação. No entanto, não é esse o caso. Tal problema conduz Suhrawardī a novas soluções. Para

650 *Ibid.*, §158: p. 149,4-8 [*Opera II*]; p. 104,4-8 [*The Philosophy of Illumination*].

651 Ver *ibid.*, §§182–183: p. 177,10–179,4 [*Opera II*]; pp. 118,15–119,13 [*The Philosophy of Illumination*].

652 Ver *ibid.*, §179: p. 174,4–175,2 [*Opera II*]; pp. 117,5-14 [*The Philosophy of Illumination*].

ele, cada orbe é controlado por uma alma – a luz regente do orbe.⁶⁵³ Segundo Suhrawardī, as luzes regentes são intelectos dotados de faculdade corporal imaginativa, cujo órgão corporal, no caso dos orbes, é o próprio limítrofe celeste. As luzes regentes dos orbes são atraídas pela paixão e tomadas por desejo pelas luzes que lhes são superiores e que não mantêm nenhum tipo de ligação com algo material – luzes que as dominam e que são, por isso, “subjugantes”. Estas, por sua vez, sentem paixão e desejo por outras luzes que lhes são superiores (as luzes mães), até chegar à luz das luzes. Assim, as luzes regentes dos orbes desejam sempre mais aprimorar sua luminosidade ao se assimilar às luzes superiores subjugantes.⁶⁵⁴ Ao mesmo tempo em que as luzes regentes dos orbes desejam e se apaixonam pelas luzes superiores separadas, elas – mesmo sendo, enquanto pura apreensão da essência, luzes puras e despidas – controlam e estão, de alguma maneira, associadas e pendentes de seus respectivos limítrofes. Diferentemente do caso humano, em que a luz regente tem um início temporal, associado à constituição da miscelânea corporal humana, e cujo controle do limítrofe é condicionado pelo estado vivo do organismo corporal, no caso dos orbes celestes, a conexão é sem início temporal e é perpétua. No entanto, nenhuma mensurabilidade particular – nem mesmo entre os limítrofes celestes – é perpetuamente existente, pois nenhuma mensurabilidade particular é, por si mesma, sem começo nem fim temporais, sendo, ademais, incapaz de atos infinitos. Nesse caso, nem as luzes regentes dos orbes são, por si mesmas, agentes de infinitas atividades, pois, assim como as luzes regentes humanas, cada uma entre elas está conectada a um limítrofe específico em quantificação e localidade. De fato, não obstante, todos os limítrofes no mundo celeste são sem início nem fim temporais e exercem atividades temporalmente infinitas, mas não por si mesmos, mas pela perpétua relação que suas luzes regentes mantêm com luzes subjugantes que lhes são superiores. Da mesma maneira, todo limítrofe celeste – assim como toda mensurabilidade particular – é, por si mesmo, finito e destrutível; no entanto, os limítrofes celestes permanecem tais quais desde sempre e para sempre, graças ao contínuo e infinito influxo de luminescências que recebem das relações de suas luzes regentes com as luzes subjugantes.⁶⁵⁵ Por conseguinte, as luzes regentes dos orbes são condicionadas a sempre estarem pendentes de seus respectivos orbes para, assim, controlá-los. Enfim, há uma deficiência na luz regente dos orbes, que tem por causa seu caráter accidental decorrente de sua associação perpétua com um limítrofe.⁶⁵⁶ Dado esse condicionamento accidental, as luzes regentes dos orbes não conseguem completamente atingir a perfeição daquilo que elas desejam e pelo qual elas estão perpetuamente apaixonadas. Esse

653 “Já que os orbes são vivos, para eles há regentes. Seus regentes não são suas causas, já que a causa luminosa não oferece perfeição através de uma substância obscura. [إذا كانت الأفلاك حية ولها مدبرات. فلا يكون مدبراتها عللها. إذ لا يستكمل العلة].” *ibid.*, §156: p. 147,5-6 [*Opera II*]; pp. 103,9-9 [*The Philosophy of Illumination*].

654 Ver *ibid.*, §§190–192: p. 183,11–186,1 [*Opera II*]; pp. 121,14–123,5 [*The Philosophy of Illumination*].

655 Ver *ibid.*, §194: p. 187,12-13 [*Opera II*]; pp. 124,5-7 [*The Philosophy of Illumination*].

656 Ver *ibid.*, §174: p. 168,1 [*Opera II*]; pp. 113,2 [*The Philosophy of Illumination*].

condicionamento conjugado com o desejo e a paixão das luzes regentes pelas luzes subjugantes se realiza nos movimentos circulares dos orbes. Dado o caráter intensamente luminoso da luz regente de cada orbe, esse movimento é o mais perfeito no limite de suas possibilidades; ademais, a ocorrência de tais movimentos é em ciclos e períodos infinitos, de tal maneira que, em cada ciclo e período, todo orbe atinge seu máximo possível de perfeição e tudo isso se repete de maneira sucessiva e temporalmente infinita.⁶⁵⁷

As luzes despidas superiores e que subjugam as luzes regentes dos orbes são os motores separados dos orbes, no sentido de ser aquilo que as luzes regentes desejam imitar.⁶⁵⁸ Por serem apreendedores e manifestos para si mesmos, tais motores são, por conseguinte, luzes puras. Por nunca manterem nenhuma ligação com algo que não seja luz pura, os motores separados são atraídos eternamente pelas luzes que lhes são superiores por serem mais intensas em sua luminosidade – e que são, por isso, mais próximas da luz das luzes. Todas as luzes subjugantes dos orbes buscam apreender a luz das luzes.⁶⁵⁹ Por não serem mensuravelmente condicionadas, elas gozam de um estado fixo na perfeição que lhes é própria, embora estejam também em estado de deficiência, por não serem a causa de si. Enfim, tais luzes são a causa final do movimento de cada orbe, à medida que a luz regente se move na busca de se assimilar às superiores. Os orbes, em seus movimentos e correspondências, se assemelham às inter-relações entre as “entidades sagradas [الأمر]”, isto é, entre as luzes subjugantes.⁶⁶⁰ A esse respeito, Suhrawardī explica:

وليس على ما يفرضه إتياع المشائين من أنّ كلّ فلك في حركاته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه. فإنّ الأفلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والغرض على ما صرّحوا به حركة الكواكب. فالكواكب تارة راجع، وتارة مستقيم، وتارة في الأوج، وتارة في الحضيض. فكيف يكون تشبهاً بشيء واحد، وهم لا يقولون بالإشراقات لتكثر المناسبات النورية؟ فليس إذن حركاتها على اختلاف أحوالها إلا المناسبات أشعة وأنوار في المعشوقات. وليس نسب بعضها إلى بعض إلا تابعاً المناسبات المعشوقات بعضها إلى بعض، حتى تأتي في الأكوار والأدوار على النسب القاهرية التي يمكن التشبه بها، ثم يستأنف. والمشؤون في هذه

Não há acordo com a hipótese dos seguidores dos peripatéticos, como se todo orbe, em seus movimentos múltiplos, se assimilasse a uma única [inteligência] no conjunto de aspectos. Os orbes são múltiplos, seus movimentos diferentes e o propósito [dos movimentos], segundo o que eles explicaram, é o movimento dos planetas. Ora, os planetas [em seus movimentos] às vezes são retrógrados, às vezes são retilíneos, às vezes estão no apogeu, às vezes no perigeu. Como, então, eles se assimilariam a uma coisa única – já que os [peripatéticos] não declaram que as iluminações são a multiplicidade das referências luminosas? Assim, seus movimentos em diferenciação de estados não se deve a nada que não seja às conexões entre irradiações e luzes pelas quais estão apaixonados. A conexão entre alguns e outros [planetas] não é nada senão que seguem as referências entre alguns dos [quais estão apaixonados] com outros, até progredirem, ao curso de períodos e ciclos, em conexão subjugadora, a qual se assimilam – e, depois, recomeçam. Os

657 Ver *ibid.*, §180: p. 175,7-8 [*Opera II*]; pp. 117,20-22 [*The Philosophy of Illumination*].

658 Ver *ibid.*, §182: p. 178,1-2 [*Opera II*]; p.118,19–119,2 [*The Philosophy of Illumination*].

659 Ver *ibid.*, §182: p. 177,6 [*Opera II*]; p.118,15 [*The Philosophy of Illumination*].

660 Ver *ibid.*, §180: p. 175,3-4 [*Opera II*]; p.117,15-17 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>التشبهات اعترفوا بضرب من المثل الذي ردوا فيه على المتقدمين. ومما يدل على كثرة المعشوقات، هو أنّ معشق الأفلاك في حركاتها لو كان واحداً، لتشابهت الحركات. وتعلم أنّه لو كانت البرازخ العلوية بعضها علّة للبعض، لكانت المعلولات متشبهة في حركاتها بالعلل عاشقة لها، وليس كذا.</p>	<p>peripatéticos, no que tange às assimilações, reconhecem estar aí um tópico exemplificando sua oposição aos antigos. O que atesta a multiplicidade daquilo pelo que são apaixonados é que se, em seus movimentos, aquilo pelo que os orbes são apaixonados fosse um só, seus movimentos seriam uniformes. Tu conheces que se um dos limítrofes elevados fosse a causa de outro, os causados se assimilariam, em seus movimentos, às causas, por estarem em paixão por elas, e não é assim.⁶⁶¹</p>
---	--

O problema de como os corpos celestes têm diferentes movimentos que não seguem o princípio de movimento regular circular não é resolvido pela simples paixão das luzes regentes dos orbes pelas luzes subjugantes. Isso porque há ainda o movimento ordinário de corpos celestes, assim como há o movimento particular de corpos celestes que são contrários ao movimento geral observado. Na tentativa de uma resposta a tal questão, Suhrawardī emprega a distinção entre movimento acidental e essencial. Na *Filosofia da iluminação*, o autor já havia explicado a situação empregando como analogia o clássico exemplo de alguém se movimentando dentro de um barco que se movimenta em uma direção única. Em suas palavras:

<p>وليس الحركة اليومية قسرية، فإنّ القسرية لا تكون من حركة أخرى، ولا بتحريك الجسم في حالة واحدة بحر كتين مختلفين بذاته، فلا بدّ وأن يكون شيء من حركات الأفلاك بالعرض وشيء منها بذات، كالمارّ في السفينة على خلاف حركتها، فيقبل أحدهما بذاته، والآخر بتوسط ما هو فيه. فلا تكون الحركة اليومية – التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية، – إلا من محيط، ولكل واحد حركة أخرى. ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حيّ بذاته، فيكون نوراً مجرداً. ويلوح لك من هذا أيضاً أنّ البرازخ مقهورة للأنوار، والأفلاك آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فليست الحركة لمراد برزخي، فتكون لمقصد نورى. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة، فلا بدّ لها من برازخ كثيرة، وكلّ هذه غير غنية بل مفتقرة في تحقّقها وكمالاتها إلى نور مجرد.</p>	<p>O movimento diurno não é compelido, pois o compelido não é oriundo de outro movimento, e o corpo não se move, enquanto seu estado é essencialmente um só, em dois movimentos diferentes. Inevitavelmente, certas coisas dos movimentos dos orbes são acidentais e certas coisas são essenciais, como quando alguém anda em um barco em divergência de movimentos, encontrando-se em [movimentos] duplos: um dos quais é essencial e outro por mediação daquilo em que ele está. Assim, o movimento diurno – do qual partilham em comum o conjunto dos limítrofes celestes – não é oriundo de nada senão do [orbe] abrangente, ao passo que cada um [dos limítrofes celestes] tem outro movimento. O motor de cada um de tais limítrofes, essencialmente, é um vivente, sendo, por isso, uma luz despida. É claro para ti que, ademais, os limítrofes são subjugados pelas luzes. Os orbes são preservados da corrupção, do apetite e da ira, seu movimento não se produz com escopo próprio ao limítrofe, pois intenciona o luminoso. Os sete planetas são constatados como tendo movimentos múltiplos; é inevitável que haja para eles limítrofes múltiplos. Ora, cada um deles não é autossuficiente; antes, [cada um] carece, em sua realização e suas perfeições, de uma luz despida.⁶⁶²</p>
--	--

661 *Ibid.*, §181: pp. 176,1–177,4 [*Opera II*]; p. 118,1-14 [*The Philosophy of Illumination*].

662 *Ibid.*, §141: pp. 131,13–132,10 [*Opera II*]; p. 94,8-19 [*The Philosophy of Illumination*].

Suhrawardī, se bem que repetindo o construto cosmológico aviceno-peripatético no que concerne ao motor do movimento dos corpos celestes, se volta para a realidade de tal motor celeste, corrigindo o sistema aviceno-peripatético no que tange ao escopo de tal movimento. Assim, o escopo do movimento dos limítrofes celestes não é algo do modo de existência próprio à mensurabilidade, mas é luminoso, isto é, algo que, em si mesmo, é vivo e apreendedor de sua essência. Esta entidade apreendedora e vivente busca perfeição, de maneira similar ao que ocorre na experiência humana. Ademais, a questão do movimento retrógrado reaparece: como que corpos celestes que partilham movimentos circulares se diferenciam em termos de suas velocidades e direções? Tendo em vista que a finalidade do movimento dos limítrofes não é algo do reino dos limítrofes, mas do mundo das luzes subjugantes, no caso dos sete astros conhecidos, Suhrawardī busca desatar esse nó ao aplicar, em sua análise, sua ciência das luzes. Os corpos celestes se movem de acordo com o grau de iluminação recebida daquilo pelo qual estão apaixonados, embora em seu movimento geral eles estejam, enquanto luzes regentes, seguindo as luzes subjugantes em seu movimento geral. Dessa maneira, mais de um movimento ocorre dentro de um único e mesmo orbe.

Por que a luz regente de um orbe tem seu movimento guiado pelas luzes subjugantes superiores? Pela unidade e eternidade do fluxo de luzes, inferem-se as características de cada orbe, sobretudo sua configuração esférica e a temporalidade sem início nem fim de seu movimento circular, como a duração dos ciclos cósmicos que perpetuamente se destroem e se renovam. Assim, uma vez que há um movimento contínuo infinito, este deve pertencer aos orbes e deve ser circular e causado por algo maior, baseado no princípio de possibilidade mais eminente. A luz regente busca imitar aquilo pelo qual ela está em constante paixão, ou seja, imitar sua respectiva luz subjugante e, depois dela, as demais luzes subjugantes superiores e ainda mais eminentes. Em última instância, segundo a *Filosofia da iluminação*, a fonte e causa dos movimentos celestes, tanto essenciais como acidentais, é a atividade própria às luzes despidas que governam os orbes celestes – as luzes regentes dos orbes –, ao passo que os movimentos lineares seguem o movimento circular dos orbes celestes. Dado que a atividade das luzes, isto é, os fluxos ou irradiações de luzes e luminescências, é constante, o movimento celeste é igualmente constante, pois, caso contrário, o astro nunca se aproximaria de seu alvo e permaneceria em uma mesma posição. Se a luz não fosse algo que tem, em sua realidade de luz, diferentes graus de perfeição e deficiência, a ocorrência do movimento, o qual é a variação de locação no tempo, seria impossível. Nesse sentido, há uma relação de subjugação entre as luzes despidas pelas quais as luzes regentes dos orbes são apaixonadas, as luzes despidas que são inferiores às luzes regentes dos orbes e as luzes acidentais. Igualmente, as luzes despidas inferiores mantêm uma relação de paixão, desejo e amor por tais luzes subjugantes. Em

suma, toda iluminação perpassa subjugação, controle, regência, paixão e apreensão, sendo isso a origem do movimento uniforme e circular dos corpos celestes.

Suhrawardī polemiza com os “seguidores dos peripatéticos”; para os mesmos, ao se conceder ao mundo dos corpos a eternidade, ele é eterno em sua composição – que é indestrutível –, assim como também o é em seu ordenamento que não pode ser resultado de nenhuma mudança. É sem começo e sem fim e, segundo eles, permanece existente na infinidade dos tempos. Para os mesmos, o propósito do movimento dos orbes é o movimento dos planetas. Entretanto, o movimento dos planetas é, por vezes, retrógrado e linear e, assim, obedece ao domínio e à paixão das luzes que se repetem ao longo dos tempos. Justamente pela faticidade de tais direções, os movimentos são distintos. Há os que se movimentam circularmente, isto é, ao redor do centro, ou os que se movimentam linear ou retilinearmente. Metafisicamente, Suhrawardī busca enfatizar o tipo de conexão entre as luzes e o mundo dos limítrofes celestes, ao mesmo tempo em que enfatiza o tipo de conexão entre os limítrofes que povoam o mundo sublunar com os que povoam o mundo celeste. Com efeito, as noções de desejo e paixão, assim como a busca por apreensão das luzes inferiores pelas luzes que lhes são superiores explicam a conexão entre o mundo dos limítrofes sublunares e o mundo dos limítrofes celestes, da mesma maneira que explicam a relação das moções celestes com as luzes subjugantes. Nesse sentido, a atividade própria das luzes regentes dos orbes é a de ser reflexo, tal qual um espelho, da eternidade encontrada entre as luzes subjugantes celestes. Dado que o limítrofe com o qual a luz regente de um orbe está em conexão, isto é, o orbe, é imperecível e indestrutível, não por si só, pois, para Suhrawardī, nada que é mensurável pode nem ser positivo em si mesmo – pois se trata de pura privação – nem ser agente de atividades – pois não é uma coisa viva –, mas pela intensidade de luminosidade de sua luz regente e pelo nível de perfeição em luminosidade alcançado pelas luzes subjugantes dos orbes, as luzes regentes dos orbes são perpetuamente um reflexo das luzes subjugantes superiores. Esse reflexo se realiza temporalmente, pois aquilo que traz consigo como potência, ao se assimilar, se temporaliza. O mesmo se aplica aos viventes no mundo sublunar, mas com a diferença de que, em sua mensurabilidade particular respectiva, a miscelânea orgânica de cada vivente no mundo sublunar é corruptível, mensurável e, portanto, perecível e finito. Há uma temporalidade intrínseca a todo vivente organicamente ligado a uma coisa mensurável particular, desde um orbe celeste até o mais simples entre os organismos sublunares. Trata-se “da paixão contínua e do desejo perpétuo” de permanecer em contato com as luzes superiores, o que é a causa da rotação incansável dos céus. Suhrawardī argue:

فالتحريكات تكون مُعدّة للإشراقات. والإشراقات تارة
أخرى موجبة للحركات. والحركة المنبعثة عن إشراق

As moções são preparatórias às iluminações, enquanto as iluminações, em outras vezes, necessitam de tais movimentos. O movimento emitido pela iluminação é distinto numericamente do

<p>غير الحركة التي كانت مُعدَّةً لذلك الإشراق بالعدد. فلا دورَ ممتنعاً. فلا زالت الحركة شرط الإشراق. والإشراق تارة أخرى يوجب الحركة التي بعده. وهكذا دائماً. وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم. وتولى الحركات على نسق واحد في الأفلاك التوالي الأنوار السانحة على نسق واحد في الأنوار المدبَّرة.</p>	<p>movimento preparatório de tal iluminação – não há, portanto, circularidade impossível. O movimento não cessa de ser condição à iluminação, ao passo que a iluminação, outras vezes, necessita do movimento que lhe é posterior – e é assim perpetuamente. Na totalidade, os movimentos e as iluminações estão contidos na paixão contínua e no desejo perpétuo. A sucessão de movimentos em uma sequência única nos orbes é a sucessão de luzes propícias em uma sequência única nas luzes regentes.⁶⁶³</p>
---	---

O movimento circular dos orbes prepara a base mensurável e quantificável do mundo dos limítrofes sublunares para a recepção de irradiações derivadas das formas platônicas, o que é descrito em termos de “iluminação”. O movimento celeste enquanto tal são as atividades próprias às luzes despidas. Primeiramente, as luzes regentes buscam se assimilar às luzes subjugantes, imitando-as por assimilação. Como esse desejo é permanente, assim como permanente é sua paixão por luzes superiores, a imitação efetuada é infinita e perpétua. No entanto, ao controlar diretamente seus respectivos orbes, estão associadas com o que não é nem luz nem luminoso; assim, os orbes jamais conseguem atingir o fim último de seu desejo. Esse desejo jamais desaparece e, portanto, a sequência de movimentos é infinita. De toda maneira, as luzes regentes celestes são, por assim dizer, o cabo de conexão entre as luzes superiores despidas e subjugantes e as faculdades corporais próprias a uma coisa viva conectada com algo não-vivo, como é o caso do orbe. Já que luminosidade não é nada senão apreensão da essência, para a luz regente, sua apreensão de sua essência é a garantia de que suas faculdades corporais imaginativa e de locomoção a conduzem, em cada ciclo, a um aperfeiçoamento em sua luminosidade, isto é, na mesma apreensão de sua essência e em sua apreensão de luzes superiores.

Algo que caracteriza a cosmologia das luzes da *Filosofia da iluminação* é a insistência de Suhrawardī em pôr o sol em destaque. A seu respeito, um paralelo se estabelece entre o mundo celeste e o corpo humano na ênfase da centralidade do sol entre os corpos celestes. Como decorrência de sua tese de que, pela iluminação, a radiação luminescente e o brilho próprio às luzes é transferido às coisas iluminadas, o mesmo ocorre com os limítrofes celestes: as luminescências recebidas e refletidas pelos orbes são transferidas aos planetas; nesse fluxo iluminativo, a posição do sol, entre os astros, é como a da cabeça no corpo humano. Nas palavras de Suhrawardī:

<p>واعلم أنه لا ميت في عالم الأثير. وسلطان الأنوار المدبَّرة العلوية وقوتها تصل إلى الأفلاك بتوسط الكواكب، ومنها ينبعث القوى، والكواكب كالعضو</p>	<p>Saibas que não há nada morto no mundo etéreo. A soberania das luzes regentes elevadas e seu poder atingem os orbes pela mediação dos planetas e, através deles, são provenientes as faculdades – o planeta é como o membro encabeçando</p>
---	---

663 *Ibid.*, §191: p. 184,10–185,5 [*Opera II*]; pp. 122,11-17 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>الرئيس المطلق. و”هُورَخَش” الذي هو طلسم ”شهير” نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه في سُنَّة الإشراق. وما ازداد على الكواكب بمجرّد المقدار والقرب بل بالشدة، فإنّ ما يترأى من الثوابت بالليل وباقي السيارات مقدار مجموعها أكثر من الشمس بما لا يتقاسم ولا يفعل النهار.</p>	<p>absolutamente. <i>Huraḥṣ</i>, aquele que é o talismã de <i>Šahrīr</i>, é uma luz de intensa luminescência, [causa] eficiente do dia, chefe do céu, o qual é necessário ser exaltado de acordo com a tradição da iluminação (<i>sunnat al-išrāq</i>). Ele não excede os astros em mensurabilidade e proximidade separadamente; antes, [excede] em intensidade, dado que o que se enxerga dos fixos, durante a noite – assim como o conjunto dos demais astros – permanece sendo um aglomerado de mensurabilidade maior que a do sol; não obstante, eles não conseguem fazer o dia.⁶⁶⁴</p>
---	--

No tocante ao sol, Suhrawardī insiste em fazer uso de termos emprestados da mitologia persa em vez de empregar termos oriundos da cosmologia clássica corrente, possivelmente para sublinhar que o sol não é nada senão ícone do sol universal.⁶⁶⁵ O que nos é mais instigante na argumentação de Suhrawardī é a centralidade do sol entre os astros assim como seu lugar único no mundo supralunar. Sobre o mundo sublunar, o orbe da lua, a qual desempenha um papel capital nas cosmologias peripatéticas – tanto na de dez inteligências e nove orbes como na que supõe um número maior de inteligências celestes e de orbes –, com conseqüências físicas e cognitivas que direcionam toda a filosofia natural e toda a psicologia, assim como a metafísica, perde seu papel no aumento do universo proposto por Suhrawardī. Similarmente, no aspecto cognitivo, dado que o binômio hylé-corporeidade não corresponde a nada positivo fora da mente e sendo o conhecimento algo positivo, tal binômio não faz parte na obtenção do conhecimento e a inteligência ativa é descartável. Da mesma maneira, com a doutrina das formas platônicas, o papel ordenador da inteligência ativa para os elementos e espécies no mundo dos limítrofes sublunares é desempenhado pelas formas platônicas, da mesma maneira que o papel na obtenção da apreensão das quiddidades, a qual se reduz a pura percepção desmaterializada. Se bem que expressões como “elevadas” e “inferiores” tenham o orbe da lua como parâmetro e que a distinção entre “acima da lua” ou “supralunar” e “abaixo da lua” ou “sublunar” seja também mantida, assim como que a doutrina de Suhrawardī sobre as diferenças entre mundos supralunar e sublunar seja a mesma desenhada pelos peripatéticos, os marcos de referência da *Filosofia da iluminação* para entender e, por assim dizer, medir o universo teve o orbe abrangente como ponto de referência – e não o orbe da lua. Por conseguinte, a distinção qualitativa dos peripatéticos tendo a lua como marco não foi levada a sério por Suhrawardī em sua *Filosofia da iluminação*. Trata-se de outro ponto em que, num quadro peripatético, o autor se afasta

664 *Ibid.*, §159: pp. 149,9–150,4 [*Opera* II]; p. 104,9-15 [*The Philosophy of Illumination*].

665 Os termos *Huraḥṣ* e *Šahrīr* são de origem pahlawī. *Huraḥṣ* é entendido como sendo a incidência de *Šahrīr* que é a mais elevada entre as luzes da classe horizontal. Segundo a nota da tradução estadunidense da *Filosofia da iluminação*, no zoroastrismo, *Huraḥṣ* é o sol, enquanto *Šahrīr* é o anjo dos céus e dos metais; ver Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, p. 182, nota 16.

do peripatetismo e busca apresentar um corpo de doutrinas invulnerável às fragilidades que Suhrawardī constatou na metafísica aviceno-peripatética.

Em suma, a discussão sobre o tipo de conexão entre o movimento do orbe, a luz regente do orbe, a luz que subjuga a luz regente do orbe e as demais luzes subjugantes serve de paradigma para a discussão sobre as relações entre a alma humana e as demais luzes despidas. Põe-se, para entender aquilo que um humano é – uma luz regente, isto é, uma luz que, embora despida de matéria, está associada a um limítrofe –, a questão sobre como a luz regente se relaciona com mensurabilidades particulares e como se relaciona com as luzes subjugantes. Uma das maneiras apresentadas por Suhrawardī para discutir isso é que a luz regente de um limítrofe é, no controle de seu limítrofe, marcada pela tensão entre a temporalidade, como algo próprio a suas referências e correspondências com o mundo dos limítrofes, e a eternidade, algo distintivo das luzes subjugantes, das quais cada luz regente sente desejo e paixão. Mas, então, o que Suhrawardī entende por tempo?

2.7. O tempo

Sobre o temporal, trata-se daquilo que passou a ocorrer, sendo que sua ocorrência não é eterna. A atividade própria da luz regente, como algo temporal que é reflexo de algo eterno, consiste em ser um ícone da eternidade. Nesse sentido, como o movimento circular é infinito, há uma conexão entre tal tipo de movimento e o tempo naquilo que ele é (reflexo da eternidade). Sobre a conexão entre “tempo” e “movimento”, Suhrawardī escreve:

كلّ هيئة لا يتصوّر ثباتها، هي الحركة. وكلّ ما لم يكون زماناً ثمّ حصل، فهو حادث. وكلّ حادث إذ حدث، فشيء ممّا توقّف عليه هو حادث، إذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه، إذ لا بدّ من مرجّح في جميع الممكنات.	Toda configuração que não é conceptualizável como fixa é “movimento”. Tudo que não foi no tempo e depois passou a ocorrer é “acontecimento”. Em todo acontecimento, quando acontece, a coisa depende do [próprio] acontecimento, dado que o acontecimento não traz consigo a existência, pois há, inevitavelmente, [no acontecimento] algo decisivo proveniente do conjunto dos possíveis. ⁶⁶⁶
--	---

O movimento pertence à configuração que, na mente, não pode ser concebida como fixa. O acontecimento, por sua vez, é conceptualizado como acidental e com início temporal. No caso dos orbes, enquanto resultado da relação entre luzes, o movimento é algo próprio ao entendimento a respeito de toda coisa mensurável. A consequência é que o movimento é, por ser apenas uma categoria do pensamento, uma consideração intelectual.

Associado ao movimento, o tempo é concebido como uma mensurabilidade que se expande e que, como desejo perpétuo, passa à ocorrência e, esgotadas suas potencialidades, partilha, na análise mental, da eternidade. Há, assim, uma temporalidade intrínseca a tudo que é quantificável, a

666 *Ibid.*, §178: p. 172,12–173,2 [*Opera II*]; p. 116,4-7 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>الشعاع، وإن كان قد يستدلّ بوجود الشعاع وعدمه على وجود النّير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أمّا الموجب في نفسه لا يساوى ما يوجبه، بل هو منه وبه.</p>	<p>antecede o raio. Mesmo se for inferida a existência da radiação ou sua privação a partir da existência anterior da luminária, a privação da [luminária] antecede a privação da [radiação], quando algo assim for possível. O necessitado, intrinsecamente, não equivale ao que o necessita; antes, provém dele, o sendo por ele.⁶⁶⁹</p>
--	---

Tudo que é mensurável não é intrinsecamente eterno, pois uma mensurabilidade não é a causa de si, assim como não pode ser agente de atos infinitos e infinitamente. Não obstante, cronologicamente, o mundo dos limítrofes é extrinsecamente eterno. A razão está em que as luzes subjungantes são concomitantes à luz das luzes – sendo, portanto, coeternas – e suas relações e conexões entre si são eternas. Em última instância, o ato originador da luz das luzes é eterno, dado que nada altera a essência divina e que o ato de fluir é a essência da luz das luzes. Como vimos, um limítrofe é sempre finito e destrutível – inclusive os corpos celestes, os quais, no entanto, por serem contínua e perpetuamente infundidos pelas luzes subjungantes e pela grande intensidade de suas luzes regentes, se tornam, desde sempre, imperecíveis e incorruptíveis. Assim, apesar de sua debilidade por necessitar algo além de si, tudo o que é derivado do fluxo da luz das luzes – inclusive o mundo dos limítrofes – faz parte de um todo estável, contínuo e eterno.

2.8. A disposição no mundo dos limítrofes sublunares

Suhrawardī conclui o terceiro tratado da segunda parte da *Filosofia da iluminação* repetindo que a luz das luzes é a causa de toda coisa e de sua continuidade; a geração de luzes determina as coisas enquanto elas mesmas. O que constitui e individua cada coisa, sua identidade, tem por causa irradiações iluminativas. A identidade é o que fixa e garante a situação de cada qual no fluxo:

<p>ولمّا كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من علته الفياضة هويّة. ولا يستغنى الممكن عن المرجح لوجوده، وإلاّ ينقلب بعد إمكانه في نفسه واجباً بذاته. وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقّفه على علل أخرى زائلة. وقد يكون للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين كالصنم، فإنّ علة حدوثه فاعله مثلاً وعلة ثباته يبس العنس. وقد يكون علة الثبات والحدوث واحداً كالقالب المشكّل للماء. ونور الأنوار علّه وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها، وكذا القواهر من</p>	<p>Já que a existência é uma consideração intelectual, o que a coisa retem de sua causa pela qual eflui é sua identidade. O possível não dispensa o decisivo para sua existência; caso contrário, se transformaria de intrinsecamente possível em essencialmente necessário. Uma coisa entre as engendradas e corruptíveis desaparece; o que dela permanece é sua causa no fluxo, pois ela repousa sobre outras causas que cessaram. Uma coisa pode ter uma causa para o acontecimento e uma causa para a estabilidade. São duas [causas] diferentes, como, por exemplo, no ícone: a causa de seu aparecimento é seu autor e a causa de sua estabilidade é a segura do elemento. As causas de estabilidade e de acontecimento podem ser uma única, como o vaso ao figurar a água. A luz das luzes é a causa da existência do conjunto dos existentes e a causa de sua estabilidade e as subjungantes entre as luzes são igualmente [as causas</p>
---	---

669 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §186: p. 181,4-8 [*Opera* II]; p. 120,9-14 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>الأنوار. والبرازخ العلويّة لمّا كانت غير كائنة ولا فاسدة لا يفارقها أنوارها المدبّرة، بل هي دائمة التصرف فيها.</p>	<p>de sua estabilidade]. Sobre os limítrofes elevados, já que não são engendrados nem corruptíveis, não se separam de suas luzes regentes; antes, perpetuamente, elas são o controle interno dos [limítrofes elevados].⁶⁷⁰</p>
---	---

A “existência” pertence ao âmbito meramente conceptual, isto é, ao nível de análise efetuada pela atividade mental, não tendo, portanto, ocorrência no âmbito das coisas fora da mente. Noções derivadas mentalmente da coisa existente fora da mente – como é o caso de “existência” – não são componentes da coisa enquanto tal. Fora da mente, apenas a coisa enquanto tal – isto é, enquanto um bloco internamente indivisível – é existente, isto é, pode ser apontada (no caso de um limítrofe) ou ser apreendida (no caso de uma luz pura e, igualmente, no caso de uma luz accidental). Dessa maneira, enquanto noção, “existência” é algo intramental, não correspondendo, fora da mente, a nada de extramentalmente localizável ou de apreensível. Encontra-se entre as coisas apenas manifestações, não havendo nada além delas senão o fluxo de mais manifestações, e, por isso, nenhuma noção pode ser associada como exprimindo sua realidade senão a de algo manifesto, ou seja, “luz”. Entretanto, a realidade de algo, quando mentalmente analisada, traz consigo a consideração de outras noções. Se na metafísica aviceno-peripatética, as quididades passam à existência como coisa no que há em si por meio de extrínseca e existencialmente necessários – que, essencialmente, são intrínseca e existencialmente possíveis – como causa existencial do que é existencialmente possível, exigindo-se algo intrínseca, essencial e existencialmente necessário único, eterno e fonte de existência para toda quididade presente em sua intelecção, Suhrawardī defende que o causado retém de sua causa a própria quididade em sua faticidade, isto é, a identidade de si consigo mesmo como único princípio existencial. Em suma, explicar a causalidade no fluxo em termos de “existência” é o mesmo que não explicar nada. Nesse sentido, o existencialmente possível, isto é, o que foi engendrado no fluxo iluminativo, não é independente de sua causa, pois sua identidade é intrinsecamente associada ao fluxo de luzes. Embora “identidade” seja também uma consideração intelectual, ela corresponde, na mente, à coisa fora da mente, no sentido de que “identidade” (*huwiyya*/ هوية) não é nada que não seja a expressão conceptual da coisa extramental considerada tal qual. Identidade significa, pois, a essencialidade factual ocorrendo fora da mente na coisa única em que a essencialidade se encontra. Ademais, a causa que leva um membro individual de uma espécie, o cavalo, por exemplo, a acontecer é a forma platônica equinidade, da mesma maneira que a causa para o acontecimento de uma incidência concreta de água é a forma platônica aquosidade. Não obstante, a causa da estabilidade de algo como um cavalo singular ou de algo como uma porção de água não se reduz necessariamente a sua respectiva forma platônica (no caso

670 *Ibid.*, §193: p. 186,2-11 [*Opera* II]; p. 123,6-14 [*The Philosophy of Illumination*].

de muitas espécies sublunares, a título de exemplo, a miscelânea corporal é, em sua estabilidade, pendente, das formas platônicas dos elementos, como a água, terra e ar). Quanto aos limítrofes celestes, a causa de sua estabilidade é a profunda ligação entre sua luz regente e luzes subjugantes. À medida que as causas do acontecimento de um cavalo singular ou de uma porção de água é sua respectiva luz subjugante (uma forma platônica) e do limítrofe celeste é também uma luz subjugante, em última instância, via luzes subjugantes, a causa do acontecimento de cada coisa acaba por ser a luz das luzes. Igualmente, há uma série de fatores causais na estabilidade; no entanto, todos esses fatores, de uma maneira ou de outra, remontam às luzes subjugantes e, em última instância, à luz das luzes. Suhrawardī conclui o terceiro tratado estabelecendo que a luz das luzes é a causa da ocorrência e da continuidade de todo existente, sendo a situação de cada existente no fluxo de luzes sua identidade, obedecendo ao arranjo das luzes subjugantes.

Após completar suas teses sobre a atividade das luzes, Suhrawardī descreve, no quarto tratado, o que é próprio aos limítrofes no mundo sublunar e às almas humanas. De fato, mesmo que os tópicos de discussão sejam comuns à filosofia natural, Suhrawardī os discute como um metafísico. Sua abordagem metafísica da filosofia natural segue, em linhas gerais, os cânones peripatéticos, mas com uma ênfase particular na “luz”, entendida sempre como o que há de mais manifesto e princípio de manifestação de tudo que não é nem luz nem luminescência. Primeiramente, cada mensurabilidade particular possui sua individuação, a qual não é externa a sua constituição, tratando-se de sua finitude em termos quantitativos. Para Suhrawardī, um corpo absoluto é, em sua estrutura conceptual, uma mensurabilidade absoluta e os corpos particulares são mensurabilidades quantificáveis e para as quais se pode apontar – sendo, assim, localizáveis. Esta tridimensionalidade quantificavelmente única é o que faz de algo uma mensurabilidade específica. A esse respeito, Suhrawardī já aludira na primeira parte da *Filosofia da iluminação*:

فإذا تبين لك من الفصل السابق أنّ الجسم ليس إلا نفس المقدار القيم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور. وهو الذي سمّوه الهيولى. وليس في نفسه شيئاً متخصّصاً عندهم، بل تخصّصه بالصور. فحاصله يرجع إلى أنّه موجودٌ ما وجوهريته سلب الموضوع عنه. وقلنا «موجود ما» أمر ذهنيّ كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشيء. وعلى القاعدة التي قررناها، هذا المقدار الذي هو الجسم – جوهرية اعتبار عقليّ. فإذا أضيف بالنسب إلى الهيئات متبدّلة عليه والأنواع

Dado que te foi explicado na seção precedente que o corpo não é nada senão a mera mensurabilidade intrinsecamente subsistente, não há coisa no mundo que seja apenas um existente a receber mensurabilidades e formas, aquilo que se nomeou “hylé”. Segundo eles, a [hylé], intrinsecamente, não é uma coisa individuada; antes, sua individuação é através das formas. A ocorrência do que se segue é um existente qualquer cuja substancialidade é a negação de que esteja num substrato que lhe é próprio. O que eles nomeiam “existente qualquer” é algo mental, como antes foi [explicado]. O que se nomeia “hylé” não é coisa nenhuma. Segundo o princípio que deliberamos, desta mensurabilidade – que é o corpo –, sua substancialidade é uma consideração intelectual. Se suplementada às conexões entre configurações mutáveis nela e a

الحا صلة منها المركّبة، يسمّى «هيولى» لها غير، وهو جسم فحسب.	ocorrência de espécies compostas a partir de tais [configurações], o que é nomeado “hylé” não é nada além do [corpo]; trata-se do corpo, apenas. ⁶⁷¹
--	---

Para Suhrawardī, primeiramente, não há diferença entre “hylé” (*hayūlā/هيولى*), “matéria” (*mādda/المادة*) e a forma corporal (*ṣūra ḡismiyya/صورة جسمية*); tudo isso é o corpo, o qual não passa de uma mensurabilidade (*miqdār/مقدار*) quantificável e localizável. Em segundo lugar, aquilo que a hylé ou matéria ou corpo é – sua materialidade, sua corporeidade, sua substancialidade ou a perfeição da quiddidade “hylé” ou “matéria” ou “corpo” – não é nada senão uma consideração a respeito, não existindo, portanto, extramentalmente. Por isso, já que a “hylé” ou a “corporeidade” nunca é apreendida e já que ambas não passam de considerações, a corporeidade entendida como perfeição da quiddidade do corpo, sua substancialidade, é não-manifesta e obscura. A abordagem metafísica de Suhrawardī sobre a filosofia natural trata dos graus de luzes e de sombras entre os limítrofes entre manifesto e não-manifesto; em resumo, trata-se do estudo dos graus de intensidade de luz. À medida que a luz não é nada senão manifestação e que as luzes acidentais são irradiações de luzes puras, o estudo do mundo dos limítrofes é a ciência das luzes acidentais e tal ciência não dispensa a ciência das irradiações das luzes subjugantes, sendo a metafísica a ciência das luzes despidas.

Suhrawardī reformula, a seguir, a doutrina dos elementos, passando a refutar alguns dentre os peripatéticos que defenderam a ocorrência de quatro princípios elementais:⁶⁷² o frio e o seco (terra), o frio e o úmido (água), o quente e o úmido (ar) e o quente e o seco (fogo). Suhrawardī, com efeito, passa a discutir tais quatro propriedades primárias dos corpos – calor, frio, umidade e secura. No que concerne aos dados meteorológicos, Suhrawardī não diverge do peripatetismo padrão, a não ser em sua ênfase peculiar ao lugar da luminescência e do calor (derivado da luminescência) em cada fenômeno. De fato, todo o estudo dos corpos está baseado em seu caráter de limite entre os diversos graus de luminescência que refletem e se transmitem niveladamente. Quanto ao fogo, um dos quatro elementos tradicionais, “é eminente pelo fato de sua luminosidade. Os persas – em unanimidade – sustentaram que se trata do talismã de Urdibihišt, isto é, da luz subjugante fluindo sobre ele”.⁶⁷³ O fogo é a principal fonte de luzes acidentais no mundo dos limítrofes sublunares. Não obstante, Suhrawardī diverge dos peripatéticos em um ponto capital: o fogo não é um elemento, mas ar e fogo são o mesmo elemento em níveis diferentes de calor. Ao

671 *Ibid.*, §77: p. 80,6-13 [*Opera II*]; p. 56,17–57,5 [*The Philosophy of Illumination*]. Assim, “o corpo é uma substância a qual, certamente, se pode indicar e que, manifestamente, aquilo que é não dispensa comprimento, largura e profundidade. [وجسم هو جوهر يصح أن يكون مقصوداً بالإشارة، وظاهر إنّه لا يخلو عن طول وعرض وعمق ما]”, *ibid.*, §53: p. 62,6-7 [*Opera II*]; p. 43,7-8 [*The Philosophy of Illumination*].

672 Ver *ibid.*, §195: p. 188,6-7 [*Opera II*]; p. 125,4-6 [*The Philosophy of Illumination*].

673 “والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتقتت الفرس على أنّها طلسم أريد بهشت وهو نور قاهر فياض لها” *ibid.*, §201: p. 193,1-2 [*Opera II*]; p. 128,1-2 [*The Philosophy of Illumination*].

ressaltar isso, Suhrawardī propõe que a tradicional divisão em princípios de terra, água, ar e fogo é obsoleta. Terra, água, ar e fogo são incidências de três formas platônicas diferentes (fogo e ar coincidem); no plano da filosofia natural, o mais acurado é compreender as mensurabilidades particulares não em termos dos elementos, mas em termos de recepção e obstáculo de luminescência. Assim, o melhor é entendê-los em termos de opacidade, translucidez e sutilidade.⁶⁷⁴ Em sua abordagem metafísica da filosofia natural, Suhrawardī defende que os limítrofes são simples ou compostos, sendo que corpos se diferenciam entre si de acordo com o nível de iluminação que recebem. Ele escreve:

<p>كلّ جسم إمّا أن يكون فارداً وهو ما لا تركيب فيه من برزخين مختلفين، وإمّا أن يكون مزدوجاً وهو ما يتركب منهما. وكلّ فاردٍ إمّا أن يكون حاجزاً وهو الذي يمنع النور بالكلية، وإمّا لطيفاً وهو الذي لا يمنع أصلاً، وإمّا مقتصداً وهو الذي يمنعه منعاً غير تامّ وله قي المنع مراتب. والأفلاك حاجزها مستنير، وغيره لطيف؛ وهي برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بيّنا لك من دوام الحركات لموضوعاتها. والبرزخ القابس هو ما تحتها. ولم يخرج الفارد القابس عن الأقسام الثلاث: إمّا أن يكون قابساً حاجزاً كالأرض، أو مقتصداً كالماء، أو لطيفاً كالفضاء. وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد، وإلاّ حجب عنا الأنوار العالية، فليس إلاّ الفضاء. وما ترى من السحب وغيرها فإنما هي من أبخر، وهي مقتصدة اقتصاداً مّا. والماء طبعه الاقتصاد إلاّ أن يمازحه شيء آخر يكدره. وكلّ مركّب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه. والمركّبات القابسية إذا كانت مقتصدة – كالبثور – فإنما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.</p>	<p>Todo corpo é singular, não contendo a composição de dois limítrofes diferentes, ou, então, é dual, isto é, composto por [dois limítrofes diferentes]. Todo corpo singular é opaco, impedindo totalmente a luz, ou sutil, não a impedindo fundamentalmente, ou transluzente, a impedindo e cujo impedimento é incompleto, impedindo gradualmente. Nos orbes, os opacos são receptores de luz e os demais são sutis – estes são os limítrofes subjugantes incorruptíveis e indestrutíveis, como te explicamos no concernente aos perpétuos movimentos nos tópicos a seu respeito. O limítrofe servindo de receptáculo é o que está abaixo deles; este não sai das três divisões próprias ao singular: receptáculo e opaco, como a terra; transluzente, como a água; ou sutil, como o espaço.⁶⁷⁵ Não há, entre nós e os limítrofes elevados, nada nem opaco nem transluzente, senão haveria um véu entre nós e as luzes elevadas – não há nada, portanto, senão o espaço. O que é enxergado como nuvem e outros [nebulosos] é vaporoso, sendo transluzente com certos [graus] de translucência. Sobre a água, sua natureza é transluzente, a não ser que se mescle com uma coisa para a qual isso seja dificultoso. Quanto a todo composto, ele segue uma dessas [três divisões], segundo a predominância de uma delas. Os receptáculos compostos, se transluzentes – como o cristal –, sua translucência se deve à predominância de um singular transluzente e este é a água.⁶⁷⁶</p>
---	---

Assim, mais do que as teses próprias de Suhrawardī no reino da filosofia natural ou do que uma comparação entre as ciências naturais segundo a *Filosofia da iluminação* e segundo os

674 “Assim, os elementos são três: opaco, transluzente e sutil [حاجز ومقتصد ولطيف]”, *ibid.*, §195: p. 190,4-5 [Opera II]; p. 126,8 [The Philosophy of Illumination].

675 A palavra *faḍāʾ* / فضاء corresponde, em árabe moderno, à noção de espaço. No contexto apresentado, *faḍāʾ* / فضاء é o que há entre a Terra e os astros e orbes. Essa noção não está longe da noção moderna de “espaço sideral” entendida como meio ou lugar não ocupado pelos corpos celestes. O que traduzimos aqui como “espaço” é a locação “vazia” – não se trata de um vazio propriamente dito, um vácuo, mas de um estendimento de ar – entre a terra e os corpos celestes.

676 *Ibid.*, §194: pp. 187,7–188,5 [Opera II]; pp. 124,1–125,3 [The Philosophy of Illumination].

peripatéticos, o fundamental em seu livro é que o autor subsume as ciências naturais às divinas: o mundo dos limítrofes é hierarquizado em termos de perfeição e deficiência em receber luzes acidentais e transmitir calor; da mesma maneira, os corpos e as luzes acidentais não são, enquanto tais, autossuficientes, mas controlados por luzes puras. Embora tais corpos sejam subsistentes por si mesmos e se apresentem como unidades fixas, aquilo que são está em relação permanente com as luzes subjugantes. A título de exemplo, já que as iluminações que recebem os limítrofes celestes e seus movimentos procedem de luzes subjugantes e sua causa direta é sua luz regente, esta recepção é associada ao calor, sendo, assim, a origem da ocorrência do fogo. Assim, há similaridade entre luz e calor e entre vida e fogo.⁶⁷⁷ Em suma, a diversidade e a multiplicidade de efeitos dos movimentos celestes sobre o mundo sublunar se deve à mesma diversidade e capacidade de recepção. Portanto, a título de ordenamento, os limítrofes no mundo sublunar estão subordinados aos limítrofes no mundo supralunar e, assim, às luzes regentes dos orbes, as quais estão, por sua vez, subordinadas a suas respectivas luzes subjugantes, assim como se subordinam a outras luzes subjugantes superiores e, enfim, todas as luzes subjugantes estão sob o senhorio da luz das luzes, a qual subjuga indiretamente todo o fluxo, através das luzes subjugantes, e subjuga diretamente, pois ela é o princípio causal de toda processão e o fim de toda regressão.

A partir da ocorrência dos elementos, os quais são incidências de suas respectivas formas platônicas no mundo das luzes refletidas na mensurabilidade, engendram-se os minerais, os vegetais e os animais em distintos graus de perfeição, obedecendo ao ordenamento encontrado no mundo das luzes subjugantes. Minerais, vegetais e animais são, como discutimos anteriormente, resultado de uma miscelânea mensuravelmente quantificável refletindo uma forma platônica. Por exemplo, Esfandarmod, é o princípio feminino identificado com a forma platônica do elemento terra.⁶⁷⁸ Ademais, entre os minerais, o ouro, por seu brilho, comunica alegria aos humanos, pois sua luminescência é próxima a do fogo e à luz regente humana em sua intrinsecabilidade.⁶⁷⁹

Em conclusão, as similaridades entre os mundos dos limítrofes e das luzes subjugantes, seus respectivos ordenamentos e arranjos de causas, tudo isso sugere se tratar de diferentes entidades, localizadas hierarquicamente, a mais nobre e elevada acima da inferior. No entanto, não é assim, ao menos não o é se considerado com acuidade. Na verdade, não se trata de diferentes aglomerações de entidades, uma das luzes e outra de mensurabilidades, encontráveis em localidades distintas. Trata-

677 Sobre a nobreza do fogo, sua participação em termos de causalidade na geração de vida e na continuidade dos movimentos e, em suma, todas as suas similaridades com o mundo das luzes, ver *ibid.*, §206: pp. 196,6–197,2 [*Opera II*]; p. 130,6-14 [*The Philosophy of Illumination*]. Suhrawardī conclui este parágrafo (p.197,1-2 [*Opera II*]; p. 130,13-14 [*The Philosophy of Illumination*]) afirmando sobre o fogo que “uma vez que ele é assim, os persas, em tempos passados, prescreveram de louvá-lo diante dele próprio. As luzes, todas, devem ser exaltadas, segundo a lei proveniente da luz das luzes. [فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليه فيما مضى من الزمان. والأنوار كلها واجبة التعظيمه شرعاً من نور الأنوار].”

678 Ver *ibid.*, §209: pp. 199,6–200,1 [*Opera II*]; p. 131,13-18 [*The Philosophy of Illumination*].

679 Ver *ibid.*, §208: pp. 198,15–199,5 [*Opera II*]; p. 131,6-12 [*The Philosophy of Illumination*].

se mais de uma emulsão: as diversas e irreduzíveis luzes subjugantes são um todo e o todo; nesse todo, os limítrofes estão em pendência e em suspensão, isto é, em permanente dependência do elo com as luzes, já que, no todo, “aquilo que é” é um grau ou nível de luminosidade e “aquilo que não é” é a mensurabilidade tal qual, sendo a mensurabilidade individual um limítrofe entre luz e privação de luz; em outros termos, as luzes não são absorvidas pela mensurabilidade nem a mensurabilidade pelas luzes – entre luz e privação de luz, como marco de fronteira, há os limítrofes. Em poucas palavras, a única realidade é a de luz. A maneira como a causalidade é explicada torna sedutora uma locação dos modos de existências das luzes e dos limítrofes em termos espaciais pressupondo uma “distância” entre eles, assim como uma “verticalidade” entendida literalmente, e não apenas metafisicamente: a causa primeira e necessária no topo, as inteligências engendradas logo abaixo, abaixo das quais estão as almas celestes, as quais estão acima dos corpos celestes que estão acima das almas humanas e, enfim, abaixo das almas humanas, estão os corpos terrestres. Essa explicação oferece a vantagem de ilustrar os elos causais entre os existentes e seus arranjos, possibilitando uma visualização imaginativa e uma aplicação literal de afirmações de Suhrawardī e de outros filósofos no sentido de uma descendência da parte da causa primeira para tudo que dela eflui e, inversamente, uma ascendência em direção ao primordialmente existente. Assim, quanto mais superior, elevado e exaltado em termos de distância em direção ao alto, mais perfeito e completo; por conseguinte, a regressão deve ser uma ascensão entendida literalmente como “subida”. Todos esses fatores sugerem uma verticalidade ordenada, mas isso não é acuradamente verdadeiro. Se fosse considerado assim, tratar-se-ia de empregar o símile no lugar da coisa, por assim dizer, contornando a própria linha de raciocínio. A ordem vertical em termos de descendência e ascendência oferece a vantagem, como ilustração, de explicar didaticamente o fluxo emanativo e a atividade das inteligências – ou “luzes subjugantes”, no léxico iluminativo –, sobretudo na cadeia de causalidade que abraça a totalidade dos existentes. Da mesma maneira, ao se analisar o orbe abrangente e o orbe das estrelas fixas, foi necessário se estabelecer pontos de referência e, a partir disso, houve a exigência de se expressar em termos de coordenadas espaciais. Contudo, tais termos não correspondem a nada de existente fora da mente. Com efeito, quanto às luzes puras, elas não se localizam em lugar nenhum – a localidade é própria à dimensionalidade, algo exclusivo de uma mensurabilidade particular, e nunca de uma luz pura, a qual, por princípio, é despida de tudo que não seja sua apreensão de sua essência. Quando se expressa em termos de mundo de luzes e mundo dos limítrofes cada um deles é uma dimensão da existência e, portanto, ocorre de acordo com o modo de ser que lhe é próprio. Apenas uma luz pura é viva e apenas o que é vivente é intrínseca e essencialmente real, dado que a realidade não é nada senão manifestação, e a vida é manifestação em ato – vida e luz não são coisa nenhuma que não seja apreensão, a qual supõe a apreensão da

essência, fundamento da realidade. Já a mensurabilidade, por sua vez, é pura potencialidade; os limítrofes são mensurabilidades particulares e estão no limite entre virtualidade e realidade, entre potência e ato, entre ocultamento e manifestação, entre obscuridade e luminosidade. Quanto à realidade propriamente dita, isto é, a realidade que é positiva em si mesma – a de luz –, seus eflúvios são múltiplos e tal multiplicidade se deve aos múltiplos graus de intensidade em luminosidade. As manifestações de luzes não se reduzem a uma só luz, já que a manifestação não é um atributo da luz, mas é a própria luz; dessa maneira, diversas manifestações significam diversas luzes. Cada “mundo” não é tampouco um substrato – ou um bloco ou um aglomerado de substratos –, mas somente um modo de existência. Algumas coisas, na ordem da existência, têm um lugar fixo e estável (as luzes subjugantes); outras têm um lugar suspenso e em pendência (toda coisa que não é uma luz subjugante). Outrossim, já que há luzes puras que são conectadas aos limítrofes, mas que são, em sua realidade, luzes despidas e autossuficientes, sem se corromper ou se alterar pela conexão com seu respectivo limítrofe – pois ser luz despida não é nada senão apreender sua essência –, tais tipos de luzes são igualmente um “mundo” distinto, isto é, partilham um modo de ocorrência existencial próprio,⁶⁸⁰ ao mesmo tempo de ser puramente luz e estar em pendência e suspensão dentro do fluxo emanativo-iluminativo. Formalmente, a *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī e os peripatéticos estão de acordo, pois todos defendem três “mundos”, ou seja, três dimensões da existência. Para os peripatéticos, há o mundo das inteligências, o das almas e o dos corpos; de acordo com Suhrawardī, na *Filosofia da iluminação*, há os mundos das luzes subjugantes (equivalente ao mundo das inteligências), das luzes regentes (equivalente ao mundo das almas) e o dos limítrofes (equivalente ao mundo dos corpos). Não obstante, se no início da *Filosofia da iluminação* e ao longo da obra, Suhrawardī se contenta em discorrer sobre os “três mundos”, no final do quarto e penúltimo tratado da segunda metade do livro e ao longo do quinto e último tratado, ele passa a discutir sobre o estatuto próprio a certas coisas efetivamente existentes fora da mente, por serem plenamente perceptíveis. Tais coisas não são luzes despidas – nem subjugantes nem regentes – pois não são apreendedoras de sua essência. Não são luzes acidentais (por não estarem em um lugar de inerência) e não são parte do mundo dos limítrofes, pois, por não serem substâncias obscuras, não são limítrofes (já que não são nem localizáveis nem, estritamente falando, mensuráveis) e não são configurações tenebrosas (já que não são nem considerações intelectuais

680 As luzes regentes – à medida que são luzes puras – são intangíveis e não pertencem ao mundo dos limítrofes, embora sejam, de alguma maneira, condicionadas por seus limítrofes, mas tal condicionamento não é essencial. Intrinsecamente, elas apreendem suas essências, sendo essa sua realidade. Em contraste com as luzes subjugantes, elas não são fixas e estáticas no fluxo; sua ocorrência é causada por outras luzes que lhes são superiores. Uma luz regente é a incidência de uma luz subjugante, mas totalmente autossuficiente naquilo que é: apreecedora de sua essência. Trata-se do caso dos orbes e dos humanos – como vimos, a possibilidade de outra espécie para além da humana não é negada por Suhrawardī, mas tampouco sugerida. As luzes regentes são a conexão, por assim dizer, entre o mundo noético ou mundo das luzes subjugantes e o mundo sensível ou mundo dos limítrofes.

nem formas inteligíveis). Há, para esse tipo de coisas, um modo de existência distinto. São as formas suspensas. Uma primeira questão aparece: o que é uma forma suspensa?

3. Todos os perceptíveis são existentes

Retornando à discussão inicial do capítulo presente a respeito da doutrina da percepção elaborada na *Filosofia da iluminação*, os órgãos corporais de percepção sensorial não são lugares de inerência, não havendo impressão de formas no aparelho responsável pela faculdade sensorial. Os órgãos corporais desempenham o papel de espelho e, por isso, são as condições para a percepção sensorial, pois, mesmo não sendo lugares de inerência, eles são os lugares em que os sensíveis são manifestos. Quanto às formas sensoriais e às formas especulares, elas são efetivamente existentes, são “coisas”, mas seu modo de existência não é nem o das luzes subjugantes nem o das luzes regentes nem o dos limítrofes; isso por serem “formas suspensas”. Uma primeira observação é que são “mensuráveis”, mas sem mensurabilidade propriamente dita, pois seu estendimento não é exatamente dimensional, já que não é nem quantificável nem localizável. O que isso quer dizer?

3.1. O estatuto das formas suspensas

Ao rejeitar as doutrinas extramissivas e em seu revisionismo da versão peripatética da doutrina intromissiva, Suhrawardī se opõe também à tese de que a forma visual “está no espelho” (*fī l-mir'ā/ في المرآة*). O mesmo raciocínio aplicado ao olho é empregado por Suhrawardī para entender as formas especulares e as formas imaginativas. Primeiramente, Suhrawardī não aceita uma presença real da forma visual no espelho. Da mesma maneira que as formas não estão impressas no humor cristalino, as formas também não podem estar impressas no espelho. Ao discutir sobre os espelhos, Suhrawardī não os reduz a chapas de metal polida, mas os entende como quaisquer coisas que reflitam uma forma, como, por exemplo, a água. Suhrawardī não aceita tampouco a tese de que quando alguém, ao observar um símile de si através de sua forma refletida no espelho, por exemplo, perceberia sua forma visual através de um raio emitido pelo olho, o qual atingiria a superfície do espelho e que seria, então, desviado novamente para a face do observador. Suhrawardī não aceita esta explicação da percepção visual especular não apenas pelo fato de que pressuporia a ocorrência corporal de um raio visual, mas, fundamentalmente, porque, segundo ele, quando alguém observa a forma de uma coisa qualquer refletida no espelho, este observador não está, nem direta nem indiretamente, apreendendo a forma visual. Esta breve alegação está em desacordo com a constatação de que os espelhos funcionam como conduítes visuais. Uma maneira de se explicar o fato de se enxergar a forma de seu rosto em um espelho seria que a forma especular seria a forma visual do rosto, ou seja, seria a figuração do rosto do observador em sua visibilidade. Se a percepção de uma forma visual qualquer é por um meio de um corpo sutil como o ar ou o

espelho, isso não altera o fato de que, em ambos os casos, a percepção se dirige à forma visual. Suhrawardī não concorda com tal posição; ele entende que a interposição de um espelho resulta da percepção do observador que não se dirige à forma visual. Em outras palavras, um observador, ao enxergar a forma de sua face como forma refletida no espelho, percebe apenas uma forma refletida no espelho, e não a forma de sua face. Suhrawardī busca uma explicação simples da visão especular: ao se enxergar a forma especular se enxerga apenas a forma especular. Ele escreve:

اعلم أنّ الصورة ليست في المرآة، وإلا ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها. وأيضا إذا لمست المرآة بأصبعك وهى بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين صورة أصبعك وملتقى أصبعك أيضا وبين صورة الوجه مسافة لا يفى بها عمق المرآة، على أنّ الصورة لو كانت فيها، لكانت في سطحها الظاهر، إذ هو المصقول منها؛ وليس كذا. وليست هي في الهواء؛ وليست هو في البصر، لما سبق من أنّها أكبر من الحدقة؛ وليست هي صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة كما ظنه بعضهم، فإنّنا قد أبطلنا الشعاع؛ وليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخر، فإنّك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الأعضاء. وأيضا هي متوجهة إلى خلاف توجه وجهك. وأيضا لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة، إن اتّصل بجميع الوجه رؤي على مقداره لا أصغر؛ وإن اتّصل ببعض الوجه أو بعض كل عضو منه، فما رؤي هيئة الوجه وكل أعضائه تامّة. ولما أمكن أن يرى الرائي أصبعه وصورتها، فإنّ الشعاع إذا اتّصل بالأصبع واتّحد، فلا يرى إلا الأصبع مرة واحدة ولا صورة؛ وليس كذا. وأيضا لكان من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه إلى الكوكب دفعة، فإنّ رؤية الماء و صورة الكوكب دفعة. وإذا تبين أنّ الصورة ليست في المرآة، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس فيها كحال صورة المرآة.

Toma conhecimento de que a forma não está no espelho; não fosse assim, tua vista da coisa não se diferenciaria de acordo com a tua posição ao enxergar. Igualmente, se tocas o espelho com teu dedo, havendo um braço de distância de tua face, tu deparas que a distância entre a forma de teu dedo que atinge [o espelho] e a forma da face é mais semota que a profundidade do espelho. Estivesse a forma no [espelho], ela estaria em sua superfície visível exterior, uma vez que esta está polida – e não é assim. A [forma] não está no ar. Não está no [órgão] visual, pelo que foi anteriormente [exposto] de que ela é maior que a pupila; não é tua forma tal qual que refletiria o raio do espelho, como alguns conjecturaram, pois já mostramos o erro da [ocorrência da percepção visual por meio] de raio; não é tampouco tua forma tal qual que seria enxergada por outra via, pois tu enxergas, de fato, o símile de tua face menor do que tua face é, apesar da múltipla exatidão da configuração do conjunto de componentes [refletidos no espelho em relação a forma de ti]. Ademais, o [espelho] está virado para a direção em divergência a tua face. Igualmente, se fosse pelo reflexo de um raio, o que seria refletido a partir do espelho menor seria enxergado com seu tamanho original por estar em contato com o conjunto de tua face, não sendo tua face vista com mensurabilidade menor; se estivesse em contato com uma parte da face ou uma parte de cada um de seus componentes, não se enxergaria nenhuma configuração da face e todos os componentes e nenhum dos componentes corretamente. Quando é possível para alguém obter a vista de seu dedo e de sua forma, se o raio contactasse o dedo e se unisse a ele, não se enxergaria nem o dedo, senão uma única vez, nem a forma – não é assim. Ademais, se alguém enxergasse o símile de um astro na água, a incidência do movimento de seu raio, instantaneamente, se transportaria em direção ao astro, pois a vista da água e da forma do astro é instantânea. Já que a forma não está no espelho e o nexa do cristalino com o visível é como o nexa com o espelho, a forma que certas pessoas supõem como estando no [cristalino] é como a forma no espelho.⁶⁸¹

Para Suhrawardī, as formas especulares não dizem respeito ao que é refletido, pertencendo a outra categoria de existentes cujo modo de existência precisa ser discutido. Suhrawardī conclui sua primeira intervenção sobre as formas especulares reforçando a conexão desse problema com sua doutrina da percepção visual e da percepção sensorial. Dado que as formas refletidas nos espelhos não estão nos espelhos e que a relação entre o humor cristalino e o que é apreendido visualmente é análoga à relação entre o espelho e as formas que são nele vistas, trata-se, assim, de outro argumento para provar que o humor cristalino não é lugar de inerência para as formas refletidas ou em que as formas estariam impressas. Empregando duas teses formuladas por Ibn Sīnā – a da similitude entre espelho e olho e a negação da impressão de formas no espelho⁶⁸² – Suhrawardī leva a cabo seu revisionismo da doutrina intromissiva: com uma argumentação emprestada de Ibn Sīnā e num quadro herdeiro do mesmo, Suhrawardī adapta a intromissão segundo Ibn Sīnā à sua agenda.

Quanto às formas refletidas no espelho, cada uma delas não é nada mais do que uma forma refletida, não estando no espelho; no entanto, como ela é enxergada presente no espelho se não está

681 *Ibid.*, §104: pp. 101,13–103,1 [*Opera II*]; 72,10–73,8 [*The Philosophy of Illumination*]. A comparação entre olho e espelho não é uma inovação de Suhrawardī. Ibn Sīnā, entre outros, sumarizara a doutrina aristotélica da visão afirmando que “a doutrina de Aristóteles é esta: o olho é como o espelho, e algo que é visto é como algo que brilha no espelho, através da mediação do ar ou de outro corpo transparente [وذهب ارسطوطوليس أنست: كه چشم چون آينه است،]” [و دیدنی چون چیزی كه اندر آینه بتابد – بمیانجی هوا، یاجسمى دیگر شفاف]”, Ibn Sīnā, *Dānišnāma-yi ‘Alā’ī: ṭabī’iyāt*, pp. 90,9 – 91,1. Suhrawardī emprega a analogia entre olho e espelho para argumentar que da mesma maneira que as formas não são inerentes ao espelho, posição partilhada por Ibn Sīnā e tributária de Aristóteles, nenhuma forma visual pode estar impressa no humor cristalino. Embora também se apoiando na similaridade entre olho e espelho elaborada por Ibn Sīnā em *Dānišnāma-yi ‘Alā’ī*, Ġazālī (*Maqāṣid al-falāsifa*), diferentemente de Suhrawardī, entende a analogia entre olho e espelho como um argumento na defesa da visão especular como impressão da forma no espelho, o que parece contradizer o próprio Ibn Sīnā. Dessa maneira, engenhosamente, Suhrawardī, além de ser mais aviceniano que Ġazālī, é mais aviceniano que o próprio Ibn Sīnā. Para Ġazālī, sobre o humor cristalino, “ele é como o espelho; se, frente a ele, há [coisas] coloridas, então o símile de sua forma imprimir-se-á no [humor cristalino], tal qual a forma do humano sendo posto em frente ao espelho – [forma] que está impressa no [espelho] por meio de um corpo transparente entre ambos [وهي مثل المرأة فإذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الإنسان المقابل للمرأة فيها بتوسط جسم شفاف]”, *ibid.*, vol. III, p. 42, 11–13. Sobre a maneira engenhosa que Suhrawardī empregou Ibn Sīnā para melhorar ou aprimorar a posição de Ibn Sīnā no *Šifā’*, ver Sinai, “Al-Suhrawardī on Mirror Vision and Suspended Images (*muthul mu’allaqa*)”, pp. 283–287. Ademais, Ibn Sīnā, no *Šifā’*, sugere que a função do espelho na visão é apenas retransmitir a forma visual, permitindo acesso sensorial a coisas que, em princípio, não seriam vistas por não estarem no campo de visão, ou seja, frente a frente com o vidente. Como bem pontuou Miguel Attie Filho, “o objetivo de Ibn Sīnā é desmontar a crença de que se forme uma imagem material no espelho, mas que este é uma certa continuidade do diáfano”, Ibn Sīnā, *Livro da alma*, nota 145, p. 303. Sobre a dependência de *Maqāṣid al-falāsifa* em relação a *Dānišnāma-yi ‘Alā’ī*, ver Janssens, “Le Dānesh-Nāmeḥ d’Ibn Sīnā : un texte à revoir ?”; *id.*, “Al-Ġazālī, and his use of Avicennian texts”. Uma dificuldade, a qual não temos posição a respeito, é a de saber até que ponto *Maqāṣid* representa – e se representa – o pensamento de Ġazālī e até que ponto *Maqāṣid* pode ser reduzido a um mero epítome da filosofia de Ibn Sīnā (muito provavelmente, uma paráfrase em árabe da obra persa *Dānišnāma-yi ‘Alā’ī*). Sobre *Maqāṣid*, Jules Janssens (“Al-Ġazālī, and his use of Avicennian texts”, pp. 43–45) apresenta boas razões – as quais nos convenceram – para não mais supor, como se defendeu até recentemente, que essa obra seria uma preparação para *Tahāfut al-falāsifa*. Outrossim, Alexander Treiger (*Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, p. 62) mostra que, apesar de suas asserções no *Šifā’*, a posição de Ibn Sīnā é difícil de ser estabelecida, pois, se no *Šifā’* ele é contra a impressão de formas nos espelhos, ele parece sugerir tal impressão em certas passagens isoladas de outras obras; igualmente, a posição de Ġazālī é difícil de ser estabelecida, já que, em certas passagens de outras obras, Ġazālī nega a impressão de formas nos espelhos e, em outras, ele parece defendê-las. Trata-se, em nossa conclusão, de um tópico dificultoso que, antes de Suhrawardī, gerou dúvidas entre os que se dedicaram a refletir a respeito. Se assim for, é admirável a segurança que Suhrawardī demonstra ao discutir a questão e ao assumir sua posição no debate.

682 Ver Ibn Sīnā, *aš-Šifā’ : aṭ-ṭabī’iyāt: an-naḥs*: p. 104,3-16; *id.*, *Livro da alma*, p. 133.

lá? Trata-se de algo “imaginado”, “suposto” ou “conjeturado”? Uma consideração da imaginativa ou da estimativa? O que as formas no espelho são? Suhrawardī alude em algumas passagens da *Filosofia da iluminação* ao problema, como, por exemplo, ao escrever:

<p>ثم إنَّ البصر إذا أحسننا به أجساماً على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهى عزيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بدّ من ارتسام صورها - عند هؤلاء - و صور المسافات التي بينها على سمت واحد، فكيف يفى به الجليديّة وأقطارها؟ فسرّ الرؤية و صور المرايا والتخليل يأتي من بعد. وغرضنا من ذكر هذه المسائل هي هنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده.</p>	<p>Outrossim, se a visão for empregada para sentirmos através dela os corpos em um determinado rumo, entre eles há os que são semotos de maior altura – são os de elevada mensurabilidade, como, por exemplo, as enormes montanhas em cadeia, umas atrás das outras –, pois, indubitavelmente – de acordo com eles –, suas formas estariam, com suas longuras, impressas em um determinado rumo. Como o cristalino e suas partes bastariam? A solução para os problemas da vista e das formas no espelho e na imaginação virá depois. Nosso propósito em mencionar tal tópico aqui é facilitar o itinerário de nosso escopo.⁶⁸³</p>
---	--

Se o §104 trata das formas no espelho sustentando em termos privativos que as formas não são inerentes ao espelho, no §225, Suhrawardī apresenta sua resposta ao enigma da localização das formas especulares, estabelecendo seu estatuto. Ele escreve:

<p>وقد علمت أنّ انطبع الصور في العين ممتنع، وبمثل ذلك يمتنع في موضع من الدماغ. والحقّ في صور المرايا والصور الخياليّة أنّها ليست منطبعة، بل صياص معلقة ليس لها محلّ. وقد يكون لها مظاهر، ولا يكون فيها. فصور المرأة مظهرها المرأة، وهي معلقة لا في مكان ولا في محلّ. و صور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة.</p>	<p>Já conheces que a impressão de formas no olho é impossível; por similitude, impossibilitam-se formas impressas em um substrato no cérebro. A verdade das formas nos espelhos e das formas imaginativas é que não são impressas; antes, elas são “cidadelas suspensas” (<i>ṣayāṣ^{im} mu‘allaqa</i>). Não há, para elas, um “lugar de inerência” (<i>maḥall</i>). Há, decerto, para elas, “lugares de manifestação” (<i>mazāhir</i>) – e elas não estão aí. Das formas do espelho, seu lugar de manifestação (<i>mazhar</i>) é o espelho, sendo suspensas, não estando em nenhum local (<i>makān</i>) nem em nenhum lugar de inerência (<i>maḥall</i>). Das formas na imaginação (<i>ḥayāl</i>), seu lugar de manifestação é o imaginar (<i>taḥayyul</i>); elas são suspensas (<i>mu‘allaqa</i>).⁶⁸⁴</p>
--	---

Primeiramente, Suhrawardī repete o que havia anteriormente estabelecido, a saber: o símile de algo enxergado no espelho não é inerente ao espelho; as formas especulares não são, de nenhuma maneira e sob nenhum aspecto, parte do espelho nem estão aí gravadas ou inscritas. Com efeito, não

683 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §104, p. 103,2-6 [Opera II]; 73,9-14 [The Philosophy of Illumination].

684 *Ibid.*, §225: p. 211,12–212,3 [Opera II]; p. 138, 12-17 [The Philosophy of Illumination]. Suhrawardī acrescenta logo a seguir: “Ao se estabelecer um símile despido, plano, sem volume nem superfície – como é próprio ao espelho –, sendo ele intrinsecamente subsistente e o que dele provém um acidente, autêntica é a existência de uma quiddidade substancial tendo um símile accidental; a luz deficiente é como um símile da luz perfeita. Entende! [وإذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر – كما للمرايا – قائم بنفسه وما هو منه عرض. فصّح وجود ماهية جوهريّة لها مثال عرضي. والنور الناقص كمثال النور التام. [فإنهم *ibid.*, §225: pp. 212,3–213,1 [Opera II]; p. 138,17-19 [The Philosophy of Illumination]. Para nós, as luzes subjugantes mantêm, no caso das formas platônicas (as “quiddidades substanciais”), um nexa com seus “sísmiles accidentais”, semelhante ao nexa que há entre a coisa da qual a forma especular é a forma e a própria forma especular; ver nota 598.

há para elas um lugar em que poderiam estar e se locar, não havendo nenhum meio para algo do qual o símile é o símile ter deixado um vestígio ou traço impresso. Se elas não são inerentes a nada e não podem ser a impressão de nada, o esclarecimento decisivo de Suhrawardī consiste em sua tese de que o espelho, em relação às formas especulares, não desempenha o papel de lugar de inerência, mas somente o “de manifestação”. Para Suhrawardī, por conseguinte, mesmo não se tratando de algo inerente a um lugar qualquer, a forma refletida no espelho é existente, apresentando-se como símile de algo existente refletido no espelho e que, através do espelho, se torna visível e, portanto, manifesto – ora, a realidade não é nada que não seja manifestação. Suhrawardī rejeita a tese de que as formas no espelho seriam cognitivamente inapropriadas na explicação da percepção visual por meio da impressão de formas – trata-se do inverso: o caso das formas especulares mostra que explicações sobre a visão por meio da impressão de formas são cognitivamente inapropriadas.

Se não há nenhum tipo de impressão ou de gravura e se as formas não são inerentes ao espelho, onde elas estão? Se elas não ocupam um local que lhes é próprio, onde elas ficam? Suhrawardī responde que a forma refletida, na verdade, não se encontra em lugar nenhum. As formas especulares são efetivamente coisas, isto é, são existentes, mesmo “não estando nem em nenhum local nem em nenhum lugar de inerência”. Ordinariamente, as formas sensoriais exigem alguma coisa inerente a um lugar como seu substrato localizável; no entanto, o caso peculiar das formas especulares oferece um exemplo de contenção de formas desprovidas de localidade e de inerência, e que são plenamente existentes – tanto que são apreendidas. Com efeito, para Suhrawardī, a manifestação não é um atributo acrescentado à coisa, mas é a própria coisa, sua realidade e identidade; se algo é manifesto, ou seja, se algo é manifestação, esse algo é existente. Este estatuto se aplica às formas visuais no instante da visão e, por extensão, a todas as formas sensoriais no momento da sensação. Embora a forma sensorial conduza à realidade da coisa sentida, isto é, a forma sensorial remete diretamente ao que está no que há em si ocupando uma localidade determinada, oferecendo ao perceptor a quiddidade do que foi percebido, a forma sensorial não “está” no órgão corporal responsável pela percepção – a forma sensorial não está em nenhum lugar, assim como as formas especulares. Para o caso peculiar de tais formas, Suhrawardī oferece um estatuto próprio, estabelecendo as formas sensoriais e as formas especulares como “cidadelas suspensas”, isto é, “corpos em suspensão”. Ao afirmar que “das formas do espelho, seu lugar de manifestação é o espelho, estando suspensas, não estando nem em nenhum local nem em nenhum lugar de inerência”, Suhrawardī estabelece o que ele entende, nesse caso, por “forma suspensa”: consiste na forma que não ocupa localidade e que, por isso, não é inerente a nada.

Uma das teses mais emblemáticas de Suhrawardī é que o caso peculiar das formas sensoriais e das formas especulares é aplicado para todo tipo de forma subsistente (“subsistente” no sentido de

existir independentemente da conceptualização e de não se tratar, estritamente falando, de uma configuração) que não seja autossuficiente (formas subsistentes e autossuficientes são as formas platônicas).⁶⁸⁵ Entre as formas subsistentes que não são autossuficientes se destaca o caso das “imagens” propriamente ditas, isto é, dos símiles que aparecem na faculdade imaginativa. As formas imaginativas, ao se manifestar na faculdade imaginativa, não são, contudo, inerentes e, tampouco, não estão localizadas no órgão corporal responsável pela imaginativa. Esta, enquanto faculdade corporal localizada no cérebro, combina as formas imaginativas que no mesmo cérebro estão sendo, de alguma maneira, manifestas. As formas imaginativas são “suspensas”, pois da mesma maneira que as formas especulares não são inerentes ao espelho, as formas imaginativas não são inerentes ao cérebro e, por conseguinte, o cérebro não é um lugar de inerência em que tais formas estariam gravadas ou impressas. Uma consequência para a percepção: Suhrawardī ratifica que os olhos e o cérebro são meros lugares de manifestação e se há uma analogia entre o olho, o espelho e o cérebro, os olhos não são nada senão lugar de manifestação àquilo que é apreendido visualmente. O mesmo se diz do ouvido e dos demais órgãos das faculdades corporais de sensação: são lugares de manifestação às formas sensoriais. Enquanto formas cujo lugar de manifestação é cada uma das faculdades corporais de percepção, não têm lugar de inerência e não são localizáveis.

Suhrawardī sustenta que aquele que vê ou que ouve, efetivamente, apreende a coisa em sua realidade. Igualmente, a luz que condiciona a visão é uma luz acidental e o som emitido é uma luz acidental. Uma nuance aqui é que, enquanto formas sensoriais, o visível e o audível nos órgãos responsáveis pela percepção são formas suspensas, mas a luz no visível ou o som emitido, tais quais, são apenas configurações luminosas (“luzes acidentais”), e não formas suspensas. Em todo caso, a percepção sensorial é direcionada a apreender a realidade simples de coisas localizáveis no mundo dos limítrofes. O edifício metafísico de Suhrawardī é erigido a partir da crença na equivalência entre apreensão e realidade, à medida que apreensão se reduz à manifestação, a qual, por sua vez, é a realidade da coisa apreendida. A descrição dos olhos e dos ouvidos como “lugares de manifestação” deve ser entendida da maneira mais simples possível: o olho ou o ouvido é a condição da apreensão da forma visual ou auditiva. No entanto, tal intermediação não significa um impedimento para a apreensão da realidade, da mesma maneira que não implica uma distinção entre a manifestação do apreensível e sua realidade – a manifestação do apreensível é sua realidade. Nesse sentido, a analogia com o espelho é esclarecedora: os órgãos corporais são apenas locais de manifestação. Outra nuance do modelo de Suhrawardī é que, diferentemente do modelo

685 “As formas suspensas não são os paradigmas de Platão; isso pelo fato dos paradigmas de Platão serem luminosos e fixos, ao passo que, dentre os símiles suspensos, alguns são tenebrosos e outros são receptores de luz [الصور المعلقة] والصور المعلقة [ليست مثل افلاطون. فإن مثل افلاطون نورية ثابتة. وهذه مثل معلقة منها ظلمانية ومنها مستتير]”, *ibid.*, §246: p. 230,10–231,1 [*Opera II*]; p. 149,9–10 [*The Philosophy of Illumination*].

intromissivo padrão, as formas visuais, auditivas e, por extensão, todas as formas sensoriais, não são inerentes a algo corporal e não são, portanto, algo material. Por isso, não podem estar nem gravadas nem impressas em lugar nenhum. Tanto os órgãos corporais responsáveis pelas faculdades dos sentidos externos como o espelho e o órgão da faculdade corporal imaginativa são lugares de manifestação no sentido de que não são lugares de inerência para a forma. Como próprio às faculdades externas de percepção, Suhrawardī nega que a forma visual seja idêntica à forma especular. Ademais, tudo o que é apreendido sensorialmente por meio da manifestação nos órgãos de percepção externa existe fora da mente como parte do mundo dos limítrofes. Assim, no caso da percepção via sentidos externos, se bem que as formas sensoriais sejam formas suspensas, por meio da manifestação de tais formas nos órgãos de percepção, apreende-se o perceptível tal qual ele é, sendo apreendido como algo existente e ao qual se pode apontar. Pela percepção sensorial se apreende o que está no mundo dos limítrofes, mas a forma sensorial não é o limítrofe, mas uma forma suspensa; igualmente, a realidade apreendida – à medida que é realidade e à medida que é apreendida – são fluxos de irradiações, via luzes acidentais, do mundo das luzes subjugantes.⁶⁸⁶

Como corolário, a percepção sensorial resulta da relação entre luzes. Se há manifestação e se há um órgão corporal sadio, não havendo nenhum obstáculo que impeça tal relação, está aí um ato sensitivo. Se as formas sensoriais não são inerentes ao órgão corporal da faculdade de percepção, a sensação é apenas uma manifestação diante do percipiente. No caso humano, o percipiente é sempre uma luz regente – sua luz comandante, sua alma –, e as faculdades corporais de percepção são, exatamente como os espelhos, meros intermediários. À medida que o percipiente é despido de matéria e autossuficiente e que o que é manifesto no órgão de percepção é uma forma suspensa – que também não é nem material nem inerente a algo material –, Suhrawardī propõe uma desmaterialização da sensação. Uma consequência capital em sua metafísica é, como vimos anteriormente, o caso do conhecimento divino: dado que a percepção sensorial não é material, ela serve de paradigma para se compreender como a luz das luzes apreende tudo, assim como explica a apreensão que é própria a todas as luzes puras; a nuance, no caso divino e das luzes subjugantes, é que, por não terem nenhuma conexão com nenhum limítrofe, sua visão – ou, como chamamos aqui, sua “percepção desmaterializada” – dispensa lugares de manifestação e, por conseguinte, formas

686 Sobre as nuances entre luzes acidentais e formas sensoriais e sobre a inserção das teses sobre a visão especular na doutrina das formas suspensas, ver Domingues da Silva, “Manifestation et expérience : la métaphysique de la vision et de la perception sensorielle de Suhrawardī selon sa *Philosophie de l'illumination (Hikmat al-iṣrāq)*”. Por uma interpretação parcialmente diferente da nossa, ver Sinai, “Al-Suhrawardī on Mirror Vision and Suspended Images (*Muthul Mu‘allaqa*)”. Para Nicolai Sinai, já que os olhos são como que uma janela para o mundo, as formas visuais não são formas em suspenso, mas se reduzem à coisa vista. Para ele, as formas suspensas são empregadas por Suhrawardī apenas para explicar “exceptional cases” (*ibid.*, p. 291) e que “what is manifested by the eye are concrete extramental particulars, not quasi-substantial images” (*ibid.*, p. 293); assim, segundo Sinai, apenas as formas especulares, as formas imaginativas e certos fenômenos paranormais seriam formas suspensas.

suspensas. No caso humano, ao menos, há, entre os perceptíveis, aqueles para os quais seus lugares de manifestação não são nem as faculdades externas de percepção nem os espelhos. No caso dos perceptíveis que aparecem como formas imaginativas, tais perceptíveis, isto é, as imagens propriamente ditas, se manifestam no órgão corporal responsável pela faculdade imaginativa. Assim, as formas perceptivas apreendidas por meio das faculdades externas de percepção e as formas imaginativas apreendidas por meio da faculdade imaginativa são, enquanto formas, existentes, mas que não dispõem do mesmo estatuto existencial daquilo que é existente no mundo dos limítrofes. Há um caráter mensurável que lhes é próprio, mas que não é exato, já que, mesmo se figurando como mensuráveis, não se pode medi-las e, mesmo se figurando como localizáveis, não estão em lugar nenhum. O entendimento das formas sensoriais, das formas especulares e das formas imaginativas como suspensas e, por serem perceptíveis, existentes, oferece a Suhrawardī uma maneira eloquente de apresentar sua grande tese de que há uma classe distinta e independente de coisas com um modo de existência peculiar. É o que ele chama de “mundo dos símiles”. Sendo um mundo distinto do mundo dos limítrofes, o mundo dos símiles não tem e não ocupa nenhuma localização. Afirmar que uma coisa qualquer existe no mundo dos símiles é simplesmente assentir que se trata de uma forma “suspensa”, ou seja, sem lugar de inerência e sem locação espacial. Quando alguém enxerga uma forma refletida no espelho ou percebe imaginativamente a forma do que quer que seja, tais formas existem no sentido completo do termo. A forma especular, a forma sensorial e a forma imaginativa são símiles que, via um lugar de manifestação – o espelho, o órgão da faculdade imaginativa e os órgãos das faculdades corporais de percepção responsáveis pelos cinco sentidos externos –, passam a popular, por assim dizer, o mundo das formas suspensas.⁶⁸⁷

687 A originalidade de Suhrawardī está em defender um estatuto existencial às formas suspensas. Entretanto, no que tange a seu revisionismo da doutrina da visão legada por Ibn Sīnā e a sua posição sobre a visão especular, Suhrawardī se posiciona em um debate que lhe é anterior. Com efeito, sua abordagem a respeito das doutrinas avicenianas das formas visuais e das formas especulares tem grande similaridade com as de Abū l-Barakāt al-Baġdādī, o qual defendeu praticamente o mesmo conteúdo, com argumentos parecidos. Significativamente, Abū l-Barakāt (*al-Mu‘tabar fī l-ḥikma*, vol. II, pp. 326,1–329,13; p. 341) mostra os limites da intromissão ao tratar da faculdade externa da percepção visual, assim como, ademais, ao tratar da faculdade interna do sentido comum; ver *ibid.*, vol. II, pp. 341–342. Abū l-Barakāt al-Baġdādī chega a mesma conclusão de Suhrawardī: as formas especulares não estão no espelho e não estão, *a fortiori*, no humor cristalino; ver *ibid.*, vol. II, pp. 342,14–343,2. Os argumentos de Baġdādī são os seguintes: se as formas estivessem no espelho, enxergar-se-ia sempre a mesma forma, independentemente da direção em que se está olhando para o espelho; se a forma especular fosse a própria forma visual, a forma especular não poderia ser menor do que é aquilo do qual ela é a forma; já que a distância da forma especular é maior que a espessura do espelho, a forma não pode estar no espelho; a forma não pode tampouco estar no ar, já que, se estivesse, outros observadores que não estão olhando para o espelho, mas para o ar entre o espelho e o observador, enxergariam a mesma forma; a forma não pode estar nos olhos, pois as formas são geralmente maiores que o humor cristalino. Igualmente, para expressar a percepção, Abū l-Barakāt o faz em termos de “encontro”, chamando atenção ao fato de que cada apreensão remonta à essência do apreendedor. Para ele, “uma apreensão qualquer é o encontro do apreendedor na [apreensão] com sua essência [وإنما إدراك ما يلاقية المدرك منها بذاته]”, *ibid.*, vol. II, p. 325,2-3, explicando a apreensão como o encontro entre essências, ou seja, o encontro da essência do apreendedor com a essência do apreendido; trata-se, em suas palavras, da “chegada, obtenção e encontro da essência com a essência [ووصول ونيل ولقاء الذات للذات]”, *ibid.*, vol. II, p. 414,21-22. Mais do que rejeitar a doutrina da visão e da percepção elaborada por Ibn Sīnā, Abū l-Barakāt al-Baġdādī e Suhrawardī, em nossa leitura, buscam

A título de desambiguação, sobre o termo “suspensão”, tudo o que não é fixo é suspensão. Rigorosamente, apenas a luz das luzes e as luzes subjungantes não estão em suspensão. Em sentido estrito, toda luz regente é suspensão, já que é um ícone de uma luz subjungante em pendência de um limítrofe particular; igualmente, todo limítrofe é suspensão, no sentido de que não tem, por si só, sua realidade e está, no fluxo emanativo, em permanente pendência de irradiações iluminativas. Não obstante, mesmo sendo suspensão no fluxo, a luz regente é irredutivelmente ela mesma, uma luz pura; enquanto luz, ela partilha da mesma realidade de toda luz subjungante e da luz das luzes. Nesse sentido, uma luz regente é puramente luz e, por ser luz pura, é permanentemente manifesta. No caso dos limítrofes, embora eles sejam essencialmente suspensos, na conceptualização, são substanciais – mas sua substancialidade é apenas conjectural e interna à conceptualização e, por isso, são nomeados “substâncias obscuras”. Em termos essenciais, toda luz regente é, em certo sentido, fixa; trata-se de uma fixidez suspensão, por assim dizer. Em termos conceptuais, todo limítrofe é potencialmente fixo; trata-se de uma fixidez obscura. Quanto às formas suspensas, em qualquer aspecto que sejam consideradas, em si mesmas ou na conceptualização, elas são transitórias e efêmeras. Entre os suspensos, são as suspensas por excelência, embora sejam, em certo sentido, “subsistentes” – pois não são de natureza accidental. Não possuem existência mental, pois não são significados gerais, não sendo considerações intelectuais, já que estão fora da mente. Se as reduzirmos a considerações da estimativa ou da imaginativa, isso apenas prolonga o enigma, pois há que se estabelecer o caráter do que se manifesta na estimativa ou na imaginativa, se não se quiser uma regressão *ad infinitum*. Por seu caráter indiscutivelmente peculiar, têm um estatuto existencial

revê-la para fundamentar a imaterialidade da percepção. A partir de tal desmaterialização, Abū l-Barakāt, assim como Suhrawardī mais tarde, reconhece apenas a alma como apreendedora, sustentando a equivalência entre a inteligência de universais e a percepção de particulares, unificando-as em uma faculdade de apreensão única; ver *ibid.*, vol. II, p. 400,15–407,5. Finalmente, o apreendedor em todas as apreensões é sua natureza intelectual, sua essência, sendo a apreensão da essência a fundação para todas as demais apreensões: “em suma, o apreendedor dos existentes no que há em si e dos conceptualizáveis no que há na mente, para nós, é único: trata-se da essência do humano. Assim como cada um apercebe por si mesmo sua essência, assim também o que [apercebe sua essência] é aquele que vê, escuta, sabe, conceptualiza, memoriza, lembra, conhece, rege e julga por afirmação ou negação, por averiguação ou falsificação [وَبِالْجَمَلَةِ. مَدْرَكُ الْمَوْجُودَاتِ فِي الْأَعْيَانِ وَالْمَتَصَوِّرَاتِ فِي الْأَذْهَانِ فِينَا وَاحِدٌ هُوَ ذَاتُ الْإِنْسَانِ؛ كَمَا يَشْعُرُ بِهِ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَّا مِنَ الْكُذْبِ وَذَاتَهُ إِنَّهُ هُوَ الَّذِي ابْصَرَ وَسَمِعَ وَعَرَفَ وَتَصَوَّرَ وَحَفِظَ وَتَذَكَّرَ وَعَلِمَ وَتَدَبَّرَ وَحَكَّمَ بِالْأَثْبَاتِ وَالنَّفْيِ وَالصِّدْقِ وَالْكَذْبِ]”, *ibid.*, vol. II, pp. 403,21–404,1. Não obstante, embora haja fartos indícios de que Suhrawardī tenha se apoiado em Abū l-Barakāt al-Bağdādī, as teses de ambos os filósofos não são exatamente as mesmas. Suhrawardī tem sua própria agenda. Enquanto Abū l-Barakāt discute tais questões nas *naturalia*, Suhrawardī as discute como metafísico. Ao defender a apreensão da essência como fundamento de toda apreensão, Abū l-Barakāt está, como Suhrawardī, dentro da tradição avicêniana. Ademais, se bem que Abū l-Barakāt tenha reduzido a forma sensorial a uma forma despida de matéria e tenha simplificado a doutrina da inteligência avicêniana, ele não aplica – ao menos, não a nosso conhecimento – as consequências disso em sua metafísica – ao menos, não como Suhrawardī o fez. Por sua vez, a *Filosofia da iluminação* é marcada por tal redução: a percepção desmaterializada é o meio para entender o que é compartilhado por todas as luzes puras, a natureza das coisas e a natureza da apreensão, o caráter receptivo da apreensão humana e ativo da apreensão divina, as formas platônicas, a possessão e a regressão, que a apreensão de inteligíveis é a percepção contemplativa das luzes subjungantes, etc. Outra consequência dessa redução é que Suhrawardī inseriu seus revisionismos sobre a percepção visual e a visão especular na doutrina das formas suspensas, introduzindo um novo modo de existência. Salvo ignorância de nossa parte, Abū l-Barakāt não propôs nada de similar à ideia de formas visuais e formas especulares com um estatuto distinto e exclusivo para elas.

peculiar. Já começamos a discutir o estatuto existencial das formas sensoriais e o caso peculiar das formas especulares; se faz necessária, por um entendimento mais completo a respeito das formas suspensas, uma discussão sobre o que Suhrawardī entende por “formas imaginativas” e, para tanto, sobre como, na *Filosofia da iluminação*, o autor concebe o aparelho humano de percepção interna.

3.2. Os sentidos internos

Ao discutir a sensibilidade interna, Suhrawardī estabelece, na *Filosofia da iluminação*, as faculdades corporais responsáveis pelos sentidos internos como sendo duas, cada qual tendo o cérebro como seu órgão, fazendo, assim, do cérebro o lugar de manifestação dos dados dos sentidos internos para a alma, a luz regente. As duas faculdades são as seguintes: a imaginativa (*al-mutahayyila*/ المتخيلة) e o sentido comum (*al-ḥiṣṣ al-muštarak*/ الحس المشترك). Para tanto, Suhrawardī busca mostrar que o assentimento sobre a ocorrência de cinco faculdades corporais internas de percepção é incoerente com seus próprios pontos de partida – os quais Suhrawardī partilha e os trata como um dado positivo. Os peripatéticos sustentam que a estimativa – uma faculdade corporal independente para a estimação (*wahm*/ واهم) – e a imaginativa – a qual, além de operar imaginativamente, partilha as mesmas propriedades, de acordo com os peripatéticos, da faculdade cogitativa, isto é, da faculdade responsável pela cogitação (“pensamento”, *fikr*/ فكر) – são duas faculdades distintas – tornando-se três, se se desambiguar as faculdades imaginativa e cogitativa. Suhrawardī afirma, por sua vez, se tratar apenas de maneiras de operar da mesma faculdade corporal, a imaginativa.⁶⁸⁸ Para ele, os peripatéticos não se levam a sério, já que reconhecem a cogitativa como uma operação da imaginativa; de igual maneira, já se encontra na argumentação peripatética a constatação de que a estimativa e a imaginativa são a mesma faculdade. Ele afirma:

<p>وأثبت بعض الناس في الإنسان قوّة وهميّة هي الحاكمة في الجزئيات، وأخرى هي متخيلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب أنّ محلّهما التجويف الأوسط. والقائل أن يقول أنّ الوهم بعينه هو المتخيلة، وهي الحاكمة والمفصلة والمركبة. ودليلك على تغاير القوى إمّا اختلال بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثمّ شيء حاكم في الجزئيات الذي هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عرف بلزوم اختلال</p>	<p>Certas pessoas estabeleceram que no humano há uma faculdade estimativa – ela é quem julga os particulares – e que há outra [faculdade], a imaginativa – ela é a quem compete a análise e a síntese. É necessário que o lugar de inerência para ambas seja a cavidade média [cerebral]. Ora, a eles se declare em resposta: “A estimação, no que ela é tal qual ela é, é a imaginativa, a qual é a juíza, a analista e a sintetizadora. A atestação de que as faculdades são diferentes seria a de que uma se alteraria enquanto a outra permaneceria, mas não é possível a ninguém clamar que a imaginativa permanece sadia enquanto não há nenhuma coisa julgando sobre os particulares, o que te é a estimação”. A diferenciação de substratos é reconhecida como implicando o perecimento de uma</p>
---	--

688 “A verdade é que essas três [= a operação imaginativa, a cogitação e a estimação] são uma coisa única e uma única faculdade avaliada segundo as considerações que lhe são próprias. [فالحق أنّ هذه الثلاثة شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها].”, Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §224: p. 210, 12-13 [*Opera II*]; p. 138, 1-2 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنهما في التجويف الأوسط، وإذ لا يختل أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضا ذالك؛ وأما تعدد الأفاعيل، فلا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الأفاعيل، إذ يجوز أن يكون قوة واحدة بجهتين تقتضى فعلين. أليس الحسن المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لا يتأتى إدراكها إلا بحواس خمس؟</p>	<p>faculdade por conta do perecimento de seu substrato. Ora, reconhece-se que ambas possuem como [substrato] a cavidade média. Já que nenhuma das duas perece, uma dispendo de saúde, assim como sua companheira, é igualmente assim com o substrato de ambas. Quanto a numerosidade de operações, não é possível a ninguém o juízo de que numerosas seriam as faculdades por haver numerosas operações, já que se admite que uma faculdade única, por conta de dois aspectos, precise operar duplamente. Não é reconhecido por eles que o sentido comum é a unidade dos [sentidos] apreendendo o conjunto dos sensíveis, o qual não provém de nada que não seja dos cinco sentidos?⁶⁸⁹</p>
---	--

Em sua argumentação, Suhrawardī recorda que os peripatéticos defenderam duas faculdades distintas – a da estimação e a da imaginação – com duas operações diferentes e ambas tendo como órgão responsável o mesmo substrato no cérebro. Para Suhrawardī, ao se averiguar que a percepção interna dispõe de uma faculdade estimativa que armazena e julga símiles particulares, averigua-se igualmente que há uma faculdade de análise (*tafṣīl/ تفصيل*) e de síntese (*tarkīb/ تركيب*) dos mesmos particulares; ora, analisar e sintetizar particulares é também uma atividade própria à faculdade imaginativa. São, assim, duas atividades da mesma faculdade – ratificando sua posição, Suhrawardī defende que tais atividades são, mais acuradamente, considerações e aspectos de uma faculdade só.

Ao apresentar sua tese de que a estimação, a cogitação e a operação imaginativa são atividades operativas de uma única faculdade, a imaginativa, Suhrawardī evoca igualmente as operações do sentido comum, o qual é a faculdade responsável por apreender a totalidade de dados sensíveis, oriunda dos cinco sentidos externos; o sentido comum permanece único e o mesmo no ato de apreensão. O sentido comum é entendido como a faculdade central da percepção sensorial em que os dados dos cinco sentidos externos estão dispostos conjuntamente. Assim, a faculdade corporal do sentido comum explica como as diversas sensações – o odor e a audição, por exemplo – se comunicam entre si em uma mesma apreensão. No entanto, como isso se enquadra na tese geral da *Filosofia da iluminação* segundo a qual apenas a alma é a única agente percipiente não é explicitado por Suhrawardī. Ele parece se contentar em adotar como sua a tese peripatética do “sentido comum”, adaptando-a à tese geral do próprio Suhrawardī da apreensão como manifestação em que o único apreendedor é o que apreende sua essência – no caso humano, a luz regente humana. Em todo caso, a partir da exposição de Suhrawardī sobre o sentido comum, trata-se somente de outro lugar de manifestação pelo qual a luz regente apreende. Assim, se o apreendedor é apenas a luz regente e se o sentido comum, da mesma maneira que os sentidos externos e a faculdade imaginativa, desempenha o mesmo papel de espelho, conclui-se que o sentido comum

689 *Ibid.*, §222: p. 209,7–210,1 [*Opera* II]; p. 137, 1-12 [*The Philosophy of Illumination*].

está envolvido, como lugar de manifestação, tanto na apreensão de formas sensíveis como na apreensão de formas imaginativas por conta de, simultaneamente, colaborar com a faculdade imaginativa e se conectar aos cinco sentidos externos. Nas palavras de Suhrawardī:

<p>وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات، فيدريكها مشاهدة. ولولا ذلك ما كان لنا أن نحكم أن هذا الأبيض هو هذا الحلو للحاضرين، فإنَّ الحسَّ الظاهر منفرد بأحدهما. والحاكم يحتاج إلى حضور الصورتين ليحكم عليهما. فإذا جاز أن يكون لقوة واحدة إدراكات كثيرة، فجاز منها أفاعيل متعدّدة كثيرة على أن الحكم الوهمي لا يخالف أفاعيل المتخيّلة.</p>	<p>O [sentido comum] combina, no que está nele, símiles do conjunto dos sensíveis e apreende [o conjunto] por observação. Não fosse assim, não julgaríamos que algo branco é este algo doce quando ambos os [sensíveis] estão presentes. De fato, o sentido externo o [apreende] isoladamente, mas o julgador exige a presença de duas formas [sensoriais], julgando-se assim. Dado que é admissível para uma única faculdade haver apreensões múltiplas, é admissível a uma [única faculdade] operações numerosas e múltiplas, embora o juízo estimativo não divirja da operação imaginativa.⁶⁹⁰</p>
--	--

Por mais que a períclope acima sugira o sentido comum como o apreendedor, Suhrawardī está apenas descrevendo a atividade própria de cada operação de uma faculdade; ao fazer isso sobre o sentido comum, o papel atribuído à conexão entre ele e os sentidos externos é que o sentido comum providencia, para a luz regente, as sensações provenientes dos sentidos externos e a capacidade para a luz regente, por meio de tais dados e da faculdade imaginativa, emitir juízos. A conexão entre sentido comum e sentidos externos e entre sentido comum e faculdade imaginativa capacita a luz regente apreender ordenadamente todos os perceptíveis. Dada tal conexão operada pelo sentido comum, o que é percebido imaginativamente e o que é percebido por meio de um dos cinco sentidos externos são apreendidos de maneira similar e concatenada. Suhrawardī afirma:

<p>وكما أنّ الحواسَّ كلّها ترجع إلى حاسّة واحدة – وهي الحسَّ المشترك –، فيرجع ذلك يرجع في النور المدبّر إلى قوّة واحدة هي ذاته النوريّة الفيّاضة لذاتها. والإبصار وإن كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر، إلّا أنّ البصر فيه النور الإسفهد.</p>	<p>Como os sentidos, todos eles, se reduzem a um sentido único – trata-se do sentido comum –, assim também [todos os sentidos] na luz regente se reduzem a uma faculdade única, a saber: sua essência luminosa e fluidora por sua essência. Sobre a percepção visual: embora sua condição seja o frente a frente com o [órgão] visual, não obstante, quem é o vidente, na [percepção visual], é a luz comandante.⁶⁹¹</p>
--	---

Suhrawardī insiste que todas as faculdades corporais responsáveis pelos sentidos externos e internos são instrumentos de um único apreendedor, a luz comandante, ou seja, a alma humana. Dada a corporeidade de tais faculdades, elas são sombra daquilo que a luz comandante é, isto é, de sua essência luminosa.⁶⁹² À medida que a natureza da luz é a de fluir, a capacidade de apreensão da

690 *Ibid.*, §222: p. 210,1-6 [*Opera II*]; p. 137,13-17 [*The Philosophy of Illumination*].

691 *Ibid.*, §226: p. 213,2-5 [*Opera II*]; p. 139,1-4 [*The Philosophy of Illumination*].

692 “As faculdades no corpo são, todas, sombras do que está na luz comandante. [فهذه القوى في البدن كلّها ظلّ ما في النوار].” *ibid.*, §227: p. 214,3 [*Opera II*]; p. 139,14 [*The Philosophy of Illumination*].

essência luminosa é um fluxo permanente, ou seja, não há uma delimitação para a apreensão. Em suma, a doutrina da alma de Suhrawardī supõe uma unidade intrínseca à luz regente.

As atividades operativas da memória e da imaginação, por sua vez, não são faculdades corporais, assim como, tampouco, não são operações de faculdades corporais quaisquer. Trata-se do fato da luz regente apreender, no mundo dos limítrofes celestes, os acontecimentos inscritos nos orbes. Como algo assim pode lograr êxito?

3.3. O mundo da memória

Sobre a memória (*dīkr/ ذكر*) – o armazenamento de juízos – e a imaginação (*ḥayāl/ خيال*) – o armazenamento de percepções sensoriais –, nenhuma das duas faculdades pode ser corporal. Suhrawardī repete um argumento recorrente na *Filosofia da iluminação* ao sustentar:

وما يرى من الجبل والبحر صريحاً في المنام الصادق أو الكذب، كيف يسعهما الدماغ أو بعض تجاوبفه؟	O que, limpidamente, da montanha ao mar, se enxerga em sonhos verídicos ou falsos, como caberia no cérebro ou em alguma de suas cavidades? ⁶⁹³
---	---

Todavia, seu argumento principal é outro. Trata-se do fato de que seria impossível se esquecer do que quer que fosse se a memória e a imaginação fossem faculdades corporais. Uma vez que, segundo a experiência cotidiana, se constata que o conteúdo de juízos e de sensações é frequentemente esquecido e que, ordinariamente, é dificultosa e incerta a recuperação desse conteúdo, a memória e a imaginação não estão no corpo. Em suas palavras:

وَألم أَنَّ الإنسان إذا نسي شيئاً ربّما يصعب عليه ذكره حتّى أنّه يجتهد عظيمًا ولا يتيسّر له، ثمّ يتفق أحياناً أن يتذكّر ذلك بعينه. فليس هذا الذي يذكره بعينه في بعض قوى بدنه، وإلا ما غاب عن النور المدبّر بعد السعي البالغ في طلبه. وليس على ما يُفرض أنّه محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع، فإنّ الطالب أتما هو النور المتصرف، وليس ببرزخي حتّى يمنع مانع عن أمر محفوظ في بعض قوى بصيصيته؛ ولا يشعر الإنيان في حال غفلته عن أمر بشيءٍ مُدركٍ في ذاته و بصيصيته له. فليس التذكّر إلاّ من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهدية الفلكية، فإنّها لا تنس شيئاً.	Conhece que o humano, ao se esquecer de uma coisa, amiúde lhe é dificultoso recordar-se, até mesmo tendo que se esforçar grandiosamente e sem lograr êxito; às vezes, logra êxito e rememora tal qual. Isso que foi recordado, tal qual, não está em nenhuma das faculdades corporais – senão o que foi [esquecido] estaria ausente da luz regente após a atenção e a diligência em sua busca. Não é como o que foi suposto: o [esquecido] estaria preservado em alguma das faculdades corporais e algum impedimento o faria inacessível. Ora, o buscador aqui é a luz controladora, e não algo dos limítrofes, lhe estando nada inacessível por um impedimento, algo que se guardaria em alguma das faculdades corporais de sua cidadela. O ser humano não percebe, em seu estado de olvidamento, nada da coisa apreendida, nem em sua essência nem em sua cidadela. O remorar não vem de nada senão do mundo da memória; o [remorar] vem das paragens do soberano das luzes comandantes órbicas – elas não esquecem coisa nenhuma. ⁶⁹⁴
---	---

693 *Ibid.*, §256, p. 240,10–241,2 [*Opera II*]; p. 154, 4-5 [*The Philosophy of Illumination*].

694 *Ibid.*, §220: p. 208,4-12 [*Opera II*]; p. 136,5-13 [*The Philosophy of Illumination*].

Suhrawardī propõe que os itens das memórias são permanentemente manifestos nas luzes regentes dos orbes celestes. O mesmo ele o faz para a imaginação:

<p>والصور الخيالية على ما فرضت محزونة في الخيال باطلة لمثل هذا؛ فإنها لو كانت فيها، لكانت حاضرة له وهو مدرك لها. ولا يجد الإنسان في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئاً مدركاً له أصلاً؛ بل إذا أحس الإنسان بشيءٍ ما يناسب – أو تفكر فيه بسبب من الأسباب – ينتقل فكره إلى زيد، فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من عالم الذكر إنما هو النور المدبر.</p>	<p>Ao supor as formas imaginárias como conservadas na imaginação, [supõe-se] erradamente, similarmente com aquilo [da memória]. Se fosse assim, estariam, presentes na [luz regente], interna a ela, e ela seria sua apreendedora. Um humano, fundamentalmente, não encontra em sua alma, ao se ausentar de sua imaginação sobre Zayd, coisa nenhuma apreendendo [Zayd]; antes, é ao se sentir alguma coisa qualquer a ele conectada – ou ao meditar sobre ele por um motivo qualquer – que o humano transloca seu pensamento para Zayd, capacitando-se à aquisição da ocorrência de sua forma oriunda do mundo da memória. O reminescente do mundo da memória é, por sua vez, a luz regente.⁶⁹⁵</p>
---	---

Similarmente ao que Suhrawardī buscou mostrar ao sustentar que, embora distintas em termos de operação, as faculdades estimativa, imaginativa e cogitativa são uma só, ele estabelece que as formas imaginárias – as lembranças de dados sensoriais – e as formas memoriais – as lembranças de juízos – constituem uma só faculdade, a da memória, ou melhor, a da reminiscência do mundo da memória. Com efeito, embora tal reminiscência não seja uma faculdade corporal, Suhrawardī julga se tratar de uma faculdade, pois “quanto ao ato de rememorar, se bem que consista em ir ao mundo dos orbes, é admissível, porém, que seja uma faculdade da qual penda da aptidão para rememorar.”⁶⁹⁶ Dessa maneira, mesmo não sendo uma faculdade corporal, o acesso ao mundo da memória supõe a conexão entre a luz regente e o limítrofe do qual ela é a regente, sugerindo-se, assim, uma relação ou talvez uma colaboração entre a faculdade de rememorar através do mundo da memória, a faculdade imaginativa e o sentido comum. Em todo caso, o mais importante na argumentação de Suhrawardī é sua convicção de que todos os eventos são registrados nos orbes celestes: o mundo da memória. A esse respeito, os orbes registram todos os acontecimentos dos orbes que estão “abaixo”. Dessa maneira, todos os acontecimentos que ocorrem abaixo da orbe da Lua estão suspensamente presentes nos orbes acima da Lua. As formas de coisas transitórias, portanto, tanto do passado como do futuro, estão de alguma maneira retidas nas luzes regentes dos orbes. É mais fácil ao humano apreender as formas lá presentes em que ele está envolvido; não obstante, nada impede que um humano possa acessar a todos as formas dos acontecimentos passados e futuros. Isso pelo fato da proximidade constatada entre um orbe e um humano: todos são

695 *Ibid.*, §221: p. 209, 1-6 [*Opera II*]; p. 136, 14-19 [*The Philosophy of Illumination*].

696 “والتذكر وإن كان من عالم الأفلاك، إلا إنه يجوز أن يكون قوة يتعلق بها استعداد ما للتذكر” *ibid.*, §224: p. 211, 7-8 [*Opera II*]; p. 138, 10-11 [*The Philosophy of Illumination*].

luzes regentes.⁶⁹⁷ As formas retidas nos orbes são como as formas sensíveis, as formas imaginativas e as formas especulares: são suspensas. Sustentando isso, ratifica-se a conectabilidade entre orbes e humanos. E Suhrawardī o faz, o que é decisivo em sua abordagem sobre as formas imaginativas.

3.4. Os orbes como lugares de manifestação

Sobre a reminiscência enquanto tal, isto é, sobre o ato de apreender, no mundo da memória, antigas formas sensoriais e juízos, Suhrawardī defende se tratar da apreensão da luz regente humana de formas suspensas por meio dos orbes. As discussões de Suhrawardī sobre a apreensão do que está nos orbes controlados pelas luzes regentes celestes têm por foco sua explanação de como se apreende o invisível, isto é, o não-sensível, o que inclui o caso da apreensão de tudo o que é apresentado nos limítrofes como ocorrendo no passado, no tempo presente e no futuro. Trata-se da apreensão efetuada em sonhos e em visões verídicas, por exemplo. Suhrawardī começa a discutir sobre a apreensão do não-sensível ao postular que a luz regente da cidadela humana mantém similaridade com a luz regente de qualquer limítrofe celeste. De tal maneira, a apreensão do que é, em princípio, humanamente não-sensível está condicionada pela apreensão própria às luzes regentes celestes. Tal apreensão das luzes regentes dos limítrofes celestes consiste em leis universais, seus princípios, como que ao se obedecer às condições tais e tais, isso ou aquilo passará a ocorrer. No entanto, tal tipo de apreensão não seria, em princípio, perceptiva, à medida que possibilitaria apenas o acesso a princípios inteligíveis, e não a particulares. Tal acesso a princípios inteligíveis necessitaria ser geral e sob modo universal, pois, não fosse assim, haveria a ocorrência de itens infinitos. Para contornar o problema, deve-se reconhecer que não se trata de acesso a princípios logicamente universais, mas de pura visão – e os dados das leis ou princípios são só hipoteticamente universais. Constata-se, assim, que as ocorrências de coisas no mundo dos limítrofes são, de alguma maneira, recorrentes. Não se trata aqui de que o tempo seria um conjunto de repetições em termos absolutos, mas de que há uma repetição de padrões.⁶⁹⁸ Entrementes, as luzes regentes celestes, ao colocar os limítrofes celestes em movimento, o faz por um ato de sua vontade, o que as tornam apreendedoras de tais movimentos. Não há nenhuma manifestação abaixo do orbe da lua que as

697 Suhrawardī se refere à manifestação de certas formas suspensas, como as formas memoriais, e que, através da faculdade não-corporal da rememoração ou da lembrança, se apreende no mundo da memória, o qual são as inscrições nos orbes acima do orbe da Lua. Se o rememorar é a contenção de formas sensoriais e imaginativas nos orbes celestes, podendo conduzir a formas que não são idênticas às formas sensoriais e imaginativas armazenadas, havendo semelhança e contradição, é necessário explicar e interpretar para se acessar à forma tal qual originalmente manifesta no orbe; o mesmo ocorre com os sonhos e as visões do que foi imaginativamente recebido dos orbes. Por um lado, o ato de rememorar nos parece reproduzir a experiência extática da alma descrita pela *Teologia de Aristóteles* e estar ligado a certas disposições cognitivas que são condicionadas pela experiência humana e cuja cognição não pode ser efetuada automaticamente e por si só: os dados da memória são “recebidos”. Por outro lado, para Suhrawardī, o acesso a essas disposições cognitivas que conduzem ao rememorar, aos sonhos e às visões “verídicas” – e a profecia? – é aberto a todos os humanos, uma vez que a única condição é a apreensão da essência.

698 Ver *Ibid.*, §252: p. 237,5-14 [*Opera* II]; p. 152,1-11 [*The Philosophy of Illumination*].

luzes regentes celestes não tenham para si como igualmente manifestas; disso, segue o fato dos sonhos verídicos, das adivinhações e da profecia.⁶⁹⁹ Já que tudo na Terra é consequente e condicionado pelos movimentos celestiais, cada luz regente celeste apreende, ao apreender sua essência e seus movimentos, todos os acontecimentos abaixo da lua, exatamente como foram e como serão, à medida que tudo o que lhes está abaixo lhes é manifesto. Embora o alcance de tais apreensões efetuadas pelas luzes regentes celestes não seja suficientemente esclarecido, tal postulado é descrito como “inscrição” (*intiqāsh/ انتقاش*) nos limítrofes celestes, sendo que, em seus movimentos, estão todas as inscrições (*nuqūsh/ نقوش*) do que é sublunar. No caso das luzes regentes humanas é aberta a possibilidade de acessar o que é apreendido pelas luzes regentes celestes, sendo que o que as luzes regentes celestes apreendem em seus movimentos o que está contido abaixo de seu limítrofe celeste – e, no movimento dos orbes, estão contidos os acontecimentos passados, presentes e futuros abaixo do orbe da Lua. Isso tudo é um indicativo do que Suhrawardī entende por “inscrição”: mesmo que a apreensão efetuada pelas luzes regentes humanas por meio das luzes regentes celestes e a apreensão direta das luzes regentes celestes da ocorrência dos acontecimentos não sejam a mesma apreensão, ela é do mesmo tipo – trata-se da luz regente que recebe passivamente o apreensível, descrito em termos de “inscrição”. Suhrawardī escreve:

الإنسان إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة، فقد يتخلص عن شغل التخيل، فيطلع على أمور مغيبية ويشهد بذلك المنامات الصادقة. فإنّ النور المجرد إذا لم يكون متحجماً وجرمياً، فلا يتصور أن يكون بينه وبين الأنوار المدبّرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الإسفهد حجاب شواغل الحواس الظاهر والحواس الباطنة. فإذا تخلص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن، تخلصت النفس إلى الأنوار الإسفهدية للبرزخ العلوية واطلعت على النقوش التي في البرزخ العلوية للكائنات. فإنّ هذه الأنوار عالمة بجزئياتها ولوازم حركاتها. فإذا بقى أثرها في الذكر كما شاهد في الألواح العالية صريحاً، فلا يحتاج إلى تأويل وتعبير. وإن لم يبق أثرها بل أخذت المخيلة في الانتقالات عنه إلى أشياء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج إلى تفسير ما واستنباط أنّ المتخيلة من أيّ شيء انتقلت إليه.

O humano, se suas ocupações dos sentidos externos se reduzem, se se evade das ocupações do imaginar e se remonta a algo invisível, observa-o. Por conta disso, há sonhos verídicos. De fato, já que a luz despida não é nem volumosa nem corpórea, não é conceptualizável que haja, entre ela e as luzes regentes orbicas, véu – a menos se for no caso de ocupações com os limítrofes. Da luz comandante, seu véu são as ocupações com os sentidos externos e os sentidos internos. Ao evadir dos sentidos externos e ao debilitar o sentido interno, se evade às luzes comandantes dos limítrofes elevados e remonta às inscrições, nos limítrofes elevados, dos engendramentos. De fato, essas luzes conhecem os particulares e os concomitantes de seus movimentos. Se permanece seu traço na memória como contemplaram limpidamente nas tábuas elevadas, não se exige nem interpretação nem explicação. Se não permanece seu traço, antes, se foi capturado pela imaginativa transformando-o em coisas outras em semelhança, oposição ou interferência ao [traço] em outros aspectos, nesse caso, se exige uma explanação ou um revigorar, por conta de a imaginativa ter feito evadir alguma coisa, levando a isso.⁷⁰⁰

699 Ver *Ibid.*, §253: p. 237,15–238,3 [*Opera II*]; p. 152,12–16 [*The Philosophy of Illumination*].

700 *Ibid.*, §251: 236,8–237,4 [*Opera II*]; p. 151,6–17 [*The Philosophy of Illumination*].

Certas formas se manifestam à luz regente da cidadela humana por meio da faculdade imaginativa e do sentido comum, em casos como as visões de eventos passados, presentes e futuros e a experiência imaginativa de prazeres e tormentos. No entanto, mesmo que o lugar de manifestação em que se opera ordinariamente a faculdade imaginativa seja a cavidade mediana cerebral, o cérebro não é o único lugar de manifestação para a faculdade imaginativa. É factível, antes da morte corporal, apreender formas imaginativas através de um orbe. Ordinariamente, é assim que a memória acontece. Extraordinariamente, uma conexão maior e mesmo quase permanente com os orbes é possível. No entanto, a maneira como as luzes regentes das cidadelas humanas apreendem as inscrições nos orbes não é explicada por Suhrawardī. Porém, não é necessária uma explicação, por conta de sua tese de que as luzes puras e despidas, por partilharem a mesma realidade – “apreensão de sua essência” –, se manifestam umas as outras diretamente, assim como, por serem somente luz, não conhecem coordenadas dimensionais nem medição, nenhuma distância as separando. O que pode tornar uma luz deficiente, no caso das luzes regentes humanas, é se sua conexão com seu limítrofe – sua miscelânea corporal – produzir distrações que as façam evadir daquilo que elas são em sua realidade. Estabelece-se, assim, uma conexão entre as luzes regentes celestes e as humanas. A operação de tal conexão é igualmente explicada em termos metafísicos: todas são luzes puras e, por isso, despidas de tudo que não seja luminosidade. Por conseguinte, a mesma apreensão que as luzes regentes celestes têm do que está inscrito em seus limítrofes celestes é acessível às luzes regentes humanas. Em outros termos, um orbe é um lugar de manifestação para a percepção humana, da mesma maneira que as faculdades corporais de percepção. Se o conteúdo das formas imaginativas manifestas via faculdade imaginativa não são as mesmas formas manifestas nos orbes celestes, isso se deve a duas distrações, ambas correlatas ao caráter quantitativo e corruptível da miscelânea corporal humana. Essas distrações são as percepções sensorial e imaginativa. Em contrapartida, se o sentido comum diminui sua atuação em assimilar dados sensíveis e se a imaginativa é debilitada, encontra-se a disposição para a luz regente humana receber os apreensíveis não-sensíveis através de formas imaginativas contempladas nos orbes.

A respeito do que é apreendido nos limítrofes celestes elevados, isso pode ser ignorado ou esquecido ou se tornar manifesto à luz comandante tal qual se manifestou ou pode ainda ser imaginativamente alterado e corrompido. Sobre o que é manifesto à luz comandante tal qual se encontra no orbe, é sugerido que passe diretamente ao mundo da memória, o qual é acessível à luz regente humana. Com efeito, dado que Suhrawardī argumenta que a memória pertence também a uma entre os orbes, tal atividade seria ineficaz. No entanto, o fato de que o limítrofe celeste opera apenas como lugar de manifestação para as luzes regentes celestes é uma maneira de contornar o problema, à medida que as luzes regentes humanas e as celestes mantêm proximidade entre si.

Sobre o que pode vir a ser imaginativamente alterado, os dados são apreendidos pela luz regente humana, através da manifestação na faculdade imaginativa ativada pelo orbe celeste, sendo manifestos novamente no sentido comum, mas algo na faculdade imaginativa, agora ativada na cavidade média do cérebro, modifica o que foi apreendido através do limítrofe celeste. Dessarte, a faculdade imaginativa tende a atuar adulterando o que foi recebido na apreensão. Dessa maneira, raramente, a imaginativa comunica integralmente ao sentido comum o que foi experimentado no orbe celeste. Ora, a faculdade imaginativa é o lugar em que as formas imaginativas se fazem manifestas; a sutileza de Suhrawardī está em apresentar que, embora a faculdade imaginativa – cujo órgão material pode ser o cérebro e um orbe celeste – seja o lugar de manifestação para as formas imaginativas, ela pode, não obstante, tornar-se um obstáculo na recepção das formas suspensas. Consta-se uma receptividade e uma passividade completas da luz regente: ela, pela imaginativa e pelo sentido comum, apenas recebe as formas imaginativas e memoriais de um orbe celeste, sem nenhuma atividade de sua parte que não seja a de receber. Assim sendo, por funcionar como espelho, a integridade do que foi recebido é condicionada pela capacidade de refletir ou deixar manifestar o que foi recebido. Em outras palavras, o motivo para a faculdade imaginativa não ter nenhuma atividade na transmissão das formas imaginativas – a não ser um papel de participar em uma eventual corrupção de seu conteúdo – é que sua função é a mesma de um espelho. Isso é coerente com a natureza da percepção e do conhecimento como manifestação. O apreensível é apenas manifesto (luminoso) ou manifestado (iluminado) para aquele que é, em si mesmo, pura manifestação (luz despida), via – no caso das luzes regentes – um lugar de manifestação. Quando se percebe algo imaginativamente, quem recebe o apreensível é apenas a luz regente. Ela é, na apreensão, segundo os termos de Suhrawardī, o “sentido de todos os sentidos”:

<p>فهذه القوى في البدن كلّها ظلّ ما في النور الإسفهد، والهيكّل أنّما هو طلسمه حتّى أنّ المتخيّلة أيضًا صنم القوّة النور الإسفهد الحاكمة. ولو لا أنّ النور المدبّر له أحكام بذاته، ما حكم بأنّ له بدنا أو تخيلا جزئيّا أو له قوّة متخيّلة جزئية. فهذه الأشياء غير غايبة عنها، بل ظاهرة لها ظهورًا مّا. وتخيّل لا يأخذ صورة نفسه، فإنّه حاكم على المحسوسات وما يتبعها. والنور الإسفهد محيط وحاكم بأنّ له قوى جزئية. فله الحكم بذاته، وهو حسّ جميع الحواسّ. وما تفرّق في جميع البدن، يرجع في النور الإسفهد حا صله إلى شيء واحد. والنور الإسفهد إشراق على مثل الخيال ونحوه. وإشراق</p>	<p>As faculdades no corpo são, todas, sombras do que está na luz comandante; o templo, o qual é seu talismã, o é de maneira que a imaginativa, igualmente, seja um ícone da faculdade de julgar da luz comandante. Se a luz regente não fosse, para ela mesma, essencialmente juíza, ela não julgaria que para ela há um corpo ou um imaginar particular ou uma faculdade imaginativa particular. Ora, coisas assim não se ausentam da [luz comandante]; antes, elas lhe são manifestas de algum jeito. O imaginar não capta as formas de si mesmo, pois ele julga os sensíveis e o que se segue aos [sensíveis]. A luz comandante abrange [tudo isso] e é juíza por ter para ela faculdades particulares. Essencialmente, à [luz comandante] compete o juízo. Ela é o sentido do conjunto dos sentidos. O que é fragmentação no conjunto do corpo retorna à luz comandante e ocorre como coisa única. A luz comandante ilumina todos</p>
--	---

على الإبصار المستغنى عن الصورة.	os símiles da imaginação e de seu tipo. Ela ilumina a percepção visual [que é] dispensada de forma. ⁷⁰¹
---------------------------------	--

Ele continua:

وله ذكر إجمالي: إنّ هذا الإشراق على الخيال مثل الإشراق على الإبصار، وإلاّ إن كان مجرد مثال الخيال، إن أدرك إنّه مثال الخارج، يكون أدرك الخارج الغائب دون مثال واستغنى عنه، وهو ممتنع على أنّ الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل. والبصر لما كان إدراكه بكونه حاسّة نوريّة وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنوريّة مع عدم الحجاب في المجرّدات أتمّ، وهي ظاهرة لذاتها، فهي با صرة ومبصرة للأنوار.	Há, para isso, uma menção concisa: essa iluminação sobre a imaginação é similar à iluminação sobre a percepção visual. Não fosse assim, se fosse o símile despido da imaginação, se apreendesse que é símile exterior, apreender-se-ia como exterior, [apreensão que lhe é] ausente sem símile, e seria dispensado do [símile]. Ora, [tudo] isso está impedido de ser por conta de que o imaginativamente exterior ausentar-se-ia do estado de ser imaginado. A percepção visual enquanto apreensão consiste em que seja um sentido luminoso e a privação de véu entre ela e o que recebe luz, a luminosidade com ausência de véu é, entre os despídos, mais completa. Elas são manifestas à sua essência, sendo videntes e visíveis às luzes. ⁷⁰²
--	---

A experiência da luz regente humana, a luz comandante, com os orbes ocorre, primeiramente, através da faculdade imaginativa ao ter, como substrato, os orbes. Suhrawardī insiste, assim, que é a luz comandante humana quem apreende o invisível. Quando a luz regente humana se conecta ao orbe, a forma imaginativa se manifesta e a apreensão passa a ocorrer e, assim, é comunicada ao sentido comum. Mesmo que a faculdade imaginativa, agora tendo por substrato o cérebro, venha a alterar o conteúdo do que foi transmitido ao sentido comum, mesmo alterado, tal conteúdo permanece assimilável e, assim, a faculdade imaginativa continua capital na percepção do não-sensível. A faculdade imaginativa é o lugar em que isso se manifesta; por isso, ela é descrita, por Suhrawardī, como “mundo”: o mundo similar.⁷⁰³ Ele escreve:

701 *Ibid.*, §227: p. 214,3–215,2 [*Opera II*]; p. 139,14–23 [*The Philosophy of Illumination*].

702 *Ibid.*, §228: 215,3–216,3 [*Opera II*]; p. 140,1–7 [*The Philosophy of Illumination*].

703 Van Lit (*The World of Image: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Šahrazūrī, and Beyond*, p. 91) mostra que apenas uma vez Suhrawardī empregou o termo “o mundo similar” (*al-‘ālam al-miṭālī*/ العالم المثالي); quanto ao termo que se tornou capital na compreensão de um mundo das formas suspensas, o “mundo do símile” (*‘ālam al-miṭāl*/ عالم المثال), está ausente do corpus suhrawardiano. Com efeito, foi através de Šahrazūrī, primeiro comentador da *Filosofia da iluminação* e entusiasta propagador da filosofia de Suhrawardī, que o termo conceitual *‘ālam al-miṭāl*/ عالم المثال passou a figurar na história da filosofia; da mesma maneira, foi Šahrazūrī quem por primeiro buscou sistematizar, harmonizar e oferecer uma articulação interna mais acurada à tese inovadora de Suhrawardī sobre a existência de um modo de existência próprio às formas suspensas, desenvolvendo, a partir disso, uma doutrina própria de Šahrazūrī, sobre o “mundo dos símiles”. Suhrawardī, a seu turno, na *Filosofia da iluminação*, se interessa somente em tratar sobre o fato de que há formas suspensas e que tais formas são efetivamente existentes, não se preocupando em oferecer uma sistematização completa e exaustiva a tal tese. Tal sistematização ocorreu por meio do desenvolvimento, a partir de Šahrazūrī, da supracitada doutrina de um “mundo do símile”. Como veremos, Suhrawardī, ao entender que as formas suspensas como constituindo um domínio da existência independente dos demais, denomina-o de diversas maneiras. Para maiores informações a respeito, ver van Lit, *The World of Image*, pp. 48–78 (sobre Suhrawardī) e pp. 79–112 (sobre Šahrazūrī); Domingues da Silva, “Van Lit, L.W.C. *The World of Image: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Šahrazūrī, and Beyond*”. Quanto a única referência de Suhrawardī ao “mundo similar”, ver Suhrawardī, *Ḥikmat al-išrāq*, §256: p. 241,2 [*Opera II*]; p. 154,6 [*Philosophy of Illumination*]. Suhrawardī empregou também, na *Filosofia da iluminação*, o termo “mundo dos símiles suspensos” (*‘ālam al-muṭul al-mu‘allaqa*/ عالم المثول المعلقة); ver *ibid.*, §244: p. 230,1 [*Opera II*]; p. 148,19 [*Philosophy of Illumination*].

<p>وما يتلقَى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات فإنّها قد ترد عليهم في أسطر مكتوبة، وقد ترد بسماع صوت قد يكون لذيذا وقد يكون هائلاً. وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يُرون صوراً حسن إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن، فتتأججهم بالغيب. وقد يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف، وقد ترد عليهم في حضرة، وقد يرون مثلاً معلقةً وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والأشخاص كلّها مثل قائمة، وكذا الروائع وغيرها. وما يرى من الجبل والبحر صريحاً في المنام الصادق أو الكذب، كيف يسعهما الدماغ أو بعض تجاوبه؟ وكما أنّ النائم ونحوه إذ انتبه، فارق العالم المثالي دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة وهو هناك.</p>	<p>Os profetas, os santos e outros que se habituaram com os invisíveis, quando lhes advêm linhas escritas e, pela audição, lhes advêm um som doce e terrível, podem observar as formas dos engendramentos. Podem enxergar belas formas humanas lhes endereçando discurso de extrema beleza, lançando-os ao invisível [lit. ao que “está em ausência”]. Podem enxergar formas como esculturas artificiais se comunicando com extrema sutileza; isso pode se replicar em presença, como podem enxergar os símiles suspensos. O conjunto do que foi enxergado em sonho (montanhas, mares, terras, vozes grandiosas, indivíduos), tudo isso são símiles subsistentes. O mesmo é com o perfume e outros. O que se enxerga, da montanha ao mar, limpidamente, em sonhos verídicos ou falsos, como caberia no cérebro ou em alguma de suas cavidades? Assim como o dormente ou algo do tipo ao acordar deixa o mundo similar sem movimentar-se e sem se encontrar numa direção qualquer, assim também quem morre para este mundo contempla o mundo da luz sem movimentar-se e ele passa a estar lá.⁷⁰⁴</p>
--	--

Suhrawardī emprega os símiles suspensos para interpretar os perceptíveis apreendidos durante sonhos e meditações. Ele enfatiza que algo divino se faz revelar por meio de formas suspensas nos orbes. Ademais, talvez o mais importante, luzes regentes com total domínio da faculdade imaginativa assumem o pleno controle de sua faculdade imaginativa. Isso não significa que, nessa situação, as almas possam produzir as formas imaginativas, mas que sua faculdade imaginativa não vai nem alterar nem obstruir o conteúdo recebido. Pelas características próprias à ocorrência de formas imaginativas na faculdade imaginativa, isto é, por seu caráter eminentemente dinâmico, o poder sobre tal ocorrência torna alguém mais próximo da apreensão do não-sensível. Há uma interação permanente com as formas imaginativas manifestas no mundo dos limítrofes celestes, de tal maneira que mesmo uma dessas formas se torna, para a luz regente humana, lugar de manifestação de novas formas suspensas. Tal interatividade tem consequências:

<p>والسعداء من المتوسّطين والزهاد من المتزّهين قد يتخلّصون إلى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها إيجاد المثل والقوة على ذلك. فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي. وتلك الصور أتمّ ممّا عندنا، فإنّ مظاهر هذه وحواملها</p>	<p>Os felizes entre os medianos e os ascetas entre os elevados podem se evadir ao mundo dos símiles suspensos, para o qual há como lugar de manifestação algum dentre os limítrofes elevados. Lá, existenciam-se os símiles e há faculdade para tanto. Elas trazem para sua presença sabores, formas, audições agradáveis e outras [coisas] assim, conforme o que anseiem. Tais formas são mais completas do que as que dispomos, pois os lugares de manifestação das formas [que dispomos] e seus suportes são deficientes, ao passo que [em tais formas mais completas] são perfeitos. Lá, eles</p>
--	---

704 *Ibid.*, §256, p. 240,4–241,4 [*Opera II*]; p. 153,17–154,7 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>ناقصة، وهي كاملة. ويخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية.</p>	<p>vivem, pois permanece sua pendência dos limítrofes e a tenebrosidade, havendo privação de corrupção nos limítrofes elevados.⁷⁰⁵</p>
--	---

Os ascetas podem, durante sua vida corporal, se conectar com os limítrofes celestes, o que lhes permite contemplar imaginativamente o que está lá. Quanto aos que morreram, as formas suspensas são apresentadas como tendo por lugar de manifestação os orbes celestes.⁷⁰⁶ Os “felizes entre os medianos” são os que, embora não tenham se aperfeiçoado completamente em sua luminosidade,

⁷⁰⁵ *Ibid.*, §244: 229,10–230,5 [*Opera* II]; p. 148,18–149,4 [*The Philosophy of Illumination*].

⁷⁰⁶ A hipótese de se ativar a faculdade imaginativa após a morte corporal como meio para apreender as promessas escatológicas foi lançada por primeiro, ao que nos consta, por Ibn Sīnā. Trata-se de uma hipótese presente em diversas de suas obras. Na Metafísica do *Šifāʾ* (ver Ibn Sīnā, *aš-Šifāʾ: al-ilāhiyyāt*, IX.7, pp. 431,12–432,12), por exemplo, ele apresenta – e sem refutar – tal hipótese, ao atribuir a “alguns da ciência” a conjectura segundo a qual o que é experimentado após a morte corporal, ele o é imaginativamente, tendo-se os corpos celestes como instrumento da faculdade imaginativa. Entretanto, tal conjectura seria aplicável somente aos que são intelectualmente medianos e débeis. Isso porque os melhores não estão preocupados pela sensação (ver *id.*, *Epistola sulla Vita Futura*, p. 223), o que sugere uma dupla divisão tanto cognitiva como da existência em um domínio inteligível e outro domínio não-inteligível, reforçando o caráter modulado (lit. “em ambiguidade” ou “em dubitabilidade”, *bi-taškīk/بتشكك*) da existência. Os humanos que não atingiram a perfeição em termos inteligíveis, desfrutariam cognitivamente de algo sensível por meio da faculdade imaginativa; ver *id.*, *aš-Šifāʾ: al-ilāhiyyāt*, IX.7, pp. 431,12–432,12. Tal hipótese pode parecer surpreendente, já que a imaginativa está locada numa cavidade do cérebro, sendo, por conseguinte, corporal e, portanto, material. Ademais, a imaginativa, por apreender particulares, só pode operar por meio de algo material. Já que, na morte corporal, a alma se dissocia definitivamente de seu corpo e de toda matéria, dissociando-se, por conseguinte, de suas faculdades corporais, o mais óbvio seria afirmar o desaparecimento da faculdade imaginativa. Entrementes, no caso da imaginativa sobreviver por meio de algo material distinto da antiga miscelânea corporal, isso poderia ser entendido como um tipo de metapsicose – doutrina que Ibn Sīnā rejeitara. Nesse imbróglio, os orbes celestes são sugeridos como os melhores candidatos para solucionar o enigma; ver Vajda, “Les notes d’Avicenne sur la ‘Théologie d’Aristote’”, pp. 403–404. Em *al-Mabdaʾ wa-l-Maʾād*, a título de resolução do problema, Ibn Sīnā sugere duas alternativas: um ou vários entre os corpos celestes ou um corpo feito de ar, fumaça ou vapor, sendo que Ibn Sīnā julga a segunda hipótese demasiadamente problemática, sem dizer nada a respeito da primeira, parecendo, assim, considerá-la admissível. Suhrawardī levou a sério a hipótese lançada por Ibn Sīnā, de tal maneira que não se trata mais, na *Filosofia da iluminação*, de uma conjectura (a da sobrevivência da faculdade imaginativa) e de uma sugestão (a de um ou muitos entre os corpos celestes como órgão corporal para explicar a razoabilidade da hipótese anterior), mas se trata de duas teses inseridas em sua doutrina das formas suspensas – as duas teses são: (1) a sobrevivência da faculdade imaginativa para as luzes regentes que não atingiram a perfeição como luzes puras e que (2) os orbes celestes são lugares de manifestação, tal qual um espelho, para as luzes regentes que, por não terem atingido certo nível de completude como luzes e, por conseguinte, manterem sua pendência dos limítrofes, ativarem sua faculdade imaginativa. Igualmente, em outros escritos, Suhrawardī se mostra inclinado para a hipótese de Ibn Sīnā e procura desenvolvê-la. Olhando em conjunto, Suhrawardī mostra, em cada obra, uma atitude distinta, mas coerente com o propósito de cada livro. Em *Tratado da resplandecência*, Suhrawardī repete a hipótese de Ibn Sīnā, mas não mais como “hipótese”, mas como fato, assumindo também como fato a sugestão de algum entre os corpos celestes ser o órgão corporal da imaginativa e ficando em silêncio sobre a sugestão de corpos de ar, fumaça ou vapor; ver Suhrawardī, *Partaw nāmāh*, §83: p. 72,14–73,8 [*Opera* III]; p. 76,8–77,1 [*The Book of Radiance*]. No que se refere à sua pentalogia, em *Lampejos em realidades*, Suhrawardī apenas repete a hipótese de Ibn Sīnā, louvando seu autor, sem mencioná-lo nominalmente, e apresentando sucintamente suas duas sugestões alternativas para tornar a hipótese atraente; ver *id.*, *al-Lamahāt fī l-ḥaqāʾiq*, §143: p. 146,9–12 [*Kitāb al-Lamahāt*]; p. 237,17–19 [*Opera* IV]. Nas *Elucidações*, Suhrawardī se mostra um defensor da hipótese de Ibn Sīnā, mostrando os motivos pelos quais a imaginativa não desaparece para algumas almas; ver *id.*, *at-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-ʿaršiyya*, §60, pp. 89,3–90,1 [*Opera* I]. O órgão corporal que serve de instrumento para a imaginativa não pode ser um corpo de ar, vapor ou fumaça, pois não teria como se manter estável e teria que estar na esfera do ar, a qual, por sua vez, se encontra entre a esfera da água e a do fogo; pela volatilidade que lhe seria própria, estaria atraído para uma das duas outras esferas. Com efeito, ao entrar em contato com a da água, já não seria mais um corpo de ar, assim como, igualmente, entrando em contato com a esfera do fogo, já não seria mais corpo de ar. Ademais, mesmo na esfera do ar, esse corpo não teria segura o suficiente; ora, um mínimo de segura é exigido para se reter as formas; ver *ibid.*, §57, p. 77

adquiriram certo nível de perfeição moral. Embora a perfeição humana consista em atingir o mundo das luzes subjugantes, os que não atingiram a completude como luzes puras, mantêm, para depois da morte, pendência de algo mensurável. Em seu caso peculiar, já que a faculdade imaginativa não desapareceu com sua morte corporal, ela permanece pendente do mundo dos limítrofes. Como a imaginativa é corporal, as luzes comandantes dependem dos orbes, dado que eles servem, para elas, de órgão corporal à sua faculdade imaginativa. Para Suhrawardī, as formas imaginativas manifestas na faculdade imaginativa conectada ao orbe celeste são coisas verdadeiras, por serem perceptíveis, manifestas e, em certo sentido, subsistentes, não sendo produzidas imaginativamente. De sua doutrina sobre as formas imaginativas, Suhrawardī tem os elementos para uma escatologia.

3.5. A escatologia da ciência das luzes

Na *Filosofia da iluminação*, todo humano é uma luz pura, se bem que esteja conectada a uma coisa mensurável particular – um limítrofe que é a miscelânea corporal descrita por Suhrawardī como cidadela. Esta, por sua vez, pode se tornar, segundo a *Filosofia da iluminação* – assim como para os peripatéticos –, uma distração no aperfeiçoamento. As luzes regentes humanas, por conta de sua ligação com o limítrofe do qual cada uma é a comandante, mantêm, pois, certa pendência do mundo dos limítrofes. No entanto, as que atingiram certo nível de perfeição e completude em sua realidade de manifestação, após a morte corporal, passam a pertencer, de fato e de direito, ao mundo das luzes subjugantes, livres de qualquer pendência do mundo dos limítrofes. São as que mantiveram paixão (عشق / *išq*) e amor (محببة / *maḥabbal*) pelas luzes subjugantes, exercendo, entretantes, subjugo (قهر / *qahr*) sobre sua cidadela e os concomitantes corporais.⁷⁰⁷ Nas palavras de Suhrawardī:

<p>والاتحاد الذي بين الأنوار المجردة أتما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي. وكما أنّ النور الإسفهبديّ لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيغة مظهره، فتوهم أنّه فيها وإن لم يكون فيها؛ فالأنوار المدبرة إذا فارقت، من شدة قربها من الأنوار القاهرة العالية ونور الأنوار وكثيرة علاقتها العشقية معها، توهم أنّها هي. فيصير</p>	<p>A união entre as luzes despidas é uma união intelectual, não corpórea. Da mesma maneira que a luz comandante, ao pender do limítrofe e ao ter a cidadela como seu lugar de manifestação, estima que ela está aí e ela não está, assim também ela estima estar nas [luzes subjugantes] e não está. Ao se separarem [da cidadela], por conta de sua intensa proximidade com as luzes subjugantes elevadas e a luz das luzes, assim como as múltiplas pendências de desejo entre elas, as luzes regentes estimam estarem nas [luzes subjugantes]. As luzes subjugantes se</p>
---	---

[*Opera* I]. Por conseguinte, só pode ser um corpo celeste; ver *ibid.*, §60, p. 90,1-5 [*Opera* I]. Da mesma maneira, Suhrawardī mostra como o conhecimento pela presença torna satisfatoriamente plausível que um só orbe possa ser instrumento corporal para ativar a faculdade imaginativa de um número imenso de almas, sem com isso implicar um tipo de metapsicose e mantendo a autossuficiência e independência da alma do orbe em reporto às almas humanas; ver *ibid.*, §60, pp. 90,6–91,4 [*Opera* I]. Já na *Filosofia da iluminação*, nosso autor não apenas assimila Ibn Sīnā, como o ultrapassa, por assim dizer, no sentido de que as intuições de Ibn Sīnā são incluídas, retrabalhadas e subordinadas à doutrina suhrawardiana das formas suspensas, permitindo a Suhrawardī a inclusão de tal doutrina em sua profetologia e em sua escatologia, além de rever o arranjo dos existentes.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, §239: p. 225,5–226,2 [*Opera* II]; p. 146,11-20 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>الأنوار القاهرة مظاهر للمدبرَات كما كانت الأبدان مظاهر لها. وبحسب ما يزداد المحبة المشوبة بالغلبة، ازداد الأُنس واللذة في عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا هيهنا؛ فما قولك في عالم المحبة الحقّة التامة والقهر التامّ الخالصين، الذي كلّ نور وبصيص وحيوة؟</p>	<p>tornam os lugares de manifestação para as regentes, assim como os corpos foram seus lugares de manifestação. De acordo com o aumento de amor misturado com a prevalência, aumenta-se o deleite e a doçura em nosso mundo – e, mutuamente, assim como é com os animais, assim é lá. O que tens a dizer sobre o mundo do amor verdadeiro e completo e do subjugo completo e acrato, o qual é todo luz, clarão e vida?⁷⁰⁸</p>
---	--

As luzes daqueles que atingiram um nível mais completo de perfeição em sua luminosidade durante o período de sua regência de suas respectivas mensurabilidades particulares, após a morte corporal, se espelham às luzes subjugantes, estabelecendo um tipo de união. Apesar de tal espelhamento com as luzes subjugantes, elas não se tornam subjugantes, da mesma maneira que, durante a conexão com o mundo dos limítrofes, dependiam de uma mensurabilidade particular, mas nunca foram tais mensurabilidades. Tais humanos estão em união com as luzes subjugantes e unem-se entre si, mas não se trata de unificação nem de fusão nem de inerência, mas de uma unidade no modo de existência que é próprio à luz pura, tratando-se, assim, de uma união puramente intelectual – sem fusão nem unificação. Isso, entre outros motivos e fatores, por Suhrawardī julgar absurda a tese de duas ou mais coisas subsistentes se tornarem uma coisa subsistente única. Em suas palavras:

<p>ولا تظنّ أنّ الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئاً واحداً، فإنّ شيئاً لا يصيران واحداً، لإتّيه إن بقي كلاهما، فلا اتّحاد؛ وإن انعدم، فلا اتّحاد؛ وإن بقي أحدهما وانعدم الآخر، فلا اتّحاد. وليس في غير الأجسام اتّصال وامتزاج. والمجرّدات لا تنعدم، فهي ممتازة امتيازاً عقلياً لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وإشراقاتها وتخصّص يتني على تصرفات الصياصي؛ بل يصير مظاهرها الأنوار التامة، كما صارت المرايا مظاهر المثل ضرباً للمثل. فيقع على المدبرَات سلطان الأنوار القاهرة، فتقع في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذة ما. وقهر العالم الأعلى غير مفسد، إذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هنالك، بل يكمل اللذة، والمدبرَات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدّسة بقدس الله تعالي طوبى لهم وحسن مآب.</p>	<p>Não conjectures que as luzes despidas se tornem, após a separação, uma coisa única. Duas coisas não se tornam uma única, pois ambas permanecem tais quais – não há união. Se ambas forem aniquiladas, não há união; se uma das duas permanecer e a outra for aniquilada, não há união. Não há nos incorporais continuidade nem mistura. As [luzes] despidas não são aniquiladas. Elas se distinguem, uma das demais, intelectualmente, através de sua apercepção de sua essência, de sua percepção de suas luzes, de suas iluminações e pela individuação construída sobre os controles da cidadela; antes, as luzes completas se tornam seus lugares de manifestação, assim como, similarmente, os espelhos se tornaram lugar de manifestação dos símiles. Assim, incide sobre as regentes a soberania das luzes subjugantes; nelas incidem o deleite e o desejo, o subjugo e a observação, aos quais nenhum deleite se compara. O subjugo do mundo altíssimo é incorruptível, já que a natureza receptível à privação é removida de lá; antes, o [subjugo] aperfeiçoa o deleite. As regentes cândidas se assemelham às subjugantes sagradas pela santidade de Deus, o Altíssimo. “Bem-aventurados são eles; a eles, um bom regresso.” (Alcorão XIII, 29).⁷⁰⁹</p>
---	--

708 *Ibid.*, §242: p. 228,1-8 [*Opera II*]; p. 147,21–148,6 [*The Philosophy of Illumination*].

709 *Ibid.*, §243: p. 225,9–226,6 [*Opera II*]; p. 148,7-17 [*The Philosophy of Illumination*].

Se as faculdades corporais são, para aquilo que é o “poder” da luz regente – sua faculdade de ser apreendedora –, lugares de manifestação em que as formas sensíveis e as formas imaginativas se manifestam, a cidadela corporal é, *a fortiori*, o lugar de manifestação em que o mundo dos limítrofes, iluminado por luzes acidentais, e o mundo das formas suspensas se manifestam para a luz regente. Da mesma maneira, cada cidadela corporal é o lugar de manifestação para a luz que a controla. Para as luzes regentes “bem-aventuradas”, isto é, as que atingiram, por meio do subjugo e do amor, um nível semelhante ao das luzes que lhes são superiores, as luzes subjugantes se tornam seus lugares de manifestação. Em outras palavras, graças às luzes subjugantes, as luzes regentes apreendem as luzes superiores. Elas se assemelham em intensidade de luminosidade, mas as regentes nunca se tornam subjugantes. O caso mais elevado de aperfeiçoamento humano mostra que as luzes regentes estão em perpétua pendência de um lugar de manifestação. Se para as luzes humanas perfeitas tais lugares são “lugares” puramente intelectuais e que são as luzes subjugantes, qual é o lugar de manifestação para outras luzes regentes humanas?

Para os que não atingiram a perfeição e completude como luzes despidas, as formas suspensas explicam, por meio de uma escatologia de corpos sutis imaginativos, seu destino. Suhrawardī os divide entre os moralmente bons (os que alcançaram certo nível de perfeição e completude moral, mas não de perfeição e completude como apreendedores de suas essências e das luzes subjugantes) e os moralmente maus (os que foram reprováveis, não tendo importância seu nível de luminosidade). Com efeito, uma consequência escatológica da defesa de Suhrawardī de um modo de existência próprio às formas suspensas é que elas não são nem ilusões ou falsificações do que quer que seja nem virtualidades ou artifícios. Uma forma imaginativa é um símile subsistente e, como toda forma suspensa, é plenamente existente. Ela não é produto da imaginativa, pois essa faculdade é apenas seu lugar de manifestação. O próximo passo é explicar a ressurreição corporal:

<p>وهذا العالم المذكور نسّميه عالم الأشباح المجردة، وبه تحقّق بعث الأجساد والأشباح الربّانيّة وجميع مواعيد النبوة، وقد يحصل من بعض نفس المتوسّطين ذوات الأشباح المعلّقة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصي عددها على حسب طبقات الأفلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المقدّسين من المتألّهين أعلى من عالم الملائكة.</p>	<p>Tal mundo [acima] mencionado, o nomeamos “mundo das figuras despidas”. Nele está a realização da ressurreição corporal e das figuras senhoriais, assim como do conjunto das promessas proféticas. Para certas almas medianas possessoras de figuras suspensas receptoras de luz – às quais há, como lugares de manifestação, os orbes – ocorrem classes de anjos, numeravelmente incontáveis, em arranjo sobre arranjo de acordo com as classes dos orbes. Os santificados entre os apoteosados superiores são exaltados a partir do mundo dos anjos.⁷¹⁰</p>
---	--

Suhrawardī, ao postular que através das formas imaginativas recebidas pelas “almas medianas”, tais almas experimentem “classes de anjos” de acordo com a classe de seu respectivo orbe, sugere que

710 *Ibid.*, §248: p. 234,4–235,3 [*Opera* II]; p. 150,8-13 [*The Philosophy of Illumination*].

esteja aí – em sua faculdade imaginativa que tem por órgão corporal um orbe – o mundo dos anjos. Nesse mundo imaginativo se opera a exaltação de tais almas. Se Suhrawardī sustenta para as luzes humanas perfeitas, as luzes subjugantes como “espelhos” em que outras luzes se manifestam para as luzes humanas perfeitas, os orbes são “espelhos” para as luzes regentes humanas medianamente avançadas; por meio de um orbe celeste, tais luzes recebem as formas imaginativas manifestas no mesmo orbe. Suhrawardī sugere que, na pendência de um orbe, passa a ocorrer um corpo suspenso e similar – o que explica a ressurreição –, que é o lugar de manifestação para a alma nessa situação. Esse mundo figurativo é onde são cumpridas as profecias. A alma dispõe, como lugar de manifestação, além do orbe, de outras formas suspensas em uma interatividade permanente.⁷¹¹

A especulação de Suhrawardī a respeito da faculdade imaginativa *post-mortem* serve também para uma explanação das ocorrências derivadas do mundo das luzes por meio da possibilidade de apreendê-los indiretamente através de uma ligação com os orbes, antes da morte corporal. É o caso do que ocorre, por exemplo, com os profetas. As luzes regentes dos limítrofes celestes manifestam, em seus orbes, certas formas que são imaginativamente recebidas.⁷¹² Tais formas, embora sejam subsistentes (pois existem fora da mente e não são configurações), elas não o são em termos absolutos, pois não são totalmente autossubsistentes. Elas não apreendem suas respectivas essências e não são, por isso, luzes puras. A manifestação de tais formas imaginativas, do mesmo jeito que a de todas as formas imaginativas – a exemplo, igualmente, das formas especulares – aparecem e desaparecem a todo momento, se renovando e se aniquilando.⁷¹³ Tais formas imaginativas recebidas pelas luzes regentes celestes em suas interações com as luzes subjugantes e enviadas, através dos limítrofes celestes, a certos humanos especiais (os profetas) e certos ascetas (os santos) durante sua vida terrena e que são contempladas pelos medianamente felizes após sua morte corporal formam o “mundo das figuras despidas”. Dessa maneira, algumas das formas imaginativas são tenebrosas enquanto outras são receptoras de luz. A maneira como tais formas são receptoras de luz parece ser correlata à capacidade humana em recebê-las, isto é, a sua capacidade em tornarem-se como espelhos. Embora sobre tal ponto Suhrawardī não se expresse em tais termos, tal conclusão está implícita na maneira como ele entende o destino dos moralmente maus. Ele escreve:

<p>وَأَمَّا أَصْحَابُ الشَّقَاوَةِ – الَّذِي “كَانَ حَوْلَ جَهَنَّمَ جَثِيًّا” “وَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ” – سِوَاءَ كَانَ النُّقْلَ حَقًّا أَوْ بَاطِلًا – فَإِنَّ الْحُجُجَ عَلَى طَرَفِي النَّقِيضِ فِيهِ ضَعِيفَةٌ – إِذَا تَخَلَّصُوا عَنِ الصِّيَاصِي الْبَرَزَخِيَّةِ</p>	<p>Quanto aos companheiros da miséria – os que estão “de joelhos, à beira da geena” (Alcorão XIX, 68) e “os que a manhã encontrou-os jacentes em seus lares” (Alcorão XI, 94) –, tanto faz se a transmigração é uma verdade ou um erro – pois as provas de um lado se mostram deficientes e, do outro lado, são débeis –, ao se evadirem das cidadelas limítrofes, há, para elas,</p>
--	---

711 Ver *ibid.*, §260: p. p. 244,4-6 [*Opera II*]; p. 155,15-17 [*The Philosophy of Illumination*].

712 Ver *ibid.*, §247: p. 232,6–233,1 [*Opera II*]; p. 150,2-4 [*The Philosophy of Illumination*].

713 Ver *ibid.*, §247: p. 232,5-6 [*Opera II*]; p. 150,1-2 [*The Philosophy of Illumination*].

يكون لها ظلال من الصور المعلقة حسب أخلاقها.

sombras provenientes das formas suspensas, em proporção à sua moral.⁷¹⁴

A completude na recepção das formas imaginativas é associada ao nível de perfeição moral. Em tal condição, as luzes regentes humanas que tiverem, ao longo da vida terrena, alcançado certo nível de perfeição moral, mesmo não tendo se desenvolvido suficientemente bem como luzes puras, serão capazes de deleitar-se das figuras tais quais se manifestam nos orbes, ou seja, como receptoras de luz e luminescência – mas em diferentes níveis de recepção de luz –, usufruindo as luminescências imaginativamente contempladas, as quais se traduzem em deleite. Já as luzes regentes humanas miseráveis recebem apenas as sombras de tais formas. Ademais, para Suhrawardī, a questão de uma eventual transmigração para os reprováveis não é uma questão importante, à medida que isso não altera sua tese escatológica sobre as formas suspensas e os orbes celestes como lugar de manifestação nas experiências humanas *post-mortem*; ele é agnóstico a respeito da transmigração, embora inclinado a negá-la.⁷¹⁵ Se sua posição quanto aos reprováveis é ambígua e se Suhrawardī é,

714 *Ibid.*, §245: p. 230,6-9 [*Opera* II]; p. 149,5-9 [*The Philosophy of Illumination*].

715 Trata-se da metapsicose (*tanāsuh/تناسخ*). Na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī nega, com hesitação, a transmigração das almas. Primeiramente, ele apresenta diferentes pontos de vista a respeito de tal doutrina: dos budistas – isto é, de Buda (*Būdāsafl/بوذا سف*), provavelmente uma corruptela de Bodisatva) e seus seguidores (§§230–233) –, dos Peripatéticos (§235), de Platão e dos antigos filósofos gregos (§235), de pensadores islâmicos (§235) e de sábios orientais (§234). Ele conclui tal discussão com a constatação de que a maior parte dos filósofos aderiu a tal doutrina (§235). Filosoficamente mais importante, Suhrawardī observa que, nesse ponto, os peripatéticos têm razão ao sustentar que a luz comandante (isto é, a alma racional), após a morte corporal, é liberada para ascender ao mundo da luz (o mundo inteligível), se ela estiver apta para isso. No entanto, por conta da extrema pendência dos moralmente maus do mundo dos limítrofes, Suhrawardī parece não se opor a um tipo especial de transmigração, segundo ele, defendida pelos budistas: os reprováveis transmigrariam como animais – mas jamais o inverso, dado que a luz comandante se origina diretamente da forma platônica humanidade com a constituição da miscelânea corporal no ventre materno. Por conta disso e pelo fato de que algumas – todas? – espécies animais inferiores ao humano não receberem uma alma diretamente de sua forma platônica, não implicaria a ocorrência de duas ou mais almas no mesmo corpo. No entanto, Suhrawardī acaba por não se posicionar, sem tomar partido. Sabine Schmidtke argumenta que Suhrawardī creu e defendeu uma transmigração para os reprováveis, nos moldes “budistas”, até a alma, nessa situação, poder se conectar aos orbes celestes e ativar sua faculdade imaginativa. Apesar de sua aparente hesitação, parece-nos mais justo dar crédito às palavras de Suhrawardī: já que ele não considerou a transmigração um assunto filosoficamente relevante, afirmando igualmente que os indícios a favor e contra ela para os miseráveis são débeis, não há razão para desacreditá-lo. Sua hesitação ou agnosticismo pode ser um constrangimento que se explicaria por seu respeito aos antigos e aos orientais e sua constatação que a maior parte dentre eles, inclusive Platão, teria abraçado tal doutrina, ao mesmo tempo, que ele constata igualmente que, nesse ponto, os peripatéticos e os modernos estão corretos e Platão e os antigos estão equivocados. Ademais, o autor nos parece mostrar dificuldade em indicar qual seria a maneira que os reprováveis sofreriam estando simultaneamente conectados aos orbes celestes. Dado todo desconforto com o tema e o caráter impreciso dado à soteriologia dos miseráveis, nada impede que se trate de um ponto que Suhrawardī não tivesse tomado uma posição a respeito – ao menos não no momento da redação da *Filosofia da iluminação*. Em todo caso, o próprio filósofo esclarece que tal discussão é marginal, por tratar-se de um ponto que não altera sua doutrina das formas suspensas. Para explicar o destino dos miseráveis, Roxanne Marcotte lançou uma hipótese instigante: como entre o orbe da Lua e a esfera da terra há outras esferas (do fogo, ar e água), nada impede que uma de tais esferas seja o lugar de manifestação para tais formas suspensas obscurecidas ou sombras de formas suspensas. Em sua interpretação, Marcotte se apoia em uma das alegorias persas de Suhrawardī, *Jornada com um grupo de místicos (Rūzī bā ġamā‘at-i šūfīyān/روزي با جماعت صوفيان)*, em que o autor defende a ocorrência de duas esferas entre os mundos supralunar e sublunar, nomeando uma de *iṭīr/اثير* e a outra de *zamharīr/زمهرير*, sendo que tais esferas estão mais associadas com a esfera da terra do que com o orbe da Lua, ver Suhrawardī, *Rūzī bā ġamā‘at-i šūfīyān*, §4: p. 244,10; §5: p. 245,7; §6: p. 245,18 [*Opera* III]. Marcotte sugere que tais esferas são o destino das almas dos que não se aperfeiçoaram nem se completaram como luzes puras, propondo uma das esferas, *Iṭīr* (“éter”), como destino das almas medianamente

assim, duvidoso a respeito do destino dos mesmos, ele é convicto e incomparavelmente mais eloquente sobre a situação das luzes perfeitas (seu destino são o mundo das luzes subjugantes, sendo uma das luzes subjugantes seu lugar de manifestação) e dos medianamente perfeitos (seu destino são o mundo dos limítrofes superiores, sendo que sua faculdade é ativada, tendo um dentre os orbes como lugar de manifestação das formas suspensas que são contempladas pelas luzes regentes celestes). Em todo caso, no que tange às luzes regentes reprováveis, em sua condição de miséria, elas não desfrutam do mundo das luzes, por sua pendência de coisas mensuráveis e sua incapacidade em viver no mundo da pura luz. Como Suhrawardī escreve em termos de que as formas recebidas são sombras das formas suspensas oriundas dos orbes, isso sugere que cada luz regente em estado de miséria, ao ter sua faculdade imaginativa ativada por um orbe, recebe somente formas imaginativas obscurecidas, ou seja, privadas de manifestação. Isso implica que o conteúdo recebido são formas sem vivacidade, isto é, parece se tratar de pura morte imaginativa, ou seja, em nossa suposição, embora tais luzes comandantes ou luzes regentes humanas estejam perpetuamente vivas, imaginativamente e em sua conexão com os orbes, elas estão “mortas”, não em termos absolutos – uma luz pura é imortal –, mas à medida que imaginativamente estão.

Para Suhrawardī, aqueles que não atingiram certa perfeição e completude como luzes e que atingiram certa perfeição e completude moral são os “medianamente felizes”. Em seu caso, as formas imaginativas estão em concordância com seus desejos, à medida que seus desejos e suas ações forem boas. Assim, neles, evidencia-se que as formas suspensas oferecem uma permanente interação entre os orbes celestes e os humanos, manifestando-se também como uma ressurreição figurativamente corporal e como a experiência imaginativa do paraíso prometido pelos profetas (similarmente às misérias – ou mesmo à morte – figurativamente sofridas pelas almas miseráveis).

felizes ou medianamente bem-aventuras e a outra, Zamharīr, como destino das almas miseráveis. Não obstante, por mais incitante que seja a leitura de Marcotte, não a seguimos. Na obra em que Suhrawardī mostra a função soteriológica dos orbes celestes como decorrência de sua doutrina das formas suspensas, a *Filosofia da iluminação*, ele explicitamente afirma se tratar de um (ou mais) entre os orbes celestes, sem precisar qual entre eles e a quantidade de orbes disponíveis para tanto. Parece-nos muito mais simples entender que Suhrawardī está se referindo a um (ou mais, talvez todos) entre os orbes acima da Lua – o próprio orbe da Lua, o de Mercúrio, o de Vênus, etc. – do que uma esfera abaixo do orbe da Lua. Em *Elucidações da tábua e do trono* (*Opera* I, §60, pp. 90,6–91,4), Suhrawardī já havia constatado que o caráter totalmente presencial do conhecimento tornaria esse tipo de conexão entre orbes e humanos plausível; já que a *Filosofia da iluminação* não renega esse ponto das *Elucidações*, nossa interpretação é que a conexão entre orbes e humanos se torna óbvia pelo caráter “manifesto” das formas imaginativas e pelos orbes serem, para as almas, apenas “lugares de manifestação”. Sobre uma interpretação contrária a transmigração das almas em Suhrawardī e sua *Filosofia da iluminação*, ver Monnot, “La transmigration et l’immortalité”, pp. 155–156 e p. 156, nota 28. Sobre o agnosticismo de Suhrawardī sobre a questão e sua inclinação a negar a transmigração, ver Domingues da Silva, *A crítica ao peripatetismo no Livro da Sabedoria da Iluminação de Suhrawardī*, pp. 100–101. Sobre a ambiguidade da *Filosofia da iluminação* sobre a questão e possíveis razões para isso, ver Van Lit, *The World of Image in Islamic Philosophy: Ibn Sina, Suhrawardī, Shahrazuri, and Beyond*, pp. 64–65. Sobre uma interpretação defendendo a transmigração das almas em Suhrawardī, ver Schmidtke, “The Doctrine of the Transmigration of Soul According to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his Followers”, sobretudo pp. 240–242. Sobre a hipótese de esferas abaixo do orbe da Lua como lugares de manifestação para a faculdade imaginativa após a morte explicando o destino de certas almas humanas, ver Marcotte, “Suhrawardī’s Realm of Imaginal”.

Com efeito, a faculdade imaginativa que a luz regente dos medianamente felizes preserva se torna perpetuamente associada a um dos orbes celestes. O fato de muitas luzes regentes partilharem o mesmo orbe como órgão corporal de suas respectivas faculdades imaginativas não é problemático, à medida que o orbe é apenas um espelho para as luzes regentes. Da mesma maneira, as luzes regentes humanas não se tornam luzes regentes celestes; apenas as luzes regentes celestes controlam seus respectivos orbes e seus movimentos, assim como somente elas estão diretamente conectadas às luzes subjugantes celestes. Em outras palavras, as almas humanas não se tornam as almas celestes. Outrossim, ao defender de maneira peculiar a ressurreição corporal como ressurreição em um corpo figurativo e em um mundo de figuras, Suhrawardī sustenta que não se trata da recorrência a algo do mundo dos limítrofes. Com efeito, Suhrawardī se opõe à tese de uma recorrência a acontecimentos entre as mensurabilidades particulares, pois a recorrência seria a algo que já não é, a um inexistente.⁷¹⁶ Ora, a ressurreição corporal é a recorrência a um corpo que não existe mais, sendo, portanto, absurda – em sua estratégia, a ressurreição só ocorre se for imaginativamente; se ela é qualificada como “corporal” é por se tratar de um corpo figurativo e suspenso. Ora, a ressurreição entendida como algo completamente imaginativo não é ilusória. Na maneira como Suhrawardī apresenta as formas imaginativas, elas não são inexistentes ou privadas de existência; antes, elas constituem uma quarta dimensão da existência.

3.6. Interações entre formas suspensas e limítrofes

Suhrawardī sublinha que cada orbe possui faculdades e, efetivamente, cada orbe não é o limítrofe celeste, mas o orbe é essencialmente a alma que move tal limítrofe, tratando-se, em sua realidade, de um apreendedor de sua essência, uma luz pura e despida regendo um limítrofe celeste. Da mesma maneira, o limítrofe celeste é para sua luz regente um lugar de manifestação, tal qual um espelho. Há similaridades entre as luzes comandantes das cidadelas humanas e as luzes dos orbes: todas são luzes regentes. As formas imaginativas que aparecem em um orbe qualquer não são inerentes ao orbe, mas apenas se manifestam lá.⁷¹⁷ Ao se associar as formas suspensas à imensidão de orbes e luzes regentes celestes, então se passa a postular uma imensidão de níveis de receptividade de luz associada à faculdade imaginativa de cada orbe.⁷¹⁸ Dessa maneira, já que o limítrofe celeste é o substrato que serve de órgão corporal para a luz regente celeste, fica evidente como são inscritos os acontecimentos de tudo o que ocorre abaixo de cada um dos orbes.

Suhrawardī propõe que as formas imaginativas manifestas nos orbes celestes podem se manifestar diretamente no mundo dos limítrofes sublunares e ser apreendidas sem o intermédio da

716 Ver *ibid.*, §254: p. 238,13–239,5 [*Opera II*]; p. 153,3-10 [*The Philosophy of Illumination*].

717 Ver *ibid.*, §244: p. 230,1-2 [*Opera II*]; p. 148,19–149,1 [*The Philosophy of Illumination*]; ver também *ibid.*, §252: p. 237,5-6 [*Opera II*]; p. 152,1-2 [*The Philosophy of Illumination*].

718 Ver *ibid.*, §259: p. 243,5-8 [*Opera II*]; p. 155,8-11 [*The Philosophy of Illumination*].

faculdade imaginativa humana acoplada no cérebro e sem necessidade de ativá-la em um dos orbes. É como se tais formas se tornassem mensurabilidades particulares, sem, no entanto, se tornarem limítrofes e sem serem inerentes a um lugar. Ele afirma:

<p>ولمّا كان الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها، وليس لها محلّ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، وربما تنتقل في مظهرها، ومنها يحصل ضرب من الجنّ والشياطين.</p>	<p>Dado que as cidadelas suspensas não estão nos espelhos ou em algo outro – não havendo, para elas, lugar de inerência –, é admissível, pois, que para elas haja lugar de manifestação neste mundo. Às vezes, elas se locomovem em seus lugares de manifestação e, a partir daí, ocorre uma variedade de gênios e de demônios.⁷¹⁹</p>
---	---

A ocorrência de manifestações de tais formas no mundo dos limítrofes abaixo do orbe da Lua é corroborado pelo testemunho a respeito. Por vezes, tal ocorrência é humanamente imperceptível; outras vezes, se mostra perceptível. Isso porque as formas imaginativas não são apenas símiles que se manifestam somente no sentido comum, mas são extramentalmente existentes:

<p>وقد جرّب من أمور أخرى صياص متدرّعة غير ملموسة ليس مظاهر الحسّ المشترك.</p>	<p>Foi experimentado algo outro de cidadelas armadas impalpáveis. O lugar da manifestação não é o sentido comum.⁷²⁰</p>
---	--

As formas suspensas não são apenas imaginativas, mas algumas dentre elas pertencem a cada faculdade corporal. Dada a receptividade da faculdade imaginativa, nem todas as formas imaginativas são aquelas cujo lugar de manifestação é a faculdade imaginativa. Uma maneira extraordinária de algumas formas imaginativas se manifestarem é por meio das formas de gênios e demônios. Suhrawardī sugere que luzes comandantes humanas miseráveis participam, de alguma maneira, na manifestação de tais formas. Provavelmente, trata-se de um resultado em sua debilidade como espelho para apreender imaginativamente; talvez seja consequência de sua morte imaginativa. Em todo caso, as formas suspensas tenebrosas ou sombrias são a causa de gênios e demônios:

<p>ولي في نفسي تجاربٌ صحيحةٌ تدلّ على أنّ العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبّرة، وبرزخيّان، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب الأثقياء. ومن هذه النفوس والمثلّ المعلقة يحصل الجنّ والشياطين؛ وفيها السعادات الوهميّة. وقد يحصل هذه المثلّ المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا وتخيلات. وقد يخلقها الأنوار المدبّرة الفلكيّة لتصير مظاهر لها عند المصطفين. وما يحلقها المدبّرات</p>	<p>Quanto a mim, tive comigo experiências autênticas me atestando que os mundos são quatro: o das luzes subjugantes, o das luzes regentes, o dos dois limítrofes [i.e., os limítrofes celestes e os limítrofes sublunares] e o das formas suspensas tenebrosas e receptoras de luzes. Os tormentos dos miseráveis estão nas [formas suspensas tenebrosas]. De tais almas e dos símiles suspensos, ocorrem os gênios e os demônios; nas [formas suspensas receptoras de luz] estão as felicidades estimativas. Pode ocorrer a esses símiles suspensos de se renovarem e de desaparecerem, tais quais os [símiles] nos espelhos e no imaginar. As luzes regentes orbicas as criam para fazer delas lugar de manifestação aos eleitos. Enquanto as regentes as criam, elas são luminosas e</p>
--	---

719 *Ibid.*, §246: p. 231,2-4 [*Opera II*]; p. 149,11-13 [*The Philosophy of Illumination*].

720 *Ibid.*, §246: p. 231,8–232,1 [*Opera II*]; p. 149,18-19 [*The Philosophy of Illumination*].

<p>تكون نوريةً وتصحبها أريحية روحانية. ولما شوهدت هذه المثل وما نسب إلى الحسن المشترك، فدلّ على أنّ المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقاً؛ بل إنّما توقّف عليها الإبصار. لأنّ فيها ضرباً من ارتفاع الحجب.</p>	<p>acompanhadas de amigabilidade espiritual. Como tais símiles são observados e não se referem ao sentido comum, atesta-se que o frente a frente não é condição absoluta para a observação; antes, é a percepção visual que cessa [sem o frente a frente], pois há, no que lhe é próprio, uma variedade de eliminações de véu.⁷²¹</p>
--	--

No caso da percepção visual, certas formas suspensas se manifestam no aparelho visual sem haver o encontro frente a frente entre vidente e visível; não obstante, trata-se de uma relação iluminativa, pois tais formas suspensas são originadas ou engendradas pelas luzes regentes, sendo reservadas aos “eleitos”. À medida que o mundo dos limítrofes se torna seu lugar de manifestação, tornam-se perceptíveis para a percepção sensorial externa, tornando-se visões verídicas, ainda que sem o frente a frente com o visível. No entanto, diferente das visões verídicas que têm como causa a manifestação por meio das luzes regentes celestes é o caso das formas de gênios e de demônios, as quais são sugeridas como sendo formas suspensas sombrias que são de alguma maneira relacionadas aos destinos dos miseráveis. Não dispondo de nenhuma ocorrência como coisa no mundo dos limítrofes, as formas de gênios e as de demônios ocorrem, não obstante, como existentes fora da mente, partilhando o modo de existência próprio às formas suspensas. Sobre sua origem, Suhrawardī é tão evasivo como foi sobre o destino dos reprováveis ou miseráveis; em todo caso, há um nexos causal entre gênios, demônios e o destino dos miseráveis. Embora sejam impalpáveis, os gênios e demônios, como todas as formas suspensas, podem se manifestar intersubjetivamente, similarmente às formas especulares. As formas imaginativas que se manifestam fora da faculdade imaginativa podem se manifestar como estando em locomoção. Suhrawardī escreve:

<p>وقد شهد جميع لا يحصي عددهم من أهل دربند، وقوم لا يعدّون من أهل مدينة تسمى ميانج شاهلوا هذه الصور كثيراً بحيث أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم. وليس ذلك مرة أو مرتين، بل في كلّ وقتٍ يظهرون؛ ولا يصل إليهم أيدي الناس.</p>	<p>Um conjunto de habitantes de Darband, numericamente incontável, testemunhou, assim como testemunharam tais formas os inumeráveis habitantes da cidade de nome Mīyanāğ.⁷²² Muitos da cidade, mesmo quando em grandiosa assembleia, as enxergaram, não me sendo impossível repelir seu [testemunho]. Não foi uma vez, nem foram duas; antes, foi a cada momento em que se manifestavam, sem que as pessoas as apalpassem.⁷²³</p>
--	---

Diante do exposto a respeito das formas suspensas, Suhrawardī as concebe como algo entre luz e mensurabilidade, entre o mundo das luzes e o dos limítrofes. Trata-se sempre de um modo de

721 *Ibid.*, §247: p. 232,2–234,3 [*Opera II*]; p. 149,21–150,7 [*The Philosophy of Illumination*].

722 Mīyanāğ é uma cidade azerbaijana que fica a cerca de 150 quilômetros da cidade curda de Suhraward. Darband se reporta a mais de uma cidade. Em todo caso, tais cidades ficam entre o Azerbaijão, o Curdistão e a Mesopotâmia superior, regiões vizinhas e que Suhrawardī conheceu aparentemente bem antes de se fixar na Anatólia e, enfim, em Alepo da Síria; ver Landolt, “Les idées platoniciennes et le monde de l’image”, p. 239, nota 25.

723 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §246: p. 231,5-8 [*Opera II*]; p. 149,14-18 [*The Philosophy of Illumination*].

existência e de ocorrência próprio que se apresenta como uma corporeidade despida de matéria, por assim dizer. Embora cada forma suspensa não seja nem um substrato nem algo inerente a um substrato no mundo dos limítrofes, não podendo, portanto, ser quantificada nem localizada, Suhrawardī, por vezes, as nomeia de uma maneira que traz consigo a noção de espacialidade. Por exemplo: “estas são as determinações do oitavo clima em que está Ġābalq, Ġābarṣ e Hūrqaḷyā, de essência maravilhosa.”⁷²⁴ Com efeito, se a terra está dividida em sete climas, isto é, sete regiões em que têm uma temperatura que lhe é própria e certo tipo de humanos, animais e plantas ali vivendo,⁷²⁵ o fato de as formas suspensas constituírem um oitavo clima é uma boa maneira de apresentar o caráter sutil e sem fixidez de tais formas que povoam o mundo dos limítrofes e que são manifestas às luzes regentes por meio de suas faculdades corporais de percepção.⁷²⁶ Ġābalq e Ġābarṣ são incluídas, ao se discutir sobre a unicidade do mundo, em *Veredas e Debates*; com efeito, para Suhrawardī há, em termos absolutos, um único mundo – aquele em que os seres humanos vivem, o qual os filósofos subdividem em outros três mundos ou submundos, isto é, em três modos de existência (o das inteligências, o das almas e o dos corpos). Ao falar da unicidade do mundo e de seus três modos de existência, Suhrawardī introduz, na parte dedicada à filosofia natural de *Veredas e debates*, a tese de um quarto modo, ou seja, um quarto mundo, embora alertando que sua doutrina a respeito se encontra na *Filosofia da iluminação*. Ele escreve:

وإذا سمعت في أقوال القدماء وجود عالم مقداري، هو غير العقل ونفس، فيه مدن لا يكاد تحصى من جملتها، ما سماه الشارع جابلقا وجابر صا، فلا تبادر بالتكذيب. فإن السالكين يرونه ولهم فيها مآرب وأغراض بل الفريقة من السحرة والكهنة. فإن كذبتهم بحجة كذبوك بالمشاهدة؛ فاسكت وا صبر، فإن وصلت إلى كتابنا المسمى بحكمة الإشراف، الذي ما سبقت إلى مثله، ربمّا تفهم منه شيئا إن أرشدك معلمك وإلا فكن مؤمنا بالحكمة.

Dentre as sentenças dos antigos, se ouvires sobre a existência de um “mundo mensurável” (*‘ālam miqdārī*) que não é nem o da inteligência nem o da alma – nele estando cidades que não podem ser individuadas por sua contabilidade, nomeadas pelo legislador como Ġābalq e Ġābarṣ–, não sejas rápido em desmenti-las. Os viajantes as enxergaram e, de lá, retiraram suas metas e propósitos, mesmo um pouco de magia e adivinhação. Se tu os desmentes com prova, eles te desmentem com a experiência [lit. “observação”]. Sê quieto e paciente, pois se chegares a nosso livro intitulado *Filosofia da iluminação*, ao qual nada de similar o precedeu, quiçá entenderás alguma coisa a respeito, se teu mestre te guiar – se não conseguir, use, para crer em nós, a filosofia.⁷²⁷

Tal passagem apresenta um aspecto decisivo na compreensão de Suhrawardī sobre as formas suspensas, a saber: ao constituírem um mundo seu, isto é, ao ser uma dimensão da existência própria e distinta das demais, tal dimensão ou modo ou domínio da existência, embora não seja uma

724 “وهذه أحكام الأقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليبا ذات العجائب” *ibid.*, §273: p. 254,9-10 [*Opera* II]; p. 160,17-18 [*Philosophy of Illumination*].

725 Ver Ragep, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's Memoir on Astronomy*, p. 251,2-4.

726 Ver Van Lit, *The World of Image*, p. 58.

727 Suhrawardī, “*al-Maṣāri‘ wa-l-Muṭārahāt*”, in: Van Lit, *The World of Image*, Appendix A, Text 7, p. 266.

mensurabilidade absoluta nem seja um conjunto de mensurabilidades particulares, se apresenta como um “mundo mensurável”. De fato, as formas suspensas dispõem de certa mensurabilidade, mesmo que não sejam mensuráveis. Não é exatamente um paradoxo, mas o fato de serem coisas que se configuram como mensuráveis sem o sê-lo exatamente por não estar em um lugar de inerência; o que as distingue das mensurabilidades particulares propriamente ditas, isto é, dos limítrofes, é seu caráter plenamente suspenso. Tratam-se, portanto, de coisas configuradas como mensuráveis que não são, estritamente falando, mensuráveis por não serem inerentes a nada que seja tridimensional e localizável. Está aí seu caráter fluído entre corporeidade e imaterialidade.

Na passagem acima, Suhrawardī apresenta a figura dos “viajantes” (*as-sālikīn/ السالكين*) como os que, ao enxergar e observar o “mundo mensurável” das formas suspensas, de lá adquirem seus propósitos. Uma observação é que Suhrawardī não sugere que tais viajantes se tornaram parte do mundo das formas suspensas, nem que adentraram lá, mas apenas que apreenderam algo proveniente de tal mundo. Dessarte, “assim como o dormente ou algo do tipo ao acordar deixa o mundo similar sem movimentar-se e sem se encontrar numa direção qualquer”, assim também não se pode adentrar em tal modo de existência, mas apenas experimentá-lo, da mesma maneira que ocorre com as formas especulares, pois não se adentra no espelho, mas somente se enxerga as formas nele refletidas ou, para repetir o exemplo de Suhrawardī, ao se sonhar, o sonhador não entra no mundo das formas suspensas nem se torna uma forma suspensas – ele apenas sonha.

Apesar de se tratar de um novo modo da existência constatado por Suhrawardī, o mesmo evita formulações no sentido de uma reificação total e inequívoca dos símiles suspensos. Parece-nos que a razão para as ambiguidades das formulações referentes às formas suspensas consiste em elas serem um tipo particular de apreensão, a qual supõe algo de corpóreo como lugar de manifestação, tratando-se, em sua origem, das formas sensoriais. Por isso, Suhrawardī não cunha uma nomenclatura desambiguada. Como vimos, o fato de serem um quarto modo de existência não significa se tratar de um mundo a parte: o mundo é único. Não se trata de uma reificação. O argumento de Suhrawardī é fundamentalmente para explicar o fato da percepção visual, da audição, da visão especular, da imaginação, da rememoração, dos sonhos, da ativação da faculdade imaginativa após a morte corporal, das visões, das adivinhações e da profecia, além de propor uma explicação das aparições de demônios e de gênios – tudo isso é de ordem cognitiva. Como tudo que é material é algo meramente virtual e de constituição mental, a apreensão não é de ordem material, sendo que as formas suspensas são capitais na desmaterialização da percepção, embora ainda seja exigido um órgão corporal como lugar de manifestação para tais formas. A preocupação de Suhrawardī é, em nossa interpretação, eminentemente gnosiológica. Como advogado de um realismo em que realidade e apreensão se correspondem perfeitamente, para Suhrawardī, do fato de

algo ser perceptível, sua perceptibilidade é verdadeira, implicando sua ocorrência como algo acessível e que, por isso, é, de direito e de fato, um entre os existentes. Mesmo que seu caráter existencial seja distinto dos demais modos de existência, o que está em jogo é a perceptibilidade de tais formas; seu estatuto existencial é uma consequência. Sua perceptibilidade lhes atesta sua existência; coerente com a equivalência entre manifestação, apreensão e realidade, todos os apreensíveis são, em termos ontológicos, existentes num contexto de existência fora da mente.

3.7. Recapitulação: tudo que é manifesto é existente

Suhrawardī introduz, com suas teses sobre a natureza do conhecimento, a noção de “forma suspensa”. Trata-se de existentes diferentes das luzes subjugantes, das luzes regentes, das luzes acidentais, das substâncias obscuras e das configurações tenebrosas. As formas suspensas são “símiles” dos limítrofes por disporem de qualificações ou configurações próprias aos limítrofes sem serem “limítrofes”. Elas são “símiles” dos limítrofes, ao passo que os limítrofes são “símiles” das luzes subjugantes. Cada símile suspenso é um corpo figurado ou uma cidadela imaginativa em um mundo similar ou mundo figurativo. Apesar de não se tratar rigorosamente de um corpo – já que as formas suspensas não são aquilo que faz algo ser um corpo: uma mensurabilidade quantificável e localizável –, as formas suspensas se manifestam entre os limítrofes; Suhrawardī as entende como “oitavo clima”, evocando novamente certa similaridade entre tais formas e os limítrofes. Não se trata, pois, de um mundo paralelo ao mundo dos limítrofes, não se tratando tampouco de um mundo em que algo ou alguém poderia entrar e sair. Assim como não faz sentido perguntar onde as luzes subjugantes e as luzes regentes estão, pois elas não são mensuráveis e, portanto, não estão em nenhum local que possa ser apontado ou indicado, não faz nenhum sentido perguntar onde as formas suspensas estão, já que elas também não são materiais. Por isso, estão em toda parte e em lugar nenhum, por assim dizer. Elas são suspensas, como tudo que não é luz subjugante. No entanto, em comparação aos limítrofes, os corpos similares são incomparavelmente mais “suspensos”: são formas que não são lugar de inerência de nada e elas não são inerentes a nada. Como tudo o que existe, sua realidade é a de manifestação; sempre que se manifestam, sua manifestação acontece num lugar – e só isso. Esse lugar não é, portanto, o endereço em que uma forma suspensa está locada, mas apenas onde há sua manifestação, ou, dito de outra maneira, onde elas existem, já que o termo “existência” se reduz à “manifestação”. As formas suspensas estão permanentemente presentes nas sensações; elas são o conteúdo de cada sensação. Quando se enxerga algo, por exemplo, o símile do que é visto não está impresso nos olhos: trata-se de uma forma suspensa tendo os olhos como seu lugar de manifestação. De igual maneira, ao se ouvir algo, o som escutado é apenas uma forma suspensa no ouvido. Não são as faculdades responsáveis pela sensação que

apreendem os perceptíveis; seus órgãos são como que espelhos. Quem percebe é a luz regente – e o ato de perceber é próprio à luz pura. Todas as luzes despidas são perceptoras.

Com a desmaterialização da percepção, o conhecimento é reduzido à percepção. O ato de conhecer é o de apreender algo naquilo que ele é – manifestação. Por sua vez, para as luzes regentes, a apreensão da realidade de algo supõe seu lugar de manifestação. No caso humano, a percepção interna própria à imaginativa supõe o cérebro e os orbes celestes como lugares de manifestação, da mesma maneira que a percepção sensorial supõe os aparelhos responsáveis pelas faculdades corporais como lugares de manifestação. Assim, a doutrina intromissiva não foi totalmente rejeitada. Suhrawardī mantém praticamente tudo da intromissão, exceto seu dado fundamental: as formas não estão impressas nem nos olhos nem em lugar nenhum. Por conseguinte, é o visível enquanto manifestação – ou seja, enquanto ele mesmo – que é visto na visão. Essa metafísica da percepção é coerente com as opções feitas pelo autor ao longo de sua *Filosofia da iluminação*: a realidade de tudo é manifestação em graus diversos de intensidade. Graças ao caráter absolutamente manifesto do apreendedor para si mesmo e graças a redução da realidade de todas as coisas à sua “manifestação”, a realidade é apreensível e o conhecimento é factível. Igualmente, a convicção de Suhrawardī sobre a conexão entre realidade e conhecimento em termos de manifestação é fruto de sua experiência ou, o que nos parece ser mais razoável de se sustentar, fruto de sua inserção entre os filósofos avicenianos e antiavicenianos, sua recepção de Ibn Sīnā e por sua leitura de “Platão” na *Teologia*. Os testemunhos de Platão e dos filósofos antigos são levados a sério por ele, encorajando os leitores a buscar essa mesma experiência.

A fundação do conhecimento como encontro entre manifestações está na manifestabilidade de todo cognoscente para si mesmo. Sobre a apreensão da essência, Suhrawardī oferece diversos argumentos de que não se pode apreender a si mesmo por meio de uma faculdade nem por meio de um atributo nem de nada que seja exterior à própria essência. Em outras palavras, a manifestação não é externa à realidade de algo e não é nada acrescentado à realidade, mas é algo em si mesmo, sua quididade e sua natureza, assim como em sua identidade e faticidade. Assim, algo que apreende a si mesmo é, em sua essência, manifestação de si para si. Por conseguinte, o que apreende sua essência, a apreende por si mesmo, através de si mesmo e por conta de si mesmo. Tudo o que é exterior à essência é apreensível à medida que é manifesto (ou seja, à medida que ele está lá e que ele é ele mesmo) e que, para o apreendedor humano, houver um lugar de manifestação e privação de obstáculo. Com tal abordagem sobre a natureza do conhecimento, a sugestão de se usar a faculdade imaginativa após a morte corporal ganha um novo valor. Para Suhrawardī, as luzes regentes usam os limítrofes que elas controlam e regem, como lugares de manifestação para formas imaginativas. *Post-mortem*, certas luzes regentes humanas usam partes de um ou de mais limítrofes

celestes para ativar sua faculdade imaginativa. Entrementes, os orbes já desempenham um papel na apreensão ordinária antes da morte corporal. Com efeito, o conteúdo da memória e da imaginação está gravado nos orbes – o “mundo da memória”, ao qual cada luz regente humana se conecta para rememorar de algo e também nos sonhos. Isso sugere que tudo o que ocorre temporalmente como “limítrofe” corresponde a uma forma suspensa gravada nos orbes e que as formas suspensas remontando aos limítrofes em uma cronologia sem começo nem fim são acessíveis às luzes regentes humanas. Há uma relação intrínseca entre a ocorrência no mundo dos limítrofes e a ocorrência no mundo das formas suspensas. De igual maneira, nada impede que se use, desde agora, os limítrofes celestes como lugar de manifestação para a faculdade imaginativa. Os melhores ascetas o fazem com frequência, assim como o acesso a tudo o que está gravado no “mundo da memória” é o que explica as profecias – o que pode ser interpretado como sugerindo que todo humano é potencialmente profeta.⁷²⁸ A conexão com os limítrofes celestes é possível, entre outros fatores, pela grande similitude entre eles e a cidadela humana: todas são governadas e controladas por luzes despidas, autossuficientes e regentes. Não obstante, a perfeição humana a ser alcançada não está na conexão com os orbes, já que tanto o humano como o orbe almejam algo superior. A conexão entre humanos e orbes é destinada aos humanos que não atingiram certo nível de perfeição e completude como luzes puras; por meio de tal conexão, entre os imperfeitos em luminosidade, os bons experimentam a felicidade perpétua, enquanto os miseráveis experimentam seus tormentos. Enquanto um orbe busca sua perfeição em seus movimentos, ele não pode atingi-lo plenamente por conta de sua perpétua pendência e dependência de seu limítrofe celeste; já um humano, sob tal perspectiva, está em situação privilegiada, já que sua dependência e pendência de sua cidadela é provisória. No entanto, para deleitar-se de tal situação privilegiada, exige-se do humano atingir certo nível de completude em sua perfectibilidade como luz pura. Em resumo, a perfeição humana não está nem no mundo dos limítrofes nem no mundo das formas suspensas – o qual é uma versão imaterial da materialidade –, mas nas luzes subjugantes. Como essa perfeição é alcançável?

4. A ciência das luzes: uma metafísica da experiência

A partir de sua constatação fundamental de que a apreensão consiste naquilo que o apreensível é em sua realidade e que, assim, a realidade de todo existente é a manifestação dada em uma apreensão, Suhrawardī desenvolve, na *Filosofia da iluminação*, sua metafísica, sustentando a unidade quiddativa de tudo compreendida a partir de “manifestação”, sem a necessidade de recorrer a noções cujo fundamento é meramente conjectural e mental. Ao construir sua metafísica a partir do duplo fundamento que diz respeito ao caráter absolutamente manifesto próprio à luz e que

728 Estaria aí a razão da condenação à morte de nosso filósofo?

apenas algo manifesto para si é intrinsecamente autossuficiente, Suhrawardī passa a apresentar o mundo das coisas e as coisas no mundo, seus diversos níveis de existência e o arranjo entre os existentes, a partir de uma única noção – a de manifestação expressa como “luz”. Para tanto, três teses iniciais são capitais: tudo o que possui uma essência manifesta para si – isto é, o que é um si para si, um “eu em sua ipseidade” –, ele a apreende; todo aquele que apreende sua essência é uma luz pura; e, finalmente, a luz pura não pode ser indicada ou localizada nem mensurada por coordenadas quantificáveis. À medida que a luz pura é independente de tudo que não seja sua apreensão de sua essência, ela é autossuficiente – tudo que não seja sua apreensão de sua essência lhe é exterior. Sendo a realidade – manifestação – nivelada, ou seja, modulada em termos de intensidade, o mais real são os manifestos para si mesmos, isto é, os apreendedores de sua essência – a manifestação de si para si é o que Suhrawardī entende como “luminosidade pura” ou “despida”. Entretanto, tudo o que não seja apreendedor de sua essência pode ser real – “luminoso” – à medida que for a manifestação de algo por meio de luminescências derivadas da irradiação de luzes puras (coisas manifestas a si mesmas) – irradiar e fluir é o que há de mais peculiar à luminosidade. A manifestação é, em uma palavra, nivelada. Da mesma maneira, tudo o que existe é, de alguma maneira, uma luz subjugante ou um ícone de uma luz subjugante ou então uma sombra sua. Entre seus ícones, alguns são luzes regentes, tratando-se de luzes tão puras quanto as subjugantes. As luzes que não apreendem suas essências não apreendem nada e são acidentais. Assim, o universo de Suhrawardī é um espectro de luzes subjugantes e de derivações de luzes subjugantes, as quais estão necessária e permanentemente em irradiação (isto é, em permanente “iluminação” ou “fluxo iluminativo”, *iṣrāq*/ إشراق). Escolhendo-se termos iluminativos, fica mais simples a compreensão daquilo que é o fluxo emanativo: luzes transbordando o que são sem alterar em nada o que são; fontes que irradiam sua realidade. Para o entendimento de tal espectro, a categoria de “intensidade” é exigida, já que tudo é luz em graus diversos. Nesse ponto, a grande inovação de Suhrawardī é seu entendimento de que, em termos peripatéticos, não apenas os acidentes são modulados em intensidade e debilidade, mas também as substâncias. Assim, não somente uma coisa é mais preta ou mais branca do que outra, por exemplo, como, igualmente, é mais perfeito e completo ou mais deficiente e débil em termos quididativos do que outra incidência da mesma realidade. Quanto à privação de luz, isto é, quanto às trevas ou à obscuridade, não se trata de um par contrário à luz; trata-se apenas de uma negação – cuja ocorrência é interna à conceptualização, se reduzindo a uma consideração do entendimento com uma existência na mente. O mundo das mensurabilidades são, por sua vez, um limite entre o que é manifesto – e, portanto, em ato – e potencial, da mesma maneira que, no que existe na mente, as considerações intelectuais não são manifestas, mas algo virtual e conjetural. Um metafísico completo é o que, ao experimentar a multiplicidade de luzes

derivadas da mesma fonte iluminativa primeira, consegue captar o lugar de cada coisa nesse fluxo iluminativo. Na verdade, uma compreensão correta supõe a experiência enquanto percepção desmaterializada, a qual é descrita como “contemplação” (lit. “observação”, *mušāhada* / مشاهدة). Por meio dela, o metafísico passa a mapear o fluxo de luzes, por assim dizer. Segundo Suhrawardī:

<p>وإنّما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأنّ الشيء قد يعرض له ما يشغله عن إِبصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل في حكم الحجب. وقد جرب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ ممّا للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقّنون حينئذٍ بأنّ ما يشاهدون من الأمور ليست نقوشاً في بعض القوى البدنيّة، والمشاهدة البصريّة باقية مع النور المدبّرة. ومن جاهد في الله حقّ جهاده وقهر الظلمات، رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتمّ من مشاهدة المبصرات ههنا. فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئيّة برؤية النور الإسفهد ومرئيّة برؤية بعضها بعضاً، والأنوار المجردة كلّها با صر. وليس بصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها.</p>	<p>Em contrapartida, a [luz comandante] não enxerga as coisas [separadas] antes da separação, pois há coisas que podem lhe distrair de ver aquilo que estaria concernida a ver – a distração é do mesmo cunho do véu. Decerto, quanto aos que, via alma, fizeram sua ascensão, eles obtiveram a contemplação límpida, mais completa que a visão oferece, num estado intenso de desligamento do corpo. Estão seguros de que o que ali contemplam não são inscrições em alguma das faculdades corporais e que a contemplação visual permanece com a luz regente. Quem se esforça em Deus e, na verdade de seu esforço, subjuga as trevas, enxerga as luzes do mundo altíssimo numa contemplação mais completa que a contemplação dos visíveis aqui.⁷²⁹ A luz das luzes e as luzes subjugantes são enxergáveis à luz comandante e são enxergáveis entre si. As luzes despidas, todas elas, são videntes. Sua visão, porém, não se reduz a seu conhecimento; antes, seu conhecimento se reduz à sua visão.⁷³⁰</p>
---	---

Dado que, na visão, o vidente é a alma humana – descrita em termos de luz comandante – e dado que a alma é a manifestação de si para si e que sua realidade não é nada senão sua apreensão de sua essência – sendo, portanto, uma luz pura –, todas as luzes puras são, em princípio, apreensíveis para a alma humana. Igualmente, dado que a alma recebe os apreensíveis passivamente, não se trata aqui de se desenvolver habilidades cognitivas especiais, mas de eliminar os impedimentos para graus de apreensibilidade mais completos e perfeitos – o que, concretamente, significa uma dissociação com o mundo dos limítrofes e sua materialidade. Entrementes, se a perfectibilidade humana consiste na contemplação de luzes subjugantes e se a dissociação com a corporeidade é parte integrante desse aperfeiçoamento, Suhrawardī oferece tal possibilidade às luzes que estão ainda associadas a seus respectivos limítrofes, isto é, aos humanos antes de sua morte corporal. Três pontos são assegurados por Suhrawardī: o que se apercebe no mundo das luzes subjugantes, se apreende na própria luz comandante ao voltar a seu interior, numa experiência similar ao que foi narrado por Platão e pelos

729 Suhrawardī parece se apoiar no pseudo-Aristóteles: “as coisas celestes e terrestres são apenas ícones (*aṣnām*) e cópias das coisas que estão no mundo superior, logo o que está ali é uma visão espantosa, que ninguém senão as pessoas felizes e afortunadas enxergam: são os que se esforçam na contemplação desse mundo. [الأشياء السماوية والأرضية]. إنما هي أصنام ورسومٌ للأشياء التي في العالم الأعلى. ولذلك صار ما هناك منظرًا عجيبيًا لا يراه إلا أهل السعادة والجدّ. وهم الذين اجتهدوا في النظر إلى ذلك العالم” *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 156,13-15; *A Teologia de Aristóteles*, p. 196. A esse respeito, ver nota 607.

730 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §226: p. 213,5–214,2 [*Opera* II]; p. 139,4-13 [*The Philosophy of Illumination*].

antigos no §171;⁷³¹ igualmente, o que se percebe no mundo das luzes, da mesma maneira do que se percebe sensorialmente, “não são inscrições em alguma das faculdades corporais”, já que as faculdades são apenas os locais em que luzes se manifestam, não se tratando tampouco de algo material; finalmente, a capacidade de ver é própria a toda luz pura, permanecendo com a luz comandante após a morte de sua cidadela. No caso das sensações, se bem que dependam de luzes acidentais e da saúde do órgão corporal responsável pela faculdade – o que torna cada ato sensitivo parcial e provisório, e não exclui, por isso, a ocorrência, via mente, de configurações tenebrosas, assim como eventuais adulterações por conta da faculdade imaginativa e do sentido comum – não se percebe nenhum intermediário entre o percipiente e o perceptível, mas o perceptível enquanto tal. Dado o fato da percepção ser desmaterializada e dado que a materialidade não é nada senão algo meramente potencial e mental, a percepção não conduz a algo virtual e artificial – algo material –, mas à realidade do perceptível. De igual maneira, já “que a observação visual permanece com a luz regente”, a perceptibilidade é intrínseca à realidade de luz – trata-se de seu poder, o qual não é nada senão a luz em si mesma. Assim, há uma identidade entre realidade e percepção, a qual é expressa em termos de luz, significando o caráter manifesto tanto das coisas independentemente do apreendedor como da própria apreensão. Se no caso da luz das luzes, o que faz dela perfeita é o que ela é (pura apreensão e puro fluxo), o que vale para as demais luzes puras é o aprimoramento de sua percepção.⁷³² No caso humano, é pela apreensão que se intensifica aquilo que cada humano é: luz pura. O fato das luzes puras serem videntes, ou seja, percipientes, e de que a percepção é a fundação do conhecimento – não o conhecimento o fundamento da percepção – explica a importância da desmaterialização da percepção levada a cabo na *Filosofia da iluminação*. Ratifica-se que a apreensão do que quer que seja, em todos os níveis, não é nada senão “visão”, descartando toda abstração ou despimento de matéria como processo explicando o fato do conhecimento.

Embora todo conhecimento seja, em sua base, empírico ou experimental – por isso, pré-demonstrativo e, em si mesmo, não-demonstrativo –, uma característica da metafísica do conhecimento da ciência das luzes é a experiência incluir o imperceptível às faculdades corporais. Ora, uma apreensão qualquer é o simples fato do apreensível. A esse respeito, Suhrawardī começa

731 A esse respeito, ver nota 631.

732 Com efeito, em seu *Veredas e Debates*, Suhrawardī estabelece novamente a natureza do conhecimento, reelaborando o termo “presença” (*ḥuḍūr*/ حضر) em função do termo “iluminação” (*išrāq*/ إشراق). Segundo ele, “já que se certifica que o conhecimento iluminativo não o é nem por forma nem por traço – antes, ele o é por uma relação despida e específica: a presença da coisa presencial-iluminativamente (*huwa ḥuḍūru aš-šay’i ḥuḍūr-an išrāqiyy-an*), assim como há da alma para si –, no existencialmente necessário está o primeiro e o mais completo. Ele apreende sua essência não por algo acrescentado à sua essência – do mesmo jeito que acontece com a alma – e conhece as coisas por conhecimento iluminativo e presencial (*wa-ya’limu al-’ašyā’a bi-l-’ilmi al-išrāqī al-ḥuḍūrī*). [وإذا صح العلم الإشراقي لا بصورةٍ وأثر، بل بمجرد إضافةٍ خاصةٍ هو حضور الشيء حضوراً إشراقياً كما لنفس. ففي واجب الوجود أولى وأتم. فيدرك ذاته لا بأمٍ]”, *id.*, *al-Mašāri’ wa-l-Mūtārahāt*, §209, p. 487, 2-5 [*Opera I*]; ver também *ibid.*, §210, p. 487, 6-16, [*Opera I*].

sua *Filosofia da iluminação* enfatizando que recebeu o conteúdo de seu livro experimentalmente (lit. “pelo paladar”, *bi-d-dawq*/ بالذوق).⁷³³ Sobre o estatuto não-demonstrativo do fundamento de toda experiência, inclusive a sua – e da qual depreende a *Filosofia da iluminação* –, ele afirma:

<p>ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر. ثم طلبت عليه الحججة حتى لو قطعت النظر عن الحججة مثلاً، ما كان يشككني فيه مُشكِّكٌ.</p>	<p>Primeiramente, não me ocorreu pelo pensamento; antes, a ocorrência foi por algo outro. Para isso, subsequentemente, busquei a prova. Mesmo que cessasse de teorizar sobre a prova, por exemplo, não há nada que possa me fazer, disso, duvidoso.⁷³⁴</p>
--	---

Suhrawardī aponta a “experiência” (lit. “gustação” ou “paladar”, *dawq*/ ذوق) – descrita ao longo da *Filosofia da iluminação* como “contemplação” (lit. “observação”, *mušāhada*/ مشاهدة) – como a base de toda cognição; a experiência, em seu caráter intrinsecamente pré-epistêmico, é anterior a toda atividade analítica, a qual é descrita como “pensamento” (“cogitação”, *fikr*/ فكر). Todavia, mesmo que a experiência (*dawq*/ ذوق ou *mušāhada*/ مشاهدة) descarte uma “prova” (*ḥuġġa*/ حجة), à medida que remonta ao que há de mais manifesto, o conteúdo do que foi apresentado na *Filosofia da iluminação* está estruturado analiticamente em um campo conceitualmente organizado, mediante o trabalho de teorização ou especulação. Essencialmente, há, em termos quididativos, uma unidade ou equivalência entre a coisa apreendida e o que ocorre na apreensão – unidade e equivalência que não são outra coisa senão sua realidade. Se o modo de existência próprio aos limítrofes e às formas suspensas é decorrente e derivado de fluxos emanativo-iluminativos (*išrāqāt*/ إشراقات) provenientes das luzes subjugantes e se a apreensão é uma relação iluminativa (*iḍāfa išrāqiyya*/ إضافة إشراقية), não há distância entre a apreensão sensível e a apreensão suprassensível, por assim dizer. Há um realismo que inclui todos os modos de existência, inclusive o primeiro dos modos, não-sensível e próprio às luzes subjugantes. Da mesma maneira, seria um erro concluir que Suhrawardī advoga um tipo de subjetivismo; em sua *Filosofia da iluminação*, o conteúdo e a estrutura da apreensão não são nada senão a estrutura e o conteúdo da realidade. Por um lado, a manifestabilidade acompanha a subjetividade de cada experiência. Por outro lado, paradoxalmente, a subjetividade da experiência é o que a apreensibilidade é intrinsecamente. Assim, antes de isolar cada luz pura, esse princípio é capital para a compreensão do todo, pois é ele que mostra que todas as luzes partilham a mesma realidade e o que é válido para uma, em termos quididativos de luminosidade, é válido para todas. No mundo dos limítrofes, as luzes regentes recebem os apreensíveis – por meio das formas suspensas em seus lugares de manifestação – de coisas quantificáveis dispostas de mensurabilidade; no caso do mundo das formas suspensas, as luzes regentes recebem os apreensíveis como coisas dotadas de lugar de manifestação no mundo dos limítrofes (no espelho, no órgão da faculdade

733 Ver *id.*, *Hikmat al-išrāq*, §2: p. 9,11 [*Opera* II]; 1,10–11 [*The Philosophy of Illumination*].

734 *Ibid.*, §3: p. 9,11 [*Opera* II]; 1,10–11 [*The Philosophy of Illumination*].

corporal de percepção externa, no cérebro ou em um orbe celeste). Não obstante, o filósofo divino ou metafísico (*ḥakīm ilāhī*/ حَكِيمِ إلهِي) é aquele que, nos mundos dos limítrofes e das formas suspensas, apreende o modo primeiro e fundante da existência, apreendendo todo o fluxo iluminativo, ou seja, apreendendo tudo e o todo como reflexo permanente e estável do mundo das luzes subjungantes manifestando-se a si mesmas; ele degusta, para além da quantificabilidade das mensurabilidades particulares e da instabilidade das formas sensoriais e imaginativas, a realidade de cada apreensível. Em toda apreensão exterior se pode saborear a realidade do apreensível e, assim, contemplar as luzes subjungantes; o passo inicial, nessa busca, é voltar-se para si, já que é ao apreender sua essência que se é parte do mundo das luzes. Para tanto, Platão é apresentado como o protótipo de metafísico (lit. “filósofo divino”, *ḥakīm ilāhī*/ حَكِيمِ إلهِي). Segundo Suhrawardī, sua metafísica, a “ciência das luzes” (*ilm al-anwār*/ علم الأنوار), é “a experiência do guia na filosofia e seu chefe, Platão, dotado de fortaleza e de luz”.⁷³⁵ Suhrawardī nem renega a filosofia, no geral, nem refuta a filosofia dos peripatéticos, em particular, mas a reelabora, subsumindo a metafísica dos peripatéticos em um quadro mais abrangente e simples, o “da filosofia de Platão e dos antigos”, algo que os metafísicos peripatéticos, em *divinalia*, foram incapazes, provavelmente por se terem perdido, por assim dizer, em seus artifícios teóricos, esquecendo-se do caráter meramente pedagógico da atividade analítica teorizadora.

A *Filosofia da iluminação* apresenta o platonismo de Suhrawardī, o qual consiste em uma metafísica da experiência que distingue o conteúdo da experiência antes de ser especulativamente investigado e aquilo que deve ser especulativamente investigado, respeitando os dados primeiros da experiência. Ele está convencido de que tal foi o procedimento de Platão, o qual herdou dos antigos. Isso permite a evocação de nomes de gregos antigos, assim como algumas figuras lendárias e semilendárias do sincretismo helenista e certos personagens da história e da mitologia persas:

<p>وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يُبتني عليه وغيره يساعدي عليه كلَّ مَنْ سلك سبيل الله عزَّ وجلَّ وهو ذوق إمام الحكمة ورئسها أفلاطون. صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء واساطين الحكماء مثل انبا ذقلس وفيثاغورس وغيرهما. وكلماتُ الأولين مرموزة وما رُدَّ عليهم؛ وإن كان متوجِّهًا على ظاهر أقاويلهم لم يتوجَّه على مقاصدهم، فلا رُدَّ على الرمز. وعلى هذا يُبتني قاعدة</p>	<p>Daquilo que mencionei sobre a ciência das luzes, do conjunto do que se erige a partir dela e de outros [tópicos] correlatos, fui assistido por todos os que traçaram as trilhas de Deus todo-poderoso. Ela é a experiência do guia na filosofia e seu chefe, Platão, dotado de fortaleza e de luz, e daqueles anteriores a ele, que vêm do tempo do patriarca dos filósofos, Hermes, até o tempo de [Platão], incluindo grandiosos pilares dos filósofos, como, por exemplo, Empédocles e Pitágoras, entre outros. As palavras dos antigos são simbólicas e não são rebatíveis. Mesmo se conseguisse [rebater] o literal (lit. “manifesto”) de suas falas, não se conseguiria rebater seus desiderata, pois não há como rebater símbolos.</p>
--	--

⁷³⁵ “وهو ذوق عمام الحكمة ورئسها أفلاطون. صاحب الأيد والنور”, *ibid.*, §4: p. 10,12-13 [*Opera* II]; p. 2,10-11 [*The Philosophy of Illumination*].

الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء
 الفرس مثل جاما سف وفرشاو شتر وبوزوجمهر ومن
 قبلهم. وهي ليست قاعدة كفرة المجوس والحاد
 ماني وما يُفرضي إلى الشرك بالله تعالى وتّزه. ولا
 تنظر أنّ الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير،
 بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم
 بها عنده الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه،
 وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض.
 والاختلاف بين متقدّمي الحكماء ومتأخّريهم إنّما هو
 في الألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح
 والتعريض. والكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على
 التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل. والمعلّم
 الأوّل وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تمّا
 النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفرضي إلى
 الإزراء بأستاذه، ومن جملتهم جماعة من أهل
 السفارة والشارعين مثل اغاثا ذيمن وهرمس
 واسقلينوس وغيرهم.

Está aí a construção do princípio oriental da luz e das trevas, que foi a via dos filósofos persas como Gāmāsp, Frašoštra, Bozorgmer e outros anteriores a eles. Essa não é a doutrina nem dos magos infiéis nem do extremismo de Mani, não se tratando tampouco dos condescendentes com a associação (lit. “partilha”) com Deus – o qual é além do antropomorfismo. Não conjectures que a filosofia estaria em um período preciso e não estaria mais em outro; antes, o mundo jamais ficou vazio – e nunca estará – nem de filosofia nem de alguém subsistente que traga à [filosofia] provas e explicações. Eis o vigário de Deus em sua terra; assim o será enquanto durarem os céus e a terra. A diferenciação entre os filósofos antigos e os modernos está nas expressões, uma diferenciação que retorna em aberturas e alusões. Todos falaram em três mundos, apoiaram a unicidade, não havendo contradição entre eles nos problemas fundacionais. Se bem que o primeiro mestre [Aristóteles] tenha sido de grande poder, de grandiosa autoridade, com profundidade e rigor completos na teorização, é inadmissível se exagerar a seu respeito, de maneira que se negligenciasse aquele que foi seu mestre [Platão] e o aglomerado daqueles de quem tudo aprendeu, entre os quais os locotenentes e legisladores – como Agathodæmon, Hermes, Asclépio e outros.⁷³⁶

O retorno a Platão e aos antigos não é exatamente uma retomada de doutrinas pré-aristotélicas. Com efeito, em suas obras, Suhrawardī não mostra ter conhecimento pormenorizado de tais doutrinas, da mesma maneira que não seria historicamente acurado postular um tipo de retorno *ex nihilo* aos

736 *Ibid.*, §4: p. 10,11–11,11 [*Opera II*]; p. 2,9–3,4 [*The Philosophy of Illumination*]. A *Filosofia da iluminação* é apresentada por Suhrawardī, em todo o seu prólogo e em certas passagens ao longo do livro, como sendo um tipo de *philosophia perennis*, com citações a diversas autoridades, como os percursos e pilares da mesma *Filosofia da iluminação*. No entanto, quanto às conclusões, recomendamos atenção. As possíveis fontes de inspiração de Suhrawardī não são encontradas, até onde saibamos, em nenhuma das fontes que ele menciona, senão em seu “Platão”, cujo testemunho na *Teologia* do pseudo-Aristóteles parece ser um divisor de águas na cosmovisão de Suhrawardī. Sugerimos que o recurso a termos iluminativos da parte do autor se explica como sua tentativa em reelaborar a metafísica de Ibn Sīnā a partir de uma cosmogonia “plotiniana”, isto é, a que foi retirada por ele da *Teologia*. Para além de Ibn Sīnā e da *Teologia*, uma eventual fonte de inspiração para Suhrawardī pode ter sido Ġazālī, em seu *Miškāt al-anwār*, em que o autor se expressa em termos iluminativos, como Suhrawardī. Em todo caso, em nossa leitura, mais do que Ġazālī, o que nos parece ser mais coerente como pivô de uma “ciência das luzes” e de uma “filosofia da iluminação” é a argumentação do autor da *Teologia* sobre a causa divina expressa como luz em sua essência, em seu poder, em sua atividade e em sua inteligibilidade, dentro da recepção da metafísica de Ibn Sīnā no século VI/ XII, da qual Suhrawardī foi um ator. Embora não estejamos, no momento, convencidos da pertinência de uma continuidade entre Suhrawardī e Ġazālī, há estudos a respeito. Ver, por exemplo, Sinai, “al-Suhrawardi’s Philosophy of Illumination and al-Ghazali”; *id.*, “Philosophiekritik und -rezeption bei al-Ghazālī” (“Kommentar”, in: Suhrawardī, *Philosophie der Erleuchtung Hikmat al-ishrāq*, pp. 252–255); Mahdī Hā’irī Yazdī, *The principles of epistemology in Islamic philosophy*. Rüdiger Arnzen (*Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, p. 122, nota 415) anunciou sua intenção de abordar a questão em uma próxima publicação (ao que nos consta, até hoje inédita): “Dies kann hier nicht im Einzelnen aufgezeigt werden; vgl. hierzu das Kapitel zu al-Suhrawardī in meiner demnächst erscheinenden Untersuchung zu arabischen Metaphysikentwürfen.”

antigos.⁷³⁷ Entrementes, o autor se apresenta, em nossa interpretação, como um peripatético revisionista propondo uma mudança de perspectiva, mas dentro do quadro especulativo peripatético. Nessa mudança da perspectiva, o guia por excelência em filosofia não é mais o primeiro mestre, Aristóteles – mesmo ele tendo sido um filósofo de valor, dotado de uma capacidade analítica ímpar –, mas aquele que foi seu mestre, Platão. O primado de Platão sublinha a primazia da experiência frente a tudo que lhe é posterior, como é o caso da investigação que busca especulativamente uma teorização a respeito do que foi apreendido. No caso do conhecimento divino, a luz das luzes apreende a coisa tal qual, e não por meio de formas representando as coisas. No caso humano, a apreensão que se tem de si e a apreensão dos dados sensíveis são da mesma ordem. A apreensão de dados não-sensíveis só é efetivamente “apreensão” se for da mesma ordem. Nesse sentido, a metafísica traz consigo uma “apoteose” ou “deificação” (*ta'alluh/ آلت*) do filósofo. Sua apreensão não é a de inteligíveis separados ou despídos da matéria mediante um complexo processo de abstração ou despimento de formas. Assim, o escopo filosófico por excelência não consiste na conceptualização, a qual, embora necessária em toda atividade de pensamento, é sempre posterior, pois sua existência remete somente a algo exclusivo ao pensamento. A apreensão de coisas divinas é a percepção direta de tudo o que é emanativamente derivado da luz das luzes, sendo da mesma ordem de toda percepção. Igualmente, cada percepção é também a percepção de sua causa, inserindo o perceptor no mundo das causas, o que o conduz automaticamente a “pender-se” da causa divina, a qual perpassa todas as coisas. Suhrawardī afirma que sua convicção é fruto de sua experiência, a mesma que foi dos gregos antigos, desde o lendário Hermes até Platão e Aristóteles, assim como foi igualmente de outros, fora das fronteiras gregas e helenistas, incluindo o caso especial dos persas e de certos orientais, além de Muḥammad, o Profeta do islã. Mesmo que tenha eventualmente acontecido divergências entre esses diversos personagens, todos partilharam a mesma predileção pela experiência como fundamento do conhecimento e todos defenderam a plena apreensibilidade das coisas no mundo e a apreensibilidade daquilo que é o fundamento quiddativo que perpassa todas as coisas. Em seu empenho em desmaterializar a percepção, a intelecção é reduzida por Suhrawardī a pura percepção, isto é, os inteligíveis, que são a realidade de todas as coisas, são apreendidas por degustação ou contemplação simples e direta, sem dualismo entre inteligíveis e não-inteligíveis. Toda contemplação, por sua vez, é única, subjetiva, intransponível, não-demonstrativa; por isso, a necessidade de expressá-la simbolicamente. No entanto, o símbolo tem um limite semelhante ao da conceptualização em uma especulação: a simbolização é posterior à

⁷³⁷ Trata-se da experiência de Platão narrada na *Teologia* do pseudo-Aristóteles. Como já discutimos, Suhrawardī não renega o peripatetismo – ele é peripatético, apesar de seu criticismo contra certas vulnerabilidades por ele constatadas. Suhrawardī procura enquadrar o peripatetismo a partir de sua leitura da *Teologia* ou, ao menos, a partir de sua recepção de certos elementos presentes na *Teologia* – com destaque ao testemunho de Platão ali narrado.

experiência. Mesmo que haja divergência quanto à expressão literal do conteúdo da experiência, a experiência remonta ao mesmo fato, havendo um acordo a respeito do que é a fundação do mundo e do conhecimento, o que explica, por exemplo, o acordo entre antigos e modernos nas questões fundamentais. Apesar do caráter subjetivo da experiência, apreende-se o apreensível tal qual; o apreendido não é condicionado pelo apreendedor, mas o apreendedor – a exceção do caso único da luz das luzes, cuja apreensão é ativa e criadora – recebe passivamente o que, intrinsecamente, o apreensível é.

Suhrawardī opera uma distinção entre duas atividades próprias ao metafísico, quais sejam: experimentar essencialmente as coisas em seu caráter primeiro e relacional com as luzes subjugantes, apoteosando-se a si mesmo, de um lado, e, de outro lado, ser capaz de, por meio de sua investigação, especular e teorizar tal experiência, ou seja, investigar conceptualmente sobre o que foi experimentado. Ele acredita ser esse o método de Platão e acredita igualmente tê-lo aplicado em sua *Filosofia da iluminação*. Suhrawardī escreve:

<p>وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنتائه عند معاوقة القواطع عنه كياباً على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم، ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثير ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه، ودونه اللمحات وصفت غيرهما، ومنها ما رتبت في أيام الصبي. وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في تحصيل.</p>	<p>Decerto, vos compilei anteriormente e mesmo durante a composição deste livro, ao meio de certas interrupções, segundo a via dos peripatéticos, o resumo de suas regras. Entre tais compêndios há um em especial, denominado <i>Elucidações das tábuas e do trono</i>, compreendendo muitas regras, concisamente. Sem esquecer os <i>Lampejos</i>. Compus mais, para além desses dois; entre tais [escritos] há os que compilei em meus dias de rapaz. Quanto a este livro, nele há um alcance (<i>siyāq</i>) distinto, mais direto do que a via [dos peripatéticos], melhor ordenado e mais preciso, menos penível na aquisição.⁷³⁸</p>
--	---

Se a *Filosofia da iluminação* traça o que deve ser uma filosofia divina completa ao apresentar a experiência extática como finalidade do filósofo divino e ao distinguir entre a experiência anterior à investigação e a investigação posterior à experiência, assim como ao investigar a experiência em novos termos – os de “luz” –, mais adequados para expressar tanto o caráter manifestamente positivo da existência cognitiva e do arranjo dos existentes como o ordenamento do fluxo emanativo, Suhrawardī constata não serem todos os que, na filosofia divina, atingiram sua completude como filósofos divinos. Ele estabelece uma distinção entre os que se contentam com a experiência e os que se contentam com a investigação analítica – o segundo caso é a situação dos peripatéticos anteriores a Suhrawardī e dos filósofos contemporâneos seus. Um metafísico completo deve buscar tanto a experiência de cunho extático e platônico como a investigação de cunho analítico e peripatético. Os que se contentam apenas com a investigação de cunho peripatético são

738 Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, §3: p. 10,4-9 [*Opera* II]; 2,1-6 [*The Philosophy of Illumination*].

filósofos incompletos, pois não são efetivamente metafísicos. Por conseguinte, por mais que uma experiência sem investigação (como é o caso dos místicos ou gnósticos) seja tão limitada e indesejável – para quem busca a completude como metafísico – quanto a investigação isolada, ela é, não obstante, mais completa do que a investigação sem experiência. Afinal, tal experiência é o que apoteosa, sendo o que justifica para a metafísica o título de “filosofia divina”. Apesar de tal convergência entre a gnose e o misticismo, de um lado, e a metafísica, de outro lado, não se trata de uma renúncia à investigação filosófica em nome de um tipo de mística ou de gnosticismo nem de estabelecer um limite para a investigação filosófica. Na verdade, não há limites para a filosofia. Em suma, apoteose sem investigação *a posteriori* é melhor do que investigação sem apoteose; não obstante, a apoteose sem investigação é indigna de um filósofo divino. Assim, deve-se aspirar a ambas: a apoteose fundante e a investigação especulativa que a conceitue. Em conclusão, uma não substitui a outra, já que são complementares e exigidas para todo filósofo divino.

Os peripatéticos poderiam, em tese, concordar com Suhrawardī que as inteligências separadas – e, *a fortiori*, o existencialmente necessário – conhecem de maneira não-demonstrativa, direta e imediata. Da mesma maneira, os peripatéticos poderiam, em tese, concordar que, no caso humano, sob certo sentido, a percepção é igualmente não-demonstrativa, direta e imediata. Todos concordariam também que, apesar disso, a percepção sensorial é limitada, à medida que é condicionada pelos sentidos e pela materialidade, transitoriedade e corruptibilidade do perceptível. Os peripatéticos, por sua vez, sustentam que a apreensão intelectual de inteligíveis não é ordinariamente, no caso humano, algo imediato, sendo de caráter demonstrativo. Para Suhrawardī, não é assim. Para ele, a inteligência humana é da mesma ordem da apreensão divina e da apreensão própria às luzes subjugantes, tratando-se de pura percepção – uma percepção desmaterializada. Nesse ponto, todas as luzes apreendem da mesma maneira: noeticamente, não há diferença entre o caso humano e o das outras luzes despidas. Com efeito, apesar de seu estado pendente e não-fixo, a luz regente humana partilha com as luzes subjugantes o fato de ser essencialmente “luz”. De acordo com o princípio de possibilidade mais eminente, a percepção sensível conduz à apreensão das luzes subjugantes que são a fonte de irradiações de luzes acidentais em cada limítrofe. Outrossim, a faculdade ou poder de apreensão do que é externo à essência é partilhado por todos os que apreendem suas respectivas essências. Nesse quadro, no caso humano, por conta da pendência dos limítrofes, é preciso subjugá-los, já que tal pendência traz consigo “distrações” que deturpam e adulteram o caráter direto, imediato e divino da apreensão. Se a percepção sensorial oferece o que há de mais manifesto, isto é, o acesso à manifestação que é cada apreensível, a sensibilidade como apreensibilidade é acidental. À medida que se avança no subjugo dos limítrofes, a apreensibilidade se intensifica e se revela a apoteose do apreendedor e do apreendido: o apreendedor apreende direta

e imediatamente as luzes superiores num fluxo que conduz à causa divina. Quanto a maneira de investigar peripatética, ela é indispensável, já que oferece os meios para, argumentativamente, explicitar e atestar o que foi apreendido. O platonismo de Suhrawardī consiste em sustentar que, embora o método peripatético seja uma exigência, tal investigação supõe a apoteose, e jamais o inverso. Ele tem os elementos para uma classificação dos metafísicos. E ele a faz:

<p>والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث؛ حكيم بحاث عديم التأله؛ حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث؛ حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه؛ حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيفة؛ طالب لتأله والبحث؛ طالب للتأله فحسب؛ طالب للبحث فحسب.</p>	<p>Os arranjos [entre os filósofos] são múltiplos e estão dispostos em classes, a saber: um filósofo divino proficiente em apoteose e privado de investigação; um filósofo investigador privado de apoteose; um filósofo divino proficiente em apoteose e em investigação; um filósofo divino proficiente em apoteose e mediano ou débil em investigação; um filósofo proficiente em investigação e mediano ou débil em apoteose; um que busca tanto a apoteose como a investigação; um que busca a apoteose, apenas; e um que busca a investigação, apenas.⁷³⁹</p>
---	--

A seguir, Suhrawardī defende a prioridade dos deificados ou apoteosados frente os que apenas investigam sem a experiência apoteosante ou deificante.⁷⁴⁰ Não obstante, repetimos, essa distinção não significa que ambas sejam inconciliáveis. Ao contrário, todo o esforço da *Filosofia da iluminação* é mostrar que ambas as atitudes são exigidas na elaboração de uma metafísica completa, colaborando entre si, já que não há metafísica sem a experiência fundante e sem uma investigação que faça da experiência um corpo ordenado de conhecimento. Assim, Suhrawardī pode afirmar que “este nosso livro é para quem procura ambas: a apoteose e a investigação.”⁷⁴¹ Exige-se do metafísico teorizar analiticamente que a apoteose é a perfeição humana. Em outros termos: atestar peripateticamente o que foi obtido platonicamente como a vereda de regressão à causa divina. O que foi obtido platonicamente é o guia para o regresso da luz comandante humana à sua fonte, propiciando a participação de cada qual no fluxo de luzes, não como um espectador, mas como parte essencial e como partilhando a mesma natureza inteligível, ou seja, não mediante algo exterior a ser adquirido, mas pela intensificação naquilo que já é. Ao se investigar peripateticamente tal conteúdo, tal fim se torna atestável aos que buscam a mesma apoteose. Nas palavras de Suhrawardī:

<p>يقع محبته إلى عالم النور كما ينبغي، إذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتب الوجود والمعاد ونحوها على حسب الطاقة البشرية.</p>	<p>Seu amor [= da luz comandante] incide no mundo da luz, como apropriado, ao saber o [o que é] sua essência e [o que é] o mundo da luz, o arranjo da existência, a regressão ao [mundo da luz] e [coisas] do tipo, de acordo com a capacidade humana.⁷⁴²</p>
---	--

739 *Ibid.*, §5: p. 11,12–12,4 [*Opera II*]; p. 3,5-10 [*The Philosophy of Illumination*].

740 Ver *ibid.*, §5: p. 12,13-14 [*Opera II*]; p. 3,20–21 [*The Philosophy of Illumination*].

741 “وكتباننا هذا الطالب التآله والبحث” *ibid.*, §6: p. 12,15 [*Opera II*]; p. 4,1 [*The Philosophy of Illumination*].

742 *Ibid.*, §239: p. 225.10–226.1 [*Opera II*]; p. 146,16-18 [*The Philosophy of Illumination*].

Nesse ponto, Suhrawardī não diverge da doutrina peripatética padrão. O que o distingue do peripatetismo e marca a originalidade da *Filosofia da iluminação* é estabelecer a apreensão e manifestação como fundacionalidade da realidade, e não o despimento de matéria e a universalidade lógica.⁷⁴³ Os peripatéticos, por exemplo, postularam Deus como uma inteligência pura e com um ato cognitivo – a inteleção – similar ao de todo inteligente. O movimento de Suhrawardī, decisivo em sua cosmologia, é o seguinte: o universo não é um quadro concebido a partir da inteleção divina de sua essência em que a própria inteleção, o inteligente e o inteligível coincidem entre si e com todas

743 Suhrawardī parece reagir ou, ao menos, estar dialogando com Ibn Sīnā. Com efeito, na metafísica do *Šifā'*, Ibn Sīnā escrevera: “Dizemos, pois: a perfeição própria à alma racional é tornar-se um mundo intelectual no qual se delinee a forma do todo e a sistematização inteligível [que está] no todo e o bem que flui principiado da origem do todo, conduzindo-se até as substâncias nobres espirituais absolutas; depois àquelas espirituais pendentes (*al-muta'allaqa*) de certo modo dos corpos; depois aos corpos celestes por meio de suas configurações e suas faculdades; e assim por diante, até que ela aperfeiçoe em si mesma a configuração da existência inteira. [فقول إنّ النفس الناطقة كمالها الخاص بما أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجوهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم [الروحانية المتعلقة نوعًا ما بالأبدان. ثم الأجسام العلوية ببيتاتها وقواها. ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله]”, Ibn Sīnā, *aš-Šifā'*: *al-ilāhiyyāt*, IX, 7: pp. 422,15–423,2; tradução de Attie Filho, *Inteligência e Metafísica em Ibn Sīnā (Avicena)*, pp. 162–163, ligeiramente modificada. Ambos, Ibn Sīnā e Suhrawardī, propõem a apreensão do todo como regressão àquilo que o humano é ao tornar-se um mundo inteligível, regredindo à causa primeira, o que significa, mais concretamente, ter em seu interior o aprimoramento e aperfeiçoamento da configuração da existência inteira. Igualmente, ambos propõem e sustentam a mesma estrutura hierárquica, partindo do próprio humano e passando pelos corpos celestes e por suas almas – as quais são pendentes (*muta'allaqa*/متعلقة) de tais corpos –, as entidades espirituais e separadas superiores, até atingir a origem do todo. Entrementes, a noção suhrawardiana de apreensão da essência e a recepção suhrawardiana da doutrina da *Teologia* do pseudo-Aristóteles da inteleção como simples apreensão extática de inteligíveis diferenciam o avicenisismo de Suhrawardī do avicenisismo – e do antiavicenisismo – de outros filósofos. Suhrawardī é simultaneamente avicenisiano e fiel à *Teologia*, ao compreender a apreensão da essência como ato mais básico, pré-epistêmico e base de toda cognição e conhecimento. Enquanto para Ibn Sīnā o conhecimento efetivo e completo é ordinariamente a apreensão de formas despidas da matéria, para Suhrawardī, o conhecimento é, em seu âmago, uma cognição direta, pura. O que para Ibn Sīnā acontece extraordinariamente, para Suhrawardī é a única inteleção possível. Embora, para Ibn Sīnā, a apreensão da essência também seja condição para a inteleção, o conhecimento pleno e efetivo consiste em uma apreensão de universais. Suhrawardī até concordaria com isso, desde que se esclareça a abordagem sobre a inteleção e os universais, isto é, reduzindo a inteleção à pura apreensão, descartando toda abstração e despimento de matéria e entendendo os universais como as luzes subjugantes, e não os significados gerais na mente e outras considerações intelectuais. Para Suhrawardī, o conhecimento é o fato do apreensível ser o que é, manifestação. Assim, a inteleção é pura relação iluminativa em que, tal qual na percepção visual, as luzes puras que são as luzes regentes humanas contemplam as luzes subjugantes, e não o despimento de dados sensíveis da matéria nem a impressão de inteligíveis na alma. Isso tudo estabelece o que, a nosso ver, aproxima e distingue os nossos dois filósofos em questão: enquanto Ibn Sīnā apresenta um trajeto em progressão de apreensão que conduz a regressão por meio de uma concatenação consecutiva, ou seja, de etapas cognitivas sequenciais, Suhrawardī defende se tratar de uma apreensão do todo, sem etapas, em que a alma, tal qual o autor da *Teologia* do pseudo-Aristóteles descreve, se experimenta em pendência da causa divina e contempla o todo em si mesma ao voltar-se para si, em estado de apoteose que é a própria regressão da alma à causa divina. Igualmente, para Suhrawardī, ao voltar-se para sua essência, a luz regente que é a alma humana, em toda apreensão do que lhe é exterior, se relaciona com a pura inteligibilidade do todo que é o mundo das luzes subjugantes; à medida que a alma é inteligível para si mesma, o todo lhe é inteligível. As luzes subjugantes e as luzes regentes são o que são, apreensão de si mesmas, expressando-se em pura apreensibilidade e pura inteligibilidade. Em outros termos, Ibn Sīnā e Suhrawardī concordam que inteligível, intelecto e inteleção coincidem, mas Suhrawardī não está satisfeito com a doutrina avicenisiana da inteleção. Tal inteligibilidade da alma para si e do todo para ela não é resultado de um processo ou de um esforço cognitivo, mas é pura receptividade, tratando-se da eliminação de véus, isto é, obstáculos entre a alma e a pura inteligibilidade que é o todo e que é ela mesma. Assim, inteligibilidade, luz, manifestação, apreensão e realidade equivalem-se. Em suma, a inteleção humana, segundo Suhrawardī na *Filosofia da iluminação*, é sair da pendência dos limítrofes para estar em pendência do mundo das luzes subjugantes. Sobre a inteleção na *Filosofia da iluminação*, ver Domingues da Silva, “Human knowledge of God according to Suhrawardī’s Metaphysics of Lights”; por uma rápida comparação entre a inteleção segundo Ibn Sīnā e segundo Suhrawardī, ver *ibid.*, pp. 97–98.

as quiddidades apreendidas como idênticas à essência divina, mas é um quadro que se ordena a partir da pura e simples apreensão da essência da parte divina e de sua apreensão de todos os seus concomitantes. Com efeito, na cosmologia peripatética, a intelectão divina não é perfeita somente porque inteligência, inteligente e inteligível coincidem, mas porque ela é igualmente o princípio que engendra todos as quiddidades inteligíveis e, a partir de tais quiddidades inteligíveis, todas as suas incidências. Para Suhrawardī, a luz das luzes é simplesmente apreensão de sua essência da mesma maneira que cada luz pura o é, independentemente de quaisquer progressos cognitivos que possam vir a ocorrer: uma luz é sempre ela mesma, pelo único fato de ser manifesta para si mesma. As formas platônicas não são inteligidas pela inteligência divina ao apreender sua essência, mas são, pela apreensão divina, apreendidas como elas são: luzes puras. Se na cosmologia peripatética a intelectão divina é similar, ainda que incomparavelmente mais completa e perfeita, à intelectão humana, na cosmologia da ciência das luzes a apreensão da essência da luz das luzes é similar à apreensão da essência humana, mas de maneira incomparavelmente mais completa e perfeita. A questão que se segue é se tal diferença, concebida em termos de intensidade, finalmente faz da apreensão e apercepção da essência efetuada pela luz das luzes tão inconcebível como a intelectão divina de sua essência. Como se pode comparar a apreensão divina de sua essência e a apreensão humana da essência, por exemplo? A solução a esse dilema está na via de progresso na apreensão da essência de toda luz pura, para atingir um nível o mais similar possível ao da perfeição e completude que é a luz das luzes. Novamente, trata-se de uma apoteose em que o humano descobre em sua essência o todo, regressando à causa divina, divinizando-se.

A apoteose é, assim, a progressão de cada luz pura em sua luminosidade; ela pode ser descrita, em termos iluminativos, como algo que se põe entre a luz pura ou luz despida voltada para si mesma, de um lado, e as configurações tenebrosas e luminosas, de outro lado, em uma relação permanente. Ou seja, trata-se de uma busca em apreender a totalidade das coisas. Assim, o apreendedor de sua essência, voltando-se para si e em referência ao que ele é e ao que ele pode se tornar, se apreende sempre como ele é, sendo manifestação pura, luz despida e, conseqüentemente, uma coisa autossuficiente para seguir sua finalidade – que é própria a toda luz despida –, a saber: se tornar mais luminoso e, assim, intensificar sua autossuficiência. O desenvolvimento das luzes puras em direção à sua completude em ser luz é descrito em termos de aperfeiçoamento, não apenas da apreensão da essência, mas de toda apreensão em que o todo inteligível se manifesta como “todo”.

Suhrawardī em sua metafísica, faz uma paráfrase, ainda que marcada por seu revisionismo, da tradicional doutrina cosmológica do fluxo emanativo como processão e regressão. O que permanece original na *Filosofia da iluminação* é a inequívoca identificação de luz pura com a apreensão da essência. Ora, Suhrawardī já havia afirmado que na raiz de cada luz deficiente ou

inferior está sua paixão pela luz mais elevada.⁷⁴⁴ Dessa constatação segue-se que o nível de luz em que cada apreendedor está, ou seja, sua intensidade em sua realidade de apreendedor, condiciona o grau de manifestação melhor e mais perfeito de si para si a se alcançar, ou seja, a luz inferior aperfeiçoa sua realidade inteligível ou apreensível à medida que contempla e saboreia luzes superiores. Se ser puramente luz quer dizer ser um apreendedor de sua essência, toda luz tende a perseguir um grau maior de apreensão, expresso por Suhrawardī, em seu segundo axioma sobre o que é luz, em termos de “autossuficiência”. Assim, toda relação iluminativa que é toda apreensão tem por condição imediata a natureza luminosa, ou seja, inteligível e apreensível da coisa que conhece – isto é, sua apreensão de sua essência e seu consequente estado de apreendedor em sua ipseidade –, no esquema do fluxo emanativo; no entanto, no que se refere ao conteúdo da relação cognitiva, toda apreensão é condicionada pelo que é adquirido através da experiência em que se recebe os apreensíveis ou inteligíveis ou, na terminologia iluminativa, por meio da irradiação de luzes acidentais provenientes de luzes subjugantes e que incidem sobre os limítrofes e sobre as formas suspensas. Assim, a luz regente humana, quando ainda em pendência de sua cidadela, está em pendência da experiência sensível, ou seja, “de luzes acidentais”, apreendendo coisas existencialmente possíveis no mundo fora da mente e distintas do apreendedor que constantemente é sua apreensão de sua essência. As luzes acidentais são o meio que cada luz regente humana tem para obter a apreensão de luzes subjugantes. Todas as luzes são conduzidas por amor, desejo e paixão pelas luzes que lhe são superiores, isto é, mais elevadas em seu grau de apreensão da essência e de apreensão em geral, as quais são, em termos causais, sua origem e fonte. Da mesma maneira que cada apreensão da essência é única, cada vereda de regressão é única, implicando características peculiares a cada regressão. Retornando ao caso humano, a regressão às luzes superiores, isto é, seu aperfeiçoamento em sua luminosidade, é o mesmo esforço permanente de todas as luzes puras em aperfeiçoar seu nível de apreendedor. Sobre isso, Suhrawardī afirma:

النور المبرر إذا لم يقهره شواغل البرزخ، يكون شوقه إلى عالم النور القدسي أكثر منه إلى الغواصق. فكلما ازداد نوراً وضوءاً، ازداد عشقاً ومحبة إلى النور القاهر، وازداد غنى وقرباً من نور الأنوار. ولو كانت الأنوار المتصرفة غير متناهية قوّة التأثير، ما حجبها جذب شواغل البرازخ عن الافق النوري. والأنوار الإسفهدية إذا قهرت الجواهر الغاسق، وقوى عشقها وشوقها إلى علم النور، واستضاءت بالأنوار القاهرة، وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور

A luz regente, quando as distrações dos limítrofes não a subjugam, aspira o mundo da luz sagrada mais do que os obscuros. Quanto mais ela aumenta em luz e em luminescência, mais aumenta em paixão e amor pela luz subjugante, aumentando sua autossuficiência e sua proximidade com a luz das luzes. Se as luzes [regentes] fossem infinitamente controladoras de sua faculdade de influência, nunca estaria, pelas distrações dos limítrofes, velado o horizonte luminoso. As luzes comandantes, quando subjugam as substâncias obscuras e intensificam sua paixão e seu desejo pelo mundo da luz, resplandecem nelas as luzes subjugantes, e assim se resulta o hábito de

744 Ver Suhrawardī, *Hikmat al-išrāq*, §147: pp. 135,16–137,1 [Opera II]; pp. 97,6–98,3 [The Philosophy of Illumination].

A luz pura individual que é a luz regente humana, em seu caso peculiar, pode tanto aumentar e intensificar como, através de distrações e da incapacidade em subjugar o que é obscuro, diminuir seu nível de realidade. No entanto, o fato de que a apreensão da essência tem graus e observa os mesmos graus, os quais podem ser intensificados ou debilitados, não elucida seu alcance. Como um apreendedor se torna mais manifesto ou menos manifesto para si ou pode apreender e aperceber melhor ou pior sua essência? Já que a manifestação é a única realidade, como algo pode ser mais ou menos real para si mesmo e em si mesmo? Se a apreensão da essência é o próprio fato do apreendedor, em uma apreensão qualquer, ser sua ipseidade, um “eu”, e se a apreensão da essência não acarreta nenhum conteúdo cognitivo especial, como algo pode se tornar mais ou menos manifesto para si, sendo que ele, intrinsecamente, já é manifestação? Diante do que se viu ao longo de nosso estudo da *Filosofia da iluminação*, Suhrawardī augura uma mudança de atitude de todo apreendedor em referência aos apreensíveis apreendidos. Está aí a passagem para a inteligibilidade do todo, ou seja, o hábito de conectar-se com o mundo de pura luz. A “subjugação das substâncias obscuras” (*qahr al-ğawāhir al-ğāsiq/ قهر الجواهر الغاسق*) visa superar a crença de que as coisas sensíveis são realidades autossuficientes. No caso dos limítrofes, embora sejam coisas subsistentes por si mesmas, são essencialmente irradiações de luzes acidentais que refletem ou manifestam na virtualidade que é a mensurabilidade – como espelhos –, luzes puras subjugantes e fixas, as formas platônicas. São sombras e em pendência; sua autossubsistência é potencial. A consequência de tal postura é compreender a mesma fundação do conhecimento e da realidade como reflexos de luzes despidas, isto é, como irradiações de coisas que apreendem suas respectivas essências. Assim, estabelece-se que o apreendedor de algo e o algo apreendido partilham, ambos, a mesma origem divina no fluxo de manifestações. Este é tanto o sentido da inteligibilidade própria ao todo como o sentido de “iluminação” (*išrāq/ إشراق*), que intitula a *magnum opus* de Suhrawardī: o mundo sensível não é um conjunto de autossuficientes desconexos, mas, cada coisa sensível é uma irradiação de luzes manifestando uma luz despida, a qual é fixa e estável no mundo de luz pura (trata-se de uma luz subjugante). Em resumo, “iluminação” significa que cada coisa no mundo dos limítrofes é uma incidência do fluxo iluminativo proveniente do mundo das luzes subjugantes, isto é, proveniente do modo de existência apropriado ao que é puramente manifestação e inteligibilidade. Por conseguinte, mesmo que, em seus aspectos gerais, a doutrina do fluxo de luzes de Suhrawardī seja uma variação da cosmologia aviceno-peripatética das inteligências celestes, sua cosmologia é coerente com sua aproximação fundacional entre apreensão, realidade e manifestação,

745 *Ibid.*, §237: pp. 223,11–224,1 [*Opera* II]; p. 145,5-11 [*The Philosophy of Illumination*].

pois o apreendedor não é algo que apreende um inteligível absolutamente “outro”, se colocando a si mesmo como um ponto distinto, dependente do arranjo dos intelectos celestes, mas é algo que apreende um perceptível como sendo algo compartilhando a mesma inteligibilidade que a sua – ou, em termos iluminativos, a experiência é uma instância em que uma luz é face a face de outra luz, frente a frente, em uma relação iluminativa. Dessa maneira, ao subjugar o que é dos limítrofes, o humano vai abandonando sua pendência dos limítrofes e se acostumando a ser pendente das luzes subjugantes – e não mais dos limítrofes – e, dessa maneira, passa a se suspender na causa divina que abarca todo o mundo das luzes subjugantes. A luz regente apreende cada entidade no cosmos como uma inteligibilidade que se fundamenta no caráter manifesto de cada entidade a si e das entidades entre si. Apreende-se o cosmos como um todo inteligível de vida e luz que irradia vida e luz.

Cada luz subjugante, intrinsecamente, é sua verdade fundamental, ou seja, sua realidade (*ḥaqīqa/ حقيقة*), a qual, por sua vez, se reduz à sua apreensão de sua essência. À medida que a apreensão da essência é a causa da constituição dos elementos internos de sua realidade, há uma diferenciação entre uma luz subjugante e outra. Por isso, inteligivelmente, um cavalo é cavalo, e não um urso ou uma esmeralda. Da mesma maneira, para toda luz pura, a primeira coisa apreendida não é nada senão sua própria essência. Em termos essenciais, todas são luzes; as diferenças entre luzes regentes e subjugantes são efetivas – e é isso que as aproxima em termos de subjugo, de um lado, e de amor e paixão, de outro lado. No caso humano, a apreensão da essência é o que diferencia cada luz regente humana de tudo que não seja ela. Dado que a estrutura do mundo das luzes subjugantes é de pura inteligibilidade, o humano pode apreender as luzes subjugantes ao descobrir em si mesmo a inteligibilidade própria a si no arranjo de causas. A apreensão da essência é, portanto, a fonte de verdade do significado quididativo que constitui cada luz como um bloco inteligível único, o qual equivale ao todo que é a manifestação de cada coisa. Todas as manifestações existem em um simples e absoluto modo, anterior a todos os outros modos, como mundo fixo e estável de pura luminosidade. Assim, a apreensão da essência de cada apreendedor é a fonte de sua verdade interna, sua realidade – “realidade” que se estende no mundo dos limítrofes em seus ícones, os quais, por sua vez, são símiles, reflexos e sombras de uma luz subjugante que, em si mesma, mantém sua irredutibilidade. Por isso, também entre os ícones, um cavalo individual é sempre cavalo, e não um pato ou uma rosa. Portanto, o cavalo é real e verdadeiro, tanto na mente como no cavalo individual fora da mente, porque todo cavalo encontra sua causa, origem e significado no inteligível luminoso que é o cavalo universal apreendendo sua essência. Por isso, igualmente, o “cavalo na mente” não se reduz a uma consideração intelectual, mas, à medida que é cavalo, trata-se de uma incidência do cavalo universal, inteligível e luminoso. Em termos quididativos, cada “cavalo” individual e a forma “cavalo” na mente, naquilo em que é cavalo, é

apenas cavalo: uma inteligência (“senhor dos ícones”) apreendendo sua essência no mundo divino. Assim, o cavalo universal não se reduz a um significado geral, mas partilha a mesma realidade da luz das luzes e de todas as luzes puras: é pura apreensão de sua essência. Toda experiência é uma instância que lança o apreendedor no mundo das luzes subjugantes. Já que as luzes subjugantes perpassam todas as coisas no mundo dos limítrofes – e, assim, o mundo das formas suspensas – não há nada que não conduza às luzes subjugantes. De igual maneira, já que as luzes subjugantes se irradiam tanto em suas incidências entre as sombras nos limítrofes como na mente, sua realidade eflui sobre toda sensação e conceptualização – desde que haja disciplina da parte do filósofo, isto é, desde que não se atrapalhe pelas distrações próprias às pendências de sua cidadela e do pensamento.

A *Filosofia da iluminação* apresenta uma diferença capital entre a capacidade de uma luz pura qualquer conceber vários cognoscíveis por meio da experiência como conectados com sua própria apreensão da essência e o modo de apreensão da essência efetuada pela luz das luzes. À medida que se apreende sua essência, toda luz é apenas ela mesma e, por isso, uma luz pura. Enquanto cada luz é irredutivelmente ela mesma, todas as luzes são iguais entre si. Essa igualdade ocorre entre todas as luzes puras no espectro iluminativo e, por isso, assim como a distinção entre a luz das luzes e a luz mais próxima tem ocorrência intramental, da mesma maneira, a distinção entre as luzes está na mente – a distinção é somente uma operação mental. O que não implica se tratar de ser falsa, ilusória ou irreal, pois tal distinção é real, mas intramentalmente – “distinção” e “distinguilidade” são só artifícios teóricos, considerações intelectuais. A distinção só ocorre quando determinada luz considera a si como separada da fonte do espectro de luzes, ou seja, ao considerar aquilo que não é manifesto para ela. Distinguilidade e carência implicam a mesma coisa na metafísica de Suhrawardī: tenebrosidade. No entanto, enquanto a “distinguilidade” é mental, a “diferenciação” não é; o que diferencia cada coisa efetivamente real é sua apreensão da essência, ou seja, cada coisa é uma ipseidade à medida que se apreende a sua essência. Se a limitação da apreensão das demais luzes se deve ao fato de que constantemente as mesmas luzes apreendem os apreensíveis que lhes são externos como sendo “outros” em referência a elas mesmas, Suhrawardī aponta a situação da luz das luzes como sendo o escopo de cada luz pura e, assim, do metafísico; uma ciência divina estabelece a apreensão como uma relação em que não se dá entre duas coisas independentes uma da outra, mas é o encontro entre graus diferentes do mesmo fluxo iluminativo. Não se trata de uma fusão – cada luz é irredutivelmente ela mesma e, exatamente por isso, ela é luz. No entanto, toda luz se relaciona com o todo complexo que é o fluxo iluminativo de irradiações sem fim. Articula-se uma noção de apreensão da essência envolvida pela apreensão ordinária dos mais diversos apreensíveis adquiridos na experiência. Nas palavras de Suhrawardī:

<p>وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخاً، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن، إلا أنه يبرز إلى عالم النور ويصير معلّماً بالأنوار القاهرة؛ ويرى الحجب النورية كلّها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنّها شقافة، ويصير كأنّه موضوع في النور المحيط. وهذا المقام عزيز جداً، حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء عن انفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين عن النوا سبت. ولا يخلو الأدوار عن هذه الأمور، وكلّ شيء عنده بمقدار وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين الحكمة، فإنّ ذلك نقص وجهل وقصور. ومن عبد الله على الإخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد غيره.</p>	<p>O mais grandioso dos hábitos é o da morte; [nele] a luz regente, frequentemente, se espolia das trevas. Se bem que a permanência de pendência do corpo não tenha sido ainda evacuada, não obstante, a [luz regente] emerge ao mundo da luz e se torna suspensa nas luzes subjugantes. Ela enxerga os véus luminosos, todos, em conexão com a sublimidade abrangente da constituição da luz das luzes, como se os [véus] fossem diáfanos – a [luz regente] se torna como o substrato para a luz abrangente. Essa instância é nobilíssima; Platão narrou isso sobre sua alma, assim como [narraram] Hermes e os anciãos entre os filósofos sobre suas almas. Trata-se do que narrou o autor da Lei, assim como a totalidade dos que se espoliaram dos estados humanos. Os ciclos não se evadem por conta disso. Cada coisa é, em certa medida, a chave para o invisível [lit. “ausência”], que ninguém conhece senão aquele [que contempla]. Quem não contempla tais instanciações em sua alma, não objete contra os pilares da filosofia, pois há, em seu caso, deficiência, ignorância e penúria. Quem, em sinceridade, é servidor de Deus, morrendo para as trevas e declinando das veredas [tenebrosas], contempla o que não são [trevas].⁷⁴⁶</p>
--	---

A luz pura que é o humano, ao se voltar a si, apreende o exterior como interior, ou seja, a apreensão do que é exterior à luz regente humana se torna o desenlace para encontrar o que tende a ser: não mais pendente dos limítrofes, mas das luzes subjugantes. Nesse caso, a luz regente, ao contemplar o que lhe é exterior, saboreia a realidade apreendida como divina e apreende a si mesma como divina, em uma contemplação do cosmos noético de pura inteligibilidade que é o mundo das luzes subjugantes. Segue-se a necessidade de uma relação com a fonte de luz, isto é, com a apreensão de sua essência e, à medida que se persegue um maior nível de manifestação de si para si, isso traz consigo uma mudança no nível de apreensão do mundo. Cada inteligível é contemplado como luz pura que, como cada apreendedor, é pura apreensão de sua essência. Assim, cada luz pura é um princípio inteligível simples no fluxo eterno de vida e inteligibilidade, de manifestação e luz.

O estatuto atribuído por Suhrawardī ao que é somente consideração e tenebroso, mesmo que não correspondendo a nada de manifesto, são parte necessária da conceptualização dos existentes fora da mente. Por meio de tais configurações tenebrosas, pode-se conceber aspectos das coisas extramentais, como sua possibilidade, sua distinguibilidade e sua substancialidade, o que é mentalmente verdadeiro mesmo nunca se manifestando assim fora da mente. É apenas por “considerações” como “relação”, “gênero”, “diferença” e “espécie” que se pode articular e teorizar as similaridades e diferenças entre coisas individuais. Por um lado, a noção central da ciência das

746 *Ibid.*, §274: p. 255,1-10 [*Opera* II]; pp. 160,19–161,7 [*The Philosophy of Illumination*]. Comparar com §171.

luzes, a de pura luz, é descrita como “essencialmente luz e luz para si”, ao passo que a luz acidental é descrita como “essencialmente luz e luz para outro”. Assim, as luzes acidentais são o que são à medida que há um substrato distinto da fonte iluminativa que as receba – e o substrato permanece incognoscível. No entanto, apesar de certas semelhanças, não se trata de um fenomenalismo, estritamente falando, já que se apreende a essência do apreensível. A nuance é que não se apreende o material (algo sempre não-manifesto) e que as luzes acidentais, as quais possibilitam a apreensão, são irradiações de luzes subjugantes. Assim, a apreensão, embora não conduza à apreensão do que é material (já que isso é obscuro), ao apreender-se as luzes acidentais, apreende-se as luzes subjugantes, isto é, as quiddidades fixas em seu modo de existência divino de pura inteligibilidade. Não é a definição, portanto, o meio para se apreender a quiddidade, mas a experiência. Ao se apreender as luzes acidentais, apreende-se todo o fluxo iluminativo, o que conduz à causa divina. Dessa maneira, por meio do encontro entre luzes acidentais e limítrofes, pode-se apreender essencialmente os “autores dos ícones” ou “senhores das espécies”, isto é, as luzes subjugantes.

Não se trata, portanto, de refutar o essencialismo aviceniano e sua matriz aristotélica, mas de acomodá-los em uma metafísica essencialista e realista mais abrangente. Se a filosofia dos peripatéticos consegue oferecer uma conceptualização do mundo fora da mente, é necessário não confundir tal conceptualização com as fundações da realidade, isto é, com o mundo das luzes subjugantes. Mesmo que Suhrawardī pareça cético quanto à possibilidade de conhecer exaustiva e detalhadamente o mundo das luzes subjugantes, ele insiste que se pode apreender que existe e que é o princípio de todo existente. A única maneira de apreender esse mundo é por meio “da contemplação” ou “pelo paladar”, isto é, através de uma apreensão incondicionada por “considerações” – *bi šārt lā*/ بشرط لا, acrescentamos nós. Trata-se da apoteose. Não obstante, junto com a apoteose fundante, é igualmente necessário acomodar toda a contribuição dos peripatéticos – a “investigação”. Em cinco livros, Suhrawardī buscou ensinar como fazer isso, desde uma explicação do que os peripatéticos defenderam (em *Lampejos em realidades*) até a sua “ciência das luzes” (tal qual presente na *Filosofia da iluminação*). Neste último livro, objeto de nosso estudo, seu autor se propôs a evidenciar a exigência de uma metafísica da experiência, isto é, uma metafísica que distinga entre a experiência anterior à conceptualização e a conceptualização sobre a experiência. Ao voltar-se para a experiência fundante, o humano se descobre como o substrato da causa divina, a qual se irradia permanentemente. Faz-se necessária uma filosofia do fluxo emanativo que seja uma filosofia da ipseidade individual. Está aí a filosofia da iluminação.

CONCLUSÃO

Em três capítulos – “I. Suhrawardī: vida e obra”, “II. A *Filosofia da iluminação*: o conhecimento da realidade e a realidade do conhecimento” e “III. Da metafísica do conhecimento à metafísica das luzes” –, buscamos apontar os principais pontos que atravessam a *Filosofia da iluminação* (*Hikmat al-išrāq*/حكمة الإشراق) de Suhrawardī. Além de uma apresentação de alguns dados biográficos sobre nosso filósofo e das circunstâncias de sua condenação à morte, nos dedicamos, no capítulo I, a discutir a recepção de seu legado nos contextos islâmico e orientalista. Tal recepção é motivo de controvérsia entre os eruditos – tanto no meio islâmico como entre os colegas orientalistas. Procuramos nos posicionar diante das principais controvérsias; isso nos possibilitou o desenrolamento de nossa maneira de compreender a categorização de suas obras e tentar estabelecer o propósito de cada uma que tivemos acesso. Em nossa apresentação, ao estudar, ainda que muito brevemente, a lógica modal na *Filosofia da iluminação*, defendemos Suhrawardī em continuidade com o essencialismo aristotélico e as inovações elaboradas e legadas por Ibn Sīnā. Para nós, trata-se de uma indicação preciosa de que a concepção de filosofia de Suhrawardī se enquadra no paradigma erigido por Ibn Sīnā, sendo Suhrawardī defensor do mesmo paradigma, o qual, em seu contexto, foi objeto de controvérsias. Após nossa seleção de passagens da *Suhrawardiana*, defendemos que Suhrawardī elaborou uma pentalogia (*Lampejos em realidades, Elucidações da tábua e do trono, Confrontações, Veredas e Debates* e a própria *Filosofia da iluminação*) com um intuito pedagógico: a capacitação filosófica de seus discípulos. Em uma frase, na pentalogia, a *Filosofia da iluminação* é o final do percurso didático elaborado por Suhrawardī.

No capítulos II e III discutimos o conteúdo da *Filosofia da iluminação*. No capítulo II, chamamos atenção ao fato de que, a partir de alguns problemas internos e de algumas dificuldades encontradas por Suhrawardī entre certas teses e doutrinas dos filósofos de seu entorno, ele elaborou, em metafísica, princípios e regras que julgou inabaláveis, por estarem fundadas no que há de mais manifesto e que é irrefutável: a apreensão e apercepção da essência. Ao identificar luz e manifesto, assim como ao identificar a apreensão da essência com a realidade do que é intrínseca e essencialmente luz para si e em si mesmo, Suhrawardī tem os meios para estabelecer uma metafísica do conhecimento expressa em termos de luz. Ponto característico, o problema do conhecimento, para Suhrawardī, diz respeito à metafísica – e não à filosofia natural. A partir de sua metafísica do conhecimento, Suhrawardī se propõe a reordenar o edifício metafísico tributário de Ibn Sīnā em termos iluminativos. No capítulo III, nos propusemos a examinar o trabalho de nosso autor em reelaborar tal edifício metafísico a partir de sua metafísica do conhecimento. Embora Ibn Sīnā seja a grande referência, procuramos mostrar que não se trata de uma paráfrase. Ao longo de nosso trabalho, afirmamos – quiçá enfadonhamente – se tratar da engenhosidade de Suhrawardī em

ser um aviceniano rigorista e, não obstante, descontente com certas teses e doutrinas legadas por Ibn Sīnā e com outras defendidas pelos filósofos, de variadas tendências, em seu entorno. Sua dialeticidade e sua engenhosidade são compreensíveis à luz do contexto intelectual que discutimos no capítulo I e em certas notas de rodapé nos capítulos II e III. Igualmente, as mesmas engenhosidade e dialeticidade explicam, em grande parte, as divergências entre os intérpretes.

O propósito deste estudo foi o de providenciar uma análise compreensiva da *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī. Os resultados dos três capítulos aduzem à mesma conclusão de que um revisionismo da metafísica dos “peripatéticos” constitui a característica mais marcante de tal livro, sublinhando a necessidade de se reelaborar as principais doutrinas metafísicas legadas pela tradição peripatética – sobretudo pelo peripatético por excelência, Ibn Sīnā. A *Filosofia da iluminação* não é uma suma de metafísica; trata-se, na verdade, de um conjunto de regras e princípios indicando o que um sistema metafísico deve ser, assim como admoestando contra eventuais desvios. Uma dificuldade é que, frequentemente, esse conjunto pressupõe a leitura de outras obras de Suhrawardī – o que é coerente com o propósito do autor, já que, como defendemos, a *Filosofia da iluminação* é o termo de uma pentalogia. Nesse conjunto que é a *Filosofia da iluminação*, o autor exhibe alto nível de coerência doutrinal, o que lhe permite reescrever certos aspectos das ciências divinas, oferecendo uma compreensão geral de seu projeto metafísico. Levando em conta que esse livro é o último da pentalogia em vista da formação dos alunos de Suhrawardī, ele ilustra a maneira como, a partir da solidez nos princípios partilhados pelos filósofos herdeiros de Ibn Sīnā (o que está presente, sob diversas perspectivas, nas outras quatro obras da pentalogia), se pode (após o exame crítico presente na primeira parte da *Filosofia da iluminação*), em metafísica, avançar (na segunda parte da *Filosofia da iluminação*) para além dos peripatéticos ou avicenianos – e além dos antiperipatéticos ou antiavicenianos. Trata-se de introduzir, entre os modernos, a filosofia dos antigos.

Em linhas gerais, a metafísica de Suhrawardī na segunda parte da *Filosofia da iluminação*, a “ciência das luzes” (*ilm al-anwār*/ علم الأنوار), parte das doutrinas peripatéticas ou aviceno- aristotélicas e do procedimento aristotelo-aviceniano para se fazer filosofia, fundamentalmente dentro da recepção do aristotelismo de Ibn Sīnā e das disputas entre avicenianos e antiavicenianos no contexto intelectual peculiar a Suhrawardī, abrindo novas perspectivas para repensar e conceptualizar de uma maneira que deixou traços na subsequente história intelectual. Isso é especialmente verdade nas discussões sobre a questão da fundacionalidade das ciências divinas, a qual deve ser algo manifesto, e sua relevância na questão do caráter empírico de toda apreensão; sua análise da apreensão da essência, em que se esclarece que a manifestação de si para si não é nem um conteúdo nem um atributo nem um acréscimo ao apreendedor, mas o apreendedor em sua essência; sua posição de que, igualmente, tudo é manifesto (em graus diversos de manifestação) e a

“manifestação” (*zuhūr/ ظهور*) não é nem exterior à realidade (*ḥaqīqa/ حقيقة*) nem um acréscimo à realidade, mas a realidade que constitui cada uma de todas as coisas; a reconfiguração da teologia, da cosmologia, da noética e da filosofia natural pela nova categoria introduzida, “intensidade” (*šidda/ شدة*), o que permite acomodar “manifestação” como significando a apreensibilidade de toda coisa e anunciando a equivalência entre realidade e apreensibilidade. Noções intrínsecas ao entendimento não conseguem evidenciar a manifestabilidade de todo existente fora da mente, à medida que, entre outras coisas, tais noções são artificios não-manifestos, diferentemente do que é, de per si só, manifestação. Tratam-se de considerações intelectuais (*i‘tibārāt ‘aqlīya/ اعتبارات عقلية*).

Movimento capital em sua ciência das luzes, Suhrawardī passa a se expressar na segunda metade de sua obra, salvo em uma digressão ou outra, apenas em termos iluminativos. Assim, em termos de “luz” (*nūr/ نور*) – “o que há de mais manifesto”, “o que é manifesto para sua essência ou o que manifesta outras coisas” – estabelece-se um novo léxico filosófico. Não obstante, como sublinhamos ao longo de nosso estudo, a *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī não se reduz a uma substituição de terminologias peripatéticas e avicenianas por “luz” e derivados de “luz”. A luminosidade como princípio único da realidade obriga o metafísico a reelaborar cada doutrina legada pelos modernos e pelos antigos, exatamente para evidenciar a manifestabilidade que é cada realidade, ou seja, apontar para a experiência que serviu de base para esta ou aquela doutrina dos antigos ou dos modernos. Soluções de compromisso, como “presença” (*ḥudūr/ حضور*), por exemplo, não solucionam o problema, já que não ultrapassam o dualismo material x inteligível; uma solução negativa, em termos de “privação de ausência” (*‘adam al-ḡayba/ عدم الغيبة*), por exemplo, é inútil por ser uma privação e, portanto, sem correspondência com o que está fora da mente.⁷⁴⁷ Tal reelaboração, decisivamente, faz com que Suhrawardī se afaste, em suas conclusões, daquilo que chamamos aqui de peripatetismo padrão. Não obstante, não se trata de uma rejeição pura e simples. Trata-se de uma tentativa de circunscrever e subsumir o sistema de Ibn Sīnā num quadro mais amplo, identificado por Suhrawardī com a filosofia de Platão, a qual, por sua vez, na concepção de história das ideias advogada por nosso autor, converge com as doutrinas defendidas por todos os sábios antigos, notadamente os gregos e os persas. Nosso estudo defende que, primordialmente, tal

747 Nossa interpretação diverge da maioria dos estudiosos a respeito, a qual, *grosso modo*, defende “presença” como noção-chave da filosofia de Suhrawardī. Para nós, “presença” é a maneira que Suhrawardī interpretou a percepção segundo Ibn Sīnā, assim como “privação de ausência” é a maneira como Suhrawardī entendeu tanto a apreensão da essência como a inteligência segundo Ibn Sīnā. Se bem que toda a metafísica de Suhrawardī seja expressa em termos presenciais, ele desenvolveu um novo léxico para expressar a realidade do que é posto em presença. Ele o faz, não em termos de “presença”, mas de “manifesto”, “manifestação” e “luz”. Superando todo dualismo, Suhrawardī, em termos iluminativos, expressa “luminosidade” como única realidade e, assim, pode elaborar e reelaborar certas doutrinas metafísicas, ainda que tendo Ibn Sīnā como referência. Ao entender “luz” como unidade quididativa do fluxo emanativo, sob todas as considerações, se pode, a seguir, se expressar presencialmente, isto é, retornar ao aviceno-peripatetismo para conceber o caráter relacional das luzes (processão) e de toda apreensão (regressão). Trata-se, em seu cerne, de uma filosofia da emanação e da manifestação – e não de uma filosofia da presença.

filosofia de Platão e dos antigos é a busca pela diferenciação entre a experiência e aquilo do qual, via investigação, a experiência é analiticamente conceptualizada. Os peripatéticos não se deram conta de tais nuances, focando-se na investigação, negligenciando o que é fundamental.

Neste trabalho, constatamos que uma das características mais marcantes de Suhrawardī foi sua vontade de concisão e de simplificação nas abordagens metafísicas que lhe foram legadas. Igualmente, constatamos que Suhrawardī encontrou certas vulnerabilidades em algumas doutrinas-chave da filosofia dos “peripatéticos e daqueles que os seguem” (*al-maššā`ūn wa-atbā`uhum*/المشاؤون وأتباعهم). Primeiramente, ele apontou a indefensabilidade da doutrina peripatética que estabelece a definição essencial (*ḥadd*/حد) como enunciado comunicando a quiddidade (*māhiyya*/ماهية) do *definiendum*. Igualmente, estipulou como consideração intelectual ou configuração tenebrosa (*hay`a zulmāniyya*/هيئة ظلمانية) o que existe univocamente na mente (*fī d-dihn*/في الذهن) como predicável para muitos e sem correspondência com algo extramental (*ḥāriḡ ad-dihni*/خارج الذهن). Com efeito, a crença dos peripatéticos no acesso à quiddidade via definição cruza a fronteira entre o intramental e o extramental, ultrapassando o abismo que há entre a conceptualização (*at-taṣawwur*/التصوير) e a realidade da qual o conceito é o conceito. Suhrawardī não se opõe ao uso de definições em ciências; ele apenas insiste na distinção entre a definição e a experiência da qual a definição é a definição. O limite da definição como meio para a apreensão da quiddidade é uma das consequências da postura conceptualista que ele revela sobre todo existente intramental sem correspondência extramental. Por exemplo, dado que toda coisa (*šay`*/شيء) é existente (*mawǧūd*/موجود) e que todo existente é coisa, toda coisa é encontrável na mente ou fora da mente. Para os peripatéticos, uma vez que está na mente ou fora da mente, a coisa dispõe do atributo “existência” (*wuǧūd*/وجود) como algo exterior à sua quiddidade e que lhe é acrescentado, sendo isso sua ocorrência (*ḥuṣūl*/حصول) na mente ou fora da mente. Para Suhrawardī, tudo isso são somente considerações, sem nenhuma correspondência com o que está fora da análise mental. Quanto à quiddidade (*māhiyya*/ماهية), se considerada como uma forma inteligível (*šūra ma`qūla*/صورة معقولة), não passa de uma consideração intelectual, à medida que a coisa da qual a forma inteligível é a forma inteligível não existe tal qual (isto é, como significado geral) fora da mente. A quiddidade considerada apenas como quiddidade, isto é, em despimento de tudo que não seja ela, sendo considerada em absoluto, não é nada senão uma consideração do intelecto. Conceitos para expressar a quiddidade, tais como realidade (*ḥaqīqa*/حقيقة) e natureza (*ṭabī`a*/طبيعة), ou conceitos correlatos ou próximos à quiddidade, tais como forma (*šūra*/صورة), coisidade (*šay`iyya*/شيئية) e substância (*ǧawhar*/جوهر), não passam, para Suhrawardī, de considerações intelectuais. A substancialidade (*ǧawhariyya*/جوهرية), por exemplo, é, para ele, obscura (*ǧāsiqa*/غاسقة). Para além da consideração, aquilo que é a realidade de algo é apenas a coisa

como sua manifestação de si mesma. Na atividade mental, tudo que não seja manifestação é a maneira de se considerar os aspectos que ultrapassam a manifestação, ultrapassando o que é interno à realidade. Sobre o que os peripatéticos de orientação aviceniana entenderam como a “existência” em sentido equívoco, ou seja, em modulação (lit. “em ambiguidade” ou “em dubitabilidade”, *bi-taškīk/ بالتشكيك*), isto é, o fato das coisas serem encontráveis em alguma dimensão ou modo ou contexto de existência, Suhrawardī entende como “luz”, evitando o termo “existência” por sua ocorrência meramente mental – ao passo que luz exprime o existente no que ele é: manifestação. Em termos de luz, a distinção entre quiddidade e existência se mostra obsoleta. A “existência própria” (*wuḡūd ḥāṣṣ/ وجود خاص*) da quiddidade é nada senão a coisa em si mesma – no que, em nossa interpretação, Suhrawardī concordaria com os peripatéticos de orientação aviceniana. O que os mesmos entendem como “existência ocorrida” (*wuḡūd muḥaṣṣal/ وجود محصل*) ou “existência estabelecida” (*wuḡūd itbātī/ وجود إثباتي*) ou “realização” (*tahaqquq/ تحقق*), isto é, o fato de algo ocorrer (*ḥaṣala/ حصل*) – ou, em termos mais simples, sua existência quando considerada como acidente da quiddidade – é uma consideração a respeito do que é constitutivamente ele mesmo enquanto luminoso ou iluminado. Ratifica-se que a manifestação não é um atributo, mas a realidade; novamente, o que os peripatéticos entendem por “existência” é o existente em sua manifestabilidade. A “luz”, ou melhor, as “luzes” não são unívocas; Suhrawardī as entende equivocadamente, isto é, em graus de perfeição e de deficiência. Seguindo o princípio da coextensionalidade entre coisa e existente (toda coisa é existente e todo existente é uma coisa), ele divide o mundo das coisas entre o que é luz e o que não é, cada qual sendo subsistente por si só ou sendo accidental – em outros termos, autossuficiente (*ḡanī/ غني*) ou carente (*faqīr/ فقير*). Tudo que é luz para si e em si é individual e autossuficiente; sua autossuficiência (*ḡinā/ غني*) é a apreensão de sua essência, sendo uma luz pura (*nūr maḥḍ/ نور ومحض*) ou uma luz despida (*nūr muḡarrad/ نور مجرد*).

Ao introduzir a categoria “intensidade” (*šidda/ شدة*), estabelece-se que tudo que é luz o é em diversos graus de perfeição e deficiência; da mesma maneira, nem tudo entre os existentes é luz, embora tudo seja derivado de luzes, já que o todo é um fluxo irradiativo de luzes. Igualmente, o ato de fluir ou de emanar não é extrínseco à luz, mas se trata da luminosidade, à medida que a luz, essencialmente, ilumina – a iluminação não é um acréscimo à luminosidade. A iluminação, nesse sentido, é o princípio de inter-relação entre as coisas. Os existentes se inter-relacionam pelo simples fato de serem o que são – “manifestação” –, sendo que a realidade de tudo é igualmente manifestação, em diversos níveis. Não obstante, em si mesmas, elas são sempre, repetimos, irreduzivelmente autossuficientes. Como vimos, há um ordenamento de causações, em que a identidade de cada coisa, sua continuidade como existente e sua ipseidade e faticidade como algo

individual é conectada a uma causa presente no mundo das luzes subjugantes (*al-anwār al-qāhira*/ الأتوار القاهرة). No entanto, nada disso é extrínseco à realidade que constitui cada coisa, mas é cada coisa em sua realidade constitutiva. O ordenamento proposto por Suhrawardī se desenha na estreita relação de pendência do que é deficiente ou débil do que é mais perfeito ou mais completo, assim como de subjugo do que é mais completo e perfeito sobre o que é mais débil e deficiente. Como não há uma concatenação infinita de causas, há uma causa primeira – a luz das luzes (*nūr al-anwār*/ نور الأتوار). Concluimos que uma das convicções de Suhrawardī é sobre a singularidade de todo existente. Igualmente, concluimos que toda coisa é descontínua em referência ao que é exterior à sua essência.

A escolha por termos iluminativos para explicar a realidade essencial como manifestação autoriza a defesa de Suhrawardī da singularidade irreduzível de cada coisa no arranjo (*tartīb*/ ترتيب) dos existentes. Trata-se do fato de que tais coisas são apreensíveis. Se Suhrawardī se afasta de todo dualismo, sua metafísica não é absolutamente monista. Ou, dito de outra maneira e sob outra perspectiva: o monismo de Suhrawardī é repleto de nuances. Se bem que “luminosidade” seja a única realidade – e, sob esse ângulo, se justifica o termo “monismo” –, não se trata de luz (no singular), mas de “luzes”. Sobre luz e manifestação, o que é apreendido é manifesto, ou seja, a coisa em si. Dado que o fenômeno óptico de “luz”, o que Suhrawardī entende como um caso de “luz acidental”, manifesta outras coisas que não são ela mesma, trata-se de uma maneira para expressar a “manifestação” como significado quididativo que perpassa tudo o que existe, inclusive o que não é intrinsecamente luz, já que a luz ilumina. Se a percepção sensorial oferece o que há de manifesto, isto é, acesso à manifestação que é cada apreensível, a sensibilidade como apreensibilidade é acidental. Com efeito, no mundo dos limítrofes, as coisas não são manifestas por si mesmas, mas são manifestas por luzes acidentais. Não obstante, graças a desmaterialização de todas as sensações e percepções e de acordo com o princípio de possibilidade mais eminente, as sensações – a partir da análise de Suhrawardī da audição e, sobretudo, da visão – se reduz à apreensão das luzes subjugantes que são as fontes das luzes acidentais em cada limítrofe.

A apreensão da essência (*idrāk ad-dāt*/ إدراك الذات) é o existente manifesto para si mesmo. Um limítrofe (*barzah*/ برزخ) não é manifesto para si mesmo, pois ele é intrinsecamente não-manifesto. Um corpo (*ġism*/ جسم) é apenas uma mensurabilidade (*miqdār*/ مقدار) localizável e quantificável, sendo que a mensurabilidade não passa de um existente mental, assim como mentais são sua quantificabilidade e sua locabilidade. Por conta das irradiações iluminativas, um corpo é sempre um limítrofe entre intramental e extramental, entre potencialidade e atualidade. Igualmente, uma luz acidental (*nūr ‘āriḍ*/ نور عارض) não é manifesta para si mesma, embora seja intrinsecamente luz – uma vez que ela manifesta. Quanto à apreensão da essência, ela não é algo da essência interior

ao entendimento mental. Uma conceptualização sobre a essência é só uma conceptualização. Tal conceptualização pressupõe o caráter manifesto da apreensão da essência, que não é nada senão a manifestação de si para si. Se a manifestação é a realidade de toda coisa, ser manifesto para si ou ser apreensão de sua essência é o que há de mais real e é a realidade de tudo que é vivo e apreendedor. Distingue-se, de um lado, a conceptualização sobre a essência em que a essência é concebida como algo entre outros, configurando-se como uma noção (*mafḥūm*/ مفهوم) como as demais, e, de outro lado, a apreensão da essência, a qual é precognitiva e é a realidade do apreendedor. Vida e apreensão se reduzem à apreensão da essência.

Sobre os limítrofes, Suhrawardī os entendeu a partir de sua convicção sobre a manifestação, em termos de luz, como unidade quiddativa que perpassa todos os existentes. Para tanto, ele se afasta, nesse ponto, da tradição peripatética. Para explicar a divisibilidade e a unidade dos corpos, assim como explicar a natureza do corpo, os peripatéticos ofereceram as noções de hylé (*hayūlā*/ هيولى) e de forma (*ṣūra*, صورة). A hylé, por sua vez, não é um perceptível, não sendo, em termos suhrawardiano-iluminativos, algo manifesto ou luminoso. Quanto às formas, os peripatéticos empregaram diversos níveis de noções para conceptualizar sua ocorrência: espécie, substancialidade, accidentalidade, etc. Para Suhrawardī, tais noções não correspondem a nada de existente fora da mente. Por isso, ele defende que o corpo é uma mensurabilidade subsistente (*qā'im*/ قائم) e particular com suas configurações. A hylé, assim como toda matéria e tudo que é material, é um conceito aplicado ao corpo para analisar e explicar sua receptividade aos mais variados estados de mudança, mas que jamais pode ser apreendida. Suhrawardī sustenta que a única maneira de entender a corporeidade e a materialidade é por uma concepção mais simples do corpo: não há distinção, no caso do corpo, entre sua receptividade e a corporeidade, assim como a “mensurabilidade” não é exterior ao corpo, se tratando, porém, da própria corporeidade. Por conseguinte, todo corpo particular é uma mensurabilidade localizável dispendo de comprimento, largura e profundidade. A mutabilidade característica dos corpos se explica como variações em comprimento, largura ou profundidade; no entanto, o corpo é somente uma mensurabilidade quantificável e localizável. Ademais, Suhrawardī sustentou que cada configuração (*hay'a*/ هيئة) – termo que engloba a noção de “acidente” – participa da realidade da coisa da qual é uma configuração. Assim, um corpo é sempre uma mensurabilidade e suas configurações. Para Suhrawardī, a realidade própria aos corpos é meramente mental e, portanto, obscura. Um corpo com suas configurações luminosas – suas luzes accidentais – são sombras do fluxo de luzes; suas luzes accidentais têm por causa eficiente uma entre as formas platônicas (*ṣuwar aflāṭūniyya*/ صوار أفلاطونية) ou “paradigmas platônicos”, *muṭūl aflāṭūniyya*/ مثل أفلاطونية). A realidade das coisas no que há em si,

portanto, se reduz às atividades de luzes iluminando o não-luminoso, ou seja, pela iluminação (*išrāq*/ إشراق), sua realidade é a de ser ícone daquela que é a verdadeira realidade: a luminosidade. Em uma frase, os corpos são limítrofes entre manifestabilidade e estrituras de cunho não-manifesto.

A questão das formas platônicas se insere no problema do conhecimento divino. Para os peripatéticos, o conhecimento (*ilm*/ علم) é a ocorrência de uma forma inteligível no intelecto (*‘aql*/ عقل). Entretanto, o existencialmente necessário (*wāğib al-wuğūd*/ واجب الوجود) não entende assim, pois isso implicaria uma multiplicidade (*katra*/ كثرة) em seu conhecimento. Dado que seu conhecimento não é um atributo, mas – à medida que a inteligência (*‘aql*/ عقل) divina é a essência divina – seu conhecimento é sua própria essência, uma multiplicidade cognitiva introduziria uma multiplicidade em sua essência, o que contradiz a unicidade e a simplicidade divinas. Para contornar o problema, os peripatéticos defenderam que os inteligíveis na inteligência divina são absolutamente puros e simples; a inteligência divina os entende ao entender sua essência como causa de tudo. Dessa maneira, há uma coincidência entre os inteligíveis no existencialmente necessário e sua inteligência – isto é, sua essência – em um único ato de intelecção em que ele entende sua essência. Por conseguinte, como causa de todas as coisas, a intelecção de formas quiddativas – as quais procedem todas as coisas – se encontra no único ato inteligível próprio a ele: a intelecção de sua essência, em que inteligência, inteligente e inteligido coincidem – à medida que não há ausência entre ele e ele mesmo e que, em seu caso, “inteligência”, “inteligente” e “inteligido” são despídos da matéria – não havendo, portanto, nenhuma multiplicidade. No entanto, Suhrawardī considera a solução peripatética equivocada. Por exemplo, um conhecimento não pode estar implícito em uma negação (privação de ausência, despimento de matéria...), da mesma maneira que o conhecimento de um acidente não conduz ao conhecimento da quiddidade da qual o acidente é o acidente – ora, algo *in intellectu* é acidental, no sentido de ter a atividade intelectual como substrato. Em todo caso, ao se conhecer apenas os inteligíveis, não se conhece aquilo do qual o inteligível é o inteligível; caso se venha a conhecer, o seria potencialmente, o que é inapropriado ao caso divino. Suhrawardī aplica sua metafísica do conhecimento em que a visão explica a natureza da apreensão; ao fazer isso, percebe-se o que a coisa é em si mesma: manifestação. No caso humano da percepção visual (*ibṣār*/ إِبْصَار), ela é somente o frente a frente entre o apreendedor de sua essência, através de seu aparelho visual sadio, e uma coisa iluminada – trata-se apenas de uma relação, não alterando em nada a essência do apreendedor, já que “relação” (*iḍāfa*/ إِضَافَة) não é nada senão uma consideração intelectual, não se tratando de um acidente no aparelho visual ou no humano. No caso divino, o existencialmente necessário é essencialmente manifesto para si mesmo e é, portanto, apreendedor de sua essência, tratando-se de uma luz pura e despida. Tudo é manifesto para ele, por conta da

intensidade perfeitíssima e completíssima de sua apreensão de sua essência. Por conseguinte, ele apreende tudo pelo simples fato das coisas serem o que são, não havendo existentes *in intellectu* que antecederiam os existentes *in re*. Assim, o existencialmente necessário se apreende como ele é: luz das luzes. Da mesma maneira, ele apreende as coisas como elas são: fluxo (*fayḍ*/ فيض) ou irradiação (*ṣurūq*/ شروق) de sua essência. Sua apreensão é seu ato de criar, ou melhor, de iluminar. A multiplicidade das coisas no mundo não introduz multiplicidade no conhecimento divino, já que seu conhecimento é condicionado apenas por uma relação (a de manifestação) e uma negação (a privação de véu, isto é, a inexistência de obstáculo); ambas, relação e negação, são apenas considerações intelectuais, ou seja, não passam de afazeres da conceptualização humana para entender a apreensão, não comprometendo a unicidade do apreendedor. Assim, no caso da luz das luzes – como, igualmente, no caso de todas as luzes despidas ou puras –, a apreensão de sua essência é sua essência, assim como a visão (isto é, a percepção) e o conhecimento (isto é, a intelecção) são o mesmo, o que é seu poder e sua realidade: luminosidade. A consequência é que a luz das luzes não aprende as condições para algo ocorrer antes de sua realização, mas o conhecimento divino é sua realização ou ocorrência. A ordem providencial no mundo não é consequência de uma providência (*ināya*/ عناية) nem de um conhecimento anterior da parte da inteligência divina, mas é concomitante às relações eternas entre as luzes subjugantes (*al-anwār al-qāhira*/ الأنوار القاهرة). O cosmo de Suhrawardī é fixo (*tābit*/ ثابت) e, assim, determinista e perfeito; o mundo sublunar se explica graças às formas platônicas e aos movimentos de cada orbe (*falak*/ فلك).

Os orbes explicam tanto o fato da memória (*dīkr*/ ذكر) como o funcionamento da faculdade imaginativa (*mutaḥayyila*/ متخيلة). Para Suhrawardī, o ato de memorar não é devido a uma faculdade corporal, mas é o acesso da alma ou luz regente (*nūr mudabbir*/ نور مدبر) a um orbe acima da lua em que estão inscritos os acontecimentos ocorridos abaixo do mesmo orbe. Os ascetas e os profetas têm acesso às formas inscritas nos orbes celestes, o que explica suas visões e a profecia. Igualmente, no caso mais corriqueiro, isso explica o fenômeno do sonho. Ademais, a partir de sua análise da percepção visual, da percepção auditiva e da visão especular, Suhrawardī introduziu a noção de “forma suspensa” (*ṣūra mu‘allaqa*/ صورة معلقة). As formas suspensas constituem uma quarta dimensão da existência, para além das outras três (a das luzes subjugantes, a das luzes regentes e a dos limítrofes). As formas sensoriais não estão impressas em algum órgão corporal; de igual maneira, as formas especulares não estão impressas nos espelhos. Uma forma especular se manifesta no espelho sem ser inerente ao espelho, assim como a forma sensorial se manifesta no órgão responsável pela faculdade corporal de percepção sem estar aí. Tais formas são efetivamente “suspensas”, à medida que são absolutamente condicionadas por um lugar de manifestação

(*mazhar*/مظاهر). Suhrawardī entende o mesmo para as formas imaginativas: elas não estão localizadas no cérebro, mas se manifestam numa cavidade cerebral, seu lugar de manifestação. Ele expande a sugestão de Ibn Sīnā de que a faculdade imaginativa tem, empregando como órgão corporal um entre os orbes celestes, uma função escatológica e, assim, explica o destino das luzes regentes humanas após a morte corporal. Imaginativamente, são explicáveis as promessas de castigo aos reprováveis e de deleite aos bem-aventurados – a exceção são os que atingiram sua perfeição como luzes despidas, os quais são destinados a usufruir, pendendo-se de uma luz subjugante, o mundo das luzes subjugantes. A conexão com os orbes é possível para toda luz regente humana, mesmo antes de sua morte corporal, o que explica, via o uso dos orbes como órgão corporal da faculdade imaginativa, os sonhos, a profecia e as visões. As formas sensoriais, especulares, memoriais e imaginativas são suspensas. Seus respectivos lugares de manifestação (órgão responsável pela faculdade corporal de percepção externa, o espelho, o cérebro, os orbes e outras formas suspensas) são somente locais em que tais formas estão manifestas. Suhrawardī sublinha duas convicções que perpassam sua ciência das luzes: a defesa de um modo de existência a todo apreensível e a defesa da desmaterialização de toda apreensão – o que inclui a desmaterialização das formas suspensas.

Os orbes celestes são vivos, sendo, portanto, apreendedores de suas respectivas essências e luzes puras ou despidas. Por sua pendência de seu limítrofe celeste, um orbe é uma luz regente, sendo o agente dos movimentos de seu respectivo limítrofe. Tais movimentos se explicam por sua atração pelas luzes subjugantes. Tudo sendo um espectro de luzes e luminescências, a iluminação se torna a causa de tudo, sendo a própria luminosidade sua realidade, o que faz com que tudo que exista seja manifesto e, conseqüentemente, apreensível. As iluminações são propagadas da luz das luzes até o mundo sublunar através das luzes subjugantes. Suhrawardī concebe o fluxo emanativo como “fluxos iluminativos de irradiação” ou “fluxos de iluminação” (*išrāqāt*/إشراقات). Ao identificar cada fonte iluminativa de algo no mundo sublunar com uma forma platônica (isto é, a quiddidade em sua perfectibilidade como uma inteligência separada apreendendo sua essência), Suhrawardī já havia ensinado que a definição é inútil para apreendê-la. A única maneira, para tanto, é a apreensão. Da mesma maneira, Suhrawardī já admoestara que os conceitos centrais da metafísica dos peripatéticos são considerações dependentes da mente e sem correspondência com o mundo fora da mente. Mesmo não existindo fora da mente, tais considerações – ou “configurações tenebrosas” (*hay'āt zulmāniyya*/هيات ظلمانية) – explicam os fatores e as condições em que as luzes acidentais se manifestam no que não é manifesto. Embora a percepção de um cavalo individual, por exemplo, como algo que perdura no tempo dependa de subsumir sua manifestabilidade aos conceitos de existência e substância, do ponto de vista metafísico, a ipseidade dessa coisa nomeada “cavalo” não se deve nem à existência nem à substancialidade constitutiva – mas apenas à equinidade, uma forma

platônica. A substancialidade e a existência não são o fundamento da metafísica, mas tais conceitos ainda são empregados, por serem a maneira exigida pelo entendimento para pensar o que é exterior à essência. Nesse papel restrito, a dependência mental de considerações não é um problema a ser superado. Toda conceptualização é possível pela constatação de que para algo ser apreendido se requer um apreendedor (uma luz pura e despida), ao qual o apreensível se manifesta.

As derivações e inovações de Suhrawardī foram muitas vezes interpretadas como rejeição da tradição aristotelo-aviceniana. Seguindo essa perspectiva, ele teria rejeitado os filósofos dessa tradição por sua devoção ao racionalismo e sua ausência de experiência mística. Alguns intérpretes foram mais longe e entenderam sua “ciência das luzes” como intuitivismo, outros como misticismo, outros ainda como uma “teosofia do oriente de luz” ou “teosofia oriental-iluminativa”. Neste estudo, procuramos mostrar que todas essas reconstruções perdem de vista uma situação mais nuançada. Primeiramente, apesar de Suhrawardī apresentar sua *Filosofia da iluminação* como uma crítica e, algumas vezes, em oposição aos “peripatéticos e seus seguidores”, uma leitura das justificativas de sua oposição e do conteúdo de sua crítica evidencia que, com poucas exceções, seus argumentos são emprestados diretamente de algum princípio elaborado por Ibn Sīnā. As poucas exceções são argumentos e constatações, em nossa leitura – e de acordo com nossa limitada capacidade em identificá-las e reconstruí-las –, majoritariamente, emprestadas da *Teologia* do pseudo-Aristóteles ou, por vezes, são emprestadas do debate filosófico de seu entorno. De maneira geral, mesmo os desvios – motivados ou não pela *Teologia* – não fazem da filosofia de Suhrawardī “antiaviceniana”. Propomos aqui a reabilitação da ideia de Maximilian Horten e expressa por Louis Massignon (sendo repetida por Georges Anawati e, mais recentemente, por Rüdiger Arnzen): a *Filosofia da iluminação* é um caso de aviceno-platonismo. Para além de Massignon, contudo, entendemos que não apenas a *Filosofia da iluminação*, mas os demais escritos de Suhrawardī evidenciam e apontam ao mesmo aviceno-platonismo. Igualmente, manifestamos nossa gratidão aos estudos de Horten e de Arnzen sobre como Suhrawardī conjugou Ibn Sīnā e Platão e às intuições de Louis Gardet sobre a distinção, cara a Suhrawardī, entre experiência e o que é posterior à experiência. Quanto a nós, em nossa interpretação de ambos os filósofos, Suhrawardī parece se posicionar em continuidade de Ibn Sīnā, dando seguimento, por vezes radicalizando, certos pontos de sua filosofia, assim como, às vezes, se baseando em uma interpretação peculiar e extravagante da mesma filosofia. A despeito disso tudo, não operamos aqui uma comparação entre Ibn Sīnā e Suhrawardī. Isso alteraria o escopo de nosso estudo. No entanto, sempre que julgamos necessário, buscamos, nas notas de rodapé, sublinhar as origens da especulação de Suhrawardī em Ibn Sīnā. Outrossim, a elaboração deste trabalho nos ensinou que para estudar um autor como Suhrawardī – o mesmo vale para outros filósofos pós-avicenianos –, metodologicamente, se mostra valioso avaliá-

lo a partir de seu *background* histórico imediato, não confinando o estudo a uma análise da filosofia de Ibn Sīnā em confronto com o autor em questão – Suhrawardī, em nosso caso. Não pode haver um completo entendimento das teses e doutrinas sustentadas por Suhrawardī sem justapor outros autores. Entre tais autores, privilegiamos, em nossas notas, Abū l-Barakāt al-Baġdādī. Entrementes, para uma compreensão do contexto intelectual de Suhrawardī, apesar de nosso conhecimento limitado das fontes, elegemos Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī como exemplo que poderia, confrontado com Suhrawardī, permitir uma compreensão mais global de seu panorama intelectual. Somos conscientes de que muitas dessas escolhas foram arbitrárias, já que outros autores poderiam ter sido escolhidos para “confrontar”, outros livros de Suhrawardī poderiam ter sido debatidos e uma atenção maior aos comentadores das obras de Suhrawardī poderia ter sido conferida. Se não o fizemos aqui, trata-se, porém, de motivação que temos para pesquisas e publicações ulteriores.

Em resumo, sob o ponto de vista especulativo, já que os peripatéticos – assim como os que os combateram – não foram hábeis o suficiente em se dar conta de todas as nuances constatadas por Suhrawardī, ele impôs a si mesmo e a seus alunos a empresa de uma revisão das doutrinas, teses e sistemas filosóficos que ele conhecia. Sob o ponto de vista pragmático, nosso autor defende a exigência de se liberar das pendências de limítrofes e de formas suspensas. Exige-se o jejum e uma série de práticas ascéticas, assim como o constante louvor às luzes regentes celestes e sobretudo às luzes subjugantes, tal qual estipulado no final da *Filosofia da iluminação* e ao longo de uma obra de Suhrawardī intitulada *Inspirações e Santificações (al-Wāridāt wa-t-Taqdīsāt/ الوارادات والتقيسات)*. O pensamento, a imaginação e as sensações são obstáculos para a luz regente humana se aperfeiçoar como luz pura. Não obstante, não há filosofia sem pensamento, não há profecia sem formas imaginativas, não há conhecimento humano sem sensações. Trata-se, aqui, de subjugar tais obstáculos. A única maneira para tanto é o retorno à fonte de luminosidade: sua essência. Ao se voltar à sua alma, se evidencia como apreender em cada experiência o que o experimentado é: algo luminoso efluído da mesma fonte iluminativa, a luz das luzes. Trata-se da sabedoria dos persas e outros antigos, da filosofia de Platão e de seus mestres, ensinada por Aristóteles a Suhrawardī: “retorne à tua alma e a resposta estará contigo”,⁷⁴⁸ pois “o humano investiga primeiramente seu conhecimento de sua essência e, depois, ascende ao que é mais elevado”,⁷⁴⁹ já que “há, em toda alma que busca, seja pouco seja muito, uma porção da luz de Deus.”⁷⁵⁰

748 “ارجع إلى نفسك فتتحلّ لك”, *id.*, *at-Taḥwīḥāt al-lawhīya wa-l-‘aršīya*, §55: p. 70,1-5 [*Opera* I].

749 “يبحث الإنسان أولاً في علمه بذاته. ثم يرتقى إلى ما هو أعلى”, *id.*, *al-Mašāri‘ wa-l-Muṭārahāt*, §208: p. 484,4-5 [*Opera* I].

750 “ولكلّ نفس طالبة قسط من نور الله قِليل أو كثير”, *id.*, *Ḥikmat al-išrāq*, §2: p. 9,11-12 [*Opera* II]; p. 1,11 [*The Philosophy of Illumination*]

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

Abū l-Fidā' Imād al-Dīn (m. 732/1332), Ismā'īl b. 'Alī, *al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*, Beirute, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1956.

Anônimo, *al-Muṭul al-'aqliyya al-aflāṭūniyya*, 'Abd ar-Raḥmān Badawī (ed.), Cairo, Imprimerie de la Bibliothèque Égyptienne, 1947.

'Arabšāh Yazdī (flor. séc. VIII/XIV), Imād ad-Dīn, *Bih inẓimām-i šarḥ-i munis al-'uššāq*, M. Haravī (ed.), Teerā, Intišārāt-i Mawlā, 1366/1987 ou 1988.

Baarman, Johann, « Abhandlung über das Licht von Ibn al-Haiṭam », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 38, 1882, pp. 195–237, (Ibn al-Hayṭam (m. 430/1039) al-Ḥasan b. al-Ḥasan, *Fī d-daw'*).

al-Baḡdādī (m. 560?/1165 ?), Abū l-Barakāt Hibat Allāh b. 'Alī, *al-Mu'tabar fī l-ḥikma*, 3 volumes, Haydarabad, Ğam'iyat Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmāniyya, 1357-1358/1938-1939.

Bahmanyār al-Marzubān (m. 458/1066), Abū al-Ḥasan, *at-Taḥṣīl*, Murtaḍā Muṭahharī (ed.), Teerā, Intišārāt-e Dānišgāh, 1349/1970.

Bidez, Joseph & Cumont, Franz, *Les mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque : tome II, les textes*, Paris, Belles Lettres, 1938.

Cahen, Claude (ed.), “Une chronique syrienne du VIe / XIIe siècle : le Bustān al-Jāmi'”, *Bulletin d'Études Orientales* 7–8 (1937–1938), pp. 113–158.

Daiber, Hans, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina Aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*, Amsterdā & Nova York & Oxford & Tóquio, North-Holland, 1995.

ad-Dāmād (m. 1041/1631), Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad, “Ta'līqā 'alā Ḥikmat al-išrāq” in A. Nourani (ed.), *Muṣannaḡāt-i Mīr Dāmād*, Teerā, Anġuman-i Āṭār wa mufāḥir-i farhangī, 2003, pp. 523–527.

D'Ancona, Cristina, *Plotino, La discesa della'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6])*, Pádua, Il Poligrafo, 2003.

ad-Dawānī (m. 918/1512), Ğalal ad-Dīn Muḥammad Muḥammad Ibn As'ad, *Šawākil al-ḥūr šarḥ hayākil an-nūr*, M. A. Haq & M.Y. Kokan (ed.), Madras, Government Oriental Manuscripts Library, 1953.

ad-Daštakī, Ğiyāṭ ad-Dīn (m. 948/1462), *Išrāq hayākil an-nūr li-kašf zuḡlamāt šawākil al-ġurūr*, A. Owjabi, Teerām Mīrāt-i maktūb, 2003.

ad-Dawānī (m. 918/1512), Ğalal ad-Dīn Muḥammad Muḥammad Ibn As'ad, “Šawākil al-ḥūr šarḥ hayākil an-nūr” in *Talāt rasā'il*, S.A. Tuysirkānī (ed.), Teerā, Mīrāt-i maktūb, 1993, pp. 100–261.

- Fuzūlī (m. 963/1556), Muḥammad b. Sulaymān, *Maṭla' al-i'tiqād fī ma'rifat al-mabda 'wa-l-ma'ād*, Muḥammad b. Tāvīt al-Ṭancī (ed.), Ankara, 1962.
- al-Ġazālī (m. 505/1111) Abū Ḥāmid Zayn ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad at-Ṭūsī aš-Šāfi'ī Ḥuḡḡat al-Islām, *Maqāšid al-falāsifa: fī l-mantiq wa-l-ḥikma al-ilāhiyya wa-l-ḥikma at-ṭabi'īya*, Muḥyī ad-Dīn Šabrī al-Kurdī (ed.), 3 volumes, Cairo, 1936.
- al-Ġurġānī (m. 816/1413), 'Alī b. Muḥammad, *Kitāb at-Ta'rīfāt*, Muḥammad Bāsil 'Uyūn as-Sūd (ed.), Beirute, Dār al-Kutub al-'Ilmī, 2000.
- Haydarābādī (m. depois de 1365/ 1946), Qāsim 'Alī Aḡgar, *Nihāyat az-ẓuhūr*, Muḥammad Karīmī Zanġānī Aşl, Teerā, Anġuman-i asār va mufāḥir-i farhangī, 2006.
- Ibn Abī Uşaybi'a (m. 668/1270), Aḡmad b. al-Qāsim, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, 2 volumes, August Müller (ed.), Cairo, 1299/1882.
- Ibn al-Akfānī (m. 749/ 1348), Muḥammad ibn Ibrāhīm, *De egyptische arts Ibn al-Akfānī (gest. 749/1348) en zijn indeling van de wetenschappen. Editie van het „Kitāb irshād al-qāšid ilā asnā al-maqāšid”*, Jan Just Witkam (ed.), Leiden, Ter Lugt Pers, 1989.
- Ibn Ḥallikān (m. 681/1282), Aḡmad b. Muḥammad, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' az-zamān*, 8 volumes, Iḥsān 'abbās (ed.), Beirute, Dār Šādir, 1968-1977.
- Ibn al-Harawī (m. depois de 1008/1600), Muḥammad Šarīf Niẓām ad-Dīn Aḡmad, *Anwāriyya*, Hossein Ziai (ed.), Teerā, Amīr Kabīr, 1358/1979.
- Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1374), Muḥammad b. 'Abd Allāh, *Rawḍat at-ta'rīf bi-l-ḥubb aš-šarīf*, Muḥammad al-Kattānī (ed.), 2 volumes, Beirute, 1970.
- Ibn al-'Imād, 'Abd al-Ḥayy b. Aḡmad (m. 1089/1679), *Šaḍarāt aḍ-ḍahab fī aḡbār man ḍahaba*, Muştafā 'Abd al-Qādir. 'Atā (ed.), Beirute, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1998.
- Ibn Kammūna, (m. 676/1277), Sa'd b. Manşūr, *al-Tanqīhāt fī sharḥ al-Talwīḥat: refinement and commentary on Suhrawardī's Intimations, a thirteenth century text on natural philosophy and psychology*, H. Ziai & Aḡmad al-Wiḥāḥ (ed.), Costa Mesa, Mazda Publishers, 2003.
- Ibn Kammūna, (m. 676/1277), Sa'd b. Manşūr, *al-Kāšif (al-Ġadīd fī l-ḥikma)*, Edited by H. N. Işfahānī, Teerā & Berlim, Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
- Ibn Kammūna, (m. 676/1277), Sa'd b. Manşūr, *Šarḥ at-talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-'arşiyya*, Naġafqolī Ḥabībī (ed.), 3 volumes, Teerā, Mīrāt-i maktūb, 2008.
- Ibn Ruşd (m. 595/1198), Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḡmad b. Muḥammad al-Qurtubī, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*, Maximilian Horten (trad.), Bonn, A. Marcus und E. Webers, 1913.
- Ibn Šaddād (m. 632/1234), Yūsuf b. Rāfi', *Nawādir as-sultānīyah wa-l-maḡāsin al-yūsufīya*, Ġamāl ad-Dīn aš-Šayyāl (ed.), Cairo, al-Mu'assasah al-Mişrīyah al-'Āmmah, 1964.

- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Traités mystiques d’Aboû Alī al-Hosain b. Abdallāh b. Sīnā ou d’Avicenne*, Ferdinand August van Mehren (trad.), fascículo 2, Leiden, Brill, 1891.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Dānišnāma-i ‘alā’i: ilāhiyyāt*, collection du millénaire d’Avicenne 15, Muḥammad Mu‘īn (ed.), Teerā, Société des monuments nationaux de l’Iran, 1952.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Kitāb aš-Šifā’ : al-mantiq : al-madḥal*, Ibrāhīm Madkūr, M. al-Ḥudayrī, Ğurġ Š. Qanawātī & F. al-Ahwānī (ed.), Cairo, al-Maṭba‘a al-Amīriyya, 1952.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Kitāb aš-Šifā’ : al-mantiq : al-burhān*, I.B. ‘Afiṭī (ed.), Ibrāhīm Madkūr (introd.), Cairo, The Ministry of Education on the Occasion of the Millenary of Ibn Sīnā, 1375/1956.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Kitāb aš-Šifā’: al-mantiq: al-maqūlāt*, G. Anawātī & M. al-Kuḥdayrī & A.F. al-Ahwānī & S. Zāyid, Cairo, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma lil-Ta’līf wa-l-Našr, 1959.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt*, 3 volumes, Sulaymān Dunyā (ed.), Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1960.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Kitāb aš-Šifā’ : al-ilāhiyyāt*, Ğurġ Š. Qanawātī & Sa‘īd Zāyid (ed.), Ibrāhīm Madkūr (introd.), Cairo, al-Hay’a al-‘Āmma li-Šu‘ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyya, 1960.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Kitāb aš-Šifā’, al-Mantiq, al-Qiyās*, S. Zāyid (ed.), Cairo, al-Hay’a al-‘āmma li-šu‘ūn al-maṭābi‘ al-amīriyya, 1964.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Kitāb aš-Šifā’ : al-mantiq: al-ġadal*, A. F. Al-Ahwānī, Cairo, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma lil-Ta’līf wa-l-Našr, 1965.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Epistola sulla Vita Futura*, Francesca Lucchetta (ed. e trad.), Pádua, Editrice Antenore, 1969.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Kitāb aš-Šifā’ : al-mantiq: al-‘ibāra*, M. al-Ḥudayrī (ed.), Cairo, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma lil-Ta’līf wa-l-Našr, 1970.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Kitāb aš-Šifā’ : al-ṭabī‘iyyāt : an-nafs*, Ğurġ Š. Qanawātī & Sa‘īd Zāyid (ed.), Cairo: Organisme General des Imprimeries Gouvernementales, 1975.
- Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, “*Šarḥ kitāb Utūlūġiyā al-mansūb ilā Aristāṭālīs*” in ‘Abd ar-Raḥmān Badawī (ed.), *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, Kuwait, Wakālat al-Maṭbū‘āt, 1978, pp. 35–74.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima: sive scientia divina*, Simone van Riet (ed.) & Gerard Verbeke (introd.), 3 volumes, Leuven & Leiden, Peeters & Brill, 1977–1983.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Kitāb aš-Šifā’ : al-ṭabī‘iyyāt : as-samā’ aṭ-ṭabī‘ī*, Sa‘īd Zāyid (éd.), Ibrāhīm Madkūr (introd.), Cairo, al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1983.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *al-Mabda’ wa-l-ma‘ād*, ‘Abd Allāh Nūrānī (ed.), Teerā, Mu’assasa Maṭāl‘āt Danešgā Mc Gīl, 1984.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, “Risāla fī-l-Ḥudūd” in Ḥasan ‘Āṣī (ed.), *Tis‘ rasā’il fī l-ḥikma wa-t-ṭabī‘iyyāt wa-Qiṣṣat Salāmān wa-Absāl lil-Šayḥ al-Ra’īs Ibn Sīnā*, pp. 63–82, Beirute & Damasco, Dār Qābis, 1986.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *al-Mubāḥathāt*, Muḥsin Bīdārfar (ed.), Qum, Intiṣārāt-i Bīdār, 1992.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Avicenna’s Deliverance: Logic*, Asad Q. Ahmed (trad.) & Tony Street (intr.), Oxford, Oxford University Press, 2001.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Réfutation de l’astrologie (Risāla fī ibṭāl aḥkām al-nuḡūm)*, Yahya Michot (ed. e trad.), Beirute, Albouraq, 2006.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Livro da alma*, Miguel Attie Filho (trad.), São Paulo, Globo, 2011.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *at-Ta’līqāt*, Seyyed Hossein Mousavian (ed.), Teerā, Iranian Institute of Philosophy, 2013.

Ibn Sīnā (m. 428/1037), Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Šarḥ Maqālat al-lām min Kitāb mā ba’d al-ṭabī‘a li-Aristūtālīs (Commentaire sur le Livre Lambda de la Metaphysique d’Aristote [chapitres 6-10])*, Marc Geoffroy & Jules Janssens & Meryem Sebti (ed. e trad.), Paris, Vrin, 2014.

Ibn Taymiyya (m. 728/1328), Taqī ad-Dīn Aḥmad, *Maḡmū‘ fatāwā šayḥ al-islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad b. Qāsim al-Naḡdī al-Ḥanbalī (ed.), 37 volumes, Meca & Riad, Maktabat al-Ma‘ārif, 1961.

Ibn Taymiyya (m. 728/1328), Taqī ad-Dīn Aḥmad, *Dar’ ta’āruḍ al-‘aql wa-n-naql aw muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-šarḥ al-ma’qūl*, Muḥammad Rašād Sālīm (ed.), 11 volumes, Riad, Dār al-Kunūz al-Adabiyya, 1399/1979.

Kumīḡānī (1313/ 1895), Šihāb ad-Dīn Muḥammad b. Mūsā ‘Irāqī Buzšālū‘ī, *Nūr al-fu‘ād*, Muḥammad Karīmī Zangānī Aşl & Hossein Ziai (ed.), Costa Mesa, Mazda Publishers, 2012.

Karīmī Zangānī Aşl, Muḥammad, *Ḥikmat-i isrāqī dar hind*, Teerā, Intiṣārāt iṭṭalā‘āt, 2007.

al-Kindī (m. 252/ 866–867), Ya‘qūb b. Ishāq, *A Filosofia Primeira*, Miguel Attie Filho (trad.), São Paulo, Attie Editora, 2014.

Kumīḡānī (m. 1313/1895), Šihāb ad-Dīn Muḡammad, *Inner Light [Nūr al-fu'ād]*, H. Ziai & M. Karīmī Zangānī Aşl (ed.), Costa Mesa, Mazda Publishers, 2012.

al-Lawkarī (m. 517/1123), al-Faḡl b. Muḡammad, *Bayān al-ḡaqq bi-ḡamān aş-şidq: mañtiq: al-maḡhal*, Ibrāhīm Dībāḡī (ed.), Teerā, Mu'assasah-'i Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1986.

al-Lawkarī (m. 517/1123), al-Faḡl b. Muḡammad, *Bayān al-ḡaqq bi-ḡamān aş-şidq: 'ilm al-ilāhi*, Ibrāhīm Dībāḡī (ed.), Teerā, al-Ma'had al-'ālī al-'ālamī li-l-fikr wa-l-Ḥaḡāra al-islāmiyya, 1373/1995.

McGinnis, John & Reisman, David C. (trad.), *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis, Hackett Pub. Company, 2007.

Menn, Stephen & Wisnovsky, Robert, “Yaḡyā ibn 'Adī On the Four Scientific Questions Concerning the Three Kinds of Existence. Editio princeps and translation”, *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* (MIDEO) 29, 2012, pp. 73–96, (Ibn 'Adī (m. 363/974), Abū Zakariyyā Yaḡyā b. 'Adī b. Ḥamīd al-Mañtiqī).

Menn, Stephen & Wisnovsky, Robert, “Yaḡyā ibn 'Adī and Ibrāhīm ibn 'Adī: On Whether Body is a Substance or a Quantity. Introduction, editio princeps and Translation”, *Arabic Sciences and Philosophy* 27, 2017, pp. 1–74, (Ibn 'Adī (m. 363/974), Abū Zakariyyā Yaḡyā b. 'Adī b. Ḥamīd al-Mañtiqī).

Piaḡtak, Łukasz, *Between philosophy, mysticism and magic. A critical edition of occult writings of and attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī*, tese de doutorado (Uniwersytet Warszawski), Varsóvia, 2019, acessível em: <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/3265/3600-DR-OR-86091004754.pdf?sequence=1> (as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḡyā Šihāb ad-Dīn).

Pletāo (m. 856?/1452?), Jorge Gemisto (Plēthōn, Geōrgios Gemistos/ Πλήθων, Γεώργιος Γεμιστός), *Manuel d'astronomie*, Anne Tihon & Raymond Mercier (trad.), Louvain-la-Neuve & Bruxelles, Academia & Emile Bruylant, 1998.

Pseudo-Aristóteles, “Uṡūlūḡiyā Aristāṡālīs” in 'Abd ar-Raḡmān Badawī (ed.), *Aflūṡīn 'inda l-'arab*, Cairo, Maktaba an-Naḡḡa al-mişriyya, 1955, pp. 1–164.

Pseudo-Aristóteles, *A Teologia de Aristóteles*, Catarina Belo (trad.), Lisboa, INCM, 2010.

Ragep, F. Jamil, *Naşīr al-Dīn al-ṡūsī's Memoir on Astronomy*, Nova York, Springer & Verlag, 1993 (aṡ-ṡūsī (m. 672/1274), Muḡammad b. Muḡammad).

ar-Rāzī (m. 606/1209), Faḡr ad-Dīn Muḡammad b. 'Umar, *Lubāb al-Işārāt*, 'Aṡiyah Sa'd (ed.), Cairo, Maṡba'at al-Sa'adah, 1355/1936 ou 1937.

ar-Rāzī (m. 606/1209), Faḡr ad-Dīn Muḡammad b. 'Umar, *al-Mabāḡiṡ al-maşriqiyya fī 'ilm al-ilāhiyāt wa-ṡ-ṡabī'āt*, Muḡammad al-Mu'taşim billāh al-Baḡḡādī (ed.), 2 volumes, Beirute, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1410/1990.

ar-Rāzī (m. 606/1209), Faḡr ad-Dīn Muḡammad b. 'Umar, *Mañtiq al-Mulaḡḡaş*, Āḡinah Aşḡarīniżād (ed.), Teerā, Dānişḡāh Imām Şāḡiq, 1381/2002.

- aš-Šahrazūrī (m. depois de 687/1288), Šams ad-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd, *Šarḥ Hikmat al-išrāq*, Hossein Ziai (ed.), Teerā, Mu'assasah-yi Mutali'at wa Tahqiqat-i Farhangi, 1993.
- aš-Šahrazūrī (m. depois de 687/1288), Šams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd, "Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ: fī tāriḥ al-ḥukamā' wa-l-falāsifa" in Spies, Otto & Khatak, S. K. (ed. e trad.), *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddin Suhrawardī Maqtūl: With an account of his life and poetry*, Bonner Orientalistische Studien, Stuttgart, 1935.
- as-Sāwī (flor. séc. VI/ XII) Zayn ad-Dīn 'Umar b. Sahlān al-Qādī, *al-Baṣā'ir an-naṣīriyya fī 'ilm l-manṭiq*, Muḥammad 'Abduh (ed.), Cairo, 1899.
- Shihadeh, Ayman, *Doubts on Avicenna. A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt*, Leiden & Boston, Brill, 2016 (al-Mas'ūdī (m. 582/ 1186) Šaraf ad-Dīn).
- Sibt ibn al-Ġawzī (m. 654/1256), Yūsuf b. Qizoglı, *Mir'āt az-zamān fī tāriḥ al-a'yān = Le miroir du temps*, Juliette Rassi (ed.), Damasco, Institut Français du Proche-Orient, 2005.
- aš-Širāzī (m. 710/1310), Quṭb al-Dīn Maḥmūd b. Mas'ūd, *Šarḥ Hikmat al-išrāq*, 'Abd Allāh Nūrānī & Maḥdī Muḥaqqiq (ed.), Teerā, Mu'assasah-i Muṭala'āt al-Islāmī, 2005.
- aš-Širāzī (m. 710/1310), Quṭb al-Dīn Maḥmūd b. Mas'ūd & aš-Širāzī (m. 1050/1640), Šadr ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm, *Šarḥ Hikmat al-išrāq bah inḍimām ta'liqāt Šadr al-muta'allihīn*, S. M. Musavi (ed.), 2 volumes, Teerā, Mu'assasah-i intišārāt-i ḥikmat, 2010.
- aš-Širāzī (m. 1050/1640), Šadr ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm, *The Wisdom of the Throne: an Introduction to the Philosophy of Mullā Šadrā*, James Winston Morris (trad.), Princeton, Princeton University Press, 1981.
- aš-Širāzī (m. 1050/1640), Šadr ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-Ḥikma al-muta'aliyya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, Beirute, Dār Iḥyā' al-Mas'ūdī al-Turāt al-'Arabī, 1410/1990.
- aš-Širāzī (m. 1050/1640), Šadr ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-Maša'ir*, Seyyed Hossein Nasr & Ibrahim Kalin (ed. e trad.), Provo, Brigham Young University Press, 2014.
- Spies, Otto & Khatak, Sarfaraz Khan (ed. e trad.), *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddin Suhrawardī Maqtūl: With an account of his life and poetry*, Bonner Orientalistische Studien, Stuttgart, 1935.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Manṭiq at-Talwīḥāt*, 'Alī Akbar Fayyāḍ (ed.), Intišārāt-i Dānišgāh-i Tih-rān 270, Teerā, 1334/1955.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Hayākil an-nūr*, Muḥammad 'Alī Abū Rayyān (ed.), Cairo, Maktabat at-Tuḡariyya al-Kubra, 1377/1957.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn & um comentador anônimo, *Hayākil an-nūr*, Muḥammad Karīmī Zangānī Aṣl, Teerā, Našr-i nuqṭah, 1379/1960.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Kitāb al-Lamahāt*, Imīl Ma'lūf (ed.), Beirute, Dār an-Nahār li-an-našr, 1969.

- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *L'archange empourpré : Quinze traités et récits mystiques*, H. Corbin (trad.), Paris, Fayard, 1976.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Opera Metaphysica et Mystica [=Œuvres philosophiques et mystiques/mağmū'a fī l-ḥikma al-ilāhiyya]*, I [= Opera I], Henry Corbin (ed.), Teerā, l'Academie imperiale iranienne de philosophie, 1976 (originalmente publicada em Istambul, Maarif Matbaası, 1945).
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Opera Metaphysica et Mystica [=Œuvres philosophiques et mystiques/mağmū'a fī l-ḥikma al-ilāhiyya]*, II [= Opera II], Henry Corbin (ed.), Teerā, l'Academie imperiale iranienne de philosophie, 1977 (originalmente publicada em Teerā, l'Academie imperiale iranienne de philosophie, 1952).
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Opera Metaphysica et Mystica [=Œuvres philosophiques et mystiques/mağmū'a fī l-ḥikma al-ilāhiyya]*, III [= Opera III], Sayyid Hossein Nasr (ed.), Teerā, l'Academie imperiale iranienne de philosophie, 1977 (originalmente publicada em Teerā, l'Academie imperiale iranienne de philosophie, 1970).
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Opera Metaphysica et Mystica [=Œuvres philosophiques et mystiques/mağmū'a fī l-ḥikma al-ilāhiyya]*, IV [= Opera IV], Nağafqolī Ḥabībī (ed.), Teerā, l'Academie imperiale iranienne de philosophie, 1977.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Le livre de la sagesse orientale*, Ch. Jambet (ed.) & H. Corbin (trad.), Lagrasse, Verdier, 1986.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *The Book of Radiance (Partaw-nāmah)*, Hossein Ziai (ed. e trad.), Costa Mazda, Mazda Publishers, 1998.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-išrāq*, John Walbridge & Hossein Ziai (ed. e trad.), Provo, Mazda Publishers, 1998.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, W. Thackston (trad.), Costa Mesa, Mazda Publishers, 1999.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *at-Tanqīhāt fī uṣūl al-fiqh*, 'Iyāḍ b. Nāmī as-Sulmī (ed.), Riad, Maktabat ar-Ruṣd Nāširūn, 2006.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Luğat-e murān: bih payvast-i chand asar-i parākandah*, N. Pourjavady (ed.), Teerā & Berlim, Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Manṭiq al-Mašārī' wa-l-Muṭārahāt*, Maqṣūd Muḥammadī & Ašrāf 'Alī Pūr (ed.), Beirute, Manšūrāt al-Ġamal, 2011.
- as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *Philosophie der Erleuchtung*, N. Sinai (trad.), Berlim, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2011.

as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn, *al-Mašārī‘ wa-l-Muṭāraḥāt: aṭ-Ṭabī‘iyāt*, Naḡafqolī Ḥabībī (ed.), Teerā, Kitābḥānah, Mūzih va Markaz-i Asnād-i Maḡlis-i Šūrā-yi Islāmī, 1393/ 2015.

aṭ-Ṭabbāḥ al-Ḥalabī (m. 1370/ 1951), Muḥammad Rāḡib, *I‘lām an-nubalā‘ bi-tārīḥ Ḥalab aš-šahbā‘*, 8 volumes, 2^a edição, Alepo, Dār al-Qalam al-‘Arabī bi-Ḥalab, 1408/1988-1412/1992.

at-Taftāzānī (m. 792/1390), Mas‘ūd b. ‘Umar b. Muḥammad, *Šarḥ maqāšid al-falāsifa*, ‘Umayra ‘Abd al-Raḥmān (ed.), Beirute, ‘Ālam al-Kutub, 1409/1989.

Vajda, Georges, “Les Notes d’Avicenne sur la Théologie d’Aristote”, *Revue Thomiste* 51, 1951, pp. 346–406.

Van den Berg, Robbert Maarten, *Proclus’ Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden, Brill, 2001.

Van den Bergh, Simon, “De Tempels van het Licht door Soehrawerdi (†1191)”, *Tijdschrift voor wijsbegeerte* 10, 1916, pp. 30–59, (as-Suhrawardī (m. 587/1191), Yaḥya Šihāb ad-Dīn).

Yāqūt al-Ḥamawī ar-Rūmī (m. 626/1229), Yāqūt b. ‘Abd Allā, *Mu‘ğam al-udabā‘: Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*, ‘Umar Fārūq Ṭabbā‘ (ed.), Beirute, Mu‘assasat al-Ma‘ārif & Dār Ibn Ḥazm, 1999.

Literatura secundária

Abrahamov, Binyamin, “Ibn al-‘Arabī’s Attitude towards al-Ghazālī” in Yitzhak Tzvi Langerman (ed.), *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 101–115.

Abū Rayyān, Muḥammad ‘Alī, *Uṣūl al-falsafa al-išrāqiyya*, Beirute, Dar al-Talaba al-‘Arab, 1969.

Acar, Rahim, “Reconsidering Avicenna’s Position on God’s Knowledge of Particulars” in J. McGinnis & D. C. Reisman, *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Leiden & Boston: Brill, 2004, pp. 142–156.

Acar, Rahim, *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna’s and Thomas Aquinas’ Positions*, Leiden, Brill, 2005.

Adamson, Peter, “On Knowledge of Particulars”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 2005, pp. 273–294.

Adamson, Peter, “Vision, light and color in al-Kindī, Ptolomey and the ancient commentators”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 16(2), 2006, pp. 207–236.

Adamson, Peter, “Avicenna and his Commentators on Human and Divine Self-Intellection” in Dag Nikolaus Hasse & Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin, Walter de Gruyter, 2011, pp. 97–122.

Adamson, Peter, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Place”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 27(2), 2017, pp. 205–236.

‘Afīfī, Abū l-‘Ulā, *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul ‘Arabī*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.

Akasoy, Anna Ayşe, “Plethons Nomoi. Ein Beitrag zum Polytheismus in spätbyzantinischer Zeit und seiner Rezeption in der islamischen Welt”, *Mirabilia* 2, 2002, pp. 224–235.

Akasoy, Anna Ayşe, *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab‘in*, Leiden, Brill, 2006.

Akasoy, Anna Ayşe, “What is Philosophical Sufism?” in Peter Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Londres, Warburg Institute & Turim, Nino Aragno Editore, 2011, p. 229–249.

al-Rahim, Ahmed H., “Avicenna’s Immediate Disciples: Their Lives and Works” in Yitzhak Tzvi Langermann, *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 1–25.

Aminrazavi, Mehdi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, Nova York, Routledge, 1997.

Anawati, Georges Chehata (Qanawātī, Ğūrġ Šihāta), “Un fragment perdu du *De Aeternitate mundi* de Proclus”, *Mélanges de Philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, J. Vrin, 1956, pp. 21–25.

Anawati, Georges Chehata (Qanawātī, Ğūrġ Šihāta), “La notion de *wujūd* dans le *Kitāb al-Mašārī‘ wa-l-Muṭārahāt* de Suhrawardī”, texto inédito.

Āqā Buzurg aṭ-Ṭihrānī, Muḥammad Muḥsin, *ad-Darī‘a ilā taṣānīf aš-šī‘a*, 26 volumes, Beirute, Dār al-aḍwā’, 1983–1986.

Arnzen, Rüdiger, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von ›ṣuwar aflātūniyya‹ und ›muthul aflātūniyya‹*, Berlin & Nova York, De Gruyter, 2011.

Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y Su Escuela: Origenes de la Filosofía Hispano-Musulmana*, Madri, Real academia de ciencias morales y politicas, 1914.

Asín Palacios, Miguel, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madri, Real Academia de la Historia, 1919.

Attie Filho, Miguel, *Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

Attie Filho, Miguel, *A inteligência ativa na Metafísica da al-šifā‘: de Ibn Sīnā (Avicena)*, tese pós-doutoral (Pontificia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2006.

Attie Filho, Miguel, *O intelecto em Ibn Sina (Avicena)*, São Paulo, Ateliê, 2007.

Attie Filho, Miguel, *Inteligência e Metafísica em Ibn Sīnā*, São Paulo, Attie Produções, 2012.

Attie Filho, Miguel, *Falsafa, a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Attie Editora, 2016.

Bäck, Allan, “Avicenna’s Ontological Pentagon”, *The Journal of Neoplatonic Studies* VII(2), 1999, pp. 87–109.

- Beidokhti, Hanif Amin, “Suhrawardī on Division of Aristotelian Categories” in Abdelkader Al-Ghous (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Goettingen, V&R unipress & Bonn University Press, 2018, pp. 377–408.
- Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden, Brill, 2007.
- Belo, Catarina, “Essence and Existence in Avicenna and Averroes”, *Al-Qanṭara* 30(2), 2009, pp. 403–426.
- Benevich, Fedor. “Die ‘göttliche Existenz’: Zum ontologischen Status der Essenz qua Essenz bei Avicenna”. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26, 2015, pp. 103–127.
- Benevich, Fedor, “The Classical Ash‘ari Theory of *aḥwāl*: Juwaynī and his opponents”, *Journal of Islamic Studies* 27, 2016, pp. 136–175.
- Benevich, Fedor, « The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11th–13th Centuries) », *Oriens* 45, 2017, pp. 203–258.
- Benevich, Fedor, *Essentialität und Notwendigkeit. Avicenna und die aristotelische Tradition*, Leiden & Boston, 2018.
- Benevich, Fedor, “The Metaphysics of Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Šahrastānī: *Aḥwāl* and Universals” in Abdelkader al-Ghous (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Göttingen, V&R Unipress & Bonn University Press, 2018, pp. 323–350.
- Benevich, Fedor, “Suhrawardī and Abū l-Barakāt on ‘Platonic Forms’ and ‘Lords of Species’”, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 9, Moscou, Sadra, 2019.
- Benevich, Fedor, “Individuation and identity in Islamic philosophy after Avicenna: Bahmanyār and Suhrawardī”, *British Journal for the History of Philosophy* 28(1), 2020, pp. 4–28.
- Berger, Albrecht, “Plethon in Italien” in Evangelos Konstantinou (ed.), *Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., Lang, 2006, pp. 79–89.
- Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā’: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden & Boston, Brill, 2006.
- Bertolacci, Amos, “The ‘Ontologization’ of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna’s Reworking of the Organon” in M. Cameron and J. Marenbon (ed.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West 500–1500*, Leiden & Boston, Brill, 2011, pp. 27–51.
- Bertolacci, Amos, “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics: The Text and Its Context” in F. Opwis and D. Reisman, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Boston, Brill, 2012, pp. 257–288.
- Bertolacci, Amos. “The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture” in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 242–269.

- Bertolacci, Amos, “Arabic and Islamic Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/arabic-islamic-metaphysics/>>.
- Billal Ibrahim, “Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought”, *Oriens* 41(3-4), 2013, pp. 379–431.
- Black, Deborah Louise, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows” in S. Rahman & al. (ed.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 63–87.
- Black, Deborah Louise, “Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God’s Knowledge of Particulars” in R. Taylor and I. Omar (ed.), *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, Milwaukee, Marquette University Press, 2012, 255–281.
- Bonmariage, Cécile, *Le réel et les réalités : Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalité*, Paris, Vrin, 2007.
- Bonmariage, Cécile, “Commentaries on Avicenna’s *Qaṣīdat al-nafs*: An Inventory”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 67, 2017–2018, pp. 21–125.
- Bosworth, Clifford Edmund, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, Nova York, Columbia University Press, 1996.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 5 volumes, 2^a edição, Leiden, Brill, 1937-1945.
- Cahen, Claude, “L’émigration persane des origines de l’Islam aux Mongols”, *La Persia nel medioevo*, Roma, 1971, pp. 181–194.
- Candiard, Adrien, “« *Da ‘if al-ḥadīṭ ḥayr min al-ra’y* ». Force et faiblesse du *ḥadīṭ* dans la pensée théologique d’Ibn Taymiyya (m. 728/1328)”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire* (MIDEO) 34, 2019, pp. 81–98.
- Carra de Vaux, Bernard, “La philosophie illuminative (*Hikmet el-Ichraq*), d’après Suhrawardi Meqtoul”, *Journal asiatique* 19, 1902, pp. 63–94.
- Carra de Vaux, Bernard, “Avicenna, Avicennism”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. II, Edimburgo, 1906, pp. 272–276.
- Chatti, Saloua, *Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes*, Chatti, Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes, Basileia, Springer, 2019.
- Corbin, Henry, “Pour l’anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardī d’Alep (m. 1191)”, *Recherches philosophiques* 2, 1932–1933, pp. 371–423.
- Corbin, Henry, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, Paris Flammarion, 1958.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964.

- Corbin, Henry, *En Islam iranien : II Sohrawardī et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971.
- Corbin, Henry, “Post-Scriptum à un entretien philosophique”, *L’Herne : Henry Corbin*, 1981, pp. 38–56.
- Corbin, Henry, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, Éditions de L’Herne, 1981.
- Corbin, Henry & Kraus, Paul, “Le Bruissement de l’Aile de Gabriel”, *Journal Asiatique* 227, 1935, pp. 1–82.
- Cottrel, Emily, “Šams al-Dīn al-Šāhrazūrī et les Manuscrits de « La Promenade des Âmes et le Jardin des Réjouissances : Histoire des Philosophes »”, *Bulletin d’études orientales* 56, 2004–2005, pp. 225–259.
- D’Alverny, Marie-Thérèse, “Anniyya – anitas”, *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l’Académie Française*, Toronto & Paris, Pontifical Institute of Medieval Studies & J.Vrin, 1959, pp. 59–91.
- D’Ancona, Cristina, “The Greek Sage, the Pseudo-*Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus” in Rüdiger Arnzen e Jörn Thielmann (ed.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-Fifth Birthday*, Leuven, Peeters, 2004, pp. 159–176.
- Davidson, Herbert Alan, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Nova York & Oxford, Oxford University Press, 1992.
- De Boer & Tjitze J., “Ishrākīyūn”, *Encyclopédie de l’Islam : Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans. Publié avec le concours des principaux orientalistes*, Leyde & Paris, Brill & Picard, vol. II, 1921.
- De Haan, Daniel D., “A Mereological Construal of the Primary Notions Being and Thing in Avicenna and Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 88 (2), 2014, pp. 335–360.
- De Libera, Alain, “D’Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l’un transcendantal”, *Arabic Sciences and Philosophy* 4, 1994, pp. 141–179.
- De Libera, Alain, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- De Libera, Alain, *L’art des généralités. Théories de l’abstraction*. Paris, Aubier, 1999.
- De Smet, Daniel, “L’héritage de Platon et de Pythagore : la “voie diffuse” de sa transmission en terre d’Islam” in Richard Goulet & Ulrich Rudolph, *Entre Orient et Occident : la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Genebra, Vandœuvres, 2011, pp. 87–133.
- Domingues da Silva, Mateus, *A crítica ao peripatetismo no Livro da Sabedoria da Iluminação de Suhrawardī*, dissertação de mestrado (Universidade de São Paulo), São Paulo, 2013.

Domingues da Silva, Mateus, “Human Knowledge of God according to Suhrawardī’s Metaphysics of Lights”, *Angelicum* 96(1), 2019, pp. 91–108.

Domingues da Silva, Mateus, “La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire (MIDEO)* 34, 2019, pp. 147–197.

Domingues da Silva, Mateus, “van Lit, L.W.C. *The World of Image: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrazūrī, and Beyond*”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire (MIDEO)* 34, 2019, pp. 403–408.

Domingues da Silva, Mateus, “Manifestation et expérience : la métaphysique de la vision et de la perception sensorielle de Suhrawardī selon sa *Philosophie de l’illumination (Ḥikmat al-iṣrāq)*”, (*Actes du XIVe Congrès International de Philosophie Médiévale de la SIEPM*, Porto Alegre, du 24 au 28 juillet 2017), Turnhout, Brepols, 2020, pp. 307–324.

Domingues da Silva, Mateus, “Self-subsistent quiddities according to Suhrawardī’s Metaphysics of lights”, em prelo.

Duhem, Pierre, *Le système du monde. De Platon à Copernic*, tomo 4, Paris, Librairie scientifique Hermann et fils, 1916.

Eddé, Anne-Marie, “Hérésie et pouvoir politique en Syrie au XIIe siècle : l’exécution d’al-Suhrawardī en 1191”, *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, Collection de l’École Française de Rome, 213, Rome, 1995, pp. 235–244.

Eddé, Anne-Marie, *La Principaute ayyoubide d’Alep (579/1183-658/1260)*, Freiburger Islamstudien, XXI, Stuttgart, 1999.

Eddé, Anne-Marie, “Kamāl al-Dīn ‘Umar Ibn al-‘Adīm” in Alex Mallett (ed.), *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, Leiden, Brill, 2014, pp. 109–135.

Eichner, Heidrun, “Dissolving the Unity of Metaphysics: from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Ṣadrā al-Shīrāzī”, *Medioevo* 32, 2007, pp. 139–197.

Eichner, Heidrun, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summæ in Context*, tese de livre-docência (Habilitationsschrift, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Halle, 2009.

Eichner, Heidrun, “The Chapter ‘On Existence and Non-Existence’ of Ibn Kammūna’s *al-Jadīd fī l-Ḥikma*: Trends and Sources in an Author’s Shaping the Exegetical Tradition of al-Suhrawardī’s Ontology” in Yitzhak Tzvi Langermann, *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 143–177.

Eichner, Heidrun, “‘Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Suhrawardī as Representatives of a Thirteenth-Century Discussion” in Peter Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Londres, Warburg Institute & Turin, Nino Aragno Editore, 2011, pp. 117–140.

- Eichner, Heidrun, “Essence and existence. Thirteenth-century perspectives in Arabic-Islamic philosophy and theology” in Dag Nikolaus Hasse & Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin, Walter de Gruyter, 2011, pp. 123–152.
- Endress, Gerhard, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden & Beirut, Imprimerie Catholique, 1973.
- Fakhry, Majid (Fahṛī, Māğid), “Al-Suhrawardī’s Critique of the Muslim Peripatetics (*al-Mashsha’un*),” in Parviz Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence, Ancient and Modern*, Nova York, Fordham University Press, 1982, pp. 279–284.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Between Reality and Mentality -Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered-”, *Nazariyat. Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 1(1), 2014, pp. 1–39.
- Fenton, Paul B., “The Literary Legacy of David II Maimonides”, *Jewish Quarterly Review* 75(1), 1984, pp. 1–56.
- Fenton, Paul B., *Deux traités de mystique juive: Obadyah b. Abraham b. Moïse Maïmonide, Le Traité du puits, al-Maqāla al-hawđiyya: David b. Josúe, dernier des Maïmonide: Le Guide du détachement, al-Muršid ilā t-tafarrud*, Paris, Verdier, 1987.
- Gardet, Louis, “À propos de l’“Ishrāq” de Suhrawardī : valeurs spéculatives et expérience vécue” in Georges F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, 1975, pp. 112–117.
- Gardette, Philippe, “Pour en finir avec Pléthon et son maître juif Elisée” in Philippe Gardette, *Études Imagologiques et Relations Interconfessionnelles en zone byzantino-ottomanne*, Istanbul, Isis, 2007, pp. 147–167.
- Gilson, Étienne, *The Unity of Philosophical Experience*, Nova York, Charles Scribner’s Sons, 1937.
- Goichon, Amélie-Marie, *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932.
- Goitein, Shelomoh Dov, “A Jewish addict to sufism”, *The Jewish Quarterly Review* 44(1), 1953, pp. 37–49.
- Goldstein, Bernard R. & Pingree, David, “Horoscopes from the Cairo Geniza”, *Journal of Near Eastern Studies* 36(2), 1977, pp. 113–144.
- Goldziher, Ignác, “Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters” in Wilhelm Max Wundt (ed.), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2. Auflage, Berlin & Leipzig, B.G. Teubner, 1913, pp. 301–337.
- Gözübüyük, İbrahim Nesimî, “Gözübüyükzâde İbrahim Efendi”, *İslâm Ansiklopedisi*, cilt XIV, 1996, pp. 60–61.
- Griffel, Frank, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden, Brill, 2000.

- Griffel, Frank, “Al-Ġazālī’s Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš’arite Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 14(1), 2004, pp. 101–144.
- Griffel, Frank, *Al-Ġazālī Philosophical Theology*, Oxford & Nova York, Oxford University Press, 2009.
- Griffel, Frank, “Al-Ghazālī’s Use of ‘Original Human Disposition’ (*fiṭra*) and its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna”, *The Muslim World* 102(1), 2011, pp. 1–32.
- Griffel, Frank, “Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century” in Peter Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Londres, Warburg Institute & Turin, Nino Aragno Editore, 2011, pp. 45–75.
- Griffel, Frank, “Review: *Abū ’l-Barakāt al-Baghdādī’s Scientific Philosophy. The Kitāb al-Mu‘tabar*. By Moshe M. Pavlov. London and New York: Routledge, 2017”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 2018.
- Gür, Süleyman, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12, 2018, pp. 405–477.
- Gutas, Dimitri, “Essay-Review: Suhrawardī and Greek Philosophy”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 13, 2003, pp. 303–309.
- Hāġġī Ḥālifa, Muṣṭafā b. ‘Abd Allāh, *Kaṣf aẓ-ẓunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, 2 volumes, Istanbul, Wikālat al-Ma‘ārif, 1943.
- Hämeen-Anttila, Jaakko, “Suhrawardī’s *Western Exile* as Artistic Prose”, *Ishrāq* 2, 2011, pp. 105–118.
- Ha’iri Yazdi, Mehdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- Hībšī, A.M., *Ġāmi‘ aš-šurūḥ wa-l-ḥawāšī*, 2 volumes, Abu Dabi, al-Maġma‘ at-ṭaqāfī, 2004.
- Hladky, Vojtech, “B. Tambrun-Krasker on George Gemistos Plethon”, *Byzantinoslavica – Revue internationale des Etudes Byzantines* 67, 2009, pp. 372–380.
- Hladky, Vojtech, *Plato’s Second Coming: an outline of the philosophy of George Gemistos Plethon*, tese de doutorado (Univerzita Karlova), Praga, 2009.
- Hodges, Wilfrid, *Mathematical background to the logic of Avicenna*, 2016, URL = <http://wilfridhodges.co.uk/arabic44.pdf>
- Hodges, Wilfrid, “Ibn Sīnā on *reductio ad absurdum*”, *The Review of Symbolic Logic* 10 (3), 2017, pp. 583–601.
- Horten, Maximilian, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191†)*, Halle, Strauss & Cramer, 1912.

- Huart, Clément, “Ḥikma”, *Encyclopédie de l’Islam : Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans. Publié avec le concours des principaux orientalistes*, Leyde & Paris, Brill & Picard, vol. II, 1916.
- Humphreys, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1250*, Albany, State University of New York Press, 1977.
- Hyman, Arthur, “Aristotle’s ‘First Matter’ and Avicenna’s and Averroes’ ‘Corporeal Form’” in Arthur Hyman (ed.), *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, Nova York, Ktav, 1977, pp. 335–356.
- Iqbāl, Muḥammad, *The Development of Metaphysics in Persia, The Development of Metaphysics in Persia*, London: Luzac & Company., 1908.
- Islām Ansiklopedisi: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Araştırmaları Merkezi (İSAM)*, 44 volumes, 1988–2013.
- Ismā‘īl Paşa al-Bağdādī, *Ḥadiyyat al-‘ārifīn*, 2 volumes, İstambul, Wikālat al-Ma‘ārif, 1955.
- Izutsu, Toshihiko (井筒, 俊彦), “The Fundamental Structure of Sabzawārī’s Metaphysics” in Toshihiko Izutsu (ed.), *The Concept and Reality of Existence*, Tóquio, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971, pp. 57–149.
- Jambet, Christian, “Le problème de la certitude dans la philosophie de Suhrawardī”, *Studia græco-arabica* (8), *Maurice Borrmans In memoriam*, 2018, pp. 255–268.
- Janos, Damien, “Moving the Orbs: Astronomy, Physics, and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion According to Ibn Sīnā”, *Arabic Sciences and Philosophy* 21, 2011, p. 165-214.
- Janos, Damien, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī’s Cosmology*, Leiden & Boston, Brill, 2012.
- Janos, Damien, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, Berlim & Boston, Walter de Gruyter, 2020.
- Janssens, Jules, “Le Dānesh-Nāmeḥ d’Ibn Sīnā : un texte à revoir?”, *Bulletin de philosophie médiévale* 28, 1986, pp. 163–177.
- Janssens, Jules, “Les *Ta’liqāt* d’Ibn Sīnā. Essai de structuration et de datation” in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal e A. Galonnier (ed), *Langages et philosophie : Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, pp. 109–122.
- Janssens, Jules, “Al-Ġazālī, and his use of Avicennian texts” in M. Maróth (ed.), *Problems in Arabic Philosophy*, Piliscaba, Avicenna Institute of Middle East Studies, 2003, pp. 37–49.
- Janssens, Jules, “Bahmanyār Ibn Marzubān: a faithful disciple of Ibn Sīnā?” in D.C. Reisman & A.H. al-Rahim (ed.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden & Boston, Brill, 2003, pp. 177–198.

- Janssens, Jules, “The Notions of *Wāhib al-ṣuwar* (Giver of Forms) and *Wāhib al-‘aql* (Bestower of Intelligence) in Ibn Sīnā” in M. C. Pacheco & J. F. Meisinhos, *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale* (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la SIEPM, Porto, du 26 au 31 août 2002), Turnhout, Brepols, 2006, pp. 551–562.
- Janssens, Jules, “Al-Lawkarī’s Reception of Ibn Sīnā’s *Ilāhiyyāt*” in Dag Nikolaus Hasse & Amos Bertolacci (éd.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin, De Gruyter, 2012, pp. 7–26.
- Jolivet, Jean, “Aux origines de l’ontologie d’Ibn Sīnā” in Roshdi Rashed & Jean Jolivet (ed.), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 11–28.
- Kalbarczyk, Alexander, “The *Kitāb al-Maqūlāt* of the *Muḥtaṣar al-awsaṭ fī l-mantiq*: A Hitherto Unknown Source for Studying Ibn Sīnā’s Reception of Aristotle’s Categories”, *Oriens* 40, 2012, pp. 305–354.
- Kalbarczyk, Alexander, *Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle’s Categories*, Berlin, De Gruyter, 2018.
- Kalbarczyk, Nora, *Sprachphilosophie in der islamischen Rechtstheorie. Zur avicennischen Klassifikation der Bezeichnung bei Fahr ad-dīn ar-Rāzī (gest. 1210)*, Leiden & Boston, Brill, 2018.
- Kaukua, Jari, *Avicenna on Subjectivity. A Philosophical Study*, tese de doutorado (Universidade de Jyväskylä), Jyväskylä, 2007.
- Kaukua, Jari, “I in the Light of God: Selfhood and Self-Awareness in Suhrawardī’s *Ḥikmat al-ishrāq*” in Peter Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Londres, Warburg Institute & Turim, Nino Aragno Editore, 2011, p. 141–158.
- Kaukua, Jari, “Suhrawardī’s Knowledge as Presence in Context”, *Studia Orientalia* 114, 2013, pp. 309–324.
- Kaukua, Jari, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Kaukua, Jari, “*I’tibārī* Concepts in Suhrawardī: The Case of Substance”, *Oriens* 48 (1-2), 2020, pp. 40–66.
- Kobayashi, Haruo, “Ibn Sīnā and Suhrawardī on Self-Consciousness: Some Comparative Remarks”, *Orient* 26, 1990, p. 62-77.
- Koutzarova, Tiana B., *Das Transzendente bei Ibn Sīnā: zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*, Leiden & Boston, Brill, 2009.
- Kukkonen, Taneli, “Dividing Being: Before and After Avicenna” in L. Haaparanta e H. J. Koskinen (ed.), *Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 36–61.
- Kuşpinar, Bilal, *Ismā‘īl Anḩaravī on The Illuminative Philosophy: His İzāḩu’l-ḩikem Its edition and analysis in comparison with Dawānī’s Shawākīl al-ḩūr, together with the translation of*

Suhrawardī's Hayākil al-Nūr, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

Lammer, Andreas, “Defining Nature: From Aristotle to Philoponus to Avicenna” in A. Alwishah & J. Hayes (ed.), *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 121–142.

Lammer, Andreas, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*, Berlin & Boston, De Gruyter, 2018.

Landolt, Hermann, “Two types of mystical thought in muslim Iran: an essay on Suhrawardī Shaykh al-Ishrāq and ‘Aynulquzāt-i Hamadānī”, *Muslim World* 68 (3), 1978, pp. 187–204.

Landolt, Hermann, “Suhrawardī's *Tales of Initiation*. Review essay on Thackston's translation of Suhrawardī's (1982) *Mystical and Visionary Treatises*”, *Journal of the American Oriental Society* 107 (3), 1987, pp. 475–486.

Landolt, Hermann, “Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201–672/1274), Ismā‘īlism, and Ishrāqī philosophy” in Nasrollah Pourjavady & Živa Vesel (ed.), *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, philosophe et savant du XIII^e siècle : Actes du colloque tenu à l'Université de Téhéran (6-9 mars 1997)*, 2000, pp. 13–30.

Landolt, Hermann, “Mystique iranienne : Suhrawardī “Shaykh al-Ishrāq” et ‘Ayn al-Quzāt-i Hamadānī”, *Recherches en Spiritualite Iranienne*, Teerā, Presses Universitaires d'Iran, 2005, pp. 157–176.

Landolt, Hermann, “Suhrawardī between philosophy, Sufism and Ismailism: a re-Appraisal”, *Recherches en Spiritualite Iranienne*, Teerā, Presses Universitaires d'Iran, 2005, pp. 107–118.

Landolt, Hermann, “Les idées platoniciennes et le monde de l'image dans la pensée du Šaykh al-išrāq Yahyā al-Suhrawardī (ca.1155-1191)” in D. De Smet, M. Sebti (ed.), *Miroir et Savoir : La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, edited by Daniel De Smet, Leuven, Leuven University Press, 2008, pp. 233–250.

Landolt, Hermann, “Being-Towards-Resurrection’: Mullā Sadrā's Critique of Suhrawardī's Eschatology” in Sabastian Günther, Todd Lawson e Christian Mauder (ed.), *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, vol. I *Foundations and Formation of a Tradition: Reflections on the Hereafter in the Quran and Islamic Religious Thought*, Leiden, Brill, 2017, pp. 487–533.

Langermann, Yitzhak Tzvi, “Saving the Soul by Knowing the Soul: A Medieval Yemeni Interpretation of Song of Songs”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 12(2), 2003, pp. 147–166.

Langermann, Yitzhak Tzvi, “Ibn Kammūna and the ‘New Wisdom’ of the Thirteenth Century”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 15, 2005, pp. 277–327.

Langermann, Yitzhak Tizvi, “Ibn Kammūna at Aleppo”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 17 (1), 2007, pp. 1–19.

- Laoust, Henri, *Les schismes dans l'Islām*, Paris, Édition Payot, 1965.
- Lindberg, David C., *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.
- Lizzini, Olga Lucia, “Wuğūd-Mawğūd / Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy”, *Quaestio* 3, 2003, pp. 111–138.
- Lizzini, Olga Lucia, “Ibn Sīnā’s Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/ibn-sina-metaphysics/>.
- Macierowski, Edward Michael, “Does God Have a Quiddity according to Avicenna?”, *The Thomist* 52, 1988, pp. 79–87.
- Marcotte, Roxanne D., *Suhrawardī (d.1191) and His Interpretation of Avicenna’s (d.1037) Philosophical Anthropology*, tese de doutorado (McGill University), Montreal, 2000.
- Marcotte, Roxanne D., “L’anthropologie philosophique de Shams al-Dīn Shahrāzūrī et ses racines suhrawardiennes — les facultés internes”, *Quaderni di Studi Arabi* 19, 2001, pp. 135–146.
- Marcotte, Roxanne D., “*Irja’ ilā nafsika*: Suhrawardī’s Apperception of the Self in Light of Avicenna”, *Transcendent Philosophy* 5, 2004, pp. 1–22.
- Marcotte, Roxanne D., “Preliminary Notes on the Life and Work of Abū al-‘Abbās al Lawkarī (d. ca. 517)”, *Anaquele de Estudios Árabes* 17, 2006, pp. 133–157.
- Marcotte, Roxanne D., “L’aperception de soi chez Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī et l’héritage avicennien”, *Laval théologique et philosophique* 62, 2006, pp. 529–551.
- Marcotte, Roxanne D., “Suhrawardī’s Realm of the Imaginal” in Y. Eshots (ed.), *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, Moscou, 2011, p. 68-79.
- Marcotte, Roxanne, “Suhrawardi”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/suhrawardi/>.
- Marmura, Michael E. (Marmūra, Mīšāl), “Some Aspects of Avicenna’s Knowledge of Particulars”, *American Journal of Oriental Studies* 82, 1962, pp. 299–312.
- Marmura, Michael E. (Marmūra, Mīšāl), “Quiddity and Universality in Avicenna” in Parviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 77–87.
- Martini Bonadeo, Cecilia, *Abd al-Latif al-Badgadi’s Philosophical Journey. From Aristotle’s Metaphysics to the ‘Metaphysical Science’*, Leiden, Brill, 2013.
- Mascitelli, Daniele, “L’identità di Šams al-Dīn Šahrāzūrī, filosofo isrāqī: un caso aperto”, *Rivista degli studi orientali* 69 (1–2), 1995, pp. 219–227.

- Massignon, Louis, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam, réunis, classés, annotés et publiés*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Mayer, Toby, "Ibn Sīnā's 'Burhān al-Ṣiddīqīn'", *Journal of Islamic Studies*, 12(1), 2001, pp. 18–39.
- Menn, Stephen, "Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity" in D.N. Hasse and P. Adamson, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin, De Gruyter, 2012, pp. 51–96.
- Menn, Stephen, "Avicenna's Metaphysics" in Peter Adamson, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 143–169.
- Meyer, Egbert, "Ibn 'Arabī begegnet Ibn Rušd: Variationen zum Thema Gotteserkenntnis" in Fuat Sezgin & Jan Peter Hogendijk & Eckhard Neubauer (ed.), *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 3, 1986, pp. 280–334.
- Michel, Thomas, "Ibn Taymiyya's Critique of *Falsafa*", *Hamdard Islamicus* 6(1), 1983, pp. 3–13.
- Minorsky, V. & Bosworth, C.E., "Shahrazūr", in *Encyclopedia of Islam*, 2^a edição, vol. IX, pp. 218–219.
- Misai, François, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettre, 1956.
- Monnot, Guy (-Jourdain), "La transmigration et l'immortalité", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* (MIDEO) 14, 1980, pp. 149–166.
- Murray, David, *An Ayyubid Notable and His World: Ibn Al-'Adīm and Aleppo as Portrayed in His Biographical Dictionary of People Associated with the City*, Leiden, Brill, 1994.
- Morris, James Winston, "Ibn 'Arabī and his Interpreters, Part II: Influences and Interpretations", *Journal of the American Oriental Society* 106(4), 1986, pp. 733–756.
- Mousavian, Seyed N., "Did Suhrawardi Believe in Innate Ideas as *A Priori* Concepts? A Note," *Philosophy East and West*, 64(2), 2014, pp. 473–480.
- Mousavian, Seyed N., 2014b, "Suhrawardi on Innateness: A Reply to John Walbridge", *Philosophy East and West*, 64(2), 2014, pp. 486–501.
- Mouton, Jean-Michel, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides (468-549/1076-1154). Vie politique et religieuse*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994.
- Muehlethaler, Lukas, *Ibn Kammūna (d. 683/1284) on the Eternity of the Human Soul. The Three Treatises on the Soul and Related Text*, tese de doutorado (Yale University), 2010.
- Muehlethaler, Lukas, "Ibn Kammūna (d. 683/1284) on the argument of the flying man in Avicenna's *Ishārāt* and al-Suhrawardī's *al-Talwīḥāt*" in Y. Tzvi Langerman, *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 179–203.
- Munk, Salomon, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Nova York, Arno Press, 1980.
- Nallino, Carlo Alfonso, "Filosofia « Orientale » od « Illuminativa » d'Avicenna?", *Rivista degli studi orientali* 10, 1923–5, pp. 433–467.

- Nasr, S. Hossein (Naṣr, Sayyid Ḥusayn), *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn al-‘Arabī*, Delmar, Caravan Books, 1976.
- Nasr, S. Hossein (Naṣr, Sayyid Ḥusayn) & Aminrazavi, Mehdi (ed.), *An Anthology of Philosophy in Persia, volume IV: From the School of Illumination to Philosophical Mysticism*, Londres, I. B. Tauris, 2012.
- Netton, Ian Richard, *Allāh transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Londres & Nova York City, Routledge, 1989.
- Niazi, Kaveh, “Quṭb al-Dīn Shīrāzī as Depicted in Early Historical Sources”, *Majalle-ye Tārīkh-e ‘Elm*, no. 11, outono/inverno 2013, pp. 102–118.
- Niazi, Kaveh, *Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Configuration of the Heavens. A Comparison of Texts and Models*, Dordrecht & Heidelberg & Nova York & Londres, Springer, 2014.
- Niazi, Kaveh, & Farjam, Mojtaba, “Quṭb al-Dīn Shīrāzī (1236–1311), Persian polymath physician in the medieval period”, *Journal of Medical Biography* 24(3), 2016, pp. 360–362.
- Nicoll, Alexander, *Bibliothecae Bodleianae Codicum Manuscriptorum Orientalium Catalogi Partis Secundae Volumen Secundum Arabico*, Oxford, Oxford University Press, 1835.
- Nony, Sylvie, “La dynamique d’ Abū l-Barakāt : faire le vide pour penser le changement du changement” in Peter Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Londres, Warburg Institute & Turim, Nino Aragno Editore, 2011, pp. 93–116.
- Novaes Alves, Nathalia, *O Elixir dos Gnósticos: a existência da alma humana em Mullā Ṣadrā*, dissertação de mestrado (Universidade de São Paulo), São Paulo, 2014.
- Nuseibeh, Sari, “Avicenna: Providence and God’s Knowledge of Particulars” in Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 275–288.
- Pavlov, Moshe M., *Abū’l-Barakāt al-Baghdādī’s Scientific Philosophy: The Kitāb al-Mu‘tabar*, Londres & Nova York, Routledge, 2017.
- Pinès, Shlomo, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, tese de doutorado (Philosophische Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität), Berlim, 1936.
- Pinès, Shlomo, *The collected works of Shlomo Pines*, 5 volumes, vol. I, *Studies in Abū ’l-Barakāt al-Baghdādī: physics and metaphysics*, Jerusalém, Magnes Press, 1979.
- Pinès, Shlomo, *The collected works of Shlomo Pines*, 5 volumes, vol. II: *Studies in Arabic versions of Greek texts and in mediaeval science*. Jerusalém & Leiden, Magnes & Brill, 1986.
- Pinès, Shlomo, *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. III, *Studies in the History of Arabic Philosophy*, Jerusalém, Magnes Press, 1996.
- Pinheiro e Castro, Ana Carolina, *Os Engastes da Sabedoria – A metafísica do Real em Ibn ‘Arabī*, dissertação de mestrado (Universidade de São Paulo), São Paulo, 2014.

- Pini, Giorgio, “*Absoluta consideratio naturae*: Tommaso d’Aquino e la dottrina avicenniana dell’essenza”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15, 2004, pp. 387–438.
- Porro, Pasquale, “Universaux et *esse essentiae*: Avicenne, Henri de Gand et le “Toisième Reich””, *Cahiers de philosophie de l’université de Caen* 38–39, 2002, pp. 9–51.
- Pourjavady, Nasrallah (ed.), *Iṣrāq u ‘irfān*, Teerā, Markaz-i Naṣr-i Dāniṣgāhī, 1380/2001.
- Pourjavady, Reza, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*, Leiden, Brill, 2011.
- Pourjavadi, Reza & Schmidtke, Sabine, “Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī’s (634/1236–710/1311) *Durrat al-Taj* and its Sources”, *Journal Asiatique* 292(1-2), 2004, pp. 311–330.
- Pourjavadi, Reza & Schmidtke, Sabine, *A Jewish Philosopher of Baghdad. ‘Izz al-Dawla Ibn Kammuna (d. 683/1284) and His Writings*, Leiden, Brill, 2006.
- Pourjavady, Reza & Schmidtke, Sabine, “Some Notes on a New Edition of a Medieval Philosophical Text in Turkey: Shams al-Dīn al-Shahrazūrī’s *Rasā’il al-Shajara al-Ilāhiyya*”, *Die Welt des Islams* 46(1), 2006, pp. 76–85.
- Pourjavadi & Schmidtke, “The Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) Codex (MS Mar’ashi 12868)”, *Studia Iranica* 36, 2007, pp. 279–301.
- Pourjavadi, Reza & Schmidtke, Sabine, “Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) as a Teacher: an analysis of his *ijāzāt*”, *Journal Asiatique* 297(1), 2009, pp. 15–55.
- Pourjavady, Reza, “Shihāb al-Dīn Suhrawardī’s “Postscript” to his Tablets of ‘Imād al-Dīn and Najm Dīn Nayrīzī’s Commentary on it” in Ali Gheissari & Ahmed Alwishah & John Wallbridge (ed.), *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*, Leiden & Boston, Brill, 2018, pp. 179–196.
- Pouzet, Louis, *Damas au VIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beirute, Dar el-Machreq Sarl Éditeurs, 1988.
- Privot, Michael, “Some notes on the typology of the works of al-Shahrazūrī al-Ishrāqī”, *Journal of Islamic Studies* 12(3), 2001, pp. 312–321.
- Privot, Michael, “Le “moi” d’Ibn Sīnā au *Kitāb al-rumūz* d’al-Šahrazūrī al-Ishrāqī : éléments de comparaison” in F. Bauden (ed.), *Ultra Mare. Mélanges de langue arabe et d’islamologie offerts à Aubert Martin*, Leuven, Peeters, 2004, pp. 289–99.
- Puig Montada, Josep, “La armonía entre la filosofía y el ‘irfān: Sohrawardī”, *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 18, 2001, pp. 15–30.
- Rahman, Fazlur, “Dream, imagination and ‘*ālam al-mithāl*””, *Islamic Studies*, 1964, pp. 167–180.
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Albany, Suny Press, 1975.
- Rashed, Roshdi, “Le commentaire par al-Kindī de l’*Optique* d’Euclide : un traité jusqu’ici inconnu”, *Arabic Sciences and Philosophy* 7(1), 1997, pp. 9–56.

- Reisman, David C., “The Making of Avicennan Tradition. The Transmission, Contents and Structure of Ibn Sīnā’s *al-Mubāḥaṭāt* (*The Discussions*)”, *Tijdschrift Voor Filosofie* 65(3), 2003, pp. 587 – 587.
- Ritter, Helmut, “Philologika IX. Die vier Suhrawardī. Ihre Werke in Stambuler Handschriften”, *Der Islam*, 24, 1938, pp. 36–46.
- Ritter, Helmut, “Philologika IX. Die vier Suhrawardī (Fortsetzung und Schluß)”, *Der Islam* 25, 1939, pp. 35–86.
- Rizvi, Sajjad H., “An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardī’s Visionary Hierarchy of Lights”, *Asian Philosophy*, 9(3), 1999, pp. 219–227.
- Rizvi, Sajjad H., “Roots of an Aporia in Later Islamic Philosophy: the Existence-Essence Distinction in the Philosophies of Avicenna and Suhrawardī”, *Studia Iranica*, 29, 2000, pp. 61–108.
- Rizvi, Sajjad H., *Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being*, Londres, Routledge, 2009.
- Rizvi, Sajjad H., “*Hikma muta‘aliya* in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mullā Hādī Sabzawārī (d. 1289/1873)”, *Iranian Studies* 44, 2011, pp. 473–496.
- Rizvi, Sajjad H., 2019, “Mulla Sadra” in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mulla-sadra/>.
- Rosenthal, Franz, “Ibn ‘Arabī between “Philosophy” and “Mysticism””, *Oriens* 31, 1988, pp. 1–35.
- Sabra, Abdelhamid I., “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement”, *History of Science* 25(69), 1987, pp. 223–243.
- Sbath, Paul, *Choix de livres qui se trouvaient dans les bibliothèques d’Alep (au XIIIe siècle)*, Institut Français D’Archeologie Orientale, Cairo, 1946.
- Schmidtke, Sabine, “The Influence of Šams al-Dīn Šahrazūrī (7th/13th century) on Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā’ī (d. after 904/1499)” in Lutz Edzard & Christian Szyska (ed.), *Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of His 60th Birthday. Presented by His Pupils in Bonn*, Hildesheim, Olms, 1997, pp. 23–32.
- Schmidtke, Sabine, “The Doctrine of the Transmigration of Soul according to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his Followers”, *Studia Iranica* 28, 1999, pp. 237–54.
- Schmidtke, Sabine, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: die Gedankenwelten des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā’ī (um 838/1434–35–nach 905/1501)*, Leiden, Brill, 2000.
- Shihadeh, Ayman, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Response to Sharaf al-Dīn al-Mas‘ūdī’s Critical Commentary on Avicenna’s *Ishārāt*”, *The Muslim World*, 104 (1), 2014, pp. 1–61.
- Shihadeh, Ayman, “Avicenna’s Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakāt, al-Mas‘ūdī and al-Rāzī”, *Oriens* 42 (3–4), 2014, pp. 364–396.

- Sinai, Nicolai, “Al-Suhrawardī on Mirror Vision and Suspended Images (*Muthul Mu‘allaqa*)”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 25 (201/5), 2015, pp. 279–297.
- Sinai, Nicolai, “al-Suhrawardī’s Philosophy of Illumination and al-Ghāzālī”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 93(3), 2016, pp. 272–301.
- Siniooglou, Niketas, *Radical Platonism in Byzantium: illumination and Utopia in Gemistos Plethon. Cambridge classical studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Sourdel, Dominique, “Les professeurs de madrasa à Alep aux XIIe-XIIIe siècles d’après Ibn Šaddād”, *Bulletin d’études orientales* 13, 1949-1951, pp. 85–115.
- Stern, Samuel Miklós, “A Collection of Treatises by ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī”, *Islamic Studies* 1.1, 1962, pp. 53–70.
- Stone, Abraham D., “Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance” in Robert Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 73–130.
- Street, Tony, “An outline of Avicenna’s syllogistic”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84, 2002, pp. 129–160.
- Street, Tony, “Faḥraddin al-Rāzī’s Critique of Avicennan Logic” in U. Rudolph & D. Perler (ed.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden & Boston, Brill, 2005, pp. 99–116.
- Street, Tony, “Suhrawardī on Modal Syllogism” in Anna Akasoy & Wim Raven (ed.), *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Leiden & Boston, Brill, 2008, p. 163-178.
- Street, Tony, “Appendix: Readings of the Subject Term”, *Arabic Sciences and Philosophy* 20, 2010, pp. 119–124.
- Street, Tony, “Afdal al-Dīn al-Khūnajī (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions”, *Oriens* 42, 2014, pp. 454–513.
- Street, Tony, “Al-‘Allāma al-Ḥillī (d. 1325) and the Early Reception of Kātibī’s Shamsīya: Notes towards a Study of the Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary”, *Oriens* 44, 2016, pp. 1–35.
- Taeschner, Franz, “Georgios Gemistos Plethon, Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande”, *Der Islam* 18, 1929, pp. 236–243.
- Tambrun-Krusker, Brigitte, *Pléthon, le retour de Platon*, Paris, Vrin, 2006.
- Tardieu, Michel, “Pléthon lecteur des oracles”, *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 1987 [2-1], pp. 141–164.
- Tholuck, August, *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients: eine religions-philosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek*, Berlin, Ferdinand Dümmler, 1826.

- Thom, Paul, *The Logic of Essentialism: An Interpretation of Aristotle's Modal Syllogistic*, Dordrecht, Kluwer, 1996.
- Thom, Paul, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*, Aldershot: Ashgate, 2003.
- Thom, Paul, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic" in S. Rahman, T. Street e Hassan Tahiri (ed.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Dordrecht, 2008, pp. 361–376.
- Thom, Paul, "Necessity- and Possibility-Syllogisms in Avicenna and Ṭūsī" in Catarina D. Novaes & Ole Thomassen Hjortland (ed.), *Insolubles and Consequences (Tributes)*, 2012, pp. 239–248.
- Thom, Paul, "Necessity in Avicenna and the Arabic Tradition" in Max Cresswell, Edwin Mares e Adriane Rini (ed.), *Logical Modalities from Aristotle to Carnap: The Story of Necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 91–112.
- Thom, Paul, "The Syllogism and its Transformations" in Stephen Read and Catarina Dutilh Novaes (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, 2016, pp. 290–315.
- Treiger, Alexander, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taškīk al-wuğūd*) and its Greek and Arabic Sources" in F. Opwis and D. Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden & Boston, Brill, 2012, pp. 327–363.
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, Nova York, Routledge, 2012.
- Turner, C. J. G., "The Career of George-Gennadius Scholarius", *Byzantion* 39, 1969, pp. 420–455.
- Van den Bergh, Simon, "Suhrawardī", *Encyclopedia of Islam*, vol. IV, 1934, pp. 547–548.
- Van Lit, L.W. Cornelis, *The World of Image in Islamic Philosophy: Ibn Sina, Suhrawardi, Shahrazuri, and Beyond*, Edinburgh, Edinburg University Press, 2017.
- Van Lit, L.W. Cornelis, "The Commentary Tradition on Suhrawardi," *Philosophy East and West*, 68(2), 2018, pp. 539–563.
- Van Mehren, August Ferdinand, "La philosophie d'Avicenne (Ibn-Sīnā), exposée d'après des documents inédits", *Revue des Sciences et des Letters*, Louvain, Petters, 1882, pp. 389–409; 506–522.
- Von Kramer, Alfred, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, Brockhaus, 1868.
- Von Kügelgen, Anke, "Ibn Taymiyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf" in Dominik Perler & Ulrich Rudolph, *Logik und Theologie: das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Boston & Leiden, Brill, 2005, pp. 167–226.
- Walbridge, John, *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge, Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1992.

- Walbridge, John, “Suhrawardī, a Twelfth-Century Muslim Neo-Stoic?”, *Journal of the History of Philosophy*, 34(4), 1996, pp. 515–533.
- Walbridge, John, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- Walbridge, John, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- Walbridge, John, “Suhrawardī and Illuminationsim” in Peter Adamson and Richard Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 201–223.
- Walbridge, John, “Al-Suhrawardī on Body as Extension: An Alternative to Hylomorphism from Plato to Leibniz” in Todd Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Londres, I. B. Tauris & The Institute of Ismaili Studies, 2005, pp. 235–247.
- Walbridge, John, “The Devotional and Occult Works of Suhrawardī the Illuminationist” in Yanis Eshots (ed.) *Ishrāq: Islamic Philosophy Yearbook, No 2*, Moscou, Vostochnaya Literatura, 2011, pp. 80–97.
- Walbridge, John, “A Response to Seyed N. Mousavian: Did Suhrawardī Believe in Innate Ideas as A Priori Concepts? A Note”, *Philosophy East and West*, 64(2), 2014, pp. 481–486.
- Walbridge, John, “Suhrawardī’s (d. 1191) *Intimations of the Tablet and the Throne: The Relationship of Illuminationism and the Peripatetic Philosophy*”, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 255–277.
- Walbridge, John, “Illuminationist Manuscripts: The Rediscovery of Suhrawardī and its Reception” in Ali Gheissari, Ahmed Alwishah e John Wallbridge (ed.), *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*, Leiden & Boston, Brill, 2018, pp. 19–41.
- Walbridge, John, “Suhrawardī’s Creed of the Sages” in Ali Gheissari, Ahmed Alwishah e John Wallbridge (ed.), *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*, Leiden & Boston, Brill, 2018, pp. 66–85.
- Weltecke, Dorothea, “Die Konjunktion der Planeten im September 1186: Zum Ursprung einer globalen Katastrophenangst”, *Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte* 54(2), 2003, pp. 179–212.
- Wisnovsky, Robert, “Notes on Avicenna’s Concept of Thingness (*shay’iyya*)”, *Arabic Sciences and Philosophy* 10(2), 2000, pp. 181–221.
- Wisnovsky, Robert, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, Londres, Duckworth & Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- Wisnovsky, Robert, “One Aspect in the Avicennian Turn in Sunnī Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 14(1), 2004, pp. 65–100.

- Wisnovsky, Robert, “Avicenna and the Avicennian tradition” in P. Adamson and R. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 92–136.
- Wisnovsky, Robert, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Mašriq*): A Sketch” in Dag Nikolaus Hasse & Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin, De Gruyter, 2012, pp. 27–50.
- Winosvsky, Robert, “Indirect Evidence for Establishing the Text of the *Shifā’*”, *Oriens* 40(2), 2012, 257–273.
- Wisnovsky, Robert, “Towards a Genealogy of Avicennism”, *Oriens* 42 (3/4), 2012, pp. 323–363.
- Wisnovsky, Robert, “Avicenna’s Islamic Reception” in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 190–213.
- Wisnovsky, Robert, “On the emergence of Maragha Avicennism”, *Oriens* 46(3/4), 2018, pp. 263–331.
- Wolfson, Harry Austryn, *Crescas’ Critique of Aristotle. Problems of Aristotle’s Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, pp. 99–113 e pp. 579–604, Cambridge, Harvard University Press, 1929.
- Yetim, Muhammed, “The Life of Naṣīr al-Dīn al-Ḥillī al-Kāshī, a Little-Known Commentator of the *Tajrid al-‘aqa’id*. Literature, His Academic Lineage, and His Works”, *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 5(1), 2019, pp. 195–208.
- Zakynthinos, Dionysius A., *Despotat grec de Morée*, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- Zghal, Hatem, “La connaissance des singuliers chez Avicenne” in Régis Morelon & Ahmad Hasnawi (ed.), *De Zénon d’Élée à Poincaré : Recueil d’études en hommage à Roshdi Rashed (Les Cahiers du Midéo – Mélanges de l’institut dominicain d’études orientales du Caire 1)*, Leuven & Paris, Peeters, 2004, pp. 685–718.
- Ziai, Hossein (Turbatī, Ḥusayn Ḍiyā’ī), “al-Suhrawardī, *Shihāb al-Dīn*”, *Encyclopedia of Islam*, Second Edition.
- Ziai, Hossein (Turbatī, Ḥusayn Ḍiyā’ī), *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī’s Ḥikmat al-ishrāq*, Atlanta, Scholars Press, 1990.
- Ziai, Hossein (Turbatī, Ḥusayn Ḍiyā’ī), “The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardī’s Philosophy of Illumination” in Charles Butterworth (ed.), *Aspects of Islamic Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 304–344.
- Ziai, Hossein (Turbatī, Ḥusayn Ḍiyā’ī), “Definition and the Foundations of Knowledge in Illuminationist Philosophy: Section on Expository Propositions (*al-Aqwāl al-Shāriḥ.a*), of the Text, *al-Masāri’ wa-l-muṭārahāt*” in Borhan Ibneh Yousef (ed.), *Papers in Honor of ‘Ostād’ Javad Mosleh*, Los Angeles, Research & Education Center, 1993, pp. 108–130.
- Ziai, Hossein (Turbatī, Ḥusayn Ḍiyā’ī), “*Nūr al-Fu’ād*, A Nineteenth-Century Persian Text in Illuminationist Philosophy by Shihāb al-Dīn Kumījānī” in Lewis E. Hahn, Randall E. Auxier &

Lucian W. Stone (ed.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago & La Salle, Open Court, 2001, pp. 763–74.

Ziai, Hossein (Turbatī, Ḥusayn Ḍiyā'ī), “The Illuminationist Tradition” in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Londres, Routledge, 2003, pp. 465–96.

Zimmermann, Fritz W., “Proclus Arabus Rides Again”, *Arabic Sciences and Philosophy* 4, 1994, pp. 9–51.

GLOSSÁRIO DE TERMOS TÉCNICOS

- abrangente: *muḥīṭ*/ محيط
- absurdo: *muḥāl*/ محال
- acompanhante, tautócrono, vinculante: *lāḥiq*/ لاحق
- acontecimento, tornar-se acontecido: *ḥādith*/ حادث
- afirmação: *iğāb*/ إيجاب
- amor: *maḥabba*/ محبة
- apoteose, deificação: *ta'alluh*/ تأله
- apreendedor: *mudrik*/ مدرك
- apreendido: *mudrak*/ مدرك
- apreensão: *idrāk*/ إدراك
- apreensibilidade (capacidade de apreender): *mudrikiyya*/ مدركية
- apreensibilidade (caráter do que é apreensível): *idrākiyya*/ إدراكية
- apreensível: *idrākī*/ إدراكي
- ato, ação, agir: *fi'l*/ فعل
- atual, em ato: *bi-l-fi'l*/ بالفعل
- ausência: *ğayba*/ غيبة
- autossuficiência: *ğinā*/ غنى
- autossuficiente: *ğanī*/ غني
- carência: *faqr*/ فقر
- carente: *faqīr*/ فقير
- causa: *'illa*/ علة
- [causa] eficiente: *fā'il*/ فاعل
- cidadela, fortaleza: *ṣiṣiyya*/ صيصية
- [ciências] divinas, *divinalia*, metafísica: *ilāhiyyāt*/ إلهيات
- coisidade: *ṣay'iyya*/ شئئية
- conceitualização, concepção: *taṣawwur*/ تصور
- concomitante: *lāzim*/ لازم
- condição: *ṣart*/ شرط
- condicional: *ṣartīyya*/ شرطية
- conectivo: *iqtirānī*/ اقتراني
- conexão, nexa, referência: *nisba*/ نسبة (lit. atribuição)

configuração: *hay'a* / هيئة
 conhecimento, ciência: *'ilm* / علم
 consideração: *i'tibār* / اعتبار
 constituinte: *muqawwim* / مقوم
 continuidade: *ittiṣāl* / اتصال
 controle: *taṣarruḥ* / تصرف
 cópula: *rabiṭa* / ربطة, *ḡihat ar-rabiṭ* / جهة الربط
 corpo: *ḡism* / جسم
 corporeidade: *ḡismiyya* / جسمية
 decisivo: *muraḡḡiḥ* / مرجح
 definição, modo de conhecer: *ta'rīf* / تعريف
 definição [real], definição [essencial]: *ḥadd* / حدّ
 deleite: *laḍḍa* / لذة
 demonstração: *burhān* / برهان
 desagregamento: *tafrīq* / تفريق
 descontinuidade: *infisāl* / انفصال
 descrição, definição descritiva: *rasm* / رسم
 descritivo: *rasmī* / رسمي
 desejo: *šawq* / شوق
 despido: *muḡarrad* / مجرد
 despimento: *taḡrīd* / تجرد
 diferença [específica]: *faṣl* / فصل
 diferenciação: *iḥtilāf* / اختلاف
 diferente: *muḥtalif* / مختلف
 dispensado, prescindido: *mustaḡnā* / مستغنى
 dispensar, prescindir: *istaḡnā* / استغنى
 distinguibilidade: *tamayyuz* / تمايز
 distinguidor: *mumayyiz* / مميز
 divergência: *ḥilāf* / خلاف
 divergir: *ḥālafa* / خالف
 elemento: *'unṣur* / عنصر
 esfera: *kurra* / كرة

espécie: *naw'*/ نوع
 especificabilidade: *ḥuṣūṣiyya*/ خصوصية
 especificação: *muḥaṣṣiṣ*/ مخصّص
 especificidade: *ḥuṣūṣ*/ خصوص
 essência: *dāt*/ ذات
 essencial: *dātī*/ ذاتي
 estendimento: *imtidād*/ امتداد
 estimação: *wahm*/ وهم
 existência: *wuġūd*/ وجود
 existente: *mawġūd*/ موجود
 expressão: *lafz*/ لفظ
 extramental, fora da mente: *ḥāriġ ad-dihn*/ خارج الذهن
 faculdade: *quwwa*/ قوة
 falácia: *ġalaṭ*/ غلط
 faticidade: *anniyya*/ أنيئة, *inniyya*/ إنيئة
 figura, figuração: *ṣakl*/ شكل
 filosofia: *ḥikma*/ حكمة (lit. sabedoria, sapiência)
 filosofia divina, metafísica: *ḥikma ilāhiyya*/ حكمة إلهية (lit. sabedoria divina)
 filósofo: *ḥakīm*/ حكيم (lit. sábio)
 filósofo divino, metafísico: *ḥakīm ilāhī*/ حكيم إلهي (lit. sábio divino)
 fluxo: *fayḍ*/ فيض
 fragmentação: *tafarruq*/ تفرق
 fundação, fundamento: *aṣl*/ أصل
 gênero: *ġins*/ جنس
 hylé: *hayūlā*/ هيولى
 ícone: *ṣanam*/ صنم
 identidade, ipseidade: *huwiyya*/ هوية
 iluminação, fluxo de irradiação, fluxo iluminativo: *iṣrāq*/ إشراق
 iluminativo: *iṣrāqī*/ إشراقي
 imaginação: *ḥayāl*/ خيال
 imaginar (substantivo): *taḥayyul*/ تخيل
 imaginativa: *mutaḥayyila*/ متخيلة

impressão: *inṭibā'* / انطباع
 incidência: *wāqi'* / واقع
 incidir: *waqa'a* / وقع
 individualização: *taḥaṣṣaṣa* / تخصص
 individualado: *mutaḥaṣṣaṣa* / متخصص
 intelecção: *ta'aqqul* / تعقل
 intelecto, inteligência: *'aql* / عقل
 intelectual: *'aqlī* / عقلي
 inteligível: *ma'qūl* / معقول
 intensidade: *šidda* / شدة
 interferência: *munāsaba* / مناسبة
 intramental, na mente: *fī d-dihn* / في الذهن
 investigação: *baḥṭ* / بحث
 ipseidade [individual], identidade [individualizante]: *anā'iyya* / أنائية
 irradiação: *šurūq* / شروق
 limítrofe: *barzah* / برزخ
 local, lugar: *makān* / مكان
 lugar de inerência: *maḥall* / محل
 lugar de manifestação: *mazhar* / مظهر
 luminescência: *ḍaw'* / ضوء
 luminescente: *muḍī'* / مضيء
 luminosidade: *nūriyya* / نورية
 luminoso: *nūrī* / نوري
 luz: *nūr* / نور
 luz comandante: *nūr isfahabad* / نور إسفهد
 luz das luzes: *nūr al-anwār* / نور الأنوار
 luz mais próxima: *an-nūr al-aqrab* / النور الأقرب
 luz propícia: *nūr sāniḥ* / نور سانح
 luz regente: *nūr mudabbir* / نور مدبر
 luz subjugante: *nūr qāhir* / نور قاهر
 manifestação: *zuhūr* / ظهور
 manifesto: *zāhir* / ظاهر

matéria: *mādda*/ مادة
 mensurabilidade: *miqdār*/ مقدار
 mental: *dihnī*/ ذهني
 mente: *dihn*/ ذهن
 miscelânea: *mizāğ*/ مزاج
 motivo: *sabab*/ سبب
 multiplicidade: *katra* / كثرة
 natureza: *ṭabī‘a*/ طبيعة
 necessário: *wāğib*/ واجب
 necessidade: *wuğūb*/ وجوب
 negação: *salb*/ سلب
 negativo: *salbī*/ سلبي
 no que há em si: *fī l-‘ayin*/ في العين, *fī l-a‘yān*/ في الأعيان
 noção: *mafḥūm*/ مفهوم
 obrigatoriedade: *ḍarūriyya*/ ضرورة
 obrigatório: *ḍarūrī*/ ضروري
 obscuro: *ğāsiq*/ غاسق
 observação, contemplação: *mušāhada*/ مشاهدة
 ocorrência: *ḥuṣūl*/ حصول
 orbe: *falak*/ فلك
 paixão: *‘išq*/ عشق
 paladar, gustação, experiência: *dawq*/ ذوق
 paradigma: *miṭāl*/ مثال, *ṣanam*/ صنم
 particular: *ğuz ‘ī*/ جزئي
 pendência: *‘alāqa*/ علاقة, *ta ‘alluq*/ تعلق
 pendente: *muta ‘alliq*/ متعلق, *muta ‘allaq*/ متعلق
 pender, estar em pendência: *ta ‘allaqa*/ تعلق
 pensamento, cogitação: *fikr*/ فكر
 percepção visual: *ibṣār*/ إِبصار
 percepção: *šū ‘ūr*/ شعور
 perfectibilidade: *kamāliyya*/ كمالية
 perfeição: *kamāl*/ كمال

peripatéticos: *maššā`ūn*/ مشاؤون

platônico, platônica: *aflāṭūnī*/ أفلاطوني, *aflāṭūniyya*/ أفلاطونية

pneuma: *rūḥ*/ روح

possibilidade: *imkān*/ إمكان

possível: *mumkin*/ ممكن

potência: *quwwa*/ قوة

potencial: *bi-l-quwwa*/ بالقوة

predicado: *maḥmūl*/ محمول

pretitude, ser preto: *aswadiyya*/ أسودية

preto: *aswad*/ أسود

pretura: *sawād*/ سواد

princípio, aforismo: *qā`iḍa*/ قائضة

privação, inexistência: *‘adam*/ عدم

privado, inexistente: *ma`dūm*/ معدوم

privar, aniquilar: *‘adima*/ عدم

privativo: *‘adamī*/ عدمي

proposição: *qaḍiyya*/ قضية

propriedade: *ḥāṣṣa*/ خاصة

prova: *ḥuḡḡa*/ حجة

providência: *‘ināya*/ عناية

qualidade: *kayfiyya*/ كيفية

quantificabilidade: *kamiyya*/ كمية

quantificador: *sūr*/ سور

quididade: *māhiyya*/ ماهية

raio: *šū`ā`*/ شعاع

realidade: *ḥaqīqa*/ حقيقة

realização: *taḥaqquq*/ تحقق

regra: *ḍābiṭ*/ ضابط

reiterativo: *istitnā`ī*/ استثنائي

relação: *iḍāfa*/ إضافة

saber (substantivo): *ma`rifa*/ معرفة

saber (verbo): *‘arafa*/ عرف

sensível, sensorialmente perceptível: *maḥsūs*/ محسوس
 sentido (sensorial): *ḥiss*/ حس
 sentido comum: *al-ḥiṣṣ al-muštarak*/ الحس المشترك
 separação: *mufāraqa*/ مفارقة
 separado: *mufāriq*/ مفارق
 significado, significância: *ma'nā*/ معنى
 silogismo: *qiyās*/ قياس
 similaridade, analogia: *tamtīl*/ تمثيل
 símile: *miṭāl*/ مثال
 singular: *šahṣ*/ شخص
 singularidade: *šahṣiyya*/ شخصية
 singularizado: *mutašahḥiṣ*/ متشخص
 singularizável: *šahṣī*/ شخصي
 som: *ṣawṭ*/ صوت
 sombra: *zill*/ ظل
 subjugo: *qahr*/ قهر
 substância: *ḡawhar*/ جوهر
 substancialidade: *ḡawhariyya*/ جوهرية
 substrato: *mawḏū'*/ موضوع
 sujeito: *mawḏū'*/ موضوع
 suspensão, estar suspenso: *'allaqa*/ علق
 suspenso: *mu'allaq*/ معلق
 tenebrosidade: *zūlmāniyya* / ظلمانية
 tenebroso: *zūlmānī* / ظلماني
 trevas: *zūlma* / ظلمة
 unidade: *waḥda*/ وحدة
 universal: *kullī*/ كلي
 vácuo: *ḥalā'*/ خلاء
 verificação, confirmação, certificação: *taḥqīq*/ تحقيق
 véu: *ḥiḡāb*/ حجاب
 visão: *baṣar*/ بصر