

**Sohravadî e as origens da noção de mundo imaginal****Sohravadî and the origins of the concept of imaginal world**Daniel Rodrigues Placido<sup>1</sup>

Resumo: Nosso objetivo no presente artigo é expor o sentido e as origens da noção de mundo imaginal (“mundus imaginalis”), mundo intermediário entre o sensível e o inteligível, cunhada pelo filósofo e orientalista francês Henry Corbin (1903-1978). Para tanto, será dado enfoque ao pensamento do filósofo pioneiro na formulação da concepção de mundo imaginal: Shihâboddîn Yahîa Sohravadî (549/1155–585/1191). Portanto, vamos analisar algumas passagens de Sohravadî e de Corbin pertinentes à noção de imaginal. Além disso, na medida em que a ideia de um “mundo intermediário” (a “Alma do Mundo”) já aparece na filosofia grega antiga, vamos sugerir de que forma e por quais razões ela foi recebida e interpretada por Sohravadî e outros filósofos islâmicos.

Palavras-chave: mundo imaginal, Alma do Mundo, filosofia islâmica, Sohravadî, H. Corbin

Abstract: This paper aims to expose the meaning and origins of the concept of imaginal world ("mundus imaginalis"), the intermediate world between the sensible and the intelligible, created by the french philosopher and orientalist Henry Corbin (1903-1978). Therefore, we will focus the thought of the first philosopher who formulated the concept of imaginal world: Shihâboddîn Yahia Sohravadî (549 / 1155-585 / 1191). Thereafter, we analyze some relevant passages of Sohravadî and Corbin linked to the notion of imaginal. Thus, to the extent that the idea of a "intermediate world" (the "World Soul") already appears in ancient greek philosophy, we will suggest how and for what reasons it was received and interpreted by Sohravadî and other Islamic philosophers.

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia pela FFLCH-USP. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3243098455949054> Email: [danielrplacido@yahoo.com.br](mailto:danielrplacido@yahoo.com.br)

Keywords: imaginal world, World Soul, islamic philosophy, Sohrevardî, H. Corbin

### 1. O Mundo Imaginal segundo H. Corbin

O filósofo e orientalista francês Henry Corbin (1903-1978) cunhou e disseminou contemporaneamente a expressão “mundo imaginal” (em latim *mundus imaginalis*, em árabe *alam al-mithal*), para explicitamente diferenciá-la da noção de “mundo imaginário”. Em geral, Corbin (1972: 5) apresenta a ideia de imaginal com base no pressuposto de uma estrutura quatripartite de mundos, aceita pela chamada “teosofia oriental”, a qual incluiria concepções tão diversas quanto a filosofia iluminacionista de Sohrevardî e da Escola *Ishraq*, por sua vez, uma declarada continuação da filosofia oriental de Avicena; a filosofia místico-visionária de Ibn Arabî; a filosofia transcendental de Molla Sadra, renovadora da tradição sohrevardiana (cf. FERNANDES, 2007: 520-530; SILVA, 2013: 24, nota 49), e outras mais.

Os quatro mundos pressupostos pela teosofia oriental são os seguintes: o mundo das inteligências puras ou querubínicas (*Jabarût*), o mundo da Alma (*Malakût*), o mundo físico-sensível (*Mulk*) e, ainda, o mundo imaginal, considerado a *borda* ou *limiar* do *Malakût*. Trata-se de uma visão sintética, a qual deixa de lado as diferenças e peculiaridades da noção de imaginal e a variação do número de mundos nos diversos autores e filosofias mencionadas (por exemplo, Mollâ Sadrâ fala apenas em três mundos, ao incorporar o imaginal dentro do *Malakût*). Contudo, em obras como *Spiritual Body And Celestial Earth*, H. Corbin também simplifica esse esquema, ao aceitar uma estrutura de apenas três mundos (*Jabarût*, *Malakût* e *Mulk*), identificar *Malakût* e mundo imaginal e ambos com a noção filosófica de “Alma do Mundo” (DURAND, 1995: 81-112; CORBIN, 1989: 8-9).

Qual é a função e sentido desse mundo imaginal? O mundo imaginal e as formas imaginárias correlatas são compreendidas pela mediação entre o mundo intelectual e o mundo

sensível, uma espécie de zona limítrofe. O intermundo ou imaginal imaterializa as formas sensíveis e também “imaginaliza” as formas intelectuais, dando-lhes forma e dimensão. O mundo imaginal cria símbolos, por um lado a partir das formas sensíveis, por outro lado a partir das formas intelectuais, e assim a faculdade imaginativa não deve ser confundida com a fantasia e suas extravagâncias (ela é a “imaginação verdadeira”, tal como a denominavam os alquimistas ocidentais Paracelso e J. Boehme). O filósofo andaluz Ibn Arabî já havia confirmado a imaterialidade do poder imaginativo ao diferenciar as formas imaginárias em si, tal como subsistem no *Malakût*, e as formas imaginárias “capturadas” e imanentes na consciência imaginativa do homem nesta terra; aquelas são no mundo da Alma ou *Malakût* manifestações imaginárias (epifanias/teofanais) das formas intelectuais puras do *Jabarût*, enquanto estas últimas são manifestações das formas imaginárias do *Malakût* na consciência imaginativa do homem. Essas “imagens metafísicas” não podem prescindir de um órgão espiritual, a saber: a imaginação ativa como faculdade espiritual (CORBIN, 1989: 8-9ss.).

Corbin também diz alhures que tanto as almas celestes quanto as almas humanas ou terrenas devem reger e governar os corpos físicos, e para tal precisam imaginar. Abaixo do Mundo das Inteligências querubínicas está situado o mundo dos símbolos, ou seja, o mundo imaginal. Essas almas celestes inspiram as visões simbólicas dos profetas e místicos, através da imaginação enquanto órgão. Ademais, elas auxiliam pessoalmente a alma humana durante a sua condição “post mortem”. Em seu devir póstumo, para se elevar paulatinamente até o mundo das Puras Inteligências, a alma necessita ser envolvida pelo corpo sutil celestial, o qual é estruturado pelas imagens, símbolos e sonhos engendrados pelas Almas Celestes. O mundo dos símbolos e das imagens-arquétipos é ainda o mundo da recordação (*alam al-dhikr*), pois as Almas celestes gravam as impressões ou “digitais” de todas as coisas particulares (CORBIN: 1995: 85-87). É o que os teosofistas e ocultistas ulteriormente denominaram de “mundo astral” e de “arquivos akáshicos”, conquanto de forma simplificada.

Sob o aspecto histórico-filosófico, em quais fontes Corbin foi beber para retomar a noção de mundo imaginal? Principalmente nas obras de Sohrevardî, Ibn Arabî, Mollâ Sadrâ e Qadi Sa'id Qummi, assim como nas peculiaridades da hermenêutica espiritual xiita. No presente texto vamos nos concentrar sobretudo na contribuição de Sohrevardî, por seu pioneirismo na formulação da noção de imaginal e, ademais, por ser um autor pouquíssimo conhecido dos estudiosos e leitores brasileiros, em contraste com sua grande relevância e originalidade na história da filosofia do Islã oriental.

## 2. Sohrevardî e o mundo imaginal

No filósofo-visionário persa Shihâboddîn Yahîa Sohrevardî ou Sihâb al-Dîn Yahya Suhrawardî (549/1155–585/1191) aparece uma formulação filosófica pioneira e sistemática da noção de “mundo imaginal” dentro da filosofia islâmica.

Sohrevardî nasceu em Sohraward, no noroeste do Irã (Hégira 549/1155 DC). Formou-se em filosofia e jurisprudência na região do Azerbaijão Oriental, e aí teve contato com ideias zoroastrianas e maniqueístas. Passou um tempo na Anatólia e depois foi para Aleppo, na Síria, onde foi preso por ordem do famoso sultão “Saladino”, pressionado pelas intrigas dos ulemás ortodoxos, e morreu em condições misteriosas (Hégira 585/1191 DC). Além de possíveis influências do sufismo, recebeu influências avicenianas, aristotélicas, platônicas e zoroastrianas. Sohrevardî, criador e expoente-máximo da filosofia iluminacionista ou da chamada “teosofia da Luz”, pretendia continuar uma ancestral e universal corrente de sábios inspirados, a qual incluiria nomes como Empédocles, Pitágoras, Hermes, Platão, Zoroastro e muitos outros.

## 3. A metafísica de Sohrevardî e o mundo imaginal

Para entender melhor a concepção sohrevardiana de imaginal é preciso antes falar de sua metafísica e cosmologia, conquanto sumariamente. Sohrevardî identifica luz e ser, e como é da natureza intrínseca da luz se difundir, sua metafísica pressupõe uma espécie de

“emanação” contínua da Luz. Segundo A. L. Tobajas (SOHRAVARDÎ, 2002:16), a cosmologia e metafísica de Sohrevardî, com ressonâncias zoroastrianas e avicenianas, podem ser resumidas assim: A Luz das Luzes (*Nûr al-anwâr*) é a origem primeva de tudo. Enquanto luz projetada a Luz das Luzes é a Luz de Glória (*Xvarnah*). Essa é uma espécie de condensação inicial, fonte do ser, e dá lugar a uma primeira Luz arcangélica.

Conforme A. L. Tobajas, da relação entre a primeira Luz arcangélica e a Luz da Glória, surgirá uma segunda emanação ou Arcanjo, e da relação entre o primeiro e o segundo surge um terceiro Arcanjo, e assim sucessivamente. Para Sohrevardî, todo o universo é – em consonância com a tradição persa - uma sucessão de planos correspondentes a uma progressiva difusão e degradação da luz, distanciando-se de sua Origem, até a Treva pura. As sucessivas emanações são um conjunto de hierarquias angélicas; por conseguinte, as diversas ordens angélicas manifestam os diversos graus de luz.

Os Arcanjos primordiais formam a primeira hierarquia angélica (a qual corresponde ao mundo das Inteligências querubínicas de Avicena), o mundo das Mães ou *ordem longitudinal*, pois aqui cada um procede do anterior, em verticalidade. Cada arcanjo se situa entre dois outros, sendo dominante (ativo) em relação ao que o segue e passivo (amor) em relação ao que o precede.

Este mundo, devido a seu caráter dúplice, também terá uma dupla geração. Do seu aspecto ativo procede a *ordem latitudinal*, pois em tal âmbito todos os arcanjos procedem da ordem longitudinal, e não uns dos outros. São os Arcanjos-arquétipos ou Senhores da espécie, cujo sentido podemos aproximar do das Ideias platônicas. E do seu aspecto passivo, procedem os astros fixos, o cosmo visível, sendo este como uma “materialização” das substâncias angélicas.

Da ordem latitudinal emana, por sua vez, uma terceira ordem de luzes situada entre os Senhores das espécies, os Arcanjos-arquétipos e os indivíduos, pelas quais aqueles

governam estes últimos: são os anjos-almas, anjos particulares de cada individualidade espiritual.

Cada espécie corporal existente neste mundo é uma projeção de seu anjo, resultado da atividade contemplativa do senhor da sua espécie, que constitui o seu arquétipo ou sua realidade plena. Cada espécie no mundo físico é a *teurgia* do seu anjo próprio, e a teurgia constituída pela espécie humana tem seu próprio senhor: é o anjo Gabriel, Anjo do conhecimento e da revelação, identificado na tradição corânica com o Espírito Santo e na tradição filosófica com o “Intelecto agente”. É a décima inteligência do pleroma aviceniano e, para Sohrawardî, se encontra dentro da ordem latitudinal, com os Senhores das espécies.

Ele é a Natureza Perfeita para a espécie humana.

Enquanto indivíduo e não espécie, para Sohrawardî cada ser humano tem também um anjo pessoal (parte dos Anjos-Almas), mediador entre os Senhores das espécies e os indivíduos do mundo físico. Cada alma tem uma contraparte angélica, da qual se separou, caindo neste mundo de exílio e à qual precisa se unir de novo. Esse anjo preexiste ao nascimento terreno do homem e com ele está chamado a se reunir na hora da morte; pode ser chamado “gêmeo celestial” (tal como na gnose maniqueísta), sol do coração, guia de luz, etc. Esses Anjos-almas povoam o mundo intermediário ou imaginal, e nele tem lugar as inspirações proféticas e as visões teofânicas.

Conforme comentam Edrisi Fernandes e Cecília C. Cavaleiro de Macedo, Sohrawardî mantém um sistema cosmológico de fundo ptolomaico, com a terra imóvel ao centro, o qual contém onze esferas (às vezes apresentadas com variações), na seguinte ordem: 1) a Grande Esfera do Movimento Diurno (a qual move as outras); 2) Esfera das Estrelas Fixas; 3) Esfera de Saturno; 4) Esfera de Júpiter; 5) Esfera de Marte; 6) Esfera do Sol; 7) Esfera de Vênus; 8) Esfera de Mercúrio; 9) Esfera da Lua; 10-11) Esferas do Éter e *Zamharir* (fronteira da Terra). A *Grande esfera* é a fronteira entre o material e imaterial, em cuja superfície convexa está “situado” o mundo imaginal (CAVALEIRO DE MACEDO, 2009: 132-1333; Cf. FERNANDES, 2007: 536).

Em um processo emanativo, ao passar incólume pela Grande Esfera e chegar na Segunda Esfera, a luz se refrata e espalha, dando origem às estrelas fixas, ao sol e aos planetas, diminuindo sua intensidade até chegar na lua, sem luz própria.

Em *O livro da sabedoria da iluminação*, Sohavadî concebe no plano das luzes estes mundos: 1) mundos das luzes dominantes ou da luz pura; 2) o mundo das luzes regentes ou organizadoras; 3) o mundo dos istmos ou barreiras; e 4) o mundos das figuras incorpóreas ou imagens suspensas e iluminadas, ou seja, o imaginal (SUHRAWARDÎ, 1999: 149-150). Como salienta Edrisi Fernandes, sob outro plano de enfoque, Sohavadî propõe a seguinte estrutura: 1) o mundos dos intelectos ou inteligências (*Jabarût*); 2) mundo da Alma (*Malakût*), contendo as Almas Celestes e as Almas humanas; 3) o mundo do *Mulk* (Domínio) e do corpo material. A esses ainda pode ser acrescentado (4) o mundo imaginal, mundo das figuras incorpóreas. Esse último mundo é situado “além do monte Qaf” (a mítica cadeia montanhosa a circundar a Terra). Também é chamado de “confluência de dois mares”, ou seja, entre os sentidos e o intelecto. Cidade do não-lugar. É chamado ainda de “oitavo clima”, pois estaria além dos sete climas da geografia ptlomaica. É também identificado com a tradição iraniana das “cidades de esmeralda” de Jabalqua, Jabarsa e Hurqalya e com a terra do Imam oculto no xiismo. O imaginal é o lugar onde o corpo se espiritualiza, e o espírito se corporifica. É o espaço das visões proféticas e das experiências místicas. Não é um lugar de chegada para o viajante, porquanto ele mesmo é esse espaço (FERNANDES, 2007: 535-536).

Segundo Corbin (1991: 38), em Sohavadî o *Jabarût* é também chamado de “Oriente maior”, e o *Malakût*, de “Oriente menor”. E entre eles está o “Oriente Médio”: o mundo imaginal. E temos ainda o mundo físico e dos elementos, considerado o “Ocidente”, o lugar de exílio - a escuridão da matéria - para a qual as almas descem. Em um movimento de retorno, a manifestação da alma além do corpo físico é a revelação do mundo da alma; é o seu Oriente. Isso ocorre através da meditação profunda, de visões extáticas ou da morte. É a aurora nascente após um processo catártico. A alma, em sua

autorevelação (gnose), sobe para o (seu) Oriente, acima do Ocidente do corpo. E esse processo continua com a revelação do mundo das inteligências, acima do mundo da Alma, o qual se torna como um Ocidente em relação ao mundo da Inteligência (do Oriente Maior).

#### 4. A Alma do Mundo neoplatônica enquanto mundo intermediário

Os filósofos islâmicos tiveram contato com a tradição filosófica grega, tanto com a corrente aristotélica quanto com a corrente (neo)platônica, não obstante, amiúde, de modo confuso e desfigurado (PEREIRA, s/d: 18-21). Este processo de conexão e cruzamento entre filosofia grega e a filosofia islâmica tem em Al-Kindi, Avicena, Al-Farabi e outros seu elo de ligação, fundamental para os filósofos islâmicos ulteriores (OWENS, 1992; ALAIN DE LIBERA, 1998: 79-90, 103-107, 112-124; ATTIE FILHO, 2002: 131-225). Naturalmente, esses filósofos islâmicos reinterpretaram a tradição filosófica helênica à luz do Islã e da revelação corânica, consoante seus *leitmotivs* e problemas filosófico-religiosos. Dentro deste quadro amplo de recepção e reinterpretação da tradição filosófica helênica pela filosofia islâmica, vamos destacar, primeiramente, a noção de Alma do Mundo, ou seja, de mundo intermediário, na tradição neoplatônica.

Na arquitetura metafísica do neoplatonismo de Plotino (REALE, 2008: 76 ss.), do Uno, por processão, deriva o Intelecto (*Noûs*). Do *Noûs*, por sua vez, procede a Alma, a qual se volta para mirá-lo e contemplá-lo; sua relação com o *Noûs* é análoga à relação receptáculo/matéria e forma, indeterminado e determinante; a Alma é o pensamento e a atividade do *Noûs*, assim como este é pensamento e atividade do Uno. A Alma é como um simulacro e imagem do *Noûs* (REALE, 2008: 77), e através dele contempla o Uno, como diante de um reflexo especular (espelho noético). Metaforicamente, o Uno seria a fonte primeva da luz, o Intelecto o sol e Alma a lua, a receber a luz do sol. Cada nível do processo é imagem do nível superior e modelo para o nível subsequente: o Intelecto (*Noûs*) é a imagem do Uno, a Alma é imagem do Intelecto, e o mundo sensível é a imagem do mundo inteligível (ULLMANN, 2002: 28-29).



Segundo Giovanni Reale, a Alma consegue pensar na medida em que mira e olha para seu “pai” (o *Noûs*), todavia sua essência não é propriamente o pensar: é, antes, produzir e dar vida a todas as outras coisas para as quais se volta (sensíveis), dar-lhes ordem e governo. O Uno devia gerar o *Noûs* para poder pensar, torna-se Alma e gera todas as coisas do mundo visível (REALE, 2008: 78-79).

A Alma é a última das realidades inteligíveis e causa produtora do sensível. Apesar disso, ela não se mistura realmente como o corpóreo, como óleo e água justapostos não se misturam realmente. A Alma permanece sempre incorpórea, mesmo ao gerar e ter contato com o corpo; é capaz de simular as características dos corpos, sem realmente tê-las.

Afirma Plotino:

Porque se a alma do universo se comunica a todos os viventes particulares e cada alma particular é uma parte nesse sentido, então se (a do universo) se dividisse, não se comunicaria a cada uma; mas se permanece a mesma, significa que a alma total será onipresente por ser uma só e a mesma presente ao mesmo tempo em muitos. Mas isso já não implica que uma alma seja total e outra parcial, e sobretudo em seres nos quais esteja presente o mesmo grau de potência. Com efeito, mesmo que os órgãos a que competem funções diversas, como são os olhos e os ouvidos – o dividir assim é próprio de outros -, mas é a mesma coisa, mesmo quando em cada um dos órgãos atua uma potência distinta, pois em ambas potência estão presentes todas as potências; entretanto, por serem diferentes os órgãos, percepções resultam diferentes; não obstante, todas confluem numa forma de formas, capaz de assumir todas as formas. E que isso é assim, o comprova tanto o fato de que todas as formas confluem necessariamente a um só centro, mas não todos os órgãos por que penetram são capazes de receber todas as formas, como o fato de que as afecções se diversificam conforme os órgãos, mas o juízo é emitido por um mesmo sujeito (...).” (Enéada IV. 3. 3.7-23, PLOTINO, 2006: 409-410).

Dessa forma, a alma pode adentrar inteira em todas as partes, sem se dividir como os corpos. Ela é divisa-e-indivisa, uma-e-múltipla, unidade e pluralidade (REALE, 2008: 80-81; Enéada IV. 3. 4, 22-37, PLOTINO, 2006: 411-412). Todavia, apesar de falarmos *da Alma* de forma unívoca, encontra-se na filosofia de Plotino, na realidade, uma multiplicidade relativa dentro do âmbito anímico, a qual pode ser assim esboçada, segundo G. Reale: a) Alma Suprema ou Universal: pura e íntegra, mantém a união com o *Noûs* e não tem relações com o mundo sensível; b) Alma do Todo ou Alma do Mundo e do universo

sensível: projeta e governa o universo, tendo relação com o corpóreo, porém permanece ainda na esfera inteligível, sem ser afetada pelos corpos (o corpo a ela se liga por irradiação, mas não o inverso); c) almas particulares das estrelas, homens e demais seres vivos, que efetivamente “descem” nos corpos. Note-se: Alma do mundo (b) e almas particulares (c) derivam da Alma Suprema (a) (REALE, 2008: 82).

Ora, a Alma não perde sua unidade em meio à multiplicidade? Não, porquanto mesmo as almas particulares estão presentes *in acto* na Alma universal, distintas, mas não-separadas dela. A Alma do Mundo ou do universo é a borda ou franja da Alma suprema, a produtora o mundo físico-material (REALE, 2008: 85). Ela põe a matéria, e depois lhe dá forma conforme o desenho ou modelo racional do logos (REALE 2008: 93). Então, desse ângulo de observação, o Demiurgo é também a Alma, pois ela é a causa produtora do mundo, contudo, a vida que ela é e gera tão-somente é produzida na medida em que possui as formas derivadas das Ideias do *Noûs*, o qual, nesse sentido, também é o Demiurgo (REALE, 2008: 98). Em síntese: o mundo está na Alma, a Alma no *Noûs*, e este último no Uno, que não está em nenhum outro e não tem outro antes dele (REALE, 2008: 99).

Segundo Loyd P. Gerson, a Alma do Mundo tem a função capital de ser a intermediária entre o mundo inteligível e o sensível, entre o superior e o inferior, um liame entre o Uno e o mundo materia: “*Soul’s function is rather ‘demiurgic’ operating as a kind of eficiente cause. It is not responsible for the existence of bodies or nature in general but for the presence in it of the images of the Forms*”(apud ULMANN, 2002: 29).

Nos platônicos posteriores (Jâmblico, Proclo e outros) haverá uma multiplicação e complexificação das hipóstases, em um contexto acentuadamente sincretizante com as religiões orientais (BRISSON, 2014: 171 ss).

##### 5. Da Alma do Mundo ao Mundo Imaginal

Segundo C. Jambet, a Alma do Mundo nascida do universo platônico se encontrará com o mundo das religiões monoteístas, em especial o islamismo, mas reinterpretada,

acima de tudo, em função das exigências da crença em um único e transcendente Deus. Reinterpretação ambivalente e oscilante, devemos acrescentar (JAMBET, 2006: 133 ss.).

Por um lado, mesmo em parte da tradição do sufismo, houve uma atitude de hostilidade contra a ideia de Alma do Mundo, ou seja, contra a ideia de mundo intermediário, temendo-se o esquecimento da transcendência abissal de Deus, vendo-se nos graus emanativos do universo metafísico platônico apenas véus ou ídolos a serem afastados e não enfatizados. Por outro lado, uma tendência hermeneutizante em busca do liame entre o sentido literal e o sentido espiritual, pressupunha a necessidade dos mundos do *Jabarût* (intelecto) e *Malakût* (alma) nos quais os muçulmanos xiitas situam o acontecimento profético e o ato de ser do imanato (JAMBET, 2006: 135). Mundo intermediário, a Alma do Mundo é então vista como o lugar da revelação, onde “tomam corpo” os Nomes divinos, os anjos e as realidades espirituais. Ela é o grau mais próximo de Deus revelado em relação a nós. Uma revelação paradoxal, porquanto se dá pela ausência e afastamento: as faces do anjo manifestam Deus, ao mesmo tempo em que não são Ele, implicando sua ausência e distanciamento; a multiplicação das faces angélicas é, assim, ausência e alteridade infindas. Não se trata de idolatria, por conseguinte. Ela não é a manifestação do Deus oculto, e sim do Deus revelado e, então, não ameaça a unidade e transcendência divinas, antes a reforçam.

Conforme C. Jambet (2006: 137), a fusão das hierarquias de Plotino e Proclo com o ismaelismo e com as concepções teosóficas de Ibn Arabî vão além da mera e simples transmissão histórica. A “teosofia oriental” *necessitava* metafisicamente da doutrina do mundo intermediário para fundamentar a unicidade absoluta de Deus e a hermenêutica espiritual do *Corão*, conjugando-se com o desejo de desenraizamento gnóstico, de libertação da prisão do mundo material. Assim, a alma, realidade cósmica para a filosofia antiga, era *transfigurada* nesse lugar, o qual permite o desenraizamento, a evasão gnóstica. E é justamente a obra de Sohrevardî a fazer essa virada profunda de perspectiva. Segundo Jambet (JAMBET, 2006: 138-139), o que está em jogo para Sohrevardî, mais do que

interpretar a Alma como mundo da imaginação ou como uma simples função cósmica, é a abertura do universo noemático ou visionário do Oriente das luzes, o que só seria possível como uma fusão da tradição grega e da tradição gnóstica; tarefa que esse filósofo, sob o qual ecoam, entre outras, influências herméticas e zoroastrianas, levará a cabo.

De acordo com C. Jambet ainda (2006: 158-160), graças ao modelo aviceniano, Sohrevardî deixa mais complicado o esquema das hipóstases, apesar da processão se desdobrar em três mundos básicos, como na gradação plotínica básica: o Mundo das Inteligências (*'âlam al-'aql*), correspondendo ao *Noûs* neoplatônico; o mundo da alma (*'âlam al-nafs*), compreendendo as almas humanas e celestes; e o mundo dos corpos (*'âlam al-jism*), compreendendo os quatro elementos dos corpos sublunares mais o éter. O mundo da alma é sempre o intermediário entre os corpos celestes, os corpos do mundo sublunar e as Inteligências, entrelaçando o mundo das ideias e o mundo sensível. Contudo, o que importa aqui não é que corpo, alma e intelecto são expressões da mesma Luz; existe um grau da alma a cada grau processional. A Alma do mundo não é a única hipóstase, nem a hipóstase do todo: ela é antes de tudo uma alma saída da Primeira Luz Arcangélica (Primeiro Emanado). Depois é cada alma em cada esfera; e é ainda a alma do mundo terrestre, única pelo amor à Décima Inteligência. A alma é heterogênea em suas aparições, e em seus graus sucessivos variam as intensidades luminosas (JAMBET, 2006:143). A processão é uma amplificação e multiplicação das Luzes, uma iluminação continuada.

A alma é primeiramente entendida em sentido aristotélico, como motor cosmológico a mover as esferas. A esfera é um vivente animado por um desejo, e a alma é o mundo do desejo: desejo de Luz, Luz transmutada em desejo. Sohrevardî vê no movimento um cântico anímico-amoroso. A alma, destarte, não se resume à união da vida com a matéria, mas eleva essa vida de seres compostos à sua interioridade luminosa, é símbolo do amor divino, do movimento de toda processão de Luzes dos arcanjos primordiais (JAMBET, 2006:145). No entanto, Sohrevardî não concorda com os aristotélicos em que a alma seja uma mera forma do corpo; em nosso interior, despidos da obsessão corpórea, existem luzes

a guiar a alma rumo ao seu Oriente. A alma tem um poder de purificação, evasão da treva do corpo, e o faz mediante a imaginação criadora, a qual, através das Luzes Inteligíveis, se dá um espaço e tempo espirituais. A própria emanção é imaginação, imaginação divina, produção das Luzes que dela própria emanam. O ato produtor de imagens espirituais na alma corresponde ao ato produtor de Luzes nos Universos inteligíveis, à emanção de Luzes por reflexão e multiplicação. A imaginação criadora é a própria alma emanando sob a forma de um *mundo imaginal* e mediador.

## 6. Conclusão

C. Jambet identifica três teses básicas implícitas na metafísica sohravardiana (JAMBET, 2006:146-147):

I- A alma intermediária entre o intelecto e o sensível se desdobra como imaginação, é a matéria espiritual do divino, ícone a refletir a Luz emanada. O Ser que é Luz e desejo se dá no mundo apenas mediante a imaginação, o mundo Imaginal. A Luz das Luzes é como o sujeito transcendental, “fundo sem fundo” (matriz abissal) da imaginação transcendental; é, então, essa Luz que se desdobra e oculta no Mundo Imaginal.

II- A alma visionária é correlativa ao Mundo Imaginal; a alma se reflete na visão imaginativa da alma visionária e, por sua vez, reflete as Luzes da Inteligência. Os graus de iluminação e ser tomam corpo no mundo da alma, se transmutam em pessoas arcangélicas, singularizam-se, povoando e colorindo as “cidades de esmeralda” (explique isso).

III- Sem a percepção imagética, correspondendo ao mundo angélico (*Malakût*), as almas perderiam seu lugar de ser, confinadas a seus corpos e destinos corpóreos, assim como as Inteligências perderiam o espaço no qual experimentam o amor nostálgico pelo Um; o que ocorre na alma que, pela visão imaginativa se eleva até o mundo divino, é o reflexo (no espelho do *Malakût*) do que se produz no mundo das inteligências: um movimento de processão e recessão, a dissipação e retenção da Luz. As fulgurações de luz que levam a alma a seu oriente são acontecimentos na alma e da alma, nascendo junto com

esse ato, se desenraizando do mundo dos corpos, em direção ao Um, ao mesmo tempo em que o Um, Luz das Luzes, aparece ou se manifesta na figura singular do anjo. O mundo imaginal é o lugar da tensão entre a Alma e o Um. Aqui o Oriente das Luzes desperta a alma para o Ser, mas também projeta fora si (“alienação”) manifestações que manterão para sempre sua liberdade separada.

A alma (JAMBET, 2006:164) é hierarquicamente inferior ao *Noûs*, mas, não obstante tem uma prioridade na busca pelo Um que a desloca de sua inferioridade. A alma só é capaz de um acesso extático mediante sua participação visionária na Alma do Mundo. Ela não pode ir além do intelecto a não ser tomando dele a percepção simbólica; mais do que uma hipóstase intermediária, ela é o movimento das hipóstases em direção ao Um. O imaginal é o emblema da alma em direção ao Um e à sua luz interna; como a alma, ele tem sua face voltada para o singular, corporal, visível, e manifesta a unidade. A realidade hierpernoética, noite esplêndida, não pode ser alcançada pela alma a não ser pela meditação das figuras simbólicas do *mundus imaginalis*, a manter a verdade iluminadora com seu tempo e espaço sutis. Esse mundo é como um passo inicial e necessário para que a alteridade divina não entenebreça a alma foragida da prisão escura. Para Corbin, a grande revolução metafísica da espiritualidade islâmica é a transformação oriental do mundo da alma neoplatônica em mundo da imaginação. O aspecto superior da alma, voltado para a inteligência, entende essa alma superior como ganho pessoal a nos inspirar pensamentos e ações pessoais; e o símbolo fala, pois ele é a face do anjo, do Si verdadeiro da alma, expressão imaginal de seu anelo divino. Assim, o símbolo não é um mero simulacro da ideia, é o mundo do Um na alma, quando ela se descobre como imaginação criadora.

No Ocidente, os filósofos platônicos antigos, apesar de já conceberem a imaginação como um corpo da alma, nada obstante a consideravam como algo inferior e ligado às fantasmagorias da natureza. Segundo P. Hadot, apenas a partir das filosofias teosóficas do Renascimento e do Romantismo – as quais, contudo, têm grande dívida com essa tradição platônica - se chegou no Ocidente a uma concepção da imaginação como potência

genuinamente criadora, com Bruno, Paracelso, Boehme, Swedenborg, Novalis, Von Baader e outros (HADOT, 2006: 87-88), em luta, por sua vez, com as concepções cada vez mais reducionistas da modernidade filosófica, a confundir imaginação e fantasia. E não por acaso, uma parte significativa do trabalho de Corbin, como ele mesmo afirmou em um texto sobre o legado espiritual iraniano (1990: 31), consistiu em fazer uma filosofia comparada entre as concepções imaginativas e metafísicas dos filósofos ocidentais (Boehme, Swedenborg, Schelling) com as dos filósofos orientais (Ibn Arabî, Soharvardî, Mollâ Sadrâ).

## Referências

ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a Filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

BRISSON, Luc. *Introdução à Filosofia do Mito*. São Paulo: Paulus, 2014.

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília Cintra. *Entre a Filosofia e a Mística: Suhrawardi e a Metafísica da Luz*. Revista de Estudos da Religião (REVER): Puc-São Paulo, ano 9, junho de 2009, pp. 121-142. Disponível In: [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2009/i\\_macedo.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/i_macedo.pdf)

CORBIN, Henry. *En Islam Iranien: aspects spirituels et philosophiques*, vol. II, Sohrawardi et les platoniciens de Perse. Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. *Avicena y el relato visionário*. Barcelona: Paidós Orientalia, 1995.

\_\_\_\_\_. *L'Imagination Créatrice dans le soufisme d' Ibn Arabî*. Paris: Aubier, 1993.

\_\_\_\_\_. *Spiritual Body and Celestial Earth: from to mazdean Iran to Shi'ite Iran*. New Jersey: University Princeton press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Storia della filosofia islamica*. Milano: Gli Adelphi, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mundus imaginalis or the imaginary and the imaginal*, 1972. Disponível In: [http://www.bahaistudies.net/asma/mundus\\_imaginalis.pdf](http://www.bahaistudies.net/asma/mundus_imaginalis.pdf)

\_\_\_\_\_. *Post-scriptum biographique à un entretien philosophique: De Heidegger à Sohrawardî*, \_\_\_\_\_ 1978. Disponível In: [http://www.amiscorbin.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=59&catid=10](http://www.amiscorbin.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59&catid=10)  
[http://www.amiscorbin.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=59&catid=10](http://www.amiscorbin.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59&catid=10)

\_\_\_\_\_. *L'Iran patrie des philosophes et des poètes*, In: *L'Âme de L'Iran*. Henry Corbin, Louis Massignon et alii. Paris: Albin Michel, 1990.

\_\_\_\_\_. *Suhawardî d' Alep*. Saint Clément: Fata Morgana, 2001.



COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.

CROMBERG, Monica Udler. *O Estatuto da Linguagem e das Formas Simbólicas na Experiência Mística a partir da Noção de Imaginal de Ibn Arabi*. In: Revista de Estudos da Religião (REVER), PUC-SP, número 4, 2003. Disponível In: [http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2003/p\\_cromberg.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2003/p_cromberg.pdf)

\_\_\_\_\_. *Individuação espiritual e hermenêutica imaginal: Henry Corbin e a Perspectiva Heideggeriana*. São Paulo: Departamento de Filosofia/FFLCH-USP, dissertação de doutorado, 2015.

DURAND, Gilbert. *A fé do sapateiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

FERNANDES, Edrisi. *Shihâb al-Dîn Suhrawardî al-Maqtûl*. In: O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura, Rosalie Helena de Souza Pereira (org.). São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007, pp. 517-563.

\_\_\_\_\_. *Mulla Sadra*. In: O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura, Rosalie Helena de Souza Pereira (org.). São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007, pp. 565-592.

HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

JAMBET, Christian. *A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas*. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Les modèles plotiniens du 'dévoilement des lumières' dans les courts traités de Qāzī Sa'īd Qummī*, In: Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses, N. 121, 2014, 147-154. Disponível In: <http://asr.revues.org/1237>

KHAMENEI, Seyyed Mohammed. *A Filosofia Transcendente de Mulla Sadra*. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2012.

LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

MACHADO, Beatriz. *Os sentidos do caleidoscópio: uma leitura da mística a partir de Muhiyyiddîn Ibn Arabî*. São Paulo: Humanitas, 2004.

MARCOTTE, Roxanne D. *Suhrawardî's realm of the imaginal*. In: *Ishraq: Islamic philosophy yearbook*. no. 2, pp. 68-79. Moscow/Russia: Russian Academy of Sciences/Institute of Philosophy, Iranian Institute of Philosophy, Islamic culture research foundation, 2011. Disponível In: <http://iph.ras.ru/uplfile/smironov/ishraq/2/8marco.pdf>

NASR, Seyyed Hossein Nasr. *Three Muslim Sages: Avicena, Suhrawardî, Ibn Arabi*. Cambridge/MA: Harvard University Press, 1964.

\_\_\_\_\_. *Islamic philosophy from its origin to presente: philosophy in the land of prophecy*. New York: University of New York Press, 2006.

OWENS, Joseph. *The relevance of Avicennian Neoplatonism*, In: *Neoplatonism and islamic thought*, Parviz Morewedge (org.). New York: State University of New York Press, 1992.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Bayt al-Hikma e a Transmissão da Filosofia Grega para o Mundo Islâmico*, s/d. Disponível in: [http://www.academia.edu/3342900/Bayt\\_al-Hikma\\_e\\_a\\_Transmiss%C3%A3o\\_da\\_Filosofia\\_Grega\\_para\\_o\\_Mundo\\_Isl%C3%A2mico](http://www.academia.edu/3342900/Bayt_al-Hikma_e_a_Transmiss%C3%A3o_da_Filosofia_Grega_para_o_Mundo_Isl%C3%A2mico)

PLOTINO. *Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino*, introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior. Campinas: IEL/Unicamp, dissertação de doutorado, 2006. (tradução posterior da “Enéada IV” fornecida pelo prof. José Carlos Baracat Jr., via email).

REALE, Giovanni. *Plotino e neoplatonismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SHIRAZI, Molla Sadra. *Le livre des penetrarions methaphysiques*. Lagrasse: Editions Verdier, 1988.

SILVA, Mateus Domingues da. *A crítica ao peripatetismo no 'Livro da Sabedoria da Iluminação' de Suhrawardî*. São Paulo: Departamento de Letras Orientais/USP, dissertação de mestrado, 2013. Disponível In: [http://falsafa.dominiotemporario.com/doc/Mateusdominguesdasilva\\_suhrawardi.pdf](http://falsafa.dominiotemporario.com/doc/Mateusdominguesdasilva_suhrawardi.pdf)

SOHRAWARDÎ, Sihâboddîn Yahayâ. *El encuentro com el ángel: tres relatos visionários comentados y anotados por Henry Corbin*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Livro da Sabedoria Oriental*. Brasília: Garbha Publicações, s/d. Disponível In: <https://issuu.com/garbha/docs/livrodasabedoriaoriental/1>

SUHRAWARDÎ, Sihâb al-Dîn Yahya. *The Philosophy of Illumination*, John Walbridge & Hossein Ziai (orgs.). Provo/Utah: Brigham Young University Press, 1999.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.