



NOTAS SOBRE O CONCEITO DE *IMAGINAL*: SURAUARDI & XARAZURI

Victor Galdino¹

RESUMO

Trata-se de um comentário sobre o conceito de *imaginal*, usado em trabalhos acadêmicos e não acadêmicos de variadas áreas em nossos dias, formulado inicialmente pelo filósofo medieval persa Surauardi. Começo com o estatuto ontológico da imagem como ser-em-suspensão e o contexto de sua elaboração, passando por um comentário sobre as possibilidades imaginais para além da representação, sobretudo na experiência religiosa e, por fim, abordo a questão da espacialidade peculiar desse “mundo” intermediário que é *ālam al-mithāl*, o mundo imaginal. Nesse sentido, há um duplo movimento no texto: i) citar e elaborar possibilidades menos “religiosas” de leitura, saindo um pouco da órbita literário-secundária da recepção de Henry Corbin, ainda que sem deixar de lembrar de que ordem são os problemas que Surauardi se esforça por resolver; ii) produzir um comentário geral sobre o pensamento de Surauardi e Xarazuri que justifique seus usos contemporâneos e incentive ainda outros.

Palavras-chave: imagem; imaginal; mundo imaginal; Surauardi; Xarazuri.

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Pesquisador de pós-doutorado e Bolsista Nota 10 da FAPERJ, processo nº E-26/205.991/2022. Professor horista do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: galdinovictor@puc-rio.br. | ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7888-4369>.



NOTES ON THE CONCEPT OF THE *IMAGINAL*: SUHRAWARDĪ & SHAHRAZŪRĪ

ABSTRACT

This is a commentary on the concept of the *imaginal*, used recently in academic and non-academic works in several domains, initially thought by the medieval Persian philosopher Suhrawardī. I begin with the ontological status of the image as being-in-suspension and the context of its elaboration, moving on to a commentary on the imaginal possibilities beyond representation, particularly in religious experience, and then address the unusual spatiality of this intermediate “world” called *ālam al-mithāl*, “the imaginal world”. In this sense, there is a double movement in the text: i) the citation and elaboration of less “religious” possibilities of reading, moving away from the literary orbit of Henry Corbin’s work on the Illuminationists, without disregarding the nature of the problems that Suhrawardī tried to conceptually solve; ii) the writing of a general commentary on the thought of Suhrawardī and Shahrazūrī that justifies the contemporary uses of both and encourages new ones.

Keywords: image; imaginal; imaginal world; Suhrawardī; Shahrazūrī.

IMAGINAL?

Em 1928, após obter sua *licence de philosophie* com Étienne Gilson, o historiador da filosofia e filósofo Henry Corbin teve seu primeiro contato com um texto medieval pouco conhecido na França — na Europa como um todo e, conseqüentemente, no Brasil — por recomendação do diretor de Estudos Islâmicos na Sorbonne Louis Massignon: *Filosofia da iluminação* (em árabe: *ḥikmat al-ishrāq*) de Xaabe Aldim Surauardi, filósofo persa nascido no século XII de nosso calendário.¹ Esse encontro levou a uma reorientação de sua carreira: nova “fase” durante a década de 1940, voltada ao estudo da obra de Surauardi e dos filósofos da escola da Iluminação, também chamada de Iluminacionismo, trabalho que resultou na tradução, finalmente para uma língua europeia, de uma série de textos publicados, em parte e na íntegra, nas décadas de 70 e 80. As obras de Surauardi e seus descendentes filosóficos não haviam sido traduzidas para o latim durante a Idade Média, permanecendo amplamente desconhecidas em terras ocidentais até então. E assim chegamos, enfim, às expressões “imaginal” e “mundo imaginal”, que vêm de “*mundus imaginalis*” e “*monde imaginale*” que, por sua vez, traduzem o árabe “*ālam al-mithāl*”.






É preciso comentar, aqui, antes de prosseguir, que foi de responsabilidade de Xarazuri — médico, historiador e filósofo curdo, o primeiro comentador da filosofia de Surauardi — o uso recorrente e sistemático da expressão “*ālam al-mithāl*” em particular. Indecidido, Surauardi testou múltiplas construções em seus textos, como: “*ālam al-muthul al-muʿallaqa*”, “mundo/domínio das imagens suspensas”, usada apenas uma vez, derivada de outra repetida com certa frequência que é “*muthul muʿallaqa*”, “imagens suspensas” (mais sobre isso na próxima seção); “*ālam al-ashbāḥ al-mujarrada*”, “mundo das aparições/figuras abstratas/imateriais”, que remete parcialmente ao fantasmagórico em nosso sentido contemporâneo; “*ālam al-mithālī*”, também de uso único, que pode ser traduzida por “mundo imaginal” — ela aparece em *Filosofia da iluminação*. É a partir desse uso que Xarazuri decide realizar uma espécie de padronização mínima, múltiplas vezes usando “*ālam al-mithāl*” e “*ālam al-mithālī*” em *sharḥ ḥikmat al-ishrāq* (*Comentário sobre Filosofia da iluminação*) e outros textos, sem complementos, às vezes com — como em “*ālam al-mithāl wa-al-khayāl*”, “mundo imaginal e da imaginação” (ou: “e imaginativo”). Corbin parece, em alguns casos, borrar as fronteiras entre os textos de Surauardi e de outros iluminacionistas, mas o fato é que, se falamos de uma escola, movimento mais amplo, “mundo imaginal” é uma expressão conceitual que nasce do comentário, desse esforço de “dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito” (Foucault, 1996, p. 25).

Retornando à tradução: a palavra “*mithāl*” é feita da raiz *m-th-l*, origem de uma série de palavras que dizem coisas como: imitação, semelhança, cópia, aparência, apresentação, representação, retrato, exemplo — em muitos casos, processos ou produtos que associamos à imaginação, o que justifica o recurso ao termo latino “*imago*” por Corbin (1979), dada a razoavelmente semelhante abrangência de seu uso. Já “*mithāl*”, especificamente, diz imagem, exemplo, espécime, forma, modelo, padrão, alegoria, símile (e uma série de outras coisas pouco relevantes para os propósitos deste texto); o que aproxima Surauardi de Platão ao ponto dele precisar afirmar que as formas das quais fala — as imaginais — não são as inteligíveis do platonismo,² confusão possível pelo fato de que, em ambos os casos, o vocabulário conceitual é uma resignificação, um deslocamento de uma série de termos que previamente disseram respeito ao *visual*.³ Assim como Platão, Surauardi (Xarazuri) também precisa elaborar, filosoficamente, uma passagem do ordinário ao estranhamento na língua, fazendo de “*mithāl*” um termo capaz de, junto de outros, tornar *pensável* um “mundo” — só que imaginal (algo que, como veremos logo mais, não significa uma realidade outra, separada, mas uma dimensão do real como um todo — “*ālam*” diz aquilo que havia *antes de nós*).

Corbin justifica sua decisão pela necessidade de se afastar das associações há muito consolidadas, na filosofia, entre os predicados “*imaginaire*” e “*irréel*” —





“mythique”, “de la fiction” (1979, p. 9); associação que vem desde os primeiros gestos modernos de descredenciamento filosófico da imaginação como meio epistêmico, relegando-a ao domínio poético como seu lugar próprio de atuação devido à sua inconfiabilidade geral,⁴ até a reforma historiográfica que, a partir da última década do século XVIII, acabou por nos legar a narrativa da passagem do “mito ao *lógos*”, ou seja, da imaginação mitopoética à razão filosófica.⁵ Corbin pensa que a introdução de um novo termo pode contribuir com uma reorientação do pensamento mediada pela leitura dos textos iluminacionistas, pois as opções existentes, nesta altura da história, estariam contaminadas em demasia por associações que, ironicamente, são elas mesmas imaginárias. Se há alguma efetividade nessa estratégia de tradução, deixo para que outras pessoas julguem; contento-me, ao menos neste artigo, em manter o uso já consolidado de “imaginal” por uma preferência talvez pouco estratégica, estético-pessoal, e pelo fato de que gostaria de dizer algumas coisas sobre um conceito que vem circulando há um tempo nesta específica adjetivação.⁶

Dito isso, dedico as próximas seções ao comentário do conceito de *imaginal*, focando apenas em textos de Surauardi e Xarazuri. Com isso, espero reunir — ainda que de maneira breve, parcial, precária —, em um único texto em língua portuguesa, alguns elementos importantes dessa elaboração conceitual que, em geral, por motivos nada censuráveis, aparecem dispersos, pouco contextualizados e/ou lidos demais pelo intermédio de Henry Corbin (que, apesar de tudo que faz, não deixa de ser *um* comentador entre outros, com suas preferências, ênfases, negligências — como qualquer outro); sobretudo nos usos e nas aplicações do conceito que dispensam comentários mais demorados. Espero, com isso, oferecer algo útil para quem tiver interesse em uma forma alternativa de pensar uma série de questões. Começo, assim, com o estatuto ontológico da imagem como ser-em-suspensão e o contexto de sua elaboração, passando por um comentário sobre as possibilidades imaginais para além da representação, sobretudo na experiência religiosa e, por fim, a questão da espacialidade desse “mundo” intermediário que é *ālam al-mithāl*.

CATEGORIA: SER-EM-SUSPENSÃO

Como dito, é razoavelmente recorrente o uso, por Surauardi, da expressão “*muthul mu’allaqa*” — ou de “*ṣuwar mu’allaqa*”, sinônima —, “imagens suspensas”, “em suspensão”. Ela aparece em um trecho de sua *Filosofia da iluminação* (doravante “FI”) que modifica outro, presente em *al-talwīḥāt* (*As intimações*), um de três escritos em árabe que, de maneira geral, introduzem e comentam os “princípios dos peripatéticos de acordo com seu próprio método” (§3), também



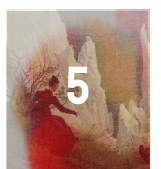



contendo modificações e inovações de autoria de Surauardi. Ele diz o seguinte no último capítulo/discurso de *ḥikmat al-ishrāq*: “Quem obteve alegria intermediária, assim como ascetas de pura devoção, pode escapar para o mundo das imagens suspensas [*‘ālam muthul mu’allaqa*], pois, nesse caso, o local onde elas aparecem são barreiras [corpos] celestiais” (FI, §244).⁷ O contexto dessa afirmação é a reinterpretação que Surauardi faz da solução de Avicena para um problema escatológico, o problema do destino das almas pós-morte: na teologia islâmica, o Dia do Juízo traz a ressurreição corpórea de quem morreu, algo que, para muitos *faylasūf*, não podia significar o retorno a/de um corpo sensível. Naquele ecossistema intelectual, havia uma solução de fácil acesso para isso, pensável na costura típica da *falsafah*, no desmonte das cosmologias helênicas para incorporação de muitos de seus elementos: a noção de corpos celestiais, etéreos, inteligíveis sem as imperfeições terrenas.

O que Avicena busca fazer é escapar de um cenário em que há apenas duas possibilidades opostas como dois extremos: as almas de quem atingiu a perfeição ética e intelectual vão em direção aos prazeres utópicos do inteligível; as almas de quem não saiu da imperfeição permanecem atormentadas por seus vínculos carnis, afundadas em materialidade, impedidas de *ascender*. A saída é apelar para a imaginação em sua ambiguidade, pois ela opera como intermediária entre o sensível e o inteligível — isso permitiria associar estados cognitivos/éticos mistos a destinos não-extremos, nem lá, nem cá, experimentados pela imaginação. Como afirma Van Lit:

A ideia parece ter sido construída, primariamente, como ponte entre os extremos de uma divisão soteriológica em dois, com as pessoas que recebem a felicidade verdadeira de um lado e as condenadas à miséria eterna de outro. Essa divisão é paralela a outras duas: uma ontológica, entre as partes imaterial e material do universo; outra epistemológica, entre o inteligível e o sensível apreensível. (Van Lit, 2017, p. 24)

Assim, graus distintos de sofrimento e felicidade fariam parte de um processo árduo de ascensão espiritual para quem não atingiu a perfeição em vida encarnada. Essas almas precisam de corpos outros, intermediários, mas cada vez mais nobres, elevados, acompanhando o estágio de aprimoramento geral em que se encontram. A imaginação propriamente humana, corpórea-sensível para Avicena, fica para trás nesse processo; é a imaginação de um corpo celeste que usamos para experimentar o prazeroso e o desprazeroso de acordo com as previsões dadas nos textos sagrados. Não há retorno a/de um corpo sensível distinto do que tivemos, pois a doutrina do renascimento ou reencarnação (*tanāsukh*) estava interdita em muitas variações teológicas islâmicas. Na linearidade da tradição com a qual Avicena está comprometido, sobra apenas a escalada por corpos superiores, algo





que ele afirma sem muito compromisso, reticente e hipotético, em diferentes textos.⁸ Trata-se de uma conveniência: “não é o caso que essas almas se tornam almas desses corpos, assumindo o seu controle, pois isso é impossível. Não, elas apenas usam o corpo para fazer a imaginação possível” (Ibn Sīnā, 1363, p. 114-115) — muitas almas poderiam experimentar seu destino, como as prometidas recompensas por suas boas ações, por meio dessa imaginação-celeste, da mesma forma que um “espelho pode ser compartilhado por muitas pessoas que olham o que ele mostra” (Ibn Sīnā, 1978, p. 72).⁹

É esse o sentido da fuga na citação de Surauardi — afinal, o corpo é prisão, como nos mistérios órficos referenciados por Platão em *Fédon* (62b), ou também: exílio na obscuridade, no ocidente.¹⁰ Avicena não elabora, para além de tímidas sugestões, sua solução para o problema escatológico — que, como todo problema, não é problemático para todo o mundo. Para Surauardi, é. Quem alcança “alegria intermediária” e “os ascetas” são os exemplos de quem viveu uma vida razoavelmente boa sem alcançar o aperfeiçoamento completo de si. Essas pessoas/ almas “conseguem produzir imagens e o fazem”, “conseguem conjurar sabores, formas, prazerosos sons [...] conforme o seu desejo”; enquanto as condenadas são atormentadas por “sombras de formas suspensas de acordo com suas qualidades morais” (FI, §245) — “As formas suspensas não são, portanto, as de Platão, pois estas são luminosas, enquanto as formas de que falamos aqui podem ser escuras e podem ser iluminadas” (FI, §246). A introdução de novo vocabulário — para além das omissões em relação ao *al-talwihāt* — dá a diferença marcante entre os diferentes livros, talvez explicada por *Filosofia da iluminação* ter sido oferecido como desdobramento de experiências espirituais que teriam levado Surauardi a “ver” uma série de verdades, incluindo o que Avicena só especulava em abstração. Como ele afirma parágrafos depois: “Eu mesmo tive experiências confiáveis que indicam quatro mundos: o das luzes dominantes [inteligências puras], o das luzes organizadoras [almas], o das barreiras [corpos]¹¹ e o das imagens suspensas, escuras e iluminadas” (FI, §247).

Surauardi fala quatro; recorrendo ao vocabulário do platonismo, porém, podemos falar três: inteligível, sensível, imaginal; algo que é feito, às vezes, por Xarazuri, focando no caráter intermediário da imaginação, da imagem e do mundo imaginal; ênfase que explica os textos sobre Iluminacionismo e o conceito de *imaginal* que mencionam uma estrutura tripla do real, não quádrupla. Pensar assim é de fato mais produtivo quando lemos Surauardi — basta pensarmos a própria introdução de imagens suspensas na solução de um problema inicialmente escatológico e o modo como, a partir de Avicena, a questão era fugir de dois extremos. Além disso, se é preciso compreender o estatuto ontológico da imagem como ser-em-suspensão, faz mais sentido pensar no que há entre extremos, ou






em sua mistura: como visto acima, tal qual o que é corpóreo-sensível, imagens/ formas suspensas são mortais, destrutíveis; possuem extensão, dimensões; qualidades sonoras, visuais, olfativas, gustativas e táteis — qualidades cuja natureza precisa não é bem esclarecida por Surauardi, mas podemos imaginar que são afirmadas por analogia, como ocorre com a *espacialidade* geral do *'ālam al-mithāl*, cuja geografia é imaginal, para falar como Corbin (1979, p. 13, tradução minha). “Falamos de inteligências, almas, corpos, e agora de imagens suspensas, cada tipo existindo em seu próprio reino, que não deve ser visto como um *lugar* de existência, mas, talvez, como *modo* ou *dimensão* de existência” (Van Lit, 2017, p. 58, tradução minha). Que as imagens não sejam, de fato, espaciais como a realidade sensível é importante para a caracterização de sua peculiaridade ontológica.

Surauardi afirma, também, que elas são *“laysa lahā maḥall aṣlan”*, “não têm um lugar-substrato”, apenas de *“mazāhir”*, “manifestação” (FI, §225), “estatuto ontológico peculiar que [ele] abrevia ao dizer que a forma ou imagem é ‘suspensa’ (*mu’allaq*)”, como afirma Sinai (2015, p. 291). Ser-em-suspensão é essa modalidade ontológica, portanto, do que aqui ou lá aparecessem ser daqui ou de lá, pois não faria sentido pensar na imagem *dentro* de um corpo, nem *ao longo de* sua superfície — não são materiais, ainda que partilhem algo da materialidade em seu caráter intermediário. Nesse contexto, Surauardi recusa certas teorias da percepção herdadas do aristotelismo, afirmando que imagens-espaciais não são impressões deixadas no olho e/ou no interior do cérebro, e isso vale para as formas-imaginiais como um todo; são realidades autônomas que apenas se *manifestam* nesses locais — “fortalezas [corpos] em lugar-nenhum. Embora haja um lugar em que se fazem evidentes, as imagens não *são nelas*” (FI, §225, ênfase minha), ou seja, não são qualidades acidentais do olho, da imaginação ou mesmo de espelhos enquanto substratos. Falar em espelhos, aqui, remete a uma série de percepções intuitivas: não digo que meu reflexo no espelho a ele pertence de qualquer forma, que é qualidade ou propriedade dele, nem modificação, nem arriscaria oferecer coordenadas espaço-temporais para ela; seria estranho, também, se afirmasse essas relações fazendo referência ao meu corpo. Nem lá, nem cá, são inespaciais, pois não são, de fato, substâncias/acidentes corpóreos.

Apesar da ambiguidade ontológica que marca o ser-em-suspensão, Surauardi apresenta a imagem/forma situada mais próxima do corpo, não das almas e das inteligências puras. Daí a afirmação de que são “escuras e iluminadas”, maneira de dizer que são parecidas com corpos em sua mistura, sua impureza, sua distância da plenitude luminal das realidades espirituais/intelectuais; ou o uso da expressão *“ṣayāṣī mu’allaqa”*, “fortalezas suspensas” no §225 de *ḥikmat* — “fortaleza” é outro nome para “corpo” em Surauardi, assim como “barreira” (*barzakh*). A própria noção de corpo é expandida mais uma vez: podemos falar no corpo terreno, no celestial





e no imaginal; este sendo uma “duplicação” como nos sonhos, em que versões de tudo que nos é familiar na vigília circulam por paisagens que não ocupam espaço algum.¹² Também as imagens/formas suspensas são ditas “*qā'im bi-nafsihī*”, “autossuficientes”, o que podemos entender a partir do seguinte comentário de Xarazuri, em *rasā'il al-shajara al-ilāhiyya (Mensagens da árvore divina)*, sobre a inexistência de acidentes propriamente imaginais (2018, p. 169, tradução minha):

Lá, existente por conta própria, há uma imagem de cada coisa aqui, substância [*jawhar*] ou acidente [*'araq*]. Se matéria é inexistente no mundo da imagem [*ālam al-mithāl*], acidentes não podem ter a matéria como base de impressão. Se nos encontramos em vida, sonho ou outro meio, provando alimentos e bebidas de gosto agradável, cores resplandecentes e bons aromas, não quer dizer que tudo isso seja impresso, pois matéria lá é ausente. [...] As formas e os acidentes que testemunhamos no mundo da imagem são só aparições; acidentes recebem forma nelas, não por meio de impressão, mas pelo figurar, pelo imaginar e nada mais. (Shahrazūrī, 2018, p. 169, tradução minha)

Xarazuri afirma, assim, que imagens/formas não existem por meio da estrutura composicional que dá, aos cinco sentidos, um misto de autossuficiência e dependência (substancialidade e acidentalidade no vocabulário de Surauardi). O espelho, o olho e a imaginação não são indispensáveis para a existência do que é em-suspensão, são meios contingentes de sua aparição. A explicação dessa existência passa, portanto, por realidades mais elevadas, espirituais — questão de hierarquia cosmológica. O imaginal, nesse sentido e antes de qualquer coisa, longe de remeter ao irreal ou ao falso, é um modo de realidade acima do sensível, emanção do inteligível. Isso significa, também, mortalidade distinta: imagens não são destruídas sempre que desaparecem *para nós*, ainda que sua destruição seja uma possibilidade. Elas “habitam” um *ālam* próprio que não é *al-ḥiss*, o reino do sensível, e o decaimento *aqui* não pode corresponder ao mesmo *lá*.¹³ E, de fato, não podemos dizer que uma forma de imaginar sobrevive à imaginação particular? Que há imagens que fazem parte da própria reprodução de uma sociedade — como num imaginário social? Resumindo, Surauardi e os iluminacionistas reconhecem “imagens como componentes genuinamente básicos do mundo — assim como outros e outras têm reconhecido universais, entidades matemáticas abstratas, proposições e mundos possíveis” (Sinai, 2015, p. 294, tradução minha).

IMAGENS QUE TOCAM

Encaminhando-se ao final de *ḥikmat*, na última seção — sobre viajantes, peregrinos (*al-sālikīn*) espirituais —, Surauardi lista as possíveis experiências de iluminação (*ishrāq*) que não apenas dão o título ao livro, mas seu sentido e, até certo ponto, seu conteúdo.¹⁴ Esse é um momento interessante do texto dada a variedade delas; para mencionar somente alguns exemplos, temos: a “luz que

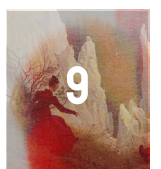




desce sobre eles como água morna pingada na cabeça”; outra que vem com um “som que é como trovão rugindo no interior do cérebro”; “uma luz piscante e altamente prazerosa que experimentamos como o ser suspenso pelo cabelo durante um longo período”; “a que vem como agressão e faz com que se imagine a destruição de algo”; “a luz acompanhada pela sensação de uma carga pesada demais”; ainda outra que traz um “poder de movimentação do corpo tão grande que quase estraçalha as suas articulações todas” (FI, §272). De maneira geral, são imagens — ou não seria possível experimentar, por exemplo, ao mesmo tempo, som e espírito, algo próprio desse intermediário ontológico que é o ser-em-suspensão. Chama atenção, aliás — nos textos iluminacionistas como um todo —, a ausência de nosso familiar oculo-centrismo. Isso não deveria nos espantar, dado que a imagem mais importante para o Islã é sonora: os versos recitados ao profeta. Um som que não ouvimos no ouvido-sensível, mas na imaginação, sonoridade imaginal, nada ontologicamente distinto do que ocorre no sonho comum.

Há toda uma classe de imagens em que encontramos, assim, os sonhos proféticos, as revelações ocorridas em transes induzidos por meditação e durante práticas de purificação de si, entre outras iluminações; é quando “a alma torna-se espelho no qual são refletidas as luzes de Deus e vê, dessa forma, as imagens da luz” (Bayrak, 1998, p. 35, tradução minha). Nesses casos, as imagens se originam de luzes incorpóreas, entidades puramente espirituais, em nada criações humanas — como a voz de Gabriel/Jibrīl dirigida ao profeta, movimento unilateral, por assim dizer. Trata-se do que vem a nós e que, é claro, não nos exige de um trabalho preparatório. Algo nos toca e se faz, assim, palpável, *apreensível* em termos familiares: “Que fale você e não Deus conosco, Moisés, ou morreremos”, como diz o *Livro do Êxodo* (20:19) — intermediário que permite ao corpo lidar com o que em muito lhe excede. Não se trata de representar por meio de uma imagem: o anjo mesmo está ali *como* imagem e, ainda que fale simbolicamente, não simboliza a si.¹⁵ Como a *pólis* não simboliza no exemplo de Chiara Bottici em *Imaginal politics*: uma comunidade que é mais do que mera soma de corpos é uma formação imaginal; por mais que possa ser representada por “metáfora (o corpo social), metonímia (os retratos de governantes) ou sinédoque, como quando uma parte significa o todo (as muralhas da cidade no lugar do todo da comunidade)”, ela é vivida cotidianamente (2014, p. 91, tradução minha). A *pólis* e Gabriel e o próprio Deus — como o dinheiro, as fronteiras, raça, gênero e uma multidão de outras coisas — se fazem presentes na experiência imaginal; portanto, não remetem a uma realidade externa.¹⁶

Podemos, então, pensar na maneira como o imaginal *excede* o representacional: o que importa, em certas experiências, não é um símile, performance mimética ou o que representacionalmente seja, isto é, algo a ser avaliado em termos de

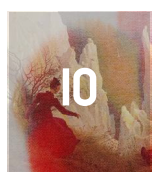




correspondência, e sim a própria realidade em seu mostrar-se imagem. Usando mais uma vez o exemplo de Gabriel: i) o anjo-espírito *não* é imagem, sendo de uma incorporeidade pura; ii) o anjo-imagem é uma forma de aparição do anjo-espírito; iii) o anjo-imagem é mais como forma do que conteúdo representacional, por assim dizer — por isso mesmo, Surauardi pode usar “*şuwar*” para falar de imagens e formas, como quando diz que não fala das platônicas (FI, §246). Não é por acaso que ele elege, como verdadeiro paradigma de segurança epistêmica, o que nomeia “*al-ilm al-ḥuḍūrī*”, “conhecimento por/na presença”, do/no que se faz presente, do/no que aparece — sem mediações. Como místico que é, está apenas sendo coerente: a melhor experiência que podemos ter do divino é imediata, na ausência de véus. Além disso, a relação entre imagem e anjo não envolve uma espacialidade no sentido familiar: uma coisa não está fora da outra, portanto, como a árvore que me represento está fora de mim, de minha psique e de meus olhos. Aqui, talvez Corbin esteja correto ao apontar o modo como o domínio imaginal oferece a possibilidade de uma pessoalização radical das realidades abstratas, como na figura quase-humana que se manifesta no reflexo das luzes angelicais.¹⁷ A imagem traz para perto, “sensibiliza” o inteligível sem o substituir como simulacro a uma distância.

Isso significa um deslocamento intenso da verdade por correspondência à verdade da presença — todas as vozes ouvidas como se divinas são autênticas? Podemos nos enganar? Diz-se que Maomé, terrivelmente perturbado pela experiência com Gabriel, foi diretamente até Aixa, sua esposa, com a hipótese de ter sido enlouquecido, possuído por um *jinn*,¹⁸ algo que se torna assunto recorrente no próprio Corão: a acusação de possessão aparece em três suras (34.8, 37.36 e 44.14), ele é acalmado em ocasiões distintas quanto a essa possibilidade (como em 68.2 e 81.22), sendo, enfim, inocentado num dos versos (7.184). O critério de autenticidade que inocenta o Profeta não é revelado; uma questão de fé no caso de Aixa; de resto, parece ser a práxis o critério da verdade. Ainda um caso de testemunhar para crer, mas não se testemunha qualquer coisa; algo acontece como nas *phantásiai katalēptiké* do estoicismo grego, que comandam nosso assentimento por sua própria força evidencial e nada mais; ou nas ideias distintas e claras que arrastam, irresistivelmente, a vontade cartesiana.

No prefácio de *ḥikmat*, Surauardi afirma, de maneira um tanto polêmica, que “as palavras dos antigos são simbólicas e não estão sujeitas à refutação” (FI, §4). Se, por um lado, é nítido que as formas clássicas da refutação elaboradas nas lógicas helênicas que conhecemos, por exemplo, só fazem sentido no interior de jogos específicos de linguagem; por outro, como no próprio caso do Profeta, não parece de todo impertinente a preocupação com o engano quando as consequências podem ser tragédias de ordem religiosa/espiritual — ou ética, se quisermos suspender






certos juízos. Talvez a resposta seja simples, ainda que desagradável para certas formas de realismo: i) que algo se faça presente é inegável (para usar uma palavra mais abrangente do que “irrefutável”); ii) o problema certamente só começa na interpretação da presença na/como imagem; iii) a questão — prática — é verificar para onde nos leva esse movimento da imaginação. O próprio fato da imagem nos induzir ao simbolismo — como nas palavras que traduzem a experiência mística dos “antigos” — parece mostrar que, no fim, é tudo questão de hermenêutica, produzir sentidos *melhores* de acordo com sistemas éticos de navegação. Mais uma vez, a práxis como critério da verdade e tudo o que isso implica.

Distancio-me de Surauardi agora, porém: ele *sabe* que a realidade divina é de uma maneira e não de outra; pode até mesmo emitir juízos sobre a falsidade de uma série de doutrinas de escolas filosóficas/teológicas rivais: “a metempsicose é a pior das crenças, absolutamente sem sentido” (Surauardi, 1998, §85, tradução minha) — crença presente, aliás, nas palavras de alguns “antigos” que Surauardi menciona em *hikmat*. Suas experiências o convenceram de que as experiências de outros não eram convincentes? Essas experiências, por sua vez, eram indissociáveis — ainda que de modo parcial — do *mundo* em que ele se tornou quem foi? Bem, nada de novo.¹⁹

De todo modo, o conceito de *imaginal* nos “salva do tédio que é a crítica das imagens apenas nos termos da verdade de sua representação”, como diria a filósofa do cinema Laura Marks (2016, p. 25).²⁰ Pensando nas imagens cinematográficas, ela se pergunta como, em um “contexto não-transcendente”, podemos retomar a questão da procedência espiritual das imagens proféticas: uma opção é substituir “alucinações demoníacas” por “imagens ideológicas” (p. 40). Nossa preocupação com elas não se reduz ao problema da verdade por correspondência, e sabemos bem que o apelo às formas consolidadas de verificação pouco faz para reduzir sua eficácia. Preocupamo-nos, aliás, precisamente com o que *fazem* — para Marks, elas “paralisam a nossa percepção” (2016, p. 41), não incitam uma abertura da imaginação para outros fluxos imaginais. As boas imagens, “visões verdadeiras”, nos mostrariam o impensado em um jogo imagético-sensível que só poderia ser efetivamente acompanhado com um deslocamento imaginal. As relações que importam, nesse caso, são entre a imagem e o impensado, entre a imagem e nós; nenhuma passa pela questão tradicional da representação. Esse exemplo *desteologizado* — que Marks considera “imaneente” — pode muito bem ser compreendido em uma variação da cena da dúvida que Maomé experimenta sobre a própria experiência: uma pessoa sai da sala de cinema com uma dúvida irritante sobre a possibilidade de ter sido movida, na verdade, por uma construção ideológica e, conseqüentemente, ainda estar no mesmo lugar, não ter feito movimento crítico algum.





Toda uma multidão de outros exemplos nesse mesmo sentido poderia ser exposta aqui; prossigamos, porém. Uma seção nomeada “Imagens que tocam” seria um tanto infeliz sem o sonho que Surauardi tem com o curioso Aristóteles neoplatonizado²¹, que lhe oferece a noção de conhecimento por/na presença como solução para sua tormenta:

Por um tempo, fui presa de intensa obsessão, dedicando-me sem descanso à meditação e aos exercícios espirituais; o problema do conhecimento me agredia com dificuldades insolúveis. O que estava dito nos livros clareza nenhuma me trazia. Então, em uma noite no meio de outras noites, tomou conta de mim êxtase onírico. Com enorme doçura, uma voz me cobriu; clarão eu vi, então, e luz de todo transparente com aspecto humano. Observei com atenção e lá estava: Ajudante das Almas, Imã da Sabedoria, *Primus Magister*, sob forma que me surpreendeu, beleza de brilho que me deixou atônito. Veio até mim com afáveis saudações e desejos, cessou meu estupor, o susto trocado por sensação de familiaridade. Expressei, então, minhas queixas todas sobre o problema epistemológico...

— Volte-se a si mesmo, ele me disse, e o problema se resolverá por si.

— Como assim? — perguntei.

— O conhecimento de si que você tem: é percepção direta de si por si ou se deve a uma outra coisa? (Suhrawardī, 1979, p. 147-8, tradução minha)

O que interessa nesse sonho é a confiança de Surauardi nas palavras dessa forma-Aristóteles. Há, inclusive, circularidade ainda mais intensa aqui: ele confia na presença que afirma a presença como critério de confiança. A questão é: a partir desse encontro, desse ser-tocado pela imagem luminosa do “Imã dos dialéticos” e por outras não explicitadas, Surauardi *começa* a elaboração de um novo sistema filosófico. Pode o onírico ocupar uma posição axiomática no pensamento? Dado que o sonho é uma das modalidades da percepção, a incorporação de material por ele fornecido talvez passe longe de ser um escândalo em nossa psique diplomada (desde que não o declaremos referência). Tomá-lo como ponto de partida, entretanto, demanda uma postura (que beira o) incompreensível nos ecossistemas intelectuais da história da filosofia modernizada até o ponto da contemporaneidade, apartados de outros mais antigos pelo mito da passagem do mito ao *lógos*, ou seja, pelo mito de origem como ruptura fundamental com a imaginação mitopoética.

Por fim, Surauardi oferece pouco além do binário *prazer-desprazer* como critério de distinção entre o bem e o mal no momento da experiência: retornando ao problema escatológico que, ao que tudo indica, justifica a afirmação de uma nova modalidade ontológica, as imagens *vividas* pós-morte são recompensas ou punições — ou nos enchem de alegria, ou de miséria, ambas extraordinárias, nada sensíveis. O prazer que a alma visa quando desobstruída não é “comparável” ao das “coisas escuras”, “nem pode ser compreendido *neste* mundo” (FI, §241, ênfase minha), e isso vale para as experiências luminosas pré-morte, afinal, nesse



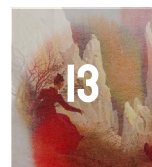



contexto, filosofar ainda é *aprender a morrer*. Se parece insuficiente, bem, estranho seria uma complexificação discursiva, pois a experiência sem mediações é de uma simplicidade radical. Pode-se mesmo dizer que o problema da inefabilidade não se resume à transcendência excessiva do divino em relação à nossa língua mortal, mas diz respeito ao problema geral da tradução de experiências não discursivas. Soma-se a isso a impossibilidade prática da fundamentação da totalidade de nossas crenças; como Wittgenstein dizia em *Investigações*: “Quando esgoto as fundamentações, alcanço a rocha dura e minha pá verga. Então estou inclinado a dizer: ‘É assim que ajo’ (Wittgenstein, 2022, §217).

Levando Surauardi mais uma vez para além de suas certezas, podemos dizer que o reconhecimento do imaginal, na verdade, leva-nos de volta a uma hermenêutica de si e do mundo que, em certo sentido, é um tanto flutuante, *suspensa*. Não podemos escapar, mesmo nas percepções mais ordinárias, de fluxos imaginais, constante infusão imagética das coisas e de nossos sentidos que faz com que surjam possibilidades interpretativas, expansões ou emanações do que, sem a imaginação, seria de uma aridez, de uma crueza intolerável; todo corpo é dado no interior de uma tripla (ou, para ser mais preciso, quádrupla) realidade em que o imaginal é modo-de-ser que descobrimos não *fora* do sensível — o que só nos poderia levar a outra realidade sensível —, mas em seu aprofundamento e enriquecimento, na inspeção das muitas camadas do real. Assim, “imagem/forma suspensa” é o nome de uma maneira das coisas — visíveis e invisíveis, incluindo ou não realidades espirituais como as de Surauardi — se manifestarem e nos tocarem, e o problema, portanto, não é o de nossos possíveis enganos na relação entre imagem e coisa, e sim o de como nós nos fazemos e somos feitos e feitas imageticamente no interior de uma cartografia na qual apostamos.

UM MUNDO PRÓPRIO, LUGAR NENHUM²²

Tudo indica que a introdução de um novo *‘ālam*, por Surauardi, foi um gesto relativamente tardio, visto que fala, repetidas vezes, em três mundos — como em *risāla fī i’tiqād al-ḥukamā’* (*Sobre as crenças dos filósofos*), *hayākil al-nūr* (*As formas da luz*), *kalimat al-taṣawwuf* (*A palavra sufi*), *al-lamaḥāt* (*Os vislumbres*), *partaw-nāmah* (*O livro do esplendor*, um dos textos escritos em persa) e até mesmo em *ḥikmat*, onde ele afirma, ainda no texto introdutório, que “filósofos modernos e antigos”, apesar de discordâncias aparentes, “falamos todos em três mundos” (FI, §4). É apenas nos dois últimos discursos/capítulos do livro, o quarto e o quinto, que o ser-em-suspensão como modalidade ontológica aparece, junto da afirmação de uma estrutura quádrupla do real. Lembremos, também, que Surauardi faz questão de afirmar que suas experiências confirmam o quarto *‘ālam*, o que torna o





fluxo geral do texto de um tanto estranho: a muitas vezes comentada tripartição é deslocada na volta mais recente de seu esforço de solucionar o problema deixado por Avicena, como se o trabalho da exposição sistemática estivesse, até então, em falta com relação à própria experiência — talvez por uma dificuldade de contrariar a tão certa palavra dos “filósofos modernos e antigos”.

Qualquer que seja a explicação para essa reviravolta textual, como bem nota Van Lit, Surauardi desloca o problema da escatologia à ontologia; mas é Xarazuri quem oferece “uma ontologização mais ampla do mundo da imagem” (2017, p. 91, tradução minha). Esse trabalho começa na padronização, que deixa de lado a repetição de “*mu’allaqa*” para focar em “*mithāl*”, substituindo, também, a dispersão nas variações que Surauardi inventa para falar dessa espécie de realidade pela preferência dada à “*‘ālam al-mithāl*”, expressão que aparece nos textos que comentam e/ou incorporam elementos do Iluminacionismo e que, na verdade, não aparece na obra de Surauardi; como dito anteriormente, ele usa a versão “*‘ālam al-mithāl*” e o faz somente uma vez. Se, pelo uso da linguagem, Surauardi revela uma preocupação maior em pensar a imagem experimentada (pós-morte ou não), Xarazuri tenta dar conta da primeira parte da expressão, dando ênfase ao caráter de mundo/reino do imaginal, ou seja, à sua *independência ontológica*. Para isso, ele recorre à qualificação “*bi-dhātihā*” para dizer que imagens existem “por si mesmas”, “por conta própria”, muitas vezes intercalando-a com “*al-mithāl*”, “imaginal”. Além disso, insiste em elementos dos textos de Surauardi que não recebem muita atenção ou elaboração, menções breves que se perdem facilmente: “oitavo clima” para falar da posição cosmológica do imaginal, ou “Hūrqaḷya” como uma das cidades imaginais, importantes na apresentação geral que Henry Corbin fez do iluminacionismo em *Corps spirituel et Terre céleste* (1979), pois nos dão uma noção mais complexa da “mundanidade” e da “espacialidade” do imaginal — sua topografia peculiar.²³

Antes de comentar essa topografia, cabe notar, ainda que brevemente, o caso dos sonhos e das imagens oníricas como exemplar da mudança de foco operada por Xarazuri. Em *rasā’il al-shajara al-ilāhiyya*, ele afirma as formas/imagens experimentadas durante o sono vêm das “luzes [realidades] inteligíveis”, “emanando de acordo com as predisposições” e as “características dominantes” das “almas sonolentas”, ou seja, de acordo com seu estado de desenvolvimento na existência encarnada/terrena (Shahrazūrī, 2018, p. 171, tradução minha). Nesse sentido, o que será experimentado depende de nossa capacidade de *refletir* uma realidade onírica ontologicamente independente de nós. Xarazuri, no entanto, desvia um pouco de Surauardi afirmando que imagens oníricas podem ser um “lugar de manifestação” para essas “almas sonolentas”, de modo que nossa alma — assim como outras realidades espirituais — pode aparecer em diferentes lugares

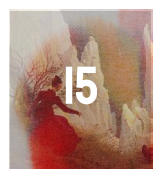



(p. 171). Já em *sharḥ ḥikmat al-ishrāq*, ele afirma: “O lugar de sua manifestação pode ser uma barreira corpórea — como é o caso das almas vinculadas a corpos por meio dos quais elas se fazem visíveis —, ou uma imagem corpórea suspensa, como ocorre durante o sono” (Shahrazūrī, 2001, p. 577, tradução minha). Ou seja, o imaginal é autônomo em relação à alma não apenas porque pode ou não se manifestar nela, mas, também, porque ela pode ou não se manifestar nele — como Deus, como Gabriel.²⁴

Dessa maneira, Xarazuri consegue aprimorar o sentido da movimentação espiritual indicado pelo uso do termo “*al-sālikīn*”, “peregrino” ou “viajante”, pois a alma humana — que, por si só, apesar de encarnada, é uma realidade autônoma em relação ao corpo — pode atravessar as camadas do real por queda ou ascensão. Não é apenas o anjo, por exemplo, que vem ao seu encontro *como* imagem; a alma ganha um corpo imaginal (“*al-badan al-mithālī*”) para se deslocar pelo reino das imagens. Rompe-se a aparente unilateralidade que marca a experiência da iluminação *em vida* nos textos de Surauardi, algo que, de fato, não parece concordar bem com a ideia de um trabalho espiritual — o exercício de purificação não seria mero aprimoramento de nossa receptividade/passividade. Além disso, ainda lidando com a questão do bem/prazer e do mal/desprazer a serem experimentados pós-morte, Xarazuri expande o texto de Surauardi para produzir uma imagem mais coerente do imaginal enquanto *‘ālam* propriamente intermediário. Há uma parte mais próxima do sensível e outra do inteligível, algo que poderíamos visualizar da seguinte maneira²⁵:

A Terra é dividida em sete climas, de modo que há um oitavo, o mundo da imagem suspensa, que abriga os corpos que ascenderam ao céu, pois a ascensão de corpos terrenos é impossível. Maravilhas muitas se fazem visíveis para santos e profetas por causa da chegada a esse mundo, do qual se deve conhecer as características e locais de manifestação. Digo que *jābulq*, *jābarš* e *hūrqaalyā* são nomes mencionados. Os dois primeiros, no caso, são cidades do mundo terreno das imagens suspensas, enquanto *hūrqaalyā* é parte do mundo celestial da imagem. (Shahrazūrī, 2001, p. 594; 1979, p. 154, tradução minha)

As sete divisões da Terra habitada na geografia/astronomia ptolemaica, incorporadas aos circuitos intelectuais persas e árabes, são as regiões do mundo que *vemos* — para as quais podemos apontar usando o indicador.²⁶ O oitavo, portanto, é o que se manifesta após o limite: acompanhamos a corporeidade sensível até o ponto em que, *nela mesma*, encontramos algo de outra ordem; o inverso poderíamos fazer se fôssemos criaturas outras, atravessando o inteligível até o ponto de sua *imagificação* — a voz de Gabriel na alma do profeta, ou, sendo mais coerente com a revisão feita por Xarazuri, o encontro entre duas imagens que manifestam o anjo e o profeta. Por isso, dividir as cidades em dois grupos: i) *jābulq* e *jābarš* são as que, de acordo com certas narrativas, Maomé teria visitado





em suas peregrinações espirituais noturnas, ambas feitas de esmeraldas, uma em cada extremidade do mundo, em suas fronteiras ocidental e oriental — a imagem em suas características sensíveis; ii) *hūrqaalyā* é essa adição um tanto misteriosa feita já por Surauardi, nome que é deslocado múltiplas vezes no interior e no desdobramento do Iluminacionismo, e que Xarazuri considera o elemento mais inteligível da imagem.

Reinterpretando o sentido da proximidade de *jābulq* e *jābarş*, Xarazuri pode afirmar o destino inferior pós-morte como a experiência dessas imagens mais próximas da corporeidade sensível, e o destino abençoado como manifestação na parte mais abstrata da imagem, onde os contornos estão em vias de desaparecer na comunhão com o divino. “São muitas as camadas do mundo imaginal”, ele diz em *rasā’il*, “algumas são luminosas, doadoras-de-prazer, nobres e excelentes”, e elas mesmas podem ser mistas, “algumas mais luminosas e nobres do que outras”; o mesmo se pode dizer das “camadas escuras, indutoras de sofrimento”, as camadas infernais, pois algumas são mais terríveis do que outras (Shahrazūrī, 2008, p. 171, tradução minha). Tudo isso se experimenta *imaginalmente*. No caso das experiências místicas, também podemos pensar nesses termos de graus de sensibilidade/abstração experimentados. Vejamos o *qişşat al-ghurba al-gharbiyya* (*Conto do exílio ocidental*, 1999), o único texto alegórico de Surauardi em língua árabe (o resto ele escreveu em persa). Muitos dos símbolos presentes no texto estão ali carregados por nomes de lugares da “geografia sensível”, por assim dizer: a cidade de Cairuão, o Iêmen, o Monte Sinai, o Monte Judi (onde dizem que permaneceu a arca de Noé após a grande inundação), o Mar Vermelho e uns tantos outros. Nenhum deles, claro, é o que é para nós quando os visitamos com nossas pernas de carne.

O que significa, então, esse povoamento intenso do imaginal? Há, também, no conto, itens da astronomia da época, como Sol, Lua, constelações; figuras humanas, algumas delas personagens do Corão; e também animais não humanos; artefatos como fortalezas, prisões e poços, navios. Isso e muitas outras coisas, e cada uma delas está no lugar de outra: ainda hoje, o texto de Surauardi é de difícil interpretação. Há muitas referências ao Corão, trechos incorporados na narrativa, colagem muito peculiar. Peguemos, enfim, alguns exemplos: escalar o Monte Sinai é ascender espiritualmente; o exilado que “protagoniza” a história é a alma; o Ocidente é o *‘ālam al-ḥiss*, mundo sensível; o fundo do poço onde o exilado se encontra aprisionado é o corpo. Logo no começo, um aviso: os prisioneiros podem, todas as noites, subir até o palácio nus, retornando depois — as experiências oníricas. Não gostaria de me demorar nisso; o que importa, para este texto, é o fato de que Surauardi elabora uma espécie de cartografia alternativa para que as pessoas entendam melhor suas experiências espirituais, para que *naveguem*




melhor pelo não sensível que a imaginação reflete. Dessa maneira, o imaginal enquanto dimensão ontológica do real é o que experimentamos na passagem do sensível ao inteligível — e no retorno, pois toda experiência mística é subida e eventual descida.

Se pensarmos, mais uma vez, no sonho, não há limite aparente para o que pode se manifestar nas estruturas especulares de nosso mundo: mares e montanhas, estrelas e planetas de um lado; Deus e seus anjos, demônios e *jinnns* de outro. Nada disso modifica efetivamente a corporeidade no sentido de um acidente sensível. Universos inteiros como imagem suspensa: nada como realidade apartada, outra, e sim como possibilidade do real que experimentamos desde sempre. Como diz Van Lit, “esses diferentes mundos [...] não são separados como fluidos com densidades variadas que se separam uns dos outros, o de maior densidade (água, por exemplo) por baixo do que tem menor (óleo)” — a melhor imagem-símbolo seria a de uma emulsão: um todo em que fluidos “indistinguíveis entre si [...] não são absorvidos um pelo outro” (2017, p. 57, tradução minha), “em que todas as partes diferentes estão igualmente misturadas por todo o volume sem se dissolverem” (p. 179). O movimento cartográfico de Surauardi e Xarazuri, portanto, é maneira de oferecer uma imagem rica, útil e prazerosa da própria imagem, do imaginal — uma multiplicação simbólica que, em parte ancorada nas topografias sensíveis, pode nos permitir lidar melhor com essa modalidade ontológica escorregadia, ambígua. Afinal, não é só prazer que a suspensão oferece: há formas escuras e elas são manifestações da própria realidade *aqui* e *agora* — estão em lugar-nenhum porquê onde estamos não há apenas materialidade pelos cinco sentidos verificável.

MEDIEVAL-CONTEMPORÂNEO

Concluo este artigo com um brevíssimo comentário: o objetivo, mais do que oferecer um comentário, era exibir a pertinência do Iluminacionismo — aqui restrito a duas figuras — para o que poderíamos chamar “filosofia da imagem”, ou mesmo “do imaginário”. Encontrei as traduções e os comentários de Corbin alguns anos atrás, precisamente nesse sentido, lendo sobre política e imaginário, o que me levou ao *Imaginal politics* de Chiara Bottici. Eventualmente, li textos em outras áreas que incorporaram, com variações, o conceito de *imaginal*, como o de Laura Marks sobre cinema anteriormente citado. Sempre me pareceu curioso como uma ontologia extravagante, superlotada como a de Surauardi — ainda seria complexificada nos textos iluminacionistas posteriores —, em demasia carregada espiritualmente, pode ecoar nas paisagens contemporâneas do pensamento: a filosofia da iluminação parece tudo que não gostaríamos mais de ver em nosso trabalho. Se é o caso, espero ter conseguido, ao menos, indicar algumas coisas





que outras pessoas viram ali: pensar a imagem para além da representação, lidar com certa autonomia das imagens ou repensar ontologicamente o ser-imaginário daquilo que dizemos não ser real — com isso, revisar não apenas o uso dos predicados “real” e “imaginário”, mas, também, “fictício”, “ideológico”, e mesmo “socialmente construído”.

Foi feito, nesse sentido, um duplo movimento no texto: i) citar e elaborar possibilidades menos “religiosas” de leitura, saindo um pouco da órbita literário-secundária da recepção de Henry Corbin, ainda que sem deixar de lembrar de que ordem são os problemas que Surauardi se esforça por resolver; ii) produzir um comentário geral sobre o pensamento de Surauardi e Xarazuri que justifique seus usos contemporâneos e incentive ainda outros. Este trabalho, portanto, é ponto de partida e de chegada: para quem deseja começar a pensar, agora, por meio de outra filosofia da imagem; para quem gostaria de uma contextualização, em língua portuguesa, da produção do conceito de *imaginal* já visto em outros lugares — e assim, quem sabe, testar alguma coisa nova com a leitura mais direta e “contemporânea” das fontes. Trata-se, no fim, de algo que gostaria eu mesmo de ter lido em outros tempos, como muito do que produzimos na universidade.

REFERÊNCIAS

BAYRAK, Shaykh Tosun. “On Suhrawardi”. In: AL-SUHRWARDI, Hazrat Shihabuddin Yahya. *The Shape of Light – Hayakal al-Nur*. Louisville: Fons Vitae, 1998.

BOTTICI, Chiara. *Imaginal politics: images beyond imagination and the imaginary*. New York: Columbia University Press, 2014.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CORBIN, Henry. *Corps spirituel et Terre céleste: de L'Iran Mazdéen à L'Iran shī'ite*. Paris: Éditions Buchet/Chastel, 1979.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso – Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 3ª ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

IBN SĪNĀ. *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*. Tehran: Mu'assasah-i muṭāla'āt al-islāmī, 1363.

IBN SĪNĀ. “Sharḥ Uthūlūjiyā”. In: *Aristū 'inda l-'arab*, (ed.) A. Badawi. Kuwait: Wikālat al-ma'bū'āt, 1978, p. 35-74.

KINDĪ. *The Philosophical Works of Al-Kindī*. Translated by P. Adamson and P. E. Pormann. Oxford: Oxford University Press, 2012.



MARKS, Laura U. "Real images flow: Mullā Sadrā Meets Film-Philosophy". *Film-Philosophy*, n. 1, 2016, p. 24-46, v. 20.

PARK, Peter K. J. *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*. Albany: State University of New York Press, 2013.

SHAHRAZŪRĪ, Shams al-Dīn. "In explanation of the imaginable, apparitional world", *In: ALWISHAH, Ahmed; GHEISSARI, Ali; WALBRIDGE, John (ed.). Illuminationist texts and textual studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*. Leiden & Boston: Brill, p. 165-177, 2018.

SHAHRAZŪRĪ, Shams al-Dīn. *Sharḥ ḥikmat al-Ishrāq*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2001.

SINAI, Nicolai. "Al-Suhrawardī On Mirror Vision And Suspended Images (*Muthul Mu'allaqa*)". *Arabic Sciences and Philosophy*, v. 25, n. 2, p. 279-297, 2015.

SUHRAWARDĪ. "Shihāboddīn Yahīa Sohravardī", "Livre des Élucidations". *In: CORBIN, Henry. Corps spirituel et Terre céleste: de L'Iran Mazdéen à L'Iran shī'ite*. Paris: Éditions Buchet/Chastel, 1979.

SUHRAWARDĪ. *The Philosophy of Illumination*. A New Critical Edition of the Text of *Ḥikmat al-ishrāq*, with English translation, notes, commentary and introduction by J. Walbridge and H. Ziai. Provo: Brigham Young University Press, 1999.

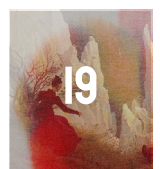
SUHRAWARDĪ. *The Book of Radiance*, a parallel English-Persian text. Edited and translated with an introduction by Hossein Ziai. Costa Mesa, CA: Bibliotheca Iranica, *Intellectual Traditions Series*, No. 1, 1998.

SUHRAWARDĪ. *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*. A Parallel Persian-English Text. Edited and Translated with an Introduction by Wheeler M. Thackston, Jr. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1999.

VAN LIT, L. W. Cornelis. *The World of Image in Islamic Philosophy: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrazūrī, and Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2022.

ZIAI, Hossein. "Suhrawardī on Knowledge and the Experience of Light". *In: KAPSTEIN, Matthew T. (ed.), The presence of light: Divine Radiance and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

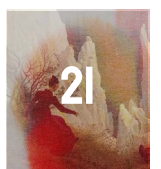



NOTAS

- 1 Por uma questão de praticidade, e pelo fato de que o material usado para a escrita do artigo, em geral, encontra-se em língua inglesa, o sistema de romanização do árabe usado ao longo do texto é o ALA-LC, da Biblioteca do Congresso dos EUA.
- 2 Retornarei a isso adiante. Trata-se da seguinte passagem de Filosofia da iluminação: “As formas suspensas não são, portanto, as de Platão, pois estas são luminosas, enquanto as formas de que falamos aqui podem ser escuras e podem ser iluminadas” (§246).
- 3 Penso, aqui, no artigo da professora Alice Haddad (2012), “A visão sensível como imagem da visão dos inteligíveis”, disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/KQTLLmJb6nnSRSqwymXj8mc/>.
- 4 Um bom resumo desse movimento de descredenciamento se encontra em *Imaginal politics* de Chiara Bottici (2014), mais especificamente no capítulo “From phantasia to imagination”.
- 5 Não há contextualização melhor para esse problema que o trabalho pioneiro de Peter Park, o livro *Africa, Asia, and the History of Philosophy* (2013), sobre a formação do cânone filosófico que herdamos a partir da última década do século XVIII, formação indissociável da racialização da história da filosofia e da produção mais ampla de uma mitologia propriamente colonial.
- 6 Há outras possibilidades: pode-se dizer, por exemplo, que, dadas as expressões “mundo sensível” (“‘ālam al-ḥiss”) e “mundo inteligível” (“‘ālam al-‘aql”) — e suas versões nas outras línguas —, o melhor talvez seja “mundo imaginável”, assim como faz Van Lit em *The world of image in Islamic Philosophy* (2017) ao traduzir “‘ālam al-mithāl” por “imaginable world”. Essa opção não parece nos deslocar suficientemente da associação entre o fictício e o imaginário, preocupação de Corbin ao introduzir um termo estranho, algo que também me interessa. Van Lit quer outro deslocamento: escapar da associação entre o termo “imaginal” e o trabalho hermenêutico de Corbin.
- 7 Todas as traduções são minhas a partir do inglês, com modificações ocasionais recorrendo ao texto em árabe.
- 8 Alquindi — dito o “pai da falsafah” — afirma que Platão teria caracterizado o destino das almas, “quando se libertam”, é o “mundo da divindade”, onde está a luz do Criador. Nem toda alma que se separa do corpo chega lá no tempo certo, pois uma parte delas carrega impurezas e coisas más. Algumas chegam até a esfera lunar, lá ficando por um tempo. Quando purificada, sobe até a esfera de Mercúrio, lá ficando por um tempo. Quando purificada, sobe até a esfera de cada estrela, lá ficando por um tempo. Quando se purificam por inteiro [...] ascendem ao mundo do intelecto” (2012, p. 116, tradução minha).
- 9 As citações traduzidas de Avicena, assim como parte considerável do comentário em geral feito nesse momento do artigo, vêm do capítulo 2 em Van Lit (2017), dedicado ao problema do uso da imaginação pós-morte antes de Surauardi. As citações estão na p. 27.
- 10 “Conto do exílio ocidental” é o nome de um dos textos alegóricos de Surauardi narrando, por meio de alta carga simbólica, uma experiência mística de comunhão com o divino. Nele, “exílio ocidental” é outro nome para a existência encarnada, sendo o corpo também simbolizado como uma espécie de prisão. Comentarei brevemente esse texto na penúltima seção deste artigo.



- 11 Sobre as expressões acima, pequeno comentário, resumo: Surauardi elabora uma complexa ontologia emanacionista em que a unidade do real é luz como categoria que abarca o sensível e o inteligível — e não só como fenômeno empírico. Isso significa pensar em mais de uma forma de aparição ou manifestação (zāhir) para além do que os olhos de carne enxergam. Tudo “começa” com a Luz das Luzes (nūr ‘anwār) ou Deus, dela se desdobra uma série longitudinal finita que começa com uma segunda luz (como o noûs de Plotino; Surauardi obedece ao princípio neoplatônico ex uno non fit nisi unum). Esta se expressa numa terceira e, a partir disso, também surge uma série latitudinal, igualmente finita. Na primeira série, temos luzes vitoriosas ou dominantes (qāwahir), inteligências puras sem relação direta com os corpos existentes; na segunda, luzes organizadoras (muddabir) que animam e governam corpos humanos e não-humanos, terrestres e celestiais. Quanto à expressão “barreira” (barzakh), Surauardi faz um uso um tanto peculiar —difícil de explicar — dela para falar de corpos no geral; talvez fosse maneira de dizer que os corpos nos permitem visualizar o jogo entre luz e escuridão, dando-nos a noção de distância, de começo e fim, do que separa e reúne, enfim: de uma fronteira ou barreira.
- 12 Em §247 de hikmat, Surauardi chega a afirmar que “a ressurreição das imagens (muthul) [...] e as promessas dadas nas profecias adquirem realidade” por meio do mundo imaginal, são experimentadas realmente e como reais pela imaginação. Cobadim de Xiraz, filósofo persa e comentador de Surauardi, lê “imagens” como erro, “corpos” sendo a verdadeira opção (conforme indicado por Walbridge e Ziai na n. 17, p. 186 da ed. inglesa de Filosofia da iluminação) — a expressão para esse evento extraordinário do fim dos tempos é “al-ma’ād al-jismānī”, “ressurreição corpórea”. É interessante, no entanto, pensar que, nesse contexto, talvez Surauardi tenha pensado num corpo imaginal, reconstrução imagética operada pela alma ao usar a imaginação do corpo celeste. As experiências prometidas na profecia, dessa maneira, ocorreriam nos corpos imaginais produzidos para cada alma, mantendo sua “pessoalidade”, sem confusão de destinos. Deve mesmo ter sido um erro, de todo modo.
- 13 Diz Surauardi que imagens podem ser criadas, renovadas e destruídas, “como as imagens do espelho e as da faculdade da imaginação” (FI, §247). Não há detalhes sobre esse processo, mas, como dito, por uma questão de hierarquia cosmológica, trata-se de mortalidade distinta, menos precária do que a sensível.
- 14 Importante notar, aqui, que a prática filosófica, para Surauardi, dá-se em três grandes etapas: exercícios espirituais que preparam o terreno para o sujeito do conhecimento; o conhecimento do divino por meio de iluminações espirituais; a construção de um sistema a partir dessas experiências, momento em que o aparato demonstrativo dos aristotélicos pode ou não ser mobilizado para fins de organização e exposição. O livro Filosofia da iluminação é uma expressão “menos lógica” nesse sentido, oferecendo, sem muitas voltas, as elaborações mais significativas de Surauardi. Mais sobre essas etapas em Ziai (2004).
- 15 No século seguinte, esse “está ali” parece ter sido radicalizado pelo santo sufi Al-Jili, que afirma não apenas que a imaginação é o órgão próprio da “convicção íntima em que Deus o Altíssimo se revela”, local em que encontramos “a perfeição da teofania”; mais do que isso, ela é dita a própria origem do que é (GÎLÎ, 1979, p. 181). Como Deus se manifesta propriamente na imaginação, ela mesma deve ser divina; ele parece afirmar, basicamente, que Deus = imaginação, e nossa faculdade particular seria apenas uma manifestação dessa Imaginação Divina, criadora dos mundos. Como se a comunhão com o divino se desse na identidade entre teofania e atividade criadora da imaginação.



- 
- 16 Chegamos perto, agora, do que Castoriadis chama de “significações sociais imaginárias” em A instituição imaginária da sociedade (1982).
 - 17 Ver ambos os capítulos da apresentação geral que Corbin faz em Corps spirituel et Terre céleste (1979).
 - 18 Na cosmologia islâmica, jinn (djinn) são criaturas feitas de “fogo sem fumaça” (Corão, 15.27, 55.15) que, como indica a raiz usada para formar a palavra, escondem-se dos sentidos, muitas vezes por imitação de outras formas; a de uma serpente, por exemplo. A palavra, de maneira geral, pode ser usada para falar também de anjos e demônios, dado que igualmente se escondem de nossa vista. Quanto aos jinn, apesar de sua furtividade, não são intrinsecamente maus, nem estão destinados a nos enganar ou desviar do caminho de Deus. Na verdade, um jinnī é como nós: dotado de livre-arbítrio, pode usá-lo para fazer o bem ou o mal, pode acreditar ou não na palavra do Profeta, sendo, inclusive, julgado no fim dos tempos. É comum, na literatura sagrada, encontrar referências à comunidade humana e à comunidade dos jinn, inclusive em termos de endereçamento das pregações e profecias. A 72ª sura do Corão, “Al-jinn”, por exemplo, começa com um verso sobre os “gênios” que se converteram ao Islã assim que ouviram o Corão da boca do Profeta.
 - 19 Para o possível leitor de Filosofia da iluminação, na exortação ao final do livro, Surauardi diz (§280): “Que medite por quarenta dias, abstendo-se de carne, jejuando, concentrando-se na contemplação da luz de Deus [...]. Quando chegar o momento de ler o livro, fique imerso em seu interior. Aquele que o estuda aprenderá: o que escapou de antigos e modernos, Deus confiou a minha língua”.
 - 20 É preciso notar, no entanto, que, para fazer seus comentários, Marks recorre majoritariamente à obra de outro iluminacionista, o filósofo e teólogo persa Mulá Sadra, que viveu nos séculos XVI e XVII. Por isso mesmo, deixei de fora elaborações que dependem de itens específicos do pensamento de Sadra que não podem ser encontrados em Surauardi ou Xarazuri.
 - 21 Isso se deve, muito provavelmente, ao fato de que textos neoplatônicos circulavam sob autoria de Aristóteles no mundo árabe, como stoicheiōses theologikē de Proclo, traduzido para o árabe como kitāb al-ṭīḏāḥ fī al-khayr al-maḥḍ (Livro da explicação do bem puro), também conhecido, na época de Surauardi, pelo nome latino Liber de causis.
 - 22 Surauardi usa a construção em persa “nākojā-ābād”, “-ābād” que forma nomes de cidades e vilarejos, para dizer que o imaginal é um lugar-nenhumópolis ou algo assim (1999, p. 10).
 - 23 Surauardi afirma, rapidamente, em §273 de ḥikmat al-ishrāq, após as várias caracterizações das experiências de iluminação, que o processo de ascensão espiritual se dá no “oitavo clima”, onde se encontram jābulq, jābarṣ e a maravilhosa hūrqalyā. Sem maiores comentários, ele prossegue discorrendo sobre o destino da alma na morte.
 - 24 É dessa forma, também, como nos lembra Van Lit (2017, p. 102), que Xarazuri consegue refinar a coerência do sistema iluminacionista em relação à atuação e existência de demônios e jinns. Como afirma Surauardi, ambos “procedem dessas almas [condenadas e atormentadas] e imagens suspensas”, sendo variações das almas humanas (FI, §247). A experiência do demoníaco, na interpretação de Xarazuri, é a de uma alma que se manifesta no corpo-imagem que nos toca, pois imagens são locais de maẓāhir como a imaginação, os espelhos e os olhos.
 - 25 Conforme afirma Van Lit (2017, p. 216, n. 75), Corbin na tradução de Surauardi acompanhada de comentários, atribui a Cobadim de Xiraz uma passagem copiada, ipsis litteris, de Xarazuri. O texto traduzido também se encontra em Van Lit (2017, p. 103).





- 26 Em um dos contos de Surauardi, um personagem pergunta sobre a localização de um lugar de onde certas almas “abstraídas” vieram, caracterizado como uma espécie de não-lugar, e quer saber que clima seria esse. A resposta dada é: “Trata-se do clima para o qual seu dedo indicador não pode apontar” (1999, p. 10, tradução e ênfase minhas).

