

A FILOSOFIA TRANSCENDENTE DE MULLA SADRA

Nossa Mensagem IX

SEYYED MOHAMMED KHAMENEI

A Filosofia Transcendente de Mulla Sadra

Tradução e Revisão

Ismail Ahmad Barbosa e

Denilson do Nascimento Silva



Tradução e Revisão

Ismail Ahmad Barbosa e Denilson do Nascimento Silva

Capa, Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica

Yelow Design e Nasereddin Taleb Al-Khazraji

Tiragem

2.000 exemplares

Data da Edição

Agosto de 2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Khamenei, Seyyed Mohammed

A filosofia transcendente de Mulla Sadra / Seyyed Mohammed Khamenei ; tradução e revisão Ismail Ahmad Barbosa e Denilson do Nascimento Silva. -- São Paulo : Centro Islâmico no Brasil, 2012. -- (Nossa mensagem ; IX)

Título original: Mulla Sadra's transcendent philosophy
ISBN 978-85-65511-01-8

1. Filosofia islâmica 2. Mohammad, Sadr Ad Din I. Título. II. Série.

12-09037

CDD-297

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia islâmica : Islamismo

297



Instituto Sadra de Pesquisa em Filosofia Islâmica
www.mullasadra.org



EDITORIA ISLÂMICA ARRESALA PUBLICAÇÕES E DISTRIBUIÇÕES LTDA.

Rua Vigário João Álvares, 211 - Vila Monumento - São Paulo - SP - CEP: 01551-040 - Brasil
Tel.: 55 11 2271-2040 - Fax: 55 11 2271-2044 - edicoes@arresala.org.br - www.arresala.org.br

*É proibida a reprodução de parte ou da totalidade dos textos sem a autorização prévia.
Todos os direitos são reservados.*

Sumário

Prefácio do Centro Islâmico no Brasil.....	7
Introdução do Autor.....	10
Prefácio	13
Introdução	17
A Vida de Mulla Sadra	21
Da Posição de Autoridade Para o Canto do Retiro	21
Os Professores, Filhos e Estudantes de Mulla Sadra.....	24
A. Os Professores	24
Shaykh Baha al Din ‘Ameli	25
Mir Damad	26
B. Os Filhos.....	27
C. Os Estudantes.....	28
Faydh Kashani.....	28
Fayyadh Lahiji.....	29
Mulla Hussein Tunekaboni.....	30
Hakim Akajani.....	31
As Obras de Mulla Sadra	33
Um Estudo Analítico da Obra de Mulla Sadra	41

A Escola de Pensamento de Mulla Sadra: A Filosofia Transcendente	45
1. Raízes.....	45
2. As Origens da Escola de Mulla Sadra.....	49
3. Metodologia.....	53
4. As Partes da Filosofia Transcendente	56
Ontologia	57
Fundamentos da Filosofia de Mulla Sadra.....	57
1. Originalidade da Existência.....	57
2. Gradação da Existência.....	63
3. A Verdade Simples (Não-Composta) é Todas as Coisas.....	67
4. Possibilidade de Indigência	70
5. Movimento na Substância	73
Semelhança e Concordância.....	77
6. O Amor	78
Mulla Sadra e a Metafísica do Amor.....	78
7. A Ideia Platônica	81
Epistemologia	85
1. Existência Mental	85
2. Unidade do Intelecto, do Inteligível e do Inteligente	89
3. As Percepções Humanas	94
Percepção Sensorial.....	94
4. A Imaginação Imaterial	98
Alma - Escatologia.....	101
1. A Origem Corpórea da Alma	101
2. Metafísica da Morte	104
3. Ressurreição.....	106
Hermenêutica.....	109
Conclusão.....	111

Prefácio do Centro Islâmico no Brasil



Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

Louvado seja Deus, o senhor do universo, que a paz de Deus esteja com o selo dos profetas, Mohammad ibn Abdillah (S.A.A.S.), com seus Ahlul Bait (A.S.), seus bons companheiros e com quem os seguir até o Dia do Juízo Final.

A Filosofia Islâmica instrui o ser humano a respeito do motivo de sua existência, ensinando ao mesmo que ele é considerado o representante de Deus na Terra e senhor de Suas criaturas, já que através do raciocínio que Deus lhe concedeu ele tem a seu serviço tudo que existe na Terra. Por isso, ele deve conhecer a razão de sua existência, sendo que através da ciência filosófica ele conseguirá a resposta para esta pergunta crucial, pois é justamente devido a ela que os profetas e mensageiros (A.S.) foram enviados para a Terra, com o intuito de passar adiante os ensinamentos divinos e estabelecer os princípios sagrados. As dúvidas sempre irão rodear o homem, tais como: Qual o objetivo da existência? Onde termina a vida? O que vem após a morte? Entre dezenas de outras perguntas que afligem a muitos, mas que podem ser respondidas pela ciência da Filosofia Islâmica.

Todas estas perguntas, e outras mais, serão respondidas pelo livro que carrega em mãos, “A Filosofia Transcendente de Mulla Sadra”, de autoria do grande sábio Ayyatullah Seyyed Mohammed Al-Hosseini Al-Khamenei (D.D.), o qual se destacou pelo seu conhecimento iluminado e sua belíssima forma de apresentar as suas ideias, mesclando a filosofia com o conhecimento divino e os versículos alcorânicos.

O Centro Islâmico no Brasil escolheu esta obra entre tantas outras do grande sábio, para ter a honra de publicá-la em parceria com o Instituto Mulla Sadra de Pesquisa em Filosofia Islâmica, traduzindo-a e adaptando-a para a língua portuguesa, e apresentando-a aos queridos leitores e buscadores do conhecimento, para que possa ser de utilidade e fonte de enriquecimento intelectual e espiritual de todos aqueles que buscam a verdade.

Louvado seja Deus, o senhor do universo.

Sheikh Taleb Hussein Al-Khazraji
Centro Islâmico no Brasil
Agosto de 2012



الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خاتم الأنبياء المرسلين محمد بن عبد الله (ص) و على آل بيته الطيبين الطاهرين و صحبه المنتجبين و من تبعهم إلى يوم الدين.

الفلسفة الإسلامية هي التي تعرف الإنسان (الهدف من الحلقة) بإعتباره خليفة الله في الأرض، و أنه سيد المخلوقات و أن الله سخر له كل شيء و زوّده بالعقل و الوعي ليتعرف على ماهية الحياة و علة وجوده فيها و لتتسع آفاق المعرفة لديه إلى ماوراء الطبيعة مستنداً بذلك على ما جاء به الأنبياء و المرسلون و الأوصياء عليهم السلام و ما جاءت به الرسائل السماوية و التعاليم الإلهية التي وضعت الأسس و المبادئ الأولية للمعرفة، و هي التي تجيب على الإستفسارات و الأسئلة المتنوعة و المختلفة التي تختلج ذهنية الإنسان و تمس حياته بالصميم، كالمهدف من وجوده؟ و أين تنتهي به الحياة؟ و هل هناك أمور مخفية عن الحواس المادية؟ و ماذا بعد الموت؟ إلى ما هنالك من اسئلة تخص وجوده و حياته و مصيره.

كل هذا و غيره يجيب عليها الكتاب الذي بين يديك "ملاصدرا و الحكمة المتعالية" للعلامة المفكر آية الله السيد محمد الحسيني الخامنه اي (حفظه الله) الذي امتاز بفكره النير و طرحه العميق و اسلوبه الجميل الذي مزج بين الفلسفة و العرفان و الآيات القرآنية، و لأهميته قام المركز الاسلامي في البرازيل و بالتنسيق مع "مجمع صدر الحكمة الإسلامية" بترجمته من اللغة الانجليزية الى اللغة البرتغالية ليرفد القراء الكرام و طلاب المعرفة بالعلم و الوعي و الوضوح راجين الإنتفاع به و الله سبحانه و تعالى من وراء القصد.

و الحمد لله رب العالمين

الشيخ طالب حسين الخزرجي
إمام المركز الاسلامي في البرازيل
رمضان ١٤٣٣ هـ.ق.

بِسْمِ اللَّهِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ

فلاسفه مسلمان با استفاده از مفاهیم عالی قرآنی و معارف اسلامی و با بهره‌گیری از اصطلاحات و مباحث فلسفه یونانی، دستگاهی فلسفی را ایجاد کردند که بنام فلسفه اسلامی معروف است و پس از آن حکمت مشرقی یا حکمت الاشراق که میراث فلاسفه ایران باستانی بود در کنار آن قرار گرفت و به نقد و اصلاح برخی مسائل آن پرداخت.

فیلسوف معروف ایرانی ملاصدرا - معروف به صدرالمتهلین - در حدود چهار قرن پیش، در طرح جدید و عالی خود، سنتزی از همه این دو مکتب فلسفی و مکاتب عرفانی و یا قرآنی دیگر استخراج نمود و بنام مکتب حکمت متعالیه معرفی کرد که این مکتب سرآمد مکاتب دیگر شده است و جا دارد در همه جهان به مبانی و مسائل و راه حل‌های این مکتب در حل مسائل فلسفی توجه و از آن استفاده شود.

کتاب حکمت متعالیه و ملاصدرا در صفحاتی بسیار محدود کوشیده که فهرستی از آن مبانی فلسفی و مسائل آنرا بزبان ساده بیان کند. این کتاب به چندین زبان زنده ترجمه شده و در سراسر جهان مورد استفاده قرار گرفته است. بسیار باعث خوشوقتی من شد که شنیدم که این کتاب بهمت جناب حجة الاسلام والمسلمین شیخ طالب حسین خزرچی و مؤسسه اسلامی برزیل (الرساله) بزبان پرتغالی ترجمه شده است. از خداوند منان برای ایشان و همکاران گرامی ایشان توفیق بیشتر را مسئلت دارم و امیدوارم که این کتاب برای اساتید فلسفه کشور دوست برزیل و دانشجویان فلسفه آنجا سودمند باشد.

سید محمد خامنه‌ای

رئیس بنیاد حکمت اسلامی صدرا

Introdução do Autor



Em nome de Deus, o Sábio

Baseados nos princípios alcorânicos e nos ensinamentos islâmicos, e aproveitando-se dos termos da filosofia grega, os filósofos muçulmanos criaram uma nova escola filosófica chamada de “A Filosofia Islâmica”, e depois disso de Sabedoria Oriental ou Hikmat al-Ishraq, que se consagrou junto a filosofia da antiga pérsia e permaneceu ao lado dela, corrigindo-a e aperfeiçoando-a.

O famoso filósofo iraniano Mulla Sadra, ou Sadrol Mota’ahellin, há aproximadamente quatro décadas, conseguiu extrair uma nova tradição filosófica destes dois métodos acima mencionados e a chamou de Método de Sabedoria Elevada, o qual mais para a frente foi o principal elemento para o surgimento de diversos outros métodos filosóficos, e estes por sua vez foram utilizados para solucionar grandes questões filosóficas.

O livro “A Filosofia Transcendente de Mulla Sadra” tenta levar aos leitores conhecimentos sobre estes métodos através de um vocabulário simples e de fácil entendimento, e esta obra foi traduzida para vários idiomas e distribuída em diversos países.

Foi uma grande alegria quando soube que esta obra tinha sido traduzida para a língua portuguesa, com o esforço de sua Eminência Sheikh Taleb Hussein Al-Khazraji e da Editora Islâmica Arresala. Diante disso, só tenho a pedir para Deus que dê sucesso a Sua Eminência e seus colaboradores, e que este livro possa ser de grande utilidade entre os professores de filosofia do país amigo Brasil e seus universitários e estudantes em geral.

*Seyyed Mohammed Khamenei
Presidente do Instituto Sadra de Pesquisa em Filosofia Islâmica*

Prefácio



Em Nome de Allah¹, o Clemente, o Misericordioso!

De acordo com as tradições religiosas e a história das religiões, a humanidade nunca viveu sem um profeta e, em todas as épocas, as religiões e culturas deixadas pelos profetas forneceram um modelo ou programa de vida. Uma das mais importantes lições ministradas pelos profetas foi o exercício do intelecto, o filosofar sobre a vida, a relação entre o homem e o mundo e o mundo e os seus fenômenos. Os profetas não apenas formaram o pensamento humano, como também ensinaram a ética, a lei e as relações sociais.

A Filosofia, ou melhor dizendo, a “*Sophia*”, foi o resultado dos ensinamentos dos profetas. Desenvolveu-se em grande medida no Pars (antigo Irã ou Pérsia) sob a supervisão dos antigos sábios religiosos que eram chamados de *magi*, como também em algumas regiões do Oriente e do Oriente Médio no decorrer dos séculos. Na atualidade, esse gênero de filosofia é chamado de oriental (Filosofia Iluminativa).

Por volta de cinco séculos antes de Cristo, por causa das conquistas de Ciro e de outros soberanos persas, a filosofia iluminativa se disseminou consideravelmente. Foi introduzida na Jônia, em Atenas e em outras localidades através da Turquia e da Síria (como hoje é conhecida); e alguns pensadores, tais como Tales e Pitágoras, que haviam viajado ao Irã, levaram-na ao Ocidente daquela época. Mais tarde, a despeito da fundação de outra escola de

1. Deus, em língua árabe.

pensamento por Aristóteles, a conhecida filosofia peripatética, e sua tentativa de erradicar o pensamento filosófico oriental; essa escola de pensamento se tornou predominante em Roma, no Egito, na Síria e em outras regiões durante séculos até a chegada dos muçulmanos no segundo século da Híjra² (séc. VIII).

Com o conhecimento dos muçulmanos, a filosofia oriental e as escolas peripatéticas (aristotélicas) gregas de filosofia, e traduzindo suas obras para o árabe, o campo da filosofia teve um significativo progresso e, em menos de um século, alcançou seu ápice por meio dos esforços de alguns filósofos proeminentes, tais como Farabi e Ibn Sina. Seu desenvolvimento inédito prosseguiu nos séculos seguintes. Os filósofos adeptos da filosofia iluminativa Suhrawardi (548-586 d.C.) e Nasir ud Din Tusi (579-672 d.C.) estiveram entre as figuras de destaque desses períodos de evolução da filosofia no Irã e no mundo islâmico.

A razão para um progresso tão impressionante foi a existência de uma série de ensinamentos e uma cultura racional particular que o Islam³, o Alcorão Sagrado⁴ e a tradição profética tinham apresentado aos muçulmanos. Nestes ensinamentos e nesta cultura, o pensamento filosófico, incluindo a parte relativa ao conhecimento de Deus, tinha alcançado uma extrema sutileza que, mesmo depois da tradução das obras filosóficas, eles próprios, formularam uma série de questões filosóficas, desenvolvendo algumas escolas de pensamento (sub categorizadas sob o título de teologia) e começaram a expor e discutir uma variedade de problemas filosóficos complexos.

Os impactos do Alcorão e dos *ahadith*⁵ foram mais tarde novamente revelados no tempo dos gnósticos sofistas muçulmanos, e o nosso filósofo, Mulla Sadra, e seus mestres, lançaram as sementes de duas importantes escolas da história da filosofia e do pensamento: o sufismo e a filosofia transcendente, que foram posteriormente apresentadas por Mulla Sadra. Segundo alguns historiadores, a filosofia que tinha viajado do Irã ao Ocidente, retornara a esse país através das traduções dos muçulmanos, e se desenvolveu com o trabalho dos filósofos iranianos.

-
2. O ano islâmico que tem como marco a emigração do Profeta Mohammad (S.A.A.S.) de Meca para Medina no ano 622 d.C.
 3. A religião divina e a última das mensagens celestiais reveladas pelo último Profeta e Mensageiro de Deus para a humanidade, o Profeta Mohammad (S.A.A.S.).
 4. O livro sagrado do Islam. É a palavra literal de Deus revelada ao profeta Mohammed ao longo de um período de vinte e três anos.
 5. Tradição profética.

Outro movimento histórico, político e religioso, denominado esoterismo, também continuou nas terras muçulmanas do século VI da hijra até o período mongol. Os seguidores desse movimento foram os muçulmanos xiitas⁶, no campo da religião, e os filósofos ou sábios no campo da ciência, e utilizaram a filosofia (algumas vezes a gnose ou a filosofia iluminativa) em seus embates culturais e políticos com os califas de Bagdá. Um exemplo de suas obras é uma enciclopédia científico-filosófica chamada “*Rasa'il Ikhwan Al Safa'*”. Os destacados filósofos xiitas se associaram com esse movimento e, naturalmente, contribuíram com o desenvolvimento da filosofia.

Esse movimento político e científico encontrou seu caminho na Espanha (Andaluzia) onde havia um governo islâmico independente de Bagdá no século IV da Hijra (séc. X). Na realidade, buscou refúgio ali, e conseguiu desenvolver-se com absoluta liberdade; como resultado disso, uma plêiade de proeminentes filósofos e gnósticos surgiu na Espanha; várias obras famosas foram escritas; uma imensa biblioteca foi formada e uma grande quantidade de escolas e seminários foi aberta na Andaluzia.

Uma parte desse imenso tesouro científico e filosófico caiu nas mãos dos europeus após a conquista cristã da Espanha, e a maior parte dessas obras foram levadas para as bibliotecas das cortes ou escolas daquela época, e também para a biblioteca papal, e foram então traduzidas para o Latim. Por conseguinte, um amplo movimento científico teve início na Lei, na Filosofia, na Lógica, na Matemática, na Física, na Química, na Astronomia, na Medicina e mesmo na Literatura, na Música, na Arquitetura e na Arte, proporcionando os fundamentos para a Renascença.

Então, voltamos ao desenvolvimento da filosofia no Irã. A filosofia havia encontrado um porto seguro naquele país; entretanto, foi ocasionalmente atacada pelos jurisperitos não-xiitas em todos os países islâmicos, até mesmo no Irã. O mais famoso de todos os opositores à filosofia foi Ghazzali, se bem que seus ataques foram muito pouco combatidos pelos muçulmanos. Ele se opunha, sobretudo, aos pensadores e filósofos esotéricos, particularmente os xiitas, uma vez que, com base em sua correta interpretação do Alcorão

6. Como são chamados os partidários do Imam Ali ibn Abi Taleb (A.S.), o sucessor legítimo do Profeta Mohammad (S.A.A.S.).

e dos textos islâmicos, eles acreditavam que a filosofia e a racionalização eram ramos do conhecimento originado no Alcorão e nos ahadith, e se posicionavam em completo acordo com suas convicções, princípios básicos e com os versículos alcorânicos.

Portanto, as famosas cidades e províncias iranianas, como Khorasan, Rey, Isfahan, Shiraz e outras, em épocas distintas se tornaram centros para o desenvolvimento e a evolução da filosofia. Por exemplo, 200 anos antes do tempo de Mulla Sadra, Shiraz foi o centro da filosofia e o lugar de encontro dos filósofos importantes. No tempo de Mulla Sadra, esse centro se transferiu para Isfahan, e depois dele, para Teerã (Rey), Qom e Mashad (Tus em Khorasan).

Introdução

Shiraz é uma cidade histórica localizada na província de Fars no Irã. As ruínas de Takht-e Jamshid ou Persépolis (um monumental palácio destruído e incendiado pelas forças macedônias de Alexandre) estão nas proximidades dessa cidade. No tempo de Mulla Sadra, a dinastia safávida governava o Irã. Os reis safávidas concederam independência à província de Fars, que era governada pelo irmão do rei. Consta que o pai de Mulla Sadra exerceu o cargo de ministro no governo de Fars.

O pai de Mulla Sadra, Khwajah Ibrahim Quwami, era um político hábil e extremamente leal. Um homem rico que ocupava uma elevada posição, mas não tinha filhos. Contudo, após muitas orações e súplicas, Deus lhe concedeu um filho a quem deu o nome de Mohammad Sadr Ad Din, em 979 da hijra, que era chamado de Sadra. Mais tarde, recebeu o cognome de “Mulla”, isto é, grande sábio. Nos anos seguintes, o título de “Mulla Sadra” se tornou mais conhecido do que seu nome verdadeiro, que foi substituído na linguagem popular.

Sadr al Din Mohammad (ou Sadra) era o único filho do ministro do governo da vasta região de Fars e gozou do mais elevado padrão de vida. Era uma tradição naquela época que os filhos dos aristocratas fossem educados por preceptores em seu próprio palácio. Sadra era um jovem muito inteligente, sério, estudioso, esforçado e curioso, e tornou-se em curtíssimo tempo exímio conhecedor de todas as matérias ligadas às literaturas persa e árabe, como também no que dizia respeito à arte da caligrafia. Seguindo as tradições de seu tempo, ele pôde aprender também equitação, caça e técnicas de combate. Matemática, astronomia, noções de medicina, jurisprudência,

lei islâmica, lógica e filosofia estavam entre as aulas que os jovens recebiam. O jovem Sadra, que não tinha alcançado ainda a puberdade, já adquirira algum conhecimento nesses campos, todavia, seu interesse principal era a filosofia e, particularmente, a gnose.

As anotações de sua juventude demonstram claramente seu interesse na literatura gnóstica em geral, e nos poemas persas de Farid Al Din Atar (1119-1193 d.C.), Jalal al Din Rumi, também conhecido por Mevlana (1207-1273 d.C.), Iraqi (...- 1288 d.C.) e especialmente no sofismo (filosofia sofista) de Ibn Arabi (1165-1241 d.C.).

Certamente que foi educado por algum tempo em Shiraz, porém, a maior parte de sua formação se deu na capital daquela época, Qazwin. O que, efetivamente ocorreu em razão da chegada ao trono do governador de Fars após a morte de seu irmão (o soberano), em 985 hij. (1577 d.C.). É bastante improvável que com isso seu ministro e conselheiro não tenha sido obrigado a acompanhá-lo, ou mesmo, que este tenha deixado sua família e seu filho único para trás.

Nessa época, Mulla Sadra conheceu dois ilustres eruditos, Shaykh Baba Al Din Ameli e Mir Damad, que não são apenas singulares em seu próprio tempo, mas também incomparáveis com qualquer cientista surgido nos quatro séculos subseqüentes. Mulla Sadra começou a estudar com eles e através de seus extraordinários talentos rapidamente se tornou o melhor de seus alunos. Shaykh Baba não era somente um especialista nas ciências islâmicas (sobretudo em jurisprudência, *hadith*, hermenêutica, teologia e gnose), mas também um mestre em astronomia, matemática teórica, engenharia, arquitetura, medicina e alguns campos do conhecimento metafísico. Todavia, ao que parece, devido às suas ideias místicas particulares, ele não ensinava filosofia e teologia.

Mir Damad, por sua vez, conhecia todas as ciências de seu tempo, mas a sua área de ensino se limitava à jurisprudência, o *hadith*, e principalmente, à filosofia. Era um mestre tanto do ramo Iluminativo quanto do Peripatético da filosofia islâmica. Considerava-se semelhante à Ibn Sina e Farabi, o mestre de todos os filósofos que o seguiam. Mulla Sadra obteve a maior parte de seu conhecimento sobre filosofia e gnose de Mir Damad, e sempre o mencionou como seu professor e orientador espiritual.

Quando a capital safávida foi transferida para Isfahan (1006 hij.), Shaikh Baha Al Din e Mir Damad, acompanhados por seus discípulos, também mudaram para lá, e iniciaram sua tarefa de difundir o conhecimento. Mulla Sadra, então com 26 ou 27 anos de idade, tornou-se um mestre, e estava cogitando sobre a formulação de novos princípios filosóficos e a fundação de sua famosa escola de pensamento. A história da vida de Mulla Sadra é bastante ambígua. Não está inteiramente claro por quanto tempo ele permaneceu em Isfahan e para onde foi depois disso. Ao que parece, ele se mudou de Isfahan antes de 1010 (hij.), retornando para sua terra natal, Shiraz. Os bens e propriedades de seu pai estavam em Shiraz, e embora tivesse doado uma parte considerável disso aos pobres, outra parte ainda existia em Shiraz e Fars na forma de propriedades destinadas aos usos piedosos.

A vida de Mulla Sadra em Shiraz e suas posteriores viagens abrangem outro período, que será discutido no próximo capítulo.

A Vida de Mulla Sadra

Da Posição de Autoridade Para o Canto do Retiro

Mulla Sadra deve ter retornado a Shiraz por volta de 1010 hij. (1602 d.C.). Havia herdado uma grande fortuna e muitas propriedades de seu pai, as quais deveria administrar, o que pode ter sido a razão principal para o seu retorno.

Possuidor de uma imensa fortuna e de um vasto oceano de conhecimento, sobretudo, no campo da filosofia, apresentava então várias ideias inovadoras. Assim, ele começou a ensinar em Shiraz, e um grupo de estudantes oriundos de diversas partes do país comparecia às suas aulas. Contudo, seus rivais, que, como muitos filósofos e teólogos, seguiam cegamente à filósofos anteriores, e que sentiam que sua posição social estava em risco, começaram a persegui-lo, ridicularizando suas ideias e insultando-o, seja para defender suas próprias ideias ou apenas por inveja.

Esse mau comportamento e as pressões não eram compatíveis com o espírito refinado de Sadra. Por outro lado, sua fé, suas crenças religiosas e temor a Deus não o permitiam reagir e tratá-los da mesma maneira. Então, ele deixou Shiraz ressentido e foi para Qom, que ainda não havia se tornado um importante centro científico e filosófico. Nesta cidade religiosa está localizado o mausoléu de Fátima al Mas'umah, a filha do sétimo Imam, Imam Musa Kadhem (A.S.)¹, um dos descendentes do Profeta Mohammad

1. Abreviação das primeiras letras de um pedido de paz para um profeta, imam ou demais membros dos Ahlul Bait (Povo da Casa). O significado literal é: Que a paz esteja com ele. “Alaihe Assalám” em língua árabe.

(S.A.A.S.)², e a irmã do Imam Ar Redha (o oitavo Imam xiita). Muitos eruditos e personalidades religiosas foram sepultados em Qom. A cidade possui uma longa história (de mais de 15 séculos) e conta-se que era chamada de Quriana antes do advento do Islam³.

Mulla Sadra não permaneceu em Qom propriamente dito, e em virtude de seu clima quente e úmido, ou talvez pela similitude das condições sociais que lá haviam e àquelas em Shiraz, ele ficou num vilarejo chamado Kahak na área suburbana de Qom. As ruínas de sua magnífica residência podem ser vistas ainda hoje naquela localidade.

A depressão e o desânimo espiritual de Mulla Sadra o fizeram abandonar por algum tempo o ensino e a discussão filosófica, e, como ele escreveu na introdução de sua grande obra, “*Al Asfar*”, passou seu tempo em adoração, jejuns e práticas ascéticas. Essa oportunidade, que havia sido, na realidade, imposta a ele pelo destino, auxiliou-o a atravessar os estágios espirituais e místicos para o estado de santidade. Esse foi considerado, do ponto de vista espiritual, o período dourado de sua vida. Apesar de sua tristeza e desapontamento, ele conseguiu alcançar o estágio da descoberta e da intuição sobre o culto, ver as realidades filosóficas com a visão do coração em vez de fazê-lo com a mente. Foi esse mesmo êxito que contribuiu para o aperfeiçoamento de sua escola filosófica. Sua reclusão e recusa a escrever ou ensinar continuou até que, no estado de descoberta e intuição do oculto, ele recebeu a ordem (interior) de voltar à sociedade e começar a escrever, ensinar e propagar sua escola de pensamento e suas descobertas.

Se considerarmos esse período de silêncio e reclusão como algo em torno de cinco anos, ele o interrompeu em 1015 (hij.). Uma vez mais, pegou sua pena e começou a composição de alguns livros, incluindo sua monumental obra “*Al Asfar*”, que é considerada uma enciclopédia filosófica, e escreveu a primeira parte sobre as questões relacionadas à existência.

2. Abreviação das primeiras letras de um pedido de bênçãos e paz para o Profeta Mohammad (S.A.A.S.) e sua Purificada Linhagem (A.S.). O significado literal é: Que a paz de Allah esteja com ele e os Ahlul Bait.

3. Registro de viagem de Cavalier Tavernier.

Sadra não regressou a Shiraz até 1040 (hij.). Permaneceu em Qom, fundou um centro filosófico, formou vários discípulos, e durante todo esse tempo, se ocupou em escrever seu famoso livro ou compor tratados em resposta aos filósofos contemporâneos. Dois de seus famosos alunos, Fayyadh Lahiji e Faydh Kashani, ambos seus genros, propagaram sua escola de pensamento. Apresentaremos mais informações de suas obras na seção relacionada aos seus trabalhos.

Mulla Sadra retornou a Shiraz por volta de 1039 ou 1040 (hij.). Alguns crêem que a razão de seu retorno foi o convite enviado pelo governante da província de Fars, Alla Werdi Khan. Esse governante havia terminado a construção da escola que seu pai, Imam Quli Khan, havia iniciado para o ensino de filosofia, e, devido a sua admiração antiga à Mulla Sadra, convidou-o para que viesse a Shiraz a fim de assumir a supervisão do ensino.

Em Shiraz, Mulla Sadra também se dedicou ao ensino de filosofia, hermenêutica e *hadith*. O que fica evidente ao lermos seu livro “Os Três Princípios” (*Si Asl*) é que foi escrito durante essa estadia em Shiraz. Nessa obra, Sadra ataca severamente os sábios daquela época, aos filósofos, teólogos, juristas e médicos. Da mesma maneira que na primeira vez, Sadra se viu sob a pressão dos caluniadores e da conduta corrupta dos eruditos de sua cidade. Entretanto, Mulla Sadra tinha se fortalecido e decidira enfrentar seus opositores, formulando, apresentando e propagando sua própria escola de pensamento.

Uma das dimensões da notável existência de Mulla Sadra está nas suas constantes visitas à Caaba⁴ em Meca. Os registros históricos afirmam que realizou a peregrinação sete vezes (cabe notar a simbólica figura do sete), aparentemente a pé. Nos dias atuais, apesar dos confortos oferecidos pelos modernos meios de transporte, existem ainda algumas dificuldades para se realizar a peregrinação. No entanto, quatrocentos anos atrás, as pessoas realizavam essa jornada em cavalos ou camelos, atravessando o deserto da Arábia Saudita. Por isso, a Peregrinação (hajj) era considerada também uma espécie de prática ascética.

4. A Casa Sagrada de Deus. Localiza-se na cidade de Meca. A Caaba é o centro das peregrinações (*hajj*) e é para onde os muçulmanos e muçulmanas voltam-se para as suas preces diárias. É o lugar mais sagrado do Islam.

Nessa jornada, que era feita na forma de grandes caravanas de peregrinos se dirigindo a Meca, muitas pessoas morriam de calor, sede ou exaustão. Assim, cumprir tal jornada, o que significava viajar por alguns milhares de quilômetros á pé, certamente implicava em muito mais sofrimento do que nos dias de hoje, e exigia força de vontade e fé profunda. Adicionando a esse esforço as suas outras práticas ascéticas, Mulla Sadra percorreu a pé esse caminho sete vezes. Por fim, em sua sétima peregrinação a Meca, adoeceu na cidade de Basra no Iraque e faleceu, deixando este mundo para aqueles que eram obcecados por ele.

Sua rota nessa jornada foi, considerando como ponto de partida Shiraz, o curso marítimo que segue da costa oriental do Golfo Pérsico até a costa ocidental, e então para o porto de Basra no Iraque, que fazia parte do Irã naquela época.

É comumente aceito que seu falecimento ocorreu em 1050 (hij.) (1640 d.C.). Entretanto, cremos que a data mais exata seja 1045 (hij.), a qual foi registrada por seu neto, Ilm Al Huda', uma das estrelas do céu do conhecimento de então, filho de Allamah Faydh Kashani. A súbita interrupção de algumas de suas obras, como a “Interpretação do Alcorão” e o “*Sharh-i Usul Kafi*” (*Muhadith Kulayni*) por volta de 1044 (hij.) é uma evidência para essa afirmação.

Mulla Sadra faleceu em Basra, mas de acordo com a tradição xiita, seu corpo foi trasladado para Najaf (Iraque), onde se encontra o túmulo do Imam Ali (A.S.), primo, genro e sucessor do Profeta Mohammad (S.A.A.S.), e o primeiro Imam dos xiitas. Como atesta seu neto, Ilm Al Huda', ele foi sepultado no lado esquerdo do pátio do santuário do Imam Ali (A.S.).

Os Professores, Filhos e Estudantes de Mulla Sadra

A. Os Professores

Mulla Sadra foi um mestre em todas as ciências de sua época; porém, nenhuma delas foi mais importante para ele do que a filosofia. Como mencionamos anteriormente, em razão da destacada posição espiritual e das vantagens econômicas proporcionadas por sua família, em particular por seu pai, ele gozou dos benefícios de estudar com os mestres mais eruditos daquele tempo.

Em Qazwin, Mulla Sadra estudou com dois mestres ilustres, Shaykh Baha Al Din e Mir Damad, e quando a capital foi transferida para Isfahan em 1006 (hij.) ele se mudou para lá em companhia de seus mestres. Para completar sua educação superior, especialmente em filosofia, iniciou uma profunda pesquisa sobre as questões filosóficas contemporâneas. Devido ao seu grande talento, a profundidade de seu pensamento e o vasto conhecimento das ciências racionais, da lógica e da gnose, Mulla Sadra conseguiu desenvolver uma série de princípios inéditos e regras fundamentais. Desse modo, a jovem árvore da Filosofia Transcendente, que dá nome à sua escola de pensamento, gradualmente cresceu até alcançar o ponto mais elevado do céu.

Mulla Sadra adquiriu a maior parte de seu conhecimento acadêmico dos professores mencionados. Vale a pena conhecer um pouco mais sobre esses incomparáveis pensadores.

Shaykh Baha al Din ‘Ameli

Shaykh Baha não foi o primeiro professor de Mulla Sadra. Porém, parece ter desempenhado o papel mais significativo no desenvolvimento pessoal de Mulla Sadra, exercendo a maior influência em sua formação moral, espiritual e intelectual.

Seu pai era um jurisprudente libanês chamado Shaykh Hussein, filho de Shaykh Abdul Samad Ameli. Jabal Ameli é uma das cidades do norte da Síria, de população predominantemente xiita. Naquela época, era governada pelo cruel e tirânico poder otomano. Um grande número de jurisprudentes e eruditos xiitas que lá viviam fugiram das atrocidades dos governantes otomanos e buscaram refúgio no Irã sob o domínio safávida. Shaykh Baha al Din tinha sete (ou treze) anos quando chegou ao Irã com seu pai, que foi, mais tarde, nomeado o líder religioso dos muçulmanos, uma posição sublime e espiritual em Harat, Khorasan. No Irã, Baha Al Din começou então a se instruir nas ciências de seu tempo e logo se tornou um erudito muito famoso.

Seu vasto conhecimento em diferentes áreas, desde a jurisprudência, a hermenêutica, o *hadith* e a literatura, até a matemática, a engenharia, astronomia e

outras afins, e as histórias narradas sobre os fatos excepcionais de sua vida, o tornaram um personagem legendário, incomparável por qualquer outro sábio na história milenar da ciência desenvolvida com o advento do Islam. Na realidade, em termos de erudição, ele pode ser considerado no mesmo nível de Pitágoras ou Hermes na história da ciência grega.

Mir Damad

Mir Mohammad Baqir Hussayni, conhecido por Mir Damad, foi um dos mais importantes eruditos de sua época e um grande mestre das escolas peripatética e iluminativa da filosofia, de gnose, jurisprudência e *shari'ah*⁵ islâmica. Seu pai foi um jurisprudente originário de Astarabad (atual Gorgan). Passou sua juventude estudando em Khorasan e mais tarde, teve a honra de se tornar genro de um famoso cientista libanês, Shaykh Ali Karaki, que ficou conhecido como o segundo pesquisador, o alto conselheiro do rei safávida. Por essa honra, o título de “Damad” (genro em Persa) permaneceu com Mir Mohammad Baqir Hussayni.

Alguns acreditam que Mir Damad nasceu em 969 (hij.) (1562 d.C.), mas não há qualquer evidência disso. Ele nasceu em Khorasan e passou sua adolescência em Mashad (na província de Khorasan). Em razão de sua genialidade, alcançou o domínio do alto conhecimento científico em pouco tempo. Quando chegou a Qazwin (capital dos safávidas na época) completou sua formação e rapidamente se tornou famoso, adquirindo a posição de mestre.

Mulla Sadra, que provavelmente foi para Isfahan com seu pai ainda na infância, logo seguiu as aulas com Mir Damad, e se graduou nos cursos avançados de filosofia, *hadith* e de outras ciências, uma vez mais sob a supervisão dele.

Com a mudança da capital safávida de Qazwin para Isfahan, Mir Damad transferiu seu centro de ensino para lá. Mulla Sadra, durante seus anos de residência em Isfahan, aproveitou o máximo de suas aulas, e sua relação científica com esse erudito nunca foi interrompida. Mir Damad adoeceu em 1041(hij.) a caminho do Iraque, e lá faleceu.

5. Lei.

Mir Fenderenski também foi citado como um dos professores de Mulla Sadra. Seu nome completo era Mir Abul Qasim Astarabadi, e se tornou famoso pelo nome de Fenderenski. Ele viveu por algum tempo em Isfahan na mesma época que Mir Damad, passou grande parte de sua vida na Índia entre iogues e zoroastristas, e adquiriu alguns conhecimentos com eles. Porém, a despeito do que comumente é aceito por alguns (pesquisadores), não há qualquer evidência que indique a existência de alguma relação de estudante e mestre entre Mulla Sadra e Fenderenski. Ademais, a escola de filosofia legada por Fenderenski e propagada por seus discípulos, como Mulla Rajab Ali Tabrizi, é completamente contrária à escola de Mulla Sadra.

B. Os Filhos

As circunstâncias do casamento de Mulla Sadra não são inteiramente conhecidas por nós. É provável que tenha se casado aos quarenta anos e que seu primeiro filho nasceu em 1019 (hij.). Ele teve três filhas e dois filhos: Umm Kulthum (nasc. 1019 hij.), Ibrahim (nasc. 1021 hij.), Zubaydah (nasc. 1024 hij.), Nizan Al Din Ahmad (nasc. 1031 hij.) e Ma'sumah (nasc. 1033 hij.).

Mirza Ibrahim, cujo nome verdadeiro era Sharaf Al Din Abu Ali Ibrahim Ibn Mohammad, nascido em Shiraz (1021 hij.), foi um dos bons cientistas de sua época e reputado filósofo, jurisprudente, teólogo e exegeta, também se dedicou a outras ciências, como a matemática. Escreveu um livro chamado "*Urwat al Wathqa*" sobre a exegese do Alcorão e um comentário sobre "*Rozah*", livro do famoso jurisprudente libanês Shahid. Algumas outras obras filosóficas foram atribuídas a Ibrahim.

O outro filho de Mulla Sadra, Ahmad, nasceu em Khasan (1031 hij.) e faleceu em Shiraz no ano de 1074 (hij.). Ele também foi filósofo, literato e poeta, escrevendo alguns livros.

A filha mais velha de Mulla Sadra, Umm Kulthum, foi poetisa, erudita e conhecida por sua piedade e dedicação à oração. Casou-se com Mulla Abdul Razzaq Lahiji, o famoso discípulo de Mulla Sadra.

Sua segunda filha, Zubaydah, foi casada com Faydh Kashani e gerou alguns filhos de boa reputação. Ela também foi conhecida por seu vasto conhecimento de ciência e literatura, sendo igualmente poetisa.

Mas'umah, a terceira filha de Mulla Sadra, nasceu em Shiraz (1033 hij.) e foi famosa por sua sabedoria e maestria na arte poética e em literatura. Ela se casou com um dos estudantes de Sadra, Qawam Al Din Mohammad Neyrizi. Alguns historiadores, porém, acreditam que seu esposo tenha sido Mulla Abdul Muhsin Kashani, outro discípulo de Mulla Sadra.

C. Os Estudantes

Apesar do longo período em que Mulla Sadra se dedicou ao ensino de filosofia, interpretação e *hadith*, os últimos cinco (ou dez) anos de sua vida em Shiraz e os mais de vinte anos passados em Qom (de 1020 a 1040 hij.), ou talvez nos poucos anos antes disso em Shiraz ou Isfahan, com exceção de alguns, não há registro dos nomes de seus estudantes em documentos e escritos históricos.

Indubitavelmente, alguns proeminentes filósofos e cientistas estudaram com ele, entretanto, nenhum deles se tornou realmente famoso, ou se isso ocorreu, não conhecemos os seus nomes. Naturalmente, a razão para isso pode ter sido a fraca relação pessoal entre eles e Mulla Sadra.

Conhecemos ao menos dez dos mais famosos discípulos de Mulla Sadra, e entre eles, Faydh Kashani e Fayyadh Lahiji foram os mais destacados.

Faydh Kashani

Seu nome era Mohammad Ibn Al Murtada, cognominado de Muhsen, e conhecido por Faydh. Tornou-se famoso, sobretudo por sua erudição em jurisprudência, *hadith*, ética e gnose. Seu pai foi um dos sábios de Kashan. Faydh foi para Isfahan aos vinte anos. Mais tarde, seguiu para Shiraz estudando as ciências daquela época. Em seguida, mudou-se para Qom, onde Mulla Sadra havia estabelecido um amplo centro de ensino. Faydh estudou com ele por quase dez anos (até que Mulla Sadra retornou para Shiraz) e teve a honra de ser

aceito como seu genro. Seguiu com ele para Shiraz e ficou lá por mais dois anos. A partir desse período, tornou-se um erudito, um perito em todas as ciências, e então retornou para sua cidade estabelecendo seu próprio centro de ensino.

Durante sua vida, além de preparar um grande número de alunos, escreveu várias obras sobre jurisprudência, *hadith*, ética e gnose. Seu método de abordagem da ciência da ética era de tal qualidade que foi chamado de “o segundo Ghazzali”. Mas, foi um sábio de maior alcance do que Abu Hamid Ghazzali Tusi em sua percepção gnóstica e na profundidade científica de seu conhecimento.

Faydh também foi poeta, e deixou um livro de poemas em persa, que consistia essencialmente de poemas gnósticos e de teor moral, na forma lírica.

O soberano safávida (Shah Safi) convidou-o nos últimos anos de sua vida para servir como Imam dos sermões de sexta-feira em Isfahan, porém, recusou o convite e retornou para sua cidade natal. Todavia, a insistência de outro rei safávida (Shah Abbas II) o levou a Isfahan, provavelmente depois de 1052(hij.) (1643 d.C.).

Faydh foi autor de mais de cem livros, os mais famosos foram: “*Mafatih*” em jurisprudência, “*Al Wafi*” sobre *hadith*, “*Al Safi*” e “*Al Asfia*” na interpretação alcorânica, “*Usul Al Ma'rif*” sobre filosofia e gnose, e “*Al Muhajj Al Bayza*” sobre ética. Todos esses livros foram escritos em árabe, e cada um deles é considerado importante em seu ramo do conhecimento.

Faydh teve seis filhos. Seu filho, Mohammad A'lam Al Huda', se tornou um erudito famoso que escreveu várias obras.

De acordo com a inscrição em sua tumba, Faydh faleceu em 1091 (hij.) (1681 d.C.), na idade de oitenta e quatro anos.

Fayyadh Lahiji

Abd al Razzaq Lahiji, filho de Ali, conhecido por Fayyadh, foi famoso principalmente como filósofo e teólogo, também considerado um dos mais destacados poetas de seu tempo. Ele passou parte de sua vida em Mashad estudando; em 1030 (hij.) ou alguns anos depois, foi para Qom, conheceu Mulla Sadra e assistiu algumas de suas aulas. Mais tarde, se tornou um dos seus mais leais discípulos. Antes do retorno de Mulla Sadra a Shiraz, Fayyadh teve a honra de ser aceito como seu genro.

Diferentemente de seu amigo Faydh Kashani, Fayyadh não acompanhou Mulla Sadra a Shiraz; é possível que Sadra deixou-o em Qom como seu substituto continuando o trabalho pedagógico.

Fayyadh foi um proeminente filósofo que às vezes assumia o papel de teólogo, seguindo Khawajah Nasir al Din Tusi (autor do *“Tajrid al Kalam”*). Possuía vocação poética e literária bastante refinada, sendo um dos destacados poetas de sua época. Compôs uma coletânea de poemas que consiste em 12.000 versos na forma de balada lírica e quadras.

Foi uma das mais respeitadas e distintas personalidades do período saffávida, e muito admirado pelo Shah. Foi também muito popular entre o povo comum. Vivia entre o povo e demonstrava carinho pelas pessoas, em troca, recebeu grande respeito e afeto. Na verdade, foi um homem piedoso e temente a Deus, que viveu afastado dos prazeres mundanos (este foi o julgamento expresso por seus contemporâneos).

Deixou muitos trabalhos em filosofia e teologia, os mais famosos são: *“Shawariq Al Adhan”* (um comentário sobre o *“Tajrid al Kalam”*), *“Gohar Murad”* (um livro sobre teologia escrito numa linguagem simples), um comentário sobre o *“Al Nur”* de Suhrawardi, comentários sobre o *“Sharh Isharat”*, alguns outros tratados e sua coletânea de poemas.

Fayyadh foi pai de pelo menos três filhos, que foram eruditos em sua época. Seu filho mais velho, Mulla Hassan Lahiji, se tornou um mestre e sucedeu seu pai em Qom. Os historiadores afirmam que Fayyadh viveu setenta anos. Faleceu em 1072 (hij.) (1661 d.C.) em Qom, onde foi sepultado.

Mulla Hussein Tunekaboni

Mulla Hussein Tunekaboni foi outro dos famosos alunos de Mulla Sadra. Tunekaboni é uma cidade da província de Mazandaran, na região norte do Irã, junto ao Mar Cáspio. Vários filósofos e cientistas de renome vieram dessa região.

Há muitos pontos contraditórios em sua biografia; porém, indiscutível é o seu conhecimento sobre a escola de pensamento de Mulla Sadra, e no ensino da filosofia e da gnose. Seu falecimento (ou martírio) foi muito lamentado. Durante a Peregrinação, ao fazer a visita a Caaba, ele se agarrou à parede da Casa e ficou a esfregar a face nela arrebatado por um sentimento místico; os

leigos erroneamente imaginaram que ele estava zombando da área sagrada e o agrediram. Após esse acontecimento, Tunekaboni caiu num estado de tristeza e veio a falecer em Meca, no ano 1105 (hij.) (1695 d.C.). Ele também legou às gerações seguintes algumas obras de filosofia.

Hakim Akajani

Hakim Mulla Mohammad Akajani tem sido citado como um dos estudantes de Mulla Sadra. Sua biografia também está repleta de contradições. Foi especialmente famoso pelo comentário que escreveu em 1071 (hij.) sobre Mir Damad, um livro complexo e importante chamado “*Al Qabassat*”.

As Obras de Mulla Sadra

Mulla Sadra foi um escritor prolífico. Ele não escreveu durante o tempo de reclusão e ascetismo, mas depois disso, se dedicou continuamente ao ensino e preparo dos estudantes de filosofia, que vinham de todo Irã. Contudo, sempre que estava em viagem ou em sua casa, aproveitava todas as chances para escrever seus livros e tratados filosóficos. Assim, produziu uma variada, útil e referencial coletânea de escritos filosóficos em diferentes formas e seguindo diferentes propósitos.

Algumas de suas obras são livros de texto, apropriados para a aquisição de conhecimento preliminar ou complementar sobre filosofia e gnose, com base em sua escola específica de pensamento, a Filosofia Transcendente. Uma parte dessas obras são explicações e demonstrações de suas teorias, enquanto outros livros tratam da ética e da moral humana.

Ele dedicou parte importante de seus trabalhos à interpretação do Alcorão, e embora a morte não tenha permitido que ele produzisse um comentário filosófico e gnóstico do Alcorão em sua totalidade, o que ele escreveu sobre o tema possui certas características que tornam seu trabalho singular nesse gênero de interpretação.

Mulla Sadra, que foi um *muhaddith* (um expert em *hadith* e nas tradições atribuídas ao Profeta e aos seus descendentes), deixou um importante trabalho sobre a matéria, um comentário do famoso livro de *ahadith* “*Al Kafi*”, de Kulayni Razi. Mulla Sadra comentou o capítulo que trata de “*Usul*”¹,

1. Teoria legal.

provavelmente em razão de seu falecimento a obra permaneceu incompleta. Ele também escreveu dois livros sobre lógica: “*Tanqih Al Mantiq*” e “*Risalah fii Tasawwur wa Tasdiq*”.

As suas obras publicadas são as seguintes:

1. *Al Hikmat al Muta'aliyah fil Asfar Al Arba'ah*

Obra que inicia discutindo as questões do ser e da essência e que em seguida, trata do movimento, do tempo, da percepção, da substância e do accidental. Uma parte desse livro é dedicada a provar a existência de Deus e de Seus atributos; no final há uma discussão sobre a alma humana e os assuntos da morte e da ressurreição. A inovação apresentada nessa importante obra foi a classificação dos temas em quatro estágios da jornada mística e espiritual da gnose, com cada um dos estágios sendo considerado uma jornada específica. Assim, a jornada gnóstica em seu primeiro estágio é a que parte do ego para Deus; no segundo e no terceiro há a jornada de Deus para Deus, isto é, de sua Essência para os Seus atributos e Atos; no quarto há a jornada de Deus para a pessoa. O livro, portanto, começa tratando dos existentes e segue com o Além, Deus e o gênero humano. Em sua forma original compõe-se de quatro volumes que foram publicados muitas vezes em nove volumes menores.

O livro é, na realidade, uma enciclopédia de filosofia e uma coletânea de importantes questões discutidas na filosofia islâmica, enriquecida pelas ideias dos filósofos precedentes, de Pitágoras àqueles que foram contemporâneos de Mulla Sadra, e contendo as respostas fundamentadas em novos e sólidos argumentos. Todas essas características fizeram da obra peça de referência para o ensino dos níveis superiores da filosofia em centros religiosos e científicos.

Sua composição ocorreu a partir de 1015 (hij.) (1605 d.C.) e foi concluída cerca de vinte e cinco anos depois.

2. *Al Tafsir* (Comentário sobre o Alcorão)

Ocasionalmente, Mulla Sadra interpretava algum capítulo do Alcorão Sagrado. Na última década de sua vida, ele deu início a uma obra de *tafsir* reunindo todos os seus comentários organizados a partir do começo do Livro Sagrado.

A obra não pôde ser concluída, constando apenas os seguintes capítulos com comentários das suras² (numa ordem cronológica aproximada): Al Hadid, Ayat Al Kursi, Sajda, Al Zilzal, Al Nur, Al Ya Sin, Al Tariq, Al A'la, Al Waqi'ah, Al Fatiha, Al Jumu'ah e Al Baqarah.

Na bibliografia de Mulla Sadra cada um dos capítulos aparece como um trabalho independente, mas os citamos aqui sob o título de “Comentário sobre o Alcorão”. Ele também produziu outros dois livros sobre o Alcorão, “*Mafatih al Qayb*” e “*Asrar Al Ayat*”, que são considerados introdutórios à interpretação do Alcorão e representam a filosofia subjacente à essa tarefa.

3. *Sharh al Hidayah*

Trata-se de um comentário à obra “*Hidayah*” que foi produzida com base na filosofia peripatética. O intuito desse comentário era fornecer um conhecimento preliminar de filosofia aos estudantes. Na atualidade, raramente é usado.

4. *Al Mabda wa'l Ma'ad*

Também chamado de “*Al Hikmat al Muta'aliyah*”, esse livro pode ser considerado um resumo da segunda parte do “*Asfar*”. Foi escrito à parte de todas as discussões que Mulla Sadra julgava inúteis e desnecessárias. Ele denominou esse livro de o Começo e o fim, uma vez que acreditava sinceramente que a filosofia era a origem e o retorno ao conhecimento. A obra trata essencialmente de questões relacionadas à teologia e à escatologia e é reconhecida como uma das importantes produções de Mulla Sadra.

5. *Al Mazahir*

Obra semelhante ao “*Al Mabda*”, mas numa forma mais resumida. De fato, trata-se de um manual de introdução à filosofia de Mulla Sadra.

6. *Huduth al 'Alam*

A questão da origem do mundo é polêmica e complexa para muitos filósofos. Nesse livro, além de mencionar as teorias filosóficas surgidas antes e depois de Sócrates e as teorias de alguns filósofos muçulmanos, Mulla Sadra prova sua consistente teoria do movimento trans-substancial.

7. *Iksir Al 'arifin*

Como o título indica, é uma obra sobre gnose, bastante educativa.

8. *Al Hashr*

O tema central dessa obra é a ressurreição da essência dos existentes no *Akhirah*³. Mulla Sadra expressou a teoria da ressurreição dos animais e dos objetos no Dia do Juízo.

9. *Al Masha'ir*

Trata-se de um resumido, porém, rico e profundo texto sobre a existência e os assuntos correlatos. O Prof. Henry Corbin o traduziu para o francês e escreveu uma introdução para a sua edição. Esse livro também foi traduzido para o inglês recentemente.

10. *Al Waridat Al Qalbiyyah*

Mulla Sadra apresentou um resumido relato das importantes questões filosóficas nesse livro. Assemelha-se a um inventário das iluminações e inspirações divinas que ele recebeu durante sua vida.

11. *Iqad Al Na'imin*

Trata-se de uma obra de gnose teórica e prática, e aborda a ciência do monoteísmo. Apresenta algumas diretrizes e pontos de orientação para despertar a consciência.

12. *Al Masa'it Al Qudsiyyah*

Esse livreto trata principalmente de questões tais como a existência na mente e epistemologia. Nele, Mulla Sadra combina a epistemologia e a ontologia.

3. Vida após a morte.

13. *'Arshiyyah*

Também chamado de *Al Hikmat Al 'Arshiyyah*, é outra obra de referência sobre a filosofia de Mulla Sadra. Como no “*Al Mazahir*” ele buscou demonstrar o Início e o Fim de modo conciso, mas com precisão. A obra foi traduzida pelo prof. James Winston Maurice para o inglês, que também preparou uma introdução para a sua edição.

14. *Al Shawadhid Al Rububiyyah*

Essa obra filosófica foi escrita essencialmente no estilo oriental, representa as ideias de Mulla Sadra durante os períodos iniciais de seu pensamento filosófico.

15. *Sharh-i Shafa*

Mulla Sadra escreveu esse livro como um comentário sobre algumas questões discutidas na parte sobre teologia no *Al Shifa* de Ibn Sina. *Sharh-i Shafa* foi também publicado na forma de comentários expressando as ideias de Mulla Sadra sobre o tema.

16. *Sharh-i Hikmat al Ishraq*

Esse trabalho é um útil e profundo comentário ou coletânea de comentários sobre o “*Hikmat Al Ishraq*” de Suhrawardi e o comentário de Shirazi, “*Qutb al Din*”, sobre a mesma obra.

17. *Ittihad Al Aquil wal-Ma'qul*

É um tratado monográfico sobre a demonstração de uma complexa teoria filosófica: A União do Intelecto e do Inteligível, a qual ninguém foi capaz de provar ou racionalizar antes de Mulla Sadra.

18. *Ajwibah al Masa'il*

A obra consiste em pelo menos três tratados, nos quais Mulla Sadra responde sobre questões filosóficas apresentadas pelos filósofos contemporâneos.

19. *Ittisaf Al Mahiyyah bil Wujud*

Tratado monográfico que aborda a questão da existência e sua relação com as essências.

20. *Al Tashakhkhush*

Nesse livro, Mulla Sadra explica o problema da individuação e esclarece sua relação com a existência e a condição primordial, que é um dos princípios fundamentais que ele propôs.

21. *Sarayan nur wujud*

Tratado que aborda a qualidade da descida ou difusão da existência a partir da Verdadeira Fonte dos existentes (essências).

22. *Limmi'yya Ikhtisas Al Mintaqah*

Tratado sobre lógica. Tem como propósito a dissertação sobre a causa da forma particular da esfera.

23. *Khalq Al-a'mal*

Tratado sobre o determinismo e o livre-arbítrio.

24. *Al Qada wa'l Qadar*

Tratado sobre a questão do Decreto Divino e o Destino.

25. *Zad Al Musafir*

Provavelmente é o mesmo “*Zad Al Salik*”. Mulla Sadra busca nesse livro demonstrar com uma abordagem filosófica os fenômenos da ressurreição e do *Akhirah*.

26. *Al Shawahid Al Rububiyah*

Esse tratado não está relacionado ao livro de mesmo nome de Mulla Sadra. Trata-se de um inventário de suas teorias e opiniões em termos filosóficos.

27. *Al Mizaj*

Mulla Sadra escreveu esse tratado sobre a realidade do temperamento humano e sua relação com o corpo e a alma.

28. *Mutashabihat Al Qur'an*

Reúne as interpretações de Mulla Sadra dos versículos alcorânicos que contêm um sentido alegórico ou oculto. É considerado um capítulo do “*Mafatih Al Qayb*”.

29. *Isalat -i Ja'-i wujud*

Trata da existência e sua origem em contraposição às essências individuais.

30. *Al Hashriyyah*

Um tratado sobre a ressurreição e a presença das criaturas no Além, aborda o tema da recompensa no Paraíso e o castigo no Inferno.

31. *Al Alfad Al Mufradah*

É comumente utilizado como um dicionário de termos alcorânicos.

32. *Radd-i Shabahat-i Iblis*

Nele, Mulla Sadra explica os sete paradoxos de Satã e apresenta as respostas para cada uma das questões correlatas.

33. *Si Asl*

Esse é o único livro de Mulla Sadra escrito em persa. Recorrendo aos três princípios morais básicos, ele trata dos assuntos pedagógicos e éticos relacionados aos cientistas, e aconselha os filósofos de seu tempo.

34. *Kasr al Asnan al Jahiliyyah*

O título da obra significa destruir os ídolos da época da ignorância humana. Sua intenção no texto é condenar e criticar os ímpios sofistas.

35. *Al Tanquih*

Nesse livro, Mulla Sadra trata com precisão o tema da lógica formal. É um livro útil na prática pedagógica.

36. *Al Tasawwur wal Tasdiq*

É um tratado acerca da filosofia da lógica, que averigua a noção e o julgamento.

37. *Diwan Shi'r* (Coletânea de Poemas)

Uma coletânea de poemas de teor místico e erudito compostos em persa.

38. Uma Coletânea de Notas Científicas e Literárias

Em sua juventude, Mulla Sadra estudou vários livros de filosofia e gnose. Além disso, devido a sua vocação poética, leu as obras de diferentes poetas. Assim, algumas observações de sua própria poesia, as afirmações dos filósofos e gnósticos e as questões científicas daquele período foram reunidas nessa preciosa obra. Os estudiosos afirmam que a leitura desse livro fornece uma ideia das sutilezas da natureza de Mulla Sadra.

As observações foram reunidas em duas coletâneas, e é provável que a coletânea menor tenha sido composta durante uma de suas viagens.

39. Cartas

Com exceção de umas poucas correspondências entre Mulla Sadra e seu mestre, Mir Damad, nada mais chegou até nós. Essas cartas foram apresentadas no início do terceiro volume do livro “Mulla Sadra: Vida, Caráter e Escola”, escrito em persa. A obra também foi traduzida para o inglês.

Se considerarmos os trinta e nove livros mencionados e os doze volumes de hermenêutica, aos quais nos referimos como um *Tafsir* (no número dois), e também o “*Mafatih Al Qayb*” e o “*Asrar Al Ayat*”, citamos mais de 50 de seus trabalhos (exatamente 53) até aqui. Alguns outros livros também foram atribuídos a ele, entretanto, não os citaremos, uma vez que ou já foram discutidos em obras mais completas ou a atribuição de sua composição à Mulla Sadra foi negada pelos historiadores.

Uma das questões que levantou discussões a respeito dos livros de Mulla Sadra é o tempo e o lugar de sua composição. A maioria de seus livros não chegou a ser datada, e, para saber sobre isso, temos que recorrer a documentos e evidências. Por exemplo, as datas de composição de alguns de seus livros podem ser inferidas em seu “*Al Mabda wal Ma'ad*”, no “*Al Hashr*” e nas interpretações das suras do Alcorão.

O “*Al Mabda wal Ma'ad*”, foi escrito em 1019 (hij.), a “*Interpretação do Ayat al Kursi*” por volta de 1023 (hij.), “*Kasr Al asnam*” em 1027 (hij.), “*Iksir al Arifin*” em 1031 (hij.), o “*Tratado de Al Hashr*” em 1032 (hij.),

o “*Tratado do Ittihad al 'Aqil wal Ma'qul*” por volta de 1037(hij.) e o “*Mafatih Al Qayb*” em 1029 (hij.). As datas de seus outros livros não podem ser precisadas.

Para conhecer o local onde foram escritos, devemos considerar que Mulla Sadra mudou-se de Qom para Shiraz por volta de 1040 (hij.) (1630 d.C.) e antes de 1015 (hij.) (1605 d.C.) ele foi para Qom (na área suburbana da cidade) vindo de Shiraz ou alguma outra localidade. Portanto, os livros anteriores a 1040 (hij.) devem ter sido escritos em Qom ou em alguma localidade nas imediações, a menos que ele tenha escrito durante algumas de suas longas viagens.

Um Estudo Analítico da Obra de Mulla Sadra

A personalidade de Mulla Sadra tinha várias dimensões, e sua vida foi excepcional. Diferentemente de outros filósofos, ele não levou uma vida corriqueira. Não foi apenas um filósofo, pensador e fundador de uma escola de pensamento, possuindo o conhecimento das ciências de sua época, inclusive da matemática, da astronomia, da medicina e das ciências islâmicas como a interpretação e o *hadith*, ele foi também um bem sucedido professor de filosofia e um destacado escritor de numerosas e valiosas obras. Ademais, foi um gnóstico, um asceta e um adorador que possuía alguns dons sobrenaturais, de modo que, ele afirmava ser capaz de projetar seu espírito para fora do corpo sempre que desejava, para observar a dimensão não-material.

Sem dúvida, o título de filósofo não é suficiente para Mulla Sadra, e mesmo que o denominássemos de gnóstico ou especialista na teoria da gnose, não seria ainda suficiente para apresentar sua sublime posição.

Mulla Sadra foi como um polígono, possuindo em cada dimensão uma das ciências de sua época. Foi um filósofo aristotélico, um erudito na filosofia metafísica (iluminativa), um sábio versado na ciência da teologia islâmica, um mestre da teoria gnóstica, um destacado comentarista, um singular especialista em *hadith*, um mestre nas literaturas persa e árabe e um matemático. Ele também possuía conhecimentos da medicina tradicional, da astronomia e das ciências naturais e mesmo de alguns ramos das ciências ocultas, o que não deve, naturalmente, ser confundido com as artes mágicas ou a magia.

Tudo que mencionamos indica que o domínio de seu conhecimento era incrivelmente vasto. Mas, Mulla Sadra tinha outras duas características raramente encontradas em outros cientistas. A primeira se relacionava com a profundidade de seu conhecimento. Ele jamais considerou que fosse o bastante conhecer, aprender, ensinar e escrever; pelo contrário, costumava examinar os problemas filosóficos tão profundamente isso fosse possível, e descobrir tudo o que havia a conhecer. Foi assim que à luz dessa característica ele conseguiu plantar a semente de uma grande revolução na filosofia.

Sua segunda característica como erudito se relacionava com a altura de seu conhecimento filosófico. Ele sempre buscou utilizar a pesquisa como asas para ir além das deduções comuns e das percepções dos filósofos, e examinar as difíceis questões filosóficas adotando uma abordagem mais abrangente e penetrante. Portanto, podemos considerá-lo um filósofo criativo que apresentou várias teorias inéditas na área da filosofia. Suas inovações a esse respeito são mundialmente famosas.

Como Suhrawardi (filósofo iraniano do séc.VI da hijra) e Plotino, Mulla Sadra acreditava que aquele que separa a alma do corpo e opera fenômenos extraordinários não é um verdadeiro sábio ou filósofo. Seus dois mestres, Shaykh Baha Al Din e Mir Damad, possuíam poderosos dons espirituais. Mulla Sadra estudou e permaneceu algum tempo com esse dois sábios proeminentes, entretanto, acreditava que seu retiro (entre os 30 e os 35 anos) num vilarejo (Kahak) próximo a Qom, e sua solidão, adoração, isolamento e abandono de toda expectativa em relação às pessoas ajudaram-no a abrir a janela diante de seus olhos para a verdade e o mundo desconhecido.

Ele escreveu sobre esse assunto na introdução ao “*Asfar*”. Sua reclusão, que foi acompanhada de um tipo de perda espiritual, o ajudou a tornar-se um homem forte dotado de uma alma vigorosa, de modo que, como Platão, ele se tornou apto a perceber as realidades da filosofia não apenas através do raciocínio, mas também da intuição. Essas práticas ascéticas transformaram um jovem sensível e frágil num mestre paciente, perseverante e resiliente, que podia suportar os ataques dos invejosos e dos sábios medíocres de sua época tal como uma montanha, e seguir sua missão sagrada até o fim da vida.

O retiro em Kahak foi um importante ponto de mutação na vida de Mulla Sadra, acelerou imensamente seu crescimento espiritual e acadêmico e

consolidou sua determinação na escolha do caminho da vida. A história de sua infância e adolescência revela que, desde o início de sua educação, ele foi interessado tanto na aquisição do conhecimento como na purificação e no preparo da alma. Havia escolhido seu caminho por antecipação, porém, seu retiro e as práticas ascéticas naquele vilarejo de Kahak aumentaram sua determinação em traçar o caminho de sua vida.

Mulla Sadra foi incomparável entre os filósofos ocidentais, seja em filosofia, no caráter ou no espírito. O Prof. Henry Corbin acredita que se pudéssemos reunir Jacob Boheme e Emanuel Swendenborg, e acrescentar a eles Tomás de Aquino, teríamos um Mulla Sadra.

Porém, o escritor é de opinião de que essa admiração não é suficiente para celebrar a grandeza de Mulla Sadra. A história de sua vida e obra indica que ele só pode ser comparado à figura de Pitágoras, ou ao menos com, Platão. Um estudo apurado de sua filosofia revela que ela possui as mesmas origens nos pensamentos desses dois proeminentes filósofos, tanto que Henry Corbin e alguns outros estudiosos o chamaram de filósofo Neo-Pitagórico ou Neo-Platônico.

Além dessas extraordinárias qualidades, devemos admitir que ele foi um exemplo típico de ser humano verdadeiro, possuindo um caráter sublime, comportamento admirável, uma alma purificada e um profundo conhecimento de todas as ciências, em particular, da filosofia; e todas essas características estavam reunidas num mesmo ser humano da maneira mais perfeita possível. E mais, além de sua renomada escola de pensamento, ele supervisionou um centro de ensino no qual, ainda anos depois dele, um grande número de bem reputados sábios foram preparados.

As características pessoais de Mulla Sadra podem ser estudadas a partir de diferentes perspectivas:

1. Sua psicologia, moral, seu espírito preparado religiosamente e seu desapego das coisas mundanas.
2. Seu vasto conhecimento de todas as ciências de sua época.
3. Sua respeitável posição social, apesar da inimizade das pessoas invejosas, arrogantes e vulgares.

4. Seu papel no trabalho de reviver e propagar a filosofia, elevar a posição do pensamento filosófico no Irã e introduzir a filosofia islâmica.
5. A magnitude de suas obras, seu valor qualitativo e quantitativo no aspecto científico.
6. Sua coragem acadêmica, as inovações e a defesa de suas ideias.
7. A fê religiosa e as tendências para as coisas espirituais.
8. Sua criatividade, a capacidade de inferir sobre as ideias de outros, e um grande poder de raciocínio, intuição e entendimento.

A Escola de Pensamento de Mulla Sadra: A Filosofia Transcendente

1. Raízes

Antes de apresentarmos sua filosofia, é necessário dedicar atenção a formação histórica da filosofia iraniana, e a das demais escolas filosóficas por todo o mundo.

Na atualidade, é um fato comprovado para os pesquisadores que, de modo diverso ao que se acreditava antes, a filosofia não teve sua origem na Grécia; na verdade, surgiu no oriente, particularmente, no Irã, e que mais tarde se difundiu para as várias regiões da Ásia Menor, Mediterrâneo, Grécia, Jônia, Síria e Líbano. A escola de filosofia que se desenvolveu antes de Aristóteles era chamada de filosofia iluminativa, que também é chamada de Pitagórica, Platônica, ou mesmo, gnóstica ou ainda, Órfica.

Por algumas razões, Aristóteles não concordava com os fundamentos dessa escola, e por isso, a filosofia Aristotélica se desenvolveu paralelamente à primeira. Depois de Aristóteles, embora sua escola tenha sido abandonada, não se perdeu completamente. As obras escritas pelos filósofos seguidores dessa escola e também as obras de Plotino e de seus discípulos, passaram de mão em mão nos centros acadêmicos do Oriente Médio até que os muçulmanos, persuadidos por um dos governantes abássidas (no século VII d.C.) decidiram traduzi-las para o árabe.

Farabi (258-339 (hij.)), filósofo iraniano, foi o primeiro a fornecer um sistema filosófico às traduções disseminadas dos livros escritos na área das filosofias iluminativa e peripatética (aristotélica) e de outras áreas do conhecimento.

Por essa razão ele foi chamado de “O Segundo Mestre”. Farabi também escreveu vários livros e comentários sobre as questões filosóficas de sua época.

Depois de Farabi, alguns outros filósofos surgiram, contudo, nenhum deles foi tão versado como Ibn Sina (Avicena – 370 - 428 (hij.)). Ele foi um gênio, e isso contribuiu para que fundasse uma escola de filosofia, com base nos limitados princípios de Aristóteles, ainda em sua juventude. Essa nova escola era muitíssimo superior à de Aristóteles (que foi conhecida por meio de suas obras traduzidas) devido a sua profundidade de abordagem, sua perspectiva monoteísta e a pluralidade das questões que discutia. Foi em razão dos esforços de Ibn Sina que a filosofia aristotélica¹ alcançou o seu zênite. No início de seus estudos, Ibn Sina não deu atenção à filosofia iluminativa. Em sua época, o clima político do vasto território islâmico estava em grande turbulência.

Com a chegada dos abássidas ao poder e a cruel repressão aos xiitas, e, particularmente, a tortura e o assassinato de suas lideranças, um movimento secreto surgiu, conhecido por *Batiniyyah* (Esoterismo). A ideologia desse movimento se baseava no Alcorão e nos *ahadith* narrados pelo Profeta e por seus descendentes. Seus seguidores, além de serem conhecedores tanto da filosofia aristotélica como da filosofia iluminativa, realmente acreditavam no sofismo e sustentavam ideias semelhantes às de Pitágoras e Hermes. Eles tentaram propagar suas opiniões pelo raciocínio filosófico e lógico. Podem ser considerados os preservadores do conhecimento de diferentes períodos da filosofia entre os muçulmanos. Exemplificando esses trabalhos de propaganda há uma série de tratados reunidos no chamado de “*Rasa'il Ikhwan Al Safa'*”, que é uma simples e concisa coletânea de questões relacionadas à filosofia e às outras ciências. O título desse trabalho era um termo que ocultava a seita e seus seguidores.

O governo que apoiou as lideranças no Irã e no Iraque (a dinastia dos turcos seljúcidas, com o ministro de Khwajah Nizam Al Mulk) se opôs se-

1. Todas as questões da filosofia aristotélica, antes da tradução de suas obras pelos muçulmanos, chegaram a duzentas. Esse número chegou a setecentos com o trabalho dos filósofos islâmicos, e mais tarde, foram propostas várias outras questões complexas que nunca tinham sido discutidas pelos gregos

veramente a esse movimento aparentemente filosófico e gnóstico, mas que, na realidade, era um movimento anti-governamental. Como exemplo disso, o governo fundou várias escolas na forma de seminários em Khorasan e Bagdá, chamados *Nizamiyyah*, empregando principalmente sábios e teólogos que eram contrários ao xiismo, para uma propaganda de combate à propaganda esotérica (*batiniyyah*). O mais famoso desses teólogos foi Abu Hamid Ghazzali (450-504 hij.) que nasceu em Khorasan. Ele se empenhou no ensino, no preparo de missionários e na propaganda anti-xiita em sua renomada escola. Mais tarde, foi para Bagdá e fundou uma escola de pensamento que mantinha posições radicalmente contrárias à *Batiniyyah*.

Inicialmente, Ghazzali escreveu um livro resumido de princípios da filosofia aristotélica, e, mais tarde, em outro livro, incluiu as controvérsias implicadas em sua própria opinião. Esse e outros livros foram rapidamente difundidos por todas as terras governadas pelos governos seljúcidas (área que compreendia do atual Afeganistão até o Mediterrâneo). Esses esforços resultaram na alienação da maioria da população a respeito da filosofia (a população não-xiita). Entretanto, desatentos ao que ocorria, os filósofos xiitas continuavam ensinando, escrevendo e propagando a filosofia e a gnose, e os seminários xiitas continuavam comprometidos com o ensino da filosofia (aristotélica e iluminativa) e do misticismo, e com a produção de obras relacionadas a essas áreas do conhecimento.

Outro famoso teólogo que deu prosseguimento ao trabalho de Ghazzali de maneira mais profunda e com base em argumentos filosóficos foi Farkh Razi (543-605 hij.). Ele escreveu um comentário sobre o “*Al Ishrat*” de Ibn Sina, que era, na verdade, uma refutação das ideias nele contidas.

Naquele século, dois proeminentes filósofos xiitas, duas estrelas luminosas da filosofia, surgiram no Irã. O primeiro foi Suhrawardi, Shahab Al Din Yahya (549-587 hij.), que reviveu a antiga filosofia iluminativa iraniana e escreveu um livro sobre essa escola. Ele se tornou famoso com o nome de “Shaykh Ishraq”. Segundo alguns, está comprovado que foi adepto do movimento *Batiniyyah*, sendo, na verdade, martirizado pelo governo Ayyubi por razões políticas (o mais provável é que tenha sido assassinado em virtude de sua excomunhão pelos jurisprudentes anti-xiitas na Síria). Apesar disso, sua escola de pensamento permaneceu até nossos dias.

Outro filósofo, depois de Fakhr Rzi e Suhrawardi, que surgiu no cenário do pensamento, foi Nasir Al Din Tusi. Ele defendeu energicamente a filosofia contra os ataques dos teólogos sunitas, e pode ser considerado o renovador do pensamento filosófico depois das políticas hostis de Ghazzali e Razi, e também o fundador da mais complexa de todas as escolas teológicas. Foi um mestre em todas as ciências de seu tempo no mais alto nível, e suas obras sobre astronomia e matemática são mundialmente conhecidas.

O filósofo andaluz Ibn Rushd (520-595 hij.) foi outra figura que se tornou famosa no ocidente e entre os cristãos através da tradução das obras islâmicas árabes na Andaluzia para o latim, durante o período escolástico. Uma de suas obras mais conhecidas é a refutação do livro de Ghazzali, "*Tahafat al Falsafah*". Ele escolheu o título "*Tahafat al Falsafah*" para o seu próprio livro, deixando clara a discordância com a obra de Ghazzali.

Depois de Tusi, muitos filósofos e teólogos muçulmanos surgiram (especialmente no Irã), contudo, nenhum deles conseguiu atingir a sublime posição de Mulla Sadra. Alguns dos discípulos de Tusi (como Qutb al Din Shirazi) fundaram um amplo centro para a difusão das escolas aristotélica e iluminativa da filosofia, da teologia e da gnose. Esse centro chamava-se "Escola Shiraz". Continuou suas atividades por muitos anos e produziu alguns filósofos e teólogos renomados.

Embora Mulla Sadra tivesse deixado Shiraz em sua infância, foi imensamente influenciado por essa escola e, como dissemos antes, suas ideias foram resultantes de uma síntese de todas as teorias filosóficas e obras dos filósofos que foram atuantes na pesquisa e no estudo naquele centro.

Simultaneamente com o desenvolvimento da filosofia no Irã e no mundo islâmico, duas outras escolas de pensamento surgiram durante o processo de florescimento da filosofia.

A primeira foi a gnose islâmica, que se fundamentava na visão universal do Alcorão e na tradição do Profeta. Mais tarde, se mesclou com a filosofia iluminativa do antigo Irã, com a filosofia de Plotino e a gnose. Propagava o ascetismo, a ética prática e a piedade. Como resultado disso, se transformou numa vigorosa e independente escola contra a filosofia aristotélica e desenvolveu várias dimensões científicas e teóricas depois do andaluz

Muhyaddin Ibn Arabi. As vidas de alguns de seus proponentes lembram as de Diógenes, Pitágoras, Xenófanos e Plotino.

A outra escola foi a teologia islâmica, que teve seu início com os descendentes do Profeta e seus seguidores, sobretudo, com seu sucessor, Imam Ali (A.S.). Consistia em uma coletânea das interpretações que esses dois líderes tinham apresentado em resposta às indagações dos muçulmanos. O mais honorável representante dessa escola foi Hassan Basari. Em sua época, um de seus estudantes, chamado Vasil, separou-se dele e fundou a escola de “*Itizal*” ou “*Mu'tazilah*”. Posteriormente, um dos discípulos de Vasil formou outra escola de pensamento que se opunha à “*Mu'tazilah*”, conhecida por “*As'sharita*”.

Nos anos seguintes, os seguidores da “*Mu'tazilah*” se beneficiaram muito das obras dos filósofos gregos que tinham sido traduzidas para o árabe, aprendendo muitas de suas ideias. Todavia, pouco tempo depois foram reprimidos por diferentes governos e superados pelo predomínio da teologia *ash'arita*.

Desde então, a teologia se mantém em dois ramos: a teologia xiita (corrente entre os descendentes do Profeta e seus seguidores) que tem uma história mais longa, e a teologia *ash'arita* que, em algumas épocas, foi fortemente apoiada pelos governantes. Por fim, Khwajah Nasir Al Din Tusi estabeleceu a teologia nos moldes da filosofia de Mulla Sadra, recorrendo aos seus princípios no desenvolvimento de sua própria escola de pensamento.

2. As Origens da Escola de Mulla Sadra

A escola de pensamento de Mulla Sadra é uma escola independente que possui um sistema específico e próprio. Ele formou um sistema que abrange todas as questões filosóficas, de modo que se pode afirmar que essa escola, em virtude de seus princípios básicos é capaz de resolver com eficiência mesmo aquelas questões periféricas que venham a surgir no campo da filosofia no futuro. Os documentos históricos disponíveis indicam que, fora da escola iluminativa, da filosofia aristotélica e da gnose, nenhuma outra escola

independente de filosofia exceto a filosofia transcendente, que se desenvolveu, quer seja no Oriente ou no Ocidente, possua tal universalidade, abrangência e capacidade de responder aos problemas humanos².

É um fato amplamente aceito que a independência de uma escola não indica que tenha que sustentar todas as ideias e teorias das anteriores, ainda que cada novo sistema filosófico certamente precise de certa quantidade de ideias dos que o precederam, para que as utilize como seus componentes. Contudo, uma escola, de modo geral, dispõe essas ideias de modo diverso, com uma nova versatilidade, transformando-as de modo eficiente à luz de seus próprios princípios.

O espírito criativo, a força científica e a perfeição de Mulla Sadra permitiram que ele criasse uma escola de pensamento independente de todas as escolas filosóficas, gnósticas e teológicas e, ao mesmo tempo, que possuísse todos os aspectos positivos e a força delas. A filosofia de Sadra é semelhante à filosofia aristotélica em sua forma superficial. Na realidade, é possível dizer que o corpo de sua filosofia é aristotélico, enquanto que sua alma é iluminativa. Ao mesmo tempo, a maior parte dos problemas da ciência da teologia islâmica podem ser encontrados nela numa forma filosófica. A filosofia transcendente de Sadra, por um lado, compreende todas as escolas de filosofia, gnose, teologia e similares, conectando-as umas às outras; por outro, atua em oposição a todas elas.

Outros pontos importantes que devem ser ressaltados aqui são a força de Mulla Sadra e a crença lógica no Alcorão e no *hadith*. Ele é inspirado pelo espírito do Alcorão na resolução de algumas questões complexas e busca expandir as dimensões de suas ideias filosóficas e teológicas recorrendo ao *hadith* e a *Sunnah*³ do Profeta (S.A.A.S.) e dos Ahlul Bait⁴ (A.S.). Ao mesmo tempo, ocasionalmente se refere diretamente a alguns versículos alcorânicos como prova para os seus argumentos ou, para demonstrar a racionalidade do Livro Sagrado.

-
2. Entre os filósofos da era moderna, afirma-se que Hegel foi o pensador capaz de desenvolver uma escola independente de filosofia. Infelizmente, o sistema hegeliano implica uma série de contradições que destroem sua ordem, portanto, não pode ser considerado um sistema filosófico perfeito.
 3. Tradição.
 4. Termo que designa o Profeta Mohammad (S.A.A.S.), sua filha Fátima Azzahra, seu marido Imam Ali ibn Abi Taleb, seus filhos Hassan e Hussein e os demais sucessores da família. Traduz-se literalmente como “Povo da Casa”.

Ao contrário das outras escrituras sagradas, o Alcorão aborda com profundidade e discute teologia, universalidade e antropologia. O Alcorão - desde os primeiros dias do Islam, quando não havia nenhuma palavra da filosofia oriental ou grega - foi capaz de apresentar uma série de importantes questões filosóficas, tais como o conhecimento de Deus, o significado de Sua vontade e de Seus atributos, os conceitos de Decreto Divino e Destino, a predestinação, a renúncia, a vida após a morte, a ressurreição e o Além. Além disso, fez referências à qualidade da criação do mundo material, o nascimento da matéria primordial, o fim do mundo, a aniquilação da matéria e, basicamente, cosmologia.

Na verdade, o conjunto desses versículos e suas interpretações, que tinham sido apresentadas pelo Profeta (S.A.A.S.), pelo Imam Ali (A.S.) e os outros Imames dos Ahlul Bait (A.S.), lançou as sementes para o crescimento da teologia xiita, e mais tarde, para a chamada ciência da teologia. Contudo, esta não se limitava ao uso dos teólogos. O portal do conhecimento e do ensinamento no Alcorão sempre esteve aberto a todos, de modo que se tornou uma fonte de inspiração para Mulla Sadra. Nosso grande filósofo, que sempre criticou as ideias dos teólogos, via com grande respeito e confiava nos versículos alcorânicos e nas interpretações dadas pelo Profeta (S.A.A.S.) e por seus descendentes (A.S.); sendo, pois, inspirado por suas divinas palavras⁵.

Outro ponto a ser enfatizado é a força intuitiva de Mulla Sadra, no que diz respeito à comunicação com o mundo das realidades ocultas. Esse era um poder comum a todos os proeminentes mestres da filosofia *Ishraqi*. Em alguns de seus livros Mulla Sadra enfatiza que primeiramente percebia a verdade de cada problema filosófico através da intuição, e em seguida, a demonstrava com base em argumentos racionais.

Afirmava ser o único filósofo capaz de transformar as questões que os filósofos *ishraqi* haviam percebido pela intuição, apresentando-as como teorias em argumentos lógicos e filosóficos. Ele fazia isso com tal habilidade que mesmo aqueles que não acreditavam na percepção intuitiva se rendiam às suas ideias. Como discutiremos mais tarde, muitas das famosas teorias e ideias tinham sido afirmadas pelos sábios *ishraqis*, embora ainda não comprovadas.

5. Mulla Sadra foi inspirado por um dos versículos do Alcorão ao formular sua famosa teoria do movimento transsubstancial. Ele também recorreu a outros versículos em outras obras.

Mulla Sadra recebeu grande influência das escolas de pensamento sofista, *Ishraqi*, aristotélica e teológica, e podemos dizer que devia grande parte de seu conhecimento aos mestres dessas escolas. Além de sua profunda crença no Alcorão, no Profeta (S.A.A.S.), no Imam Ali (A.S.) e os nos outros Imames dos Ahlul Bait (A.S.), Sadra convictamente acreditava nos ensinamentos de Muhyaddin, Ibn Sina, Aristóteles, Plotino, Suhrawardi, Tusi, Sadr Al din, Qiyath Al Din Dashtaki, Dawani e dos filósofos pré-socráticos, sobretudo Pitágoras e Empédocles. Também concordava com as ideias de Ghazzali no que dizia respeito a ética, e aceitava o método de Razi na análise teológica e filosófica dos problemas. Entretanto, não considerava esses últimos como filósofos e refutava suas teorias em muitos pontos. Mas, nos casos em que concordava com os seus pontos de vista, não hesitava em elogiá-los, e para demonstrar sua aquiescência, citava suas palavras literalmente como se ele próprio as tivesse proferido originalmente.

Uma das fontes da filosofia de Sadra é a história da filosofia pré-socrática. Boa parte dos filósofos daquela época eram sábios *ishraqis*, que seguiam muito das antigas filosofias oriental e iraniana. De modo geral, de modo diverso ao da filosofia aristotélica, as fontes da filosofia de Sadra não eram meramente limitadas ao intelecto, tanto que Sadra não ignorava outras fontes, como a revelação e a inspiração. Da mesma maneira, não se limitava à inspiração ou à iluminação espiritual, tanto que, como os gnósticos e os sofistas, considerava o intelecto incapaz de uma plena percepção da realidade. Sadra ainda considerava a revelação a mais importante, válida e confiável fonte de conhecimento, e, como já mencionamos, também dava muita importância ao que havia aprendido do Alcorão e dos *ahadith*.

Mulla Sadra é um dos excepcionais filósofos que graduaram essas fontes. Acreditava que o primeiro fundamento para o acesso à verdade é o intelecto. Contudo, não o considerava apto a resolver os sutis problemas da metafísica. Portanto, um filósofo ou um sábio não deveria, segundo ele, ficar no meio do caminho na busca da realidade privando-se da intuição e do conhecimento revelado aos profetas.

Sadra disse que o intelecto humano confirma a revelação, e a revelação completa o intelecto. Aquele que tem uma religião e confia na revelação deve aceitar o papel do intelecto na descoberta da verdade. De modo idêntico,

aquele que segue o intelecto e a sabedoria, deve confirmar e aceitar a revelação. A intuição e a iluminação podem ser demonstradas por meio da argumentação e o raciocínio, e em vista disso, fornecem universalidade às experiências pessoais, da mesma maneira que os princípios ocultos da natureza podem ser provados por intermédio das leis matemáticas.

Todavia, é preciso admitir que o poder da sabedoria é limitado, mas a intuição e o amor não têm fronteiras e podem auxiliar o homem a alcançar a verdade. A vastidão e a amplitude do domínio das ideias de Mulla Sadra e a pluralidade das origens de seus pensamentos proporcionavam maior liberdade para que expandisse o campo da filosofia. Como resultado disso, não encontramos em sua filosofia nenhum traço da estreiteza mental que se verifica em outras escolas.

3. Metodologia

A metodologia filosófica de Mulla Sadra pode ser inferida do que até aqui afirmamos a respeito de sua escola de pensamento. No “*Asfar*”, ao tratar de quase todas as questões, ele primeiramente apresenta o esboço aristotélico da questão e então propõe o assunto dentro do quadro de princípios que se conformam à escola aristotélica. Em seguida, menciona as ideias antigas e as novas que se relacionam àquela questão. Dando seguimento em seu processo, ele rejeita, modifica, confirma ou completa a questão, ou ainda, apresenta uma série de novos e mais abrangentes argumentos.

Além disso, quando necessário, Sadra fornece evidências a partir do sofismo, particularmente de Muhyaddin, Ibn Arabi e Plotino (como outros filósofos muçulmanos que o precederam, Mulla Sadra às vezes se engana sobre a figura de Plotino e a de Aristóteles, pois, até muito recentemente, a obra de Plotino “*Tasu'at*” (Enéadas) era atribuída a Aristóteles).

Mulla Sadra tem os seus olhos no Alcorão quando trata com todos os problemas principais da filosofia, e se beneficia de suas Graças Divinas, tanto assim que, alguns críticos levantaram a hipótese de que ele empregava os versículos alcorânicos em seus raciocínios filosóficos. Essa é uma hipótese inteiramente absurda, porém, como já dissemos, o Alcorão sempre foi uma

fonte de inspiração para Sadra. Ele teve êxito (por meio disso) em descobrir determinadas realidades que não estavam acessíveis a outros.

A mais importante característica de Sadra; a qual raramente é encontrada, mesmo nos filósofos *ishraqi*, é sua confiança na intuição, na descoberta ou na percepção das realidades do mundo; também sua capacidade em solucionar os complexos problemas filosóficos através da prática ascética e devocional, conectando o mundo além da matéria e o sentido, que ele acreditava ser o sentido verdadeiro. Não obstante, ele não entendia ser o suficiente nem emitia um julgamento definitivo sobre isso aos outros; sua metodologia visava revestir as realidades que havia descoberto pela intuição, realidades que estavam antes ocultas sob o raciocínio lógico, utilizando um tipo de racionalização que dispunha de uma terminologia comumente usada na filosofia aristotélica. O próprio Sadra se referiu a esse método original na introdução do “*Asfar*”.

Como mencionamos antes, ele apresentou aquelas teorias e ideias de seus predecessores (tanto os pré-socráticos como os que surgiram depois dele) as quais também possuíam um aspecto intuitivo, e que não haviam assumido uma natureza inferencial dentro do modelo dos problemas comuns da filosofia (ou aristotélico), então propunha uma série de argumentos e raciocínios para elas. Mulla Sadra preferia chamar sua escola de pensamento de “escola de sabedoria” em vez de “filosofia”. Escolheu, pois, o nome de “Sabedoria Transcendente”.⁶

A razão para isso, primeiramente, é que a sabedoria possui um registro histórico excepcionalmente longo, e supõe-se que seja o mesmo do que se chamava de “Sophia” no passado. Em segundo lugar, outrora, a sabedoria consistia de um vasto campo de conhecimento que abrangia todas as ciências naturais e matemáticas, e possuía uma perspectiva universal que era mais ampla do que aquela dos sábios modernos. Em terceiro lugar, a sabedoria foi freqüentemente louvada no Alcorão e no *hadith*, enquanto não há qualquer referência nessas fontes à filosofia.

O ponto sutil aqui é que podemos empregar a sabedoria como uma ponte entre a filosofia e a gnose, que são campos totalmente diferentes do conhecimento. A sabedoria era a chave secreta de Mulla Sadra, para ter acesso e domínio

6. Esse termo foi utilizado anteriormente como um adjetivo nas obras místicas de Ibn Sina e Qaysari, o famoso comentarista do “Fusus” de Ibn Arabi. Mulla Sadra utilizou-o formalmente como título de seu grande livro.

das escolas filosófica e gnóstica de sua época, conciliando-as.

Os aristotélicos concordam que a sabedoria ou jornada filosófica seja, na realidade, um processo de “tornar-se”, processo este que termina através do desenvolvimento ou transformação da inteligência material em “*intellectus in habitu*”, e em seguida, em “*intellectus in actu*”, assim, através da conexão com a origem do conhecimento (talvez o Prometeu da Grécia Antiga), o que Aristóteles denominou de “Intelecto Ativo”. O resultado final desse processo é a transformação do homem em “homem sábio”.

Os gnósticos e os sofistas também acreditavam que a aquisição do conhecimento ou o ato de tornar-se sábio significava conhecer o mundo, passar pelos sentidos e o mundo material (o que eles chamavam de travessia para os céus e os Atos Divinos), o que começava pelo processo de autoconhecimento (ou a travessia da alma), prosseguindo através das profundezas do mundo imaterial, ou seja, o mundo Ideal e Racional, ou a travessia para a Unidade dos Atos e a observação da beleza pré-eterna e a verdade eterna, para as quais comumente se referem como a quádrupla viagem espiritual; cujo primeiro estágio é o movimento dos existentes e das criaturas para a realidade absoluta; o segundo é o movimento para a Verdade, acompanhado e amparado pela Verdade; o terceiro estágio é a travessia na Verdade para se atingir as realidades existenciais; o quarto e último é o retorno para as criaturas e os existentes com uma nova visão e uma nova atitude.

A sabedoria corresponde a ambas as interpretações do conhecimento, com o conhecimento real e o conhecimento do mundo que está além da matéria. Por conseguinte, Mulla Sadra criou um novo método que se baseava tanto na filosofia como na gnose, e o empregou para resolver os problemas relacionados ao conhecimento do mundo. É a partir daí que aquele que pesquisa se torna apto a compreender a razão subjacente para a denominação de sua escola de pensamento de “Sabedoria Transcendente”, ou filosofia superior. Portanto, não é por acaso que ele denominou sua *magnum opus* de “*Sabedoria Transcendente nas Quatro Jornadas*”. A superioridade sua escola de pensamento se estabelece por sua perspicaz metodologia, por meio da qual ele pôde conciliar duas escolas opostas: a Peripatética e a Ishraqi, trazendo-as numa unidade, para a transcendência - Sadra demonstrou essa superioridade pelo uso do termo “transcendência”.

4. As Partes da Filosofia Transcendente

No perfeito sistema de pensamento de Sadra, podemos encontrar todos os importantes componentes e ramos da filosofia, que, juntos, compreendem um sistema coerente de filosofia. A ontologia e as questões relacionadas à metafísica têm participação maior a esse respeito, e em seguida, a maioria das discussões se relaciona à teologia, psicologia, escatologia, epistemologia, ética, estética e lógica, respectivamente. Esses componentes, embora interligados, se relacionam entre si de acordo com uma ordem lógica, uma vez que é algo necessário para que um perfeito sistema filosófico possua um alto nível de coerência e versatilidade. Nesse sistema, as questões ontológicas são empregadas como as bases para a demonstração das demais questões.

Os pontos de vista epistemológicos de Mulla Sadra estão apresentados de maneira difusa nas outras questões. Podemos procurá-las em questões como a existência mental, as qualidades psicológicas e os acidentes, ou o inteligível, e então sintetizá-las umas com as outras. De modo similar, suas ideias a respeito da filosofia da ética ou a filosofia política não foram apresentadas numa forma específica. Embora ele tenha duas obras independentes sobre a lógica formal, podemos encontrar entre suas discussões filosóficas uma grande quantidade de questões lógicas que, se reunidas poderiam formar uma valiosa obra sobre a lógica e a filosofia da lógica.

Mulla Sadra deu muita importância ao conhecimento da alma, com base na tradição islâmica de “conhecer a si mesmo e conhecer a Deus”, e tratou do assunto da alma na maioria de seus livros. Ele dedicou quase um quarto do “*Asfar Arba'ah*” para as discussões sobre a alma e o fim de sua jornada ontológica para o Dia da Ressurreição, o Paraíso e o Inferno. Acrescente-se a isso algumas questões que, por certas razões, foram analisadas em meio a outras discussões e problemas relacionados à escatologia e a vida após a morte dos seres animados, o que compreende outra parte importante da filosofia de Mulla Sadra, questões que surgiram sob tópicos como a psicologia e a escatologia.

Ontologia

Fundamentos da Filosofia de Mulla Sadra

Todos os sistemas filosóficos, além de seus problemas maiores e menores, se baseiam num conjunto de princípios ou pilares. A escola de pensamento de Mulla Sadra não é exceção. Num tratado chamado “*Shawahid*” ele relata sobre os seus êxitos filosóficos, os quais chegam ao número de cento e setenta. De modo geral, são considerados os princípios fundamentais de sua escola: o princípio da originalidade da existência (em vez de essencialidade), o princípio da gradação infinita da existência, o princípio do movimento na substância das coisas, o princípio da imaterialidade da imaginação, o princípio da Verdade Simples em todas as coisas (não sendo nenhuma delas), o princípio da origem corpórea da alma e do corpo, a teoria da origem do mundo, a relação entre conhecimento e existência.

A seguir, discutiremos cada um desses princípios e teorias separadamente.

1. Originalidade da Existência

Antes de explicar esse princípio, é necessário definir alguns termos técnicos. O primeiro termo é “*wujud*” na filosofia islâmica, que significa existência. Trata-se de um conceito mental que contrasta com o conceito de “*nihil*” (não-existência). A “existência exterior” é concreta e idêntica à percepção das coisas e indivíduos no mundo exterior.

Quando se pergunta da realidade das coisas, a resposta que se recebe é “essência ou qualidade essencial”. A definição de árvore (por exemplo) é similar à descrição de suas qualidades essenciais. Assim, toda coisa exterior pode ser avaliada como algo que consiste em duas partes: sua existência, uma vez que vemos que está presente e que existe; e a sua essência ou suas qualidades essenciais, as quais distinguem uma coisa das demais. Tais qualidades essenciais são empregadas na definição da coisa, quando se responde a pergunta “O que é isto?” Essa parte é chamada de quiddidade.

Apesar do fato de que toda coisa possui uma essência e uma existência, sabemos que, considerando sua compreensão externa, é apenas “uma coisa” e não pode ser mais do que isso. Por exemplo, podemos perceber apenas uma árvore ou um homem, não a existência e a própria árvore (suas qualidades essenciais) ao mesmo tempo, ou a existência do homem e o próprio homem ao mesmo tempo. Tal ocorre porque toda coisa exterior, a que é compreendida e existente, é apenas uma coisa, não duas. Portanto, a compreensão das coisas é completa, ou em sua quiddidade ou em sua existência; e apenas uma dessas duas realidades é original, enquanto que a outra é somente sua sombra, a qual o intelecto humano abstrai da outra. Esse plano aparentemente simples é a resposta dada por Mulla Sadra a uma complexa questão que havia permanecido sem solução por séculos.

A existência é a única coisa que prescinde de demonstração, e é percebida por todos, ou por sua essência ou por meio da experimentação. Não há nada mais óbvio do que a existência e toda coisa é compreendida à luz da existência. Os instintos de todo ser animado indicam que sua existência o domina e o mundo que o rodeia. Não há definição para existência, e ela só pode ser percebida através do conhecimento intuitivo ou dos sentimentos. É a própria realidade da existência que preencheu o mundo, naturalmente, nós percebemos ocasionalmente o “conceito de existência” (apenas na mente); entretanto, não devemos confundi-la com a realidade da existência exterior, pois suas características são diferentes e, às vezes, levam ao equívoco.

Embora “a existência” em si, possa ser denominada de “coisa”, ela concede, de fato, existência às coisas e torna cada coisa algo específico. Há uma razão para que a existência tenha sido assimilada à “luz”; quando a luz brilha para qualquer coisa, ilumina e individualiza, ou destaca uma coisa entre as

outras. A existência, por si mesma, é somente uma coisa; contudo, as qualidades essenciais das coisas no mundo são variadas e de diferentes gêneros. Corpos inanimados, vegetais, animais e humanos são completamente diferentes uns dos outros. Cada tipo possui certos limites ou traços distintivos que compreendem a essência e a realidade dos existentes. Na verdade, cada existente possui um molde específico ou um padrão para si próprio, ao qual chamamos de quiddidade em termos filosóficos.

A existência pode ser vista de duas perspectivas. Por um lado, abstraímos o conceito de existência da presença dos objetos, isto é, da existência exterior das quiddidades no mundo - embora diferentes umas das outras- e conservamos a percepção destes ou daqueles objetos que existem, ou seja, que possuem existência.

Se observarmos os objetos de maneira comum (não filosoficamente), supomos que a realidade dos objetos seja a sua quiddidade e não sua existência. Como resultado, dizemos que extraímos a existência da presença dos objetos. Se a quiddidade for idêntica à objetividade dos objetos, parecerá que a existência carece de realidade e que seja, em vez disso, um fenômeno mental.

Por outro lado, uma inspeção cuidadosa revela que, de maneira inteiramente diversa, é a quiddidade dos objetos que é um fenômeno mental; está localizada na mente, constantemente usa da mente como seu laboratório, e é abstraída da existência do existente exterior. Portanto, a quiddidade não requer existência a todo o momento, e não é concomitante a ela. Como um famoso dizer (dos filósofos): *“A quiddidade, por si mesma não é existente nem é não-existente, é somente ela própria (quiddidade)”*.

Em outras palavras, como argumento filosófico, devemos prestar atenção ao ponto de que a quiddidade nem sempre é concomitante à existência real ou exterior ou aos seus efeitos, uma vez que a verdade de toda coisa é algo que possui o efeito desta, e os efeitos da coisa surgem da existência. Muitas quiddidades que surgem em nossa mente, escritas ou faladas, são criadas dentro da mente, e não possuem o efeito de um existente exterior, assim, não foram ainda realizadas.

Mulla Sadra argumentou que se a quiddidade não está em permanente concomitância à existência, como pode ser considerada a razão principal ou subjacente para a existência do existente exterior. Contudo, nós realmente

vemos que a existência das realidades externas (não as mentais) é auto-subsistente e prescinde de outra existência para o seu estado existencial e realização. A razão disso é que a existência é um traço essencial (*dhati*) e não um acidente.

Melhor dizendo, a existência existe “per si” (por sua essência) e não por meio de outra coisa. Essas outras coisas são quididades que demandam existência para serem realizadas. De fato, a existência não é um acidente para a quididade, mas sim, a quididade que, como um molde mental ou lingüístico, ou ainda, um revestimento convencional, cobre o existente exterior realizado.

Mulla Sadra apresenta ainda várias razões para demonstrar “a originalidade da existência”. Para uma coisa, quando se prova um acidente ou atributo numa proposição para um sujeito, ou emite um julgamento, deve sempre haver uma unidade existencial entre o sujeito e o predicado. A razão disso é que o sujeito e o predicado são dois conceitos diferentes, e o que permite a predicação ou o julgamento é sua unidade na existência. Assim, a originalidade pertence à existência.

Então, se considerarmos a quididade dos objetos, em vez de sua existência, como sendo a origem ou como a realidade de sua essência (sabemos que as quididades diferem entre si na existência e na essência), as predicações do predicado sobre o sujeito serão impossíveis. Nós não poderemos mais dizer que na afirmação, “a árvore é verde”, a quididade da árvore seja essencialmente diferente da quididade do verde. Se o verbo “existir” – estar - (que é o sinal da interferência da existência exterior) não surgir entre os dois conceitos, nunca se transformarão numa unidade e nenhuma predicação ou unidade será realizada no mundo.

Mulla Sadra sustenta que se a “realização” de toda coisa ou quididade se deve a adição de existência a ela, então existência, em si, é anterior a realização no exterior e é mais atingível do que tudo o mais. Por exemplo, se acreditarmos que a existência da água em alguma coisa justifica seu estado de umidade, a demonstração da umidade (como qualidade) para a água será mais necessária, e a própria água será anterior a umidade e mais próxima a ela do que outra coisa. E, basicamente, a afirmação de “existência” para a existência não requer prova alguma, uma vez que “existência” é essencial para a existência, como a umidade é essencial para a água.

Mulla Sadra ilustra sua teoria referindo-se a brancura no caso dos objetos brancos, e diz que quando alguém qualifica um pedaço de papel, que não é idêntico à brancura, mas, coincide a ela, como brancura, e diz que “é branco”, a brancura, em si, é anterior e mais merecedora do atributo (brancura) do que o papel, porque possui o atributo (já que é brancura por si só).

Ao ver o problema da quididade e da existência de outro ângulo, Sadra afirma: às vezes, supomos uma quididade sem existência, isto é, ignoramos sua existência exterior (enquanto que não é o caso com a existência). Em outras palavras, a quididade não é sempre concomitante com a realização no mundo objetivo; assim sendo, é a existência que é principal e necessária para a realização das coisas e dos existentes. E é, ainda, a nossa mente que abstrai a quididade do existente exterior e a apresenta: “Individações são coisas mentalmente apresentadas como verdades”.

O problema da originalidade da existência possui uma longa história. Um estudo das ideias dos filósofos *ishraqi* do antigo Irã e dos filósofos pré-aristotélicos revela que esse princípio era conhecido no passado como uma teoria grosseira (ainda mal explicada); e que eles consideravam a existência como o elemento original que possuía uma realização exterior. Naquela época, não se falava em quididade a não ser enquanto objeto, matéria ou elemento do mundo. A importância da exposição dessa questão na filosofia de Sadra foi declará-la em termos práticos, demonstrá-la por meio de vários argumentos filosóficos racionais que eram peculiares a ele e responder aos argumentos de seus opositores.

A demonstração filosófica da originalidade da existência criou uma revolução na filosofia elevando-a a posição sublime que realmente merecia. Ademais, à luz desse princípio, Sadra foi capaz de pavimentar o caminho para a solução de alguns problemas bastante complexos. Por séculos, a filosofia aristotélica havia acuado o campo do conhecimento filosófico no caminho da perversão ao tomar como ponto central nas discussões o existente em vez da existência; da mesma maneira que a astronomia de Ptolomeu havia feito com a terra (imaginando-a como o centro do universo), o que havia criado algumas complicações para a ciência astronômica.

A importância do papel central da existência em lugar do existente foi o mesmo ponto descoberto no ocidente, quatro séculos depois de Sadra, por

Heidegger, que baseou sua filosofia na de Mulla Sadra¹, embora jamais tenha conseguido estabelecer seu ideal numa forma completa.

Nos últimos dois séculos, alguns pensadores categorizados sob o título do “existencialismo” se tornaram famosos na Europa. Cabe enfatizar que o termo “existência” na obra desses pensadores (exceto na filosofia de Heidegger) assume um sentido inteiramente diverso e distante do termo “*wujud*” ou da originalidade do *wujud* (existência) usado na filosofia islâmica e na filosofia de Sadra.

Uma das distinções nesse ponto é que na Europa somente se dava atenção a existência humana. Essas escolas, apesar de suas diferenças importantes, compartilhavam de algumas características. Segundo os seguidores do existencialismo, a existência é anterior à quiddidade, porém, por “existência” queriam dizer a noção vulgar e convencional que todas as pessoas têm em mente. Além disso, por “posteridade da quiddidade”, o que queriam dizer é que o homem, devido ao seu livre-arbítrio, por toda a sua vida, dá forma a sua “quiddidade” criando a si mesmo, e ainda, que essa quiddidade tem a ver com a sua morte, a qual é a quiddidade do homem na sua forma última.

Por conseguinte, fica evidente que a quiddidade que tinham em mente não era igual à quiddidade filosófica; estavam se referindo à personalidade humana. As reações do homem aos dilemas da vida e às ansiedades, temores, tristezas e sofrimentos pessoais, que demonstram a existência e formam sua personalidade (como também a quiddidade em suas palavras).

Nesse tema, as palavras de Heidegger soam, até certo ponto, familiares. Todavia, podemos dizer que ele não buscava conhecer a existência, buscava uma questão ambígua que difere da existência na gnose e na filosofia islâmica; e que, em comparação àquilo que a filosofia de Sadra propagava, é muitíssimo primitiva e incompleta, carregando uma série de imperfeições importantes.

Mulla Sadra não considerou suficiente a importante tarefa de demonstrar a originalidade da existência e sua natureza abstrata. Empenhou-se em formular alguns princípios para isso pela aproximação das filosofias islâmica e *Ishraqi*, e também pela comprovação da teoria em termos filosóficos. Buscou igualmente demonstrar que a existência possui graus (em sua difusão) em termos de unidade, simplicidade, força, etc.

1. Alguns sábios presenciaram Heidegger lendo a tradução francesa de “*Al Mashair*” de autoria de Sadra. Assim, é muito provável que tenha sido influenciado por Mulla Sadra no desenvolvimento de algumas de suas teorias.

2. Gradação da Existência

Após demonstrar a originalidade da existência e a condição abstrata da quiddidade, o problema da gradação da existência foi apresentado. Mas, antes de examinar essa questão, devemos definir o sentido mais profundo da existência.

Como mencionamos antes, a existência está manifesta em todas as quiddidades, ou seja, os existentes externos possuem suas formas, contornos e características peculiares. Apesar da variedade da existência (nas formas e características gerais das quiddidades) todas elas fazem parte da mesma existência. Em suma, a existência é comum a todas.

Entretanto, dois gêneros de concomitância são possíveis e surgem na forma de homonímia absoluta. Por exemplo, o termo “*bat*” tem diferentes sentidos em inglês e nem todos se relacionam entre si, e é compartilhado por diferentes conceitos que não estão interligados semanticamente.

Às vezes, essa concomitância é semântica e não verbal; falando de modo mais claro, pode existir uma realidade comum entre diferentes indivíduos, compartilhada em diferentes graus de força ou debilidade. O compartilhamento da existência por todos os existentes e quiddidades é desse gênero. Naturalmente, a existência de uma coisa não é diferente da existência de outra a não ser em seus limites, quantidade e definição. Esse gênero de concomitância é denominado de “concomitância espiritual ou imaterial” pela filosofia islâmica.

A questão aqui é se a existência de todas as coisas é a mesma, e se todas elas a compartilham, todas as diferenças deveriam desaparecer e todas as coisas se assemelharem. A resposta dada por Mulla Sadra e os filósofos *ishraqi* é que a existência é realmente compartilhada por todas as coisas, porém, os graus de debilidade ou força (dos existentes) diferem um do outro. E é esta mesma diferença em graus de existência que gera as distinções nas definições, limites e contornos dos objetos e quiddidades, e dá origem à multiplicidade no sentido filosófico (sem causar nenhuma contradição entre elas). É a partir desse ponto que podemos inferir o princípio da gradação da existência.

A formação histórica desse tópico remonta a época de Aristóteles. Essa questão era completamente desconhecida nas filosofias oriental e iraniana, contudo, após a tradução das obras aristotélicas pelos muçulmanos (já que basearam sua filosofia nas ideias de Aristóteles) o tópico da gradação da existência foi refutado ou abandonado.

Os filósofos e sábios *ishraqi*, particularmente os filósofos do antigo Irã, compararam a ideia de existência à da luz, e alguns deles, em virtude das semelhanças entre ambas, preferiram mesmo empregar a palavra “luz” em vez de existência. Como a existência, a luz especifica as coisas e tem um número infinito de graus de intensidade.

Faz-se necessário enfatizar que a diferença entre duas coisas, em geral, não está em seus atributos comuns. Todavia, com respeito a luz (e também a existência), devemos dizer que a diferença entre duas luzes ou sua similitude se encontra exatamente em algo que é a própria luz, isto é, na característica que compartilham, e não em alguma coisa externa, ou seja, o que as diferencia é o mesmo que é comum a ambas.

Imagine duas lâmpadas, uma de cem velas e outra de cento e cinquenta. Certamente, o ponto comum entre elas é que ambas emitem luz. Entretanto, sua diferença não está senão em sua luz. Nenhum filósofo ou físico jamais aceitará que a luz de uma lâmpada de cento e cinquenta velas seja mais escura e que uma de cem de velas seja menos escura. A razão disso é que, como sabemos, a luz se opõe à escuridão, e que é impossível que alguma coisa seja luz e não seja ao mesmo tempo. Além disso, não há sentido em falar em mais ou menos luz (em sua natureza existencial). Assim sendo, a diferença entre duas fontes de luz está na intensidade. Da mesma maneira, a distinção entre duas quididades se deve à força ou debilidade de existência. Como resultado, podemos fornecer outra definição filosófica para quididade, afirmando que “quididade se refere à capacidade das coisas para a existência”.

Ao retornar ao início da discussão, devemos dizer que embora a existência seja uma realidade indivisível e indefinível, seus graus de irradiação sobre os objetos podem criar várias existências, cada uma diferente da outra, e cada qual possuindo uma definição específica e algumas características tais como tempo e lugar. Podemos chamar cada uma delas de um “*Dasein*” (termo utilizado por Heidegger).

Filosoficamente falando, a existência possui pluralidade quando tem (manifesta) unidade, e todos os existentes e quididades que representam a pluralidade no mundo, enquanto sejam plurais, em razão de terem existência, retornam a uma única verdade, isto é, a existência.

O segredo aqui é que “existência” não admite solitude, e é em sua essência algo que surge na plena beleza de um mundo que ela própria criou. Os gnósticos iranianos compararam a existência a uma bela mulher que não suportava a ideia de ocultar-se, e que sempre tenta revelar sua beleza aos outros.

Destaca-se que a entrada da existência no domínio da pluralidade ou da variedade não diminui nem prejudica sua unidade e simplicidade essencial, exatamente como a luz. Que é por todo o tempo e em todos os lugares a mesma coisa com a mesma qualidade, embora surja em diferentes receptáculos. São características essenciais da luz seu aparecimento e sua manifestação em multiplicidade a partir da unidade.

Talvez a comparação entre a existência não tenha sido obrigatória, ou mesmo que, a luz material (física) não seja aquilo que a existência pode ser. Mas, o tipo de luz ao qual se referiram os filósofos *ishraqi* se diferenciava da luz física, era mais um símbolo que empregaram para explicar a verdadeira “existência” e a ausência de uma dimensão material.

Essa teoria prova que, primeiro, os objetos que vemos ao nosso redor são partes da existência e possuem limites e contornos diferentes. Por conseguinte, são de seus diferentes nomes e definições e não deles próprios que a mente abstrai a existência.

Em segundo lugar, diferenças, quiddidades e os nomes dos existentes, todos se referem aos graus existenciais dos objetos. Na verdade, a diferença entre duas coisas se encontra em sua intensidade de existência. Aquele que é existencialmente forte possui a mesma “existência” que o mais fraco e algo mais; e o que é fraco carece de intensidade. Por exemplo, se desejarmos explicar essa questão em termos matemáticos, deveremos dizer:

$$20 = 18 + 2 \quad 18 = 20 - 2$$

Aqui, os dois números (20 e 18) são completamente diferentes, entretanto, o número 2 pode introduzir a ambos, e ao mesmo tempo, discriminá-los, uma vez que a diferença entre eles se encontra no número 2. O número 20 é mais completo do que o número 18, e o 18 é menos perfeito que o 20. Na filosofia aristotélica, a essência consiste em cinco componentes: contorno, forma, corpo, alma e intelecto. Todas essas cinco substâncias, na condição

de substâncias, são de diferentes graus: o mais baixo delas é o contorno, e o mais elevado é o intelecto. Os aristotélicos podem ter descoberto sobre essa gradação de modo inteiramente ocasional.

Naturalmente, Aristóteles ou não teve ciência da importância dessa teoria ou a ignorou; porém, a respeito dos graus dessas cinco substâncias, ele não teve escolha senão concordar com as suas diferenças enquanto manifestas na unidade, e acreditou na originalidade da existência. Na opinião dos aristotélicos, os objetos eram completamente distintos uns dos outros e não possuíam qualquer ponto em comum. Essa opinião é mais condizente com a originalidade da quiddidade; como resultado disso podemos concluir que Aristóteles, como seus seguidores, não acredita na originalidade da existência tampouco que os existentes possuíssem um ponto comum embora fossem diferentes.

A perfeição ou a imperfeição dos existentes se evidenciam ao se considerar a teoria da gradação da existência. A razão disso é que quanto mais estreita a estrutura da quiddidade e menor capacidade que tenha para a existência, mais imperfeita será, e quanto maior a sua capacidade para a existência, menor serão suas limitações, e mais perfeita será. O que permanece nesse ponto é a essência da verdadeira existência (O Ser Necessário) que é absoluta e infinita. Portanto, é a mais perfeita, isenta de defeito².

Mulla Sadra foi o único filósofo que, considerando a formação de sua teoria na filosofia iluminativa, a definiu, e como vimos, a transformou num problema filosófico demonstrável.

Essa questão, isto é, a gradação da existência, considerando a nitidez da visão de mundo e a capacidade perceptiva dos filósofos e gnósticos islâmicos, foi levada a direções mais sutis, incluindo, a divisão de tipos de gradação, da existência até o universal, do particular ao sublime.

Entretanto, alguns aristotélicos muçulmanos não concordaram com a gradação da existência e dos existentes. Segundo seu raciocínio, não poderiam avaliar duas coisas que fossem de diferentes graus em essência como se tivessem concomitância semântica, já que se estabelecermos a existência

2. Mulla Sadra demonstrou mediante uma análise filosófica sutil que a existência do Ser Necessário é fundamentalmente diferente da existência das coisas contingentes.

perfeita como critério, a existência imperfeita carecerá dessa essência, e se estabelecermos a existência imperfeita como critério, então a existência perfeita será outra coisa (não sendo) imperfeita, e assim, carecerá de essência. Portanto, nesse caso, faltaria a ambas um valor existencial, a menos quando fossem explicadas hipoteticamente ou racionalizadas.

3. A Verdade Simples (Não-Composta) é Todas as Coisas

Uma das conseqüências do princípio da originalidade da existência é que “a verdade simples, ou a essência, não está separada das outras coisas”, conceito que foi exposto como “A verdade simples é todas as coisas”.

Antes de abordamos o tema, observemos que a filosofia de Sadra comprova que todos os existentes, apesar de todas as diferenças que possuem em seus graus de existência, são possíveis e não necessários, e que obtêm sua existência - numa cadeia de causas e efeitos - de uma essência que é a “Existência Pura e Absoluta” ou “O Ser necessário”, ou seja, “a existência em Sua Essência”³. É absurdo e impossível negar a existência para Ele e supor tal coisa é o mesmo que a contradição da não-existência.

Supor uma existência pura e absoluta é concomitante com a unicidade, unidade, simplicidade, eternidade, perfeição, sublimidade e total isenção de quididade ou uma definição lógica (seja de gênero ou diferença).

Essa existência absoluta ou pura possui várias características exclusivas, uma delas é ser não-composta (simples), uma vez que existência pura é o mesmo que isenção de necessidade (pois não possui nenhum aspecto negativo a ser removido) e, como sabemos, a composição forçosamente requer necessidade. Portanto, a existência absoluta é simples.

Na escola de pensamento de Mulla Sadra, esse princípio é assim explicado: “qualquer coisa” cuja “verdade” (a essência de sua existência) seja simples (não-composta) será “todas as coisas” (ou seja, não estará separada dos demais objetos).

3. Uma vez que a existência para o Ser Necessário, não exige uma demonstração lógica, e segundo o princípio filosófico do “essencial não necessita de uma causa”, o conceito do Ser Necessário é concomitante com a existência.

Esse princípio se baseia na lei que diz que a existência é “verdade” simples e absoluta, e toda coisa simples e absoluta possui todas as perfeições existenciais, e toda e cada existência está contida nela. Por conseguinte, primeiro, a realidade externa da existência (não seu conceito mental) não pode ser mais do que uma coisa (única e una). Em segundo lugar, não há nenhum sentido em seu não-ser pré-eterno, e tendo entrado na existência a partir da não-existência (todo existente requer um criador). Em terceiro lugar, a existência de todos os existentes não está separada daquela da própria origem dos existentes, necessita dela e se sustenta dela. Em quarto lugar, é absoluta, pois é impossível que algo que seja chamado de origem, essência ou realidade da existência possa ter limites ou contornos, pois não seria então absoluta nem abrangente. Isso porque limites e contornos são sinais de dependência, e o absoluto e o perfeito prescindem de tudo.

Assim sendo, uma existência, de cuja luz todos os existentes adquiram a condição de existir, é absoluta e isenta de não-existência ou imperfeição; e não podemos, ainda que em nossa mente, vê-la como algo composto (de sua própria existência e a não-existência de outros). Por exemplo, se considerarmos a existência absoluta e original como sendo A, e os demais existentes como B, devemos dizer $A \subset B$ e não $A = \sim B$, já que nesse caso seria composta de $A + \sim B$, o que é uma contradição. Pois a primeira existência é suposta existência simples e absoluta não podendo ser composta ou não-absoluta, isto é tendo limites.

A existência absoluta ou o criador dos outros existentes deve logicamente possuir todas as perfeições existenciais, e ser livre de qualquer sinal de não-existência e imperfeição. Considerando-se que a composição significa imperfeição e não-existência absoluta.

Então, quando essa existência (A) não é composta de A e o oposto de B, seu oposto, $A = B$ deve ser verdade, e isso quer dizer que todo existente simples (não-composto) “inclui todos os existentes”.

Esse argumento pode também ser afirmado assim:

1) Todos os objetos podem ser considerados de dois modos diferentes; em um possuem existência e são “eles mesmos”; e em outro são “diferentes deles próprios”. Essas duas considerações são independentes, e têm o seu próprio lugar. Portanto, toda coisa possível é composta de duas partes con-

ceituais ou lógicas, e “composição” é o sinal da imperfeição, já que cada componente necessita do outro, e necessidade é o sinal de “possibilidade” ou ausência de necessidade.

2) O Ser Necessário é simples devido a Seu estado de Existência Absoluta e não necessita de nada (mesmo na imaginação humana). Assim sendo, não pode ser dividido em duas partes, o Ser e o que não faz parte do seu Ser. Em vista disso:

3) A Verdade Simples (não-composta) contém todas as perfeições e aspectos positivos dos existentes, embora não seja igual a eles.

O último argumento indica que:

1) Todos os existentes são efeitos e criações do Ser Necessário; isto é, retiraram quaisquer graus de existência que possuam do Ser Necessário ou Verdade Absoluta.

2) Uma vez que é impossível que o Doador de perfeição careça dela em Si mesmo, o Ser Necessário possui todas as perfeições (aspectos positivos) de Seus efeitos, não numa forma difusa, mas, simples, concentrada e única.

Mulla Sadra ilustra esse ponto dizendo que se supormos uma linha infinita que tenha existência, ela será superior a todas as linhas curtas e longas no sentido de ser uma linha, pois, enquanto possua unidade, conterà todos os aspectos das outras (em seus aspectos existenciais) sem sofrer suas limitações (imperfeições).

Esse princípio de modo algum indica que a essência do Ser Necessário seja a mesma que a de todas as coisas e existentes, ou que todos os existentes possam se conduzir de volta a sua essência. O princípio afirma, antes, que uma vez que existam em todos os existentes alguns aspectos existenciais e de características perfeitas, também existem aspectos negativos e imperfeitos. Todos os aspectos existenciais e perfeitos que foram obtidos da Teofania da Essência principal ou do Ser Necessário existem Nele (em Sua Essência) numa forma simples e única, sem que haja qualquer traço de aspectos negativos ou imperfeições. E uma vez que a objetividade (de uma coisa) e a verdade de uma coisa se devem a seu aspecto existencial, e desde que a imperfeição é o

mesmo que a negação ou não-existência, todas as coisas estão presentes na essência da coisa simples, e a verdade simples ou existência pura é tudo por si mesma, sem ser igual às suas quiddidades.

Uma das conseqüências desse princípio é a demonstração da Absoluta Beleza do Ser Necessário ou da Verdade Simples, já que a beleza nada é senão a ausência de imperfeição; e a ausência de imperfeição, que significa perfeição, é uma característica da Existência Absoluta ou do Ser Necessário. Esse princípio pode produzir outras conseqüências (deduções) e princípios na filosofia da estética.

A outra conseqüência é o conhecimento pré-eterno e absoluto de Deus, desde que, de acordo com esse princípio, o Ser Necessário, estando em todas as coisas, logicamente, possui domínio existencial sobre toda a existência, e existe em toda parte dos existentes, sem se tornar parte de suas quiddidades; porque a existência por ser existência e considerando os seus aspectos positivos, não está separada dos demais existentes. Existência é existência a todo o momento e em todas as formas, da mesma maneira que a luz solar não está separada da luz do dia.

Existência absoluta, logicamente, é Onipotente e domina todas as coisas em sua natureza filosófica, e o poder de Deus e os outros Atributos se originam de Sua Existência Absoluta e Simples.

4. Possibilidade de Indigência

Uma das deduções do princípio da originalidade da existência é a acurada divisão da existência, na filosofia de Sadra, em três tipos:

1. A existência do existente é por ela (a existência) e se sustenta dela (existência predicativa ou psicológica)⁴.

4. Kant acreditava que empregar tal existência em proposições é um erro e dizia que quando a existência é o predicado da proposição, nada é acrescentado ao sujeito. Mulla Sadra tinha respondido a essa objeção cerca de dois séculos antes, e argumentado que a existência cria o sujeito em tal proposição e revela a afirmação do sujeito e não a afirmação do predicado para o sujeito.

2. A existência do existente é por algo além dela, tal como no caso da existência dos atributos e acidentes em relação às coisas (ex. a brancura para o papel). Uma vez que, embora suponhamos uma existência independente para a brancura, sua existência não pode ser realizada senão no papel, e assim, é um predicado e atributo para o papel (de modo diferente do primeiro tipo em que “existência” é o sujeito, e sua existência se apóia em si mesma).

3. Esse tipo de existência pode ser encontrada na relação entre o sujeito e o predicado (demonstrado pelo “*ast*” em persa ou o “é” em português). Essa existência não possui independência “per si”, nem mesmo acidentes e atributos, não podendo ser imaginada sozinha na mente. Não é nada senão uma relação com o sujeito e não tem, isoladamente, parte na existência.

Na filosofia islâmica, o primeiro e o segundo tipos receberam um sentido léxico (tendo independência na mente) enquanto que o terceiro tipo recebeu um sentido funcional, desde que não possui sentido quando se encontra isolado.

Mulla Sadra dirigiu a discussão para a questão da causa e efeito. Sustenta que essa possibilidade existe em dois campos: uma é a possibilidade nas quiddidades, que os filósofos empregam junto com a necessidade e a impossibilidade, utilizando-a num modelo lógico, e a outra é a possibilidade no campo dos existentes externos.

A relação entre causa e efeito é sempre na forma da concessão de existência ao efeito por parte da causa. Uma verdadeira causa sempre concede existência. Portanto, a existência do efeito necessita continuamente e depende continuamente da existência que a causa tenha gerado (ex. a existência de uma forma geométrica na mente depende da atenção criativa, e se a atenção for dirigida para outra coisa, a forma se dissipará).

Assim, é absurdo dizer que os existentes externos, que são os efeitos de Deus Onipotente (que é o Absoluto e a Verdadeira Existência, a Causa Perfeita e Real de todos os existentes), possuam uma existência independente. A relação entre todos os existentes e o Ser Necessário é um tipo de “relação absoluta” e, como mencionamos antes, “existência copulativa” é indigente e necessita de um sujeito (existente na proposição) continuamente, e não possui nada de existência em si mesma.

Mulla Sadra vê tal relação entre os efeitos (todas as coisas possíveis e existentes) como um gênero de possibilidade, porém, um gênero que é peculiar para o campo da ontologia e o chama de “possibilidade de indigência”. Além disso, em vez de “causa e efeito” sugere um tipo de dualidade, e dá origem ao erro que o efeito, também, tenha uma existência independente diante da causa, (assim) Sadra emprega o termo “possibilidade de indigência”.

De acordo com a noção acima exposta, todas as coisas possíveis e as criaturas são “indigência” em vez de “indigentes”; continuamente precisam de uma causa não apenas em seu próprio ser, mas também para sua sobrevivência.

Essa visão profunda da questão da causa e efeito, que foi sustentada pelos argumentos filosóficos de Mulla Sadra presentes em diferentes passagens do “*Al Asfar*”, é uma das características particulares de sua escola filosófica. É digno de menção que, diferentemente da possibilidade lógica, a possibilidade de indigência não está em oposição à necessidade e a existência, é, na verdade, o mesmo que elas, e aceitá-la como hipótese depende da aceitação hipotética da existência e da relação existencial.

A possibilidade de indigência é uma visão gnóstica que Mulla Sadra introduziu na filosofia, dando-lhe uma natureza filosófica. Na gnose islâmica, é somente Deus Onipotente que merece o nome de “Existência”. Ele é a Essência e a Origem da existência, e o mundo e todos os existentes nele são manifestações e teofanias dessa Existência.

Mulla Sadra apresenta essa ideia dentro de um quadro de teoria de causa e efeito, e sustenta que a causa é sempre a base e a origem, e o efeito necessita dela para receber existência e nada mais. Portanto, não é nada sem a causa e depende dela também para suas evoluções e manifestações.

A questão da necessidade, por um lado, da comensurabilidade entre os existentes e as coisas possíveis, e por outro, do Ser Necessário, como também entre os efeitos e suas causas, é esclarecida por esse argumento. É enfatizado que a causa aqui implicada é a causa perfeita⁵.

5. Na filosofia islâmica, a causa é dividida em perfeita e imperfeita. Uma causa perfeita cria o efeito sem qualquer mediação de outra coisa; uma causa imperfeita é a que, na verdade, é parte da causa e cria o efeito através da contribuição de outros fatores. Por exemplo, não podemos considerar os pais como sendo a causa perfeita da existência de uma criança. (De modo semelhante) todos os atos humanos dependem de uma série de condições e da ausência de obstáculos.

5. Movimento na Substância

Ninguém jamais negou o princípio da existência do movimento, mas os filósofos antes acreditavam que o movimento existia apenas em quatro categorias das dez estabelecidas por Aristóteles, ou seja, na quantidade, qualidade, posição e lugar. O mais óbvio é o movimento no lugar; o movimento dos indivíduos e veículos, ou o dos pássaros em vôo exemplificam esse tipo de movimento. Outro tipo é o movimento na quantidade, que é também chamado de crescimento. São exemplos disso o desenvolvimento de uma criança e o crescimento de uma árvore.

O terceiro tipo é o movimento percebido nos humanos, nas árvores e em outros seres vivos que é a mudança de seu estado, denominado na filosofia de movimento na qualidade. A esse respeito, podemos citar as mudanças químicas nos frutos, o que provoca a mudança de cor, sabor ou forma; e no homem a mudança na aparência ou as mudanças internas em seu estado psicológico.

O quarto tipo de movimento, o movimento no lugar, é a rotação de um corpo ao redor de si mesmo ou ao redor de um determinado eixo (translação), como o movimento das rodas e engrenagens, ou ainda, o movimento físico dos corpos.

Os filósofos admitiram a possibilidade de existência de movimento nessas quatro categorias; porém, consideraram a essência ou substância dos objetos o “locus” da quantidade, qualidade e posição como sendo fixo. Não quiseram ou não foram capazes de demonstrar o movimento na substância ou essência dos objetos, nem expressaram qualquer parecer a esse respeito. Mesmo Ibn Sina, o proeminente filósofo de todos os séculos, refutava radicalmente esse conceito e acreditava que se admitíssemos tal movimento, toda substância deixaria seu ser e identidade com esse movimento e se transformaria em algo com outra identidade.

Mulla Sadra forneceu um argumento simples para demonstrar o movimento na substância dos objetos. Ele disse que se a substância ou natureza essencial dos objetos - que se caracteriza pela quantidade, qualidade, posição e lugar - fosse isenta de movimento, seria impossível que seus atributos, estados e posição fossem influenciados pelo movimento, uma vez que, na relação com os acidentes, a substância cumpre o papel de causa para o efeito.

Sendo, pois, impossível que a causa fosse separada do efeito (de outra maneira não poderia haver relação causal) e é absurdo que o efeito, que é, na realidade, a manifestação da existência da causa, seja superior a causa.

Podemos também observar um tipo de coordenação ou unidade comportamental entre esses quatro acidentes (movimentos), que é por si só uma prova para a sua harmonia e unidade com a essência ou substância. Por exemplo, o crescimento de um fruto (que é um movimento quantitativo) normalmente resulta em mudanças em sua cor e sabor (que é um movimento qualitativo). Os atributos de um corpo não estão separados de sua essência. Assim, como é possível que o movimento esteja numa coisa e, ao mesmo tempo, não esteja?

Essa questão tem uma longa história na forma puramente teórica (e sem uma racionalização), existiu nas escolas filosóficas do antigo Irã e da Grécia. Heráclito, originário da Ásia Menor, acreditava no movimento contínuo e permanente da natureza e tinha uma famosa afirmação relacionada a essa questão: *“Você nunca poderá atravessar o mesmo rio ou cheirar a mesma flor duas vezes”*.

Fez-se referência a esse movimento permanente ou existência intermitente na gnose islâmica em questões como “a criação contínua” ou da “renovação dos similares (criaturas)”, e vários ensinamentos morais e educativos foram extraídos disso. A teoria da existência intermitente declarava que, como a pulsação e o coração, o mundo bate (pulsa), e tinha sido exposta aos sofistas muçulmanos através da inspiração (espiritual) e da intuição, e eles a chamaram de “estado”. Alguns acreditavam que essa teoria também tinha sido registrada na filosofia chinesa ou na escola de Xen⁶.

Todavia, do ponto de vista da filosofia aristotélica, o movimento na substância é tão indemonstrável que, embora o gênio supremo de sua época, Ibn Sina, que considerou tal movimento impossível, tivesse suposto a existência desse movimento na substância do movimento, sua quiddidade se transformaria em outra, e como resultado, sua identidade ou essência também se transformaria.

6. Isutsu, T., em seu livro “Criação Contínua” afirma que o Mestre japonês Kai ((1042-1117 d.C.) tinha algumas afirmações que se referiam as mesmas ideias dos filósofos muçulmanos e de Heráclito.

Mulla Sadra desenvolveu duas teorias, a da “originalidade da essência” e da “gradação da existência” e provou que a essência de todo existente material (cuja essência ou natureza é uma existência limitada) é, primeiramente, graduável (já que o movimento existencial é gradual, e desde que toda existência é graduável, i.e. capaz de movimento). Em segundo lugar, que é autonomia (movimento na essência). O que se deve porque a natureza, estrutura ou quididade dos objetos é de dois gêneros: o primeiro, consiste em substâncias imateriais (abstratas) que, por serem imateriais, são estáticas (o que se limita aos objetos imateriais); o segundo consiste em substâncias materiais dos objetos que possuem uma natureza essencialmente fluída e móvel; isto é, sua existência é gradual e não súbita. Se a existência dos existentes materiais não fosse “fluída” não haveria nenhum desenvolvimento (como no caso da árvore ou da criança). De modo diferente dos filósofos predecessores (e dos físicos que viveram antes do advento da teoria da relatividade) que acreditavam que o tempo (como o espaço) tinha uma existência objetiva e que estava num receptáculo fixo por objetos e eventos, Mulla Sadra argumentou que o tempo possui uma existência imaterial em vez de objetiva, e que é abstraído do movimento transubstancial das coisas e eventos.⁷

Esse argumento prova que o movimento transubstancial dos objetos existe em sua essência e não ocorre a eles como um acidente, e, portanto, prescinde de uma razão particular e não pode ser questionado. Em outras palavras, nunca perguntamos “por que a substância material tem movimento?” Pois é o mesmo que perguntar “por que a água é molhada?” ou “por que o óleo é oleoso?” Tais questões são absurdas, pois equivalem a perguntar por qual razão a água é água ou o óleo é óleo. Se a essência de alguma coisa - e, em termos filosóficos - sua quididade, é fluída, nada pode interromper seu movimento exceto a aniquilação. A teoria geral da relatividade na física moderna confirmou a teoria filosófica de Mulla Sadra, uma vez que nessa teoria “tempo” é parte de todas as coisas, i.e., sua quarta dimensão, e tudo também tem o seu próprio tempo.

7. Os aristotélicos concebiam o tempo como o produto do movimento das esferas. Mulla Sadra, ao que parece, não nega esse ponto de vista; entretanto, não concorda tampouco com ele, e crê que o tempo está relacionado ao movimento transubstancial.

A objeção que havia na filosofia aristotélica, a qual Mulla Sadra retirou, era que os aristotélicos sustentavam que as mudanças nas substâncias ou nos acidentes são sempre na forma de aniquilação dos componentes anteriores com o surgimento de um novo componente. Esse processo é expresso filosoficamente em termos de “desvelar e velar” (da mesma maneira que uma pessoa tem que primeiro tirar um casaco para vestir outro). Por isso, julgavam que se a substância estivesse em movimento, teria primeiro que ser aniquilada, para que uma segunda substância pudesse substituí-la. Contudo, por meio do princípio do movimento na substância, Mulla Sadra provou que a essência (natureza substancial) da substância e a qualidade de sua criação são na forma de adição de um grau de intensidade ao grau de debilidade anterior.

Ele explica esse conceito recorrendo à expressão “vestir depois de vestir” (como de acordo com a lógica moderna da física, podemos mudar a luz de uma lâmpada de cem velas para uma de cento e uma ou mais apertando um botão sem que seja preciso primeiro apagar a lâmpada). Porque uma das características da existência da luz é de ser graduável sem que suas quiddidades tenham que ser alteradas. O princípio de perfeição nos seres humanos e no mundo também se baseia nesse mesmo movimento graduado presente na essência.

Segundo o raciocínio de Sadra, o movimento na substância nunca provoca mudança em sua essência e, por exemplo, todos percebem e entendem claramente esse fato, a despeito das mudanças que continuamente ocorrem durante a vida do homem, ele é a mesma pessoa que era antes de qualquer mudança. Quando vemos uma pessoa depois de um longo tempo, nunca dizemos que ele aparenta ser outra pessoa, dizemos que é a mesma pessoa que era anos antes. Se, devido ao seu movimento, a unidade na substância - numa substância que esteja em movimento - não for preservada, teremos que crer que o mesmo se aplique aos acidentes. Por exemplo, quando uma pequena árvore se transforma numa grande árvore, deveremos então aceitar que essa grande árvore seja diferente da que era antes (essencialmente). Ninguém aceitaria tal ideia; e se, uma pessoa reivindicar que o fruto dessa árvore lhe pertence, porque não é da árvore anterior (negando o direito daquele que a plantou), nenhuma entidade legal jamais acatará seu argumento. Assim, para resolver o problema a respeito dos acidentes, devemos, pois, atribuir seu movimento ao movimento na substância, e inevitavelmente, crer na unidade em sua própria continuidade a respeito da substância em movimento.

Através da teoria do movimento transubstancial Mulla Sadra conseguiu resolver alguns problemas na filosofia. Um desses problemas era a “origem ou pré-eternidade do mundo”, o qual, os filósofos e teólogos não tinham sido capazes de solucionar. Outro problema era a relação entre o originado e o pré-eterno, isto é, a relação entre o mundo, o universo e todos os existentes (que em termos filosóficos são todos contingentes) com o Ser Necessário. Todos os existentes são efeitos e seres originados (criados), e todo ser originado deve estar relacionado à sua causa pré-eterna ou criador de um modo racional. Assim, como poderia o pré-eterno ser igual ou equiparável ao originado?

O outro problema que foi demonstrado com base na teoria do movimento transubstancial foi a teoria de Mulla Sadra sobre a alma humana. Ele acreditava que a alma surgia do corpo do homem, porém, se desenvolve à luz do movimento perfectivo e, por fim, prescinde da matéria. Iremos abordar essa questão mais tarde.

Semelhança e Concordância

Essa teoria gerou várias deduções úteis e sublimes, tais como:

- 1) A essência dinâmica do mundo é idêntica a natureza. A natureza segundo Sadra, diferentemente da natureza segundo a concepção de Aristóteles, é dinâmica.
- 2) O movimento na natureza é proposital e conduz o mundo e todos os seus existentes à perfeição.
- 3) A natureza do tempo e, até certo ponto, sua relatividade são reveladas com a consideração dessa teoria. Desse modo, é possível fornecer uma definição exata para o tempo.
- 4) A perfeição é um dos produtos requeridos pelo mundo.
- 5) O movimento é conjuntivo, linear e encadeado. Na opinião de Mulla Sadra, o movimento curvo, linear ou direcional da natureza é uma quiddidade real e objetiva e não uma linha hipotética ou imaginária, e é a única coisa que retrata o tempo.

6. O Amor

Mulla Sadra e a Metafísica do Amor

O amor é considerado indefinível na gnose e na literatura iraniana e islâmica, e assim, podemos apresentá-lo como um estado de atração bilateral entre duas coisas e seu sentido geral, ou como um estado de forte atração e desejo entre as almas, em seu sentido particular. O amor também é definido nos dicionários como um forte sentimento de afeto.

O amor humano pode ser dividido em dois gêneros principais: o amor natural e o transcendental. O amor natural ou psicológico é uma atração originada dos instintos naturais que surgem fundamentados num tipo de concordância inconsciente e espiritual para a obtenção das finalidades da natureza, entre elas, a preservação da espécie. Esse gênero de amor deve ser estudado no campo da psicologia. O amor transcendental se fundamenta nos princípios filosóficos e gnósticos, e está entre as questões estudadas na filosofia e na metafísica.

Uma vez que Mulla Sadra dedicou alguns capítulos ao amor em sua obra magna, *Al Asfar*, e tratou dele dos pontos de vista filosófico e gnóstico, mencionaremos sua teoria a esse respeito.

A metafísica do amor segundo Mulla Sadra, como todas as suas outras teorias, é baseada no princípio da originalidade e na gradação da existência. Como sabemos, como alguns filósofos, ele vê o “bom” e o “belo” como sendo iguais à existência, já que onde houver existência, a não-existência, a imperfeição e o mal (que possuem o mesmo sentido) não são observáveis, e a perfeição e o “bom” são tudo o que salta diante dos olhos. O bem, a perfeição e a beleza são três coisas existenciais que o homem julga desejáveis. A “beleza” é o mesmo que a ausência de defeito (a própria perfeição e o bem) e, todas essas coisas podem ser incluídas numa única palavra: “existência”. A existência cria o amor, onde quer que haja existência, há amor.

Na vanguarda das discussões sobre o tema, Mulla Sadra diz: *“Na criação de todo existente, de qualquer tipo, Deus determinou um fim e uma perfeição, e pôs uma motivação ou um entusiasmo em seu instinto e essência*

para impulsioná-lo a obter esse grau de perfeição, o qual é o fim da linha de sua existência. Tal motivação ou entusiasmo é chamado de amor”.

É exatamente essa motivação que cria o “movimento” no existente, e se esse mesmo movimento alcança seu limite natural, o conduzirá até a perfeição natural e a finalidade que foi determinada para ele com sua criação. Portanto, na opinião de Sadra, o amor não está restrito ao homem, e todas as coisas devem ser vistas como portadoras do amor instintivo.

Aqui, devemos mencionar duas realidades importantes. A primeira, que onde há verdadeira perfeição, ou seja, existência absoluta (o Ser Necessário), mesmo sem um entusiasmo ou premência natural, o amor ainda existe. A razão disso é que a existência é igual a beleza, e a existência absoluta equivale a beleza absoluta, e uma vez que existe uma relação direta entre vida e beleza na existência pura e absoluta, concluí-se que o Ser Necessário ama a Si mesmo. Esse amor é a origem de todos os outros amores, e Ele é tanto o Amante como o Amado.

A segunda realidade é que a criação e o efeito dessa Existência Pura é Seu Amado na proporção que a existência ou a perfeição foi recebida dessa fonte. Daí que concluímos que Deus, o Misericordioso, ama a todas as Suas criaturas, com base numa lei geral.

Considerando o que foi exposto acima, inferimos que a existência é a origem da perfeição e da beleza; que a fonte de ambas é o próprio Ser Necessário, e que necessitam do amor. Por conseguinte:

- 1) O Ser Necessário ama a Si mesmo, pois Ele é ciente de Sua Beleza mais do que os outros seres.
- 2) Todos os existentes, que se caracterizam por determinadas limitações e defeitos essenciais, para alcançarem a perfeição, amam o Ser Necessário inconscientemente, e todos os esforços do homem na busca da perfeição, e mesmo suas ambições, se relacionam a essa motivação para a busca de Deus. Não importa qual seja o alvo de seu amor, o objetivo final do amor é o amor ao Ser Necessário ou a Existência Pura.
- 3) A Existência Pura, que é a causa de todas as existências, ama a tudo e a todos, e o amor da causa por seus efeitos é maior do que o amor dos efeitos ou criaturas entre si.

Um dos pontos importantes da metafísica de Mulla Sadra é que ele diz que há uma relação diferente entre existência, amor e vida, uma vez que, a existência é igual à vida, ao conhecimento e a força. Tanto mais elevado o grau existencial de alguma coisa, mais forte sua vida (energia), e tanto maior será seu conhecimento e força. Assim sendo, todos os existentes - mesmo os corpos inanimados - possuem um tipo de vida silenciosa.⁸

Com a comprovação de que tudo possui vida, percepção e consciência, há também a comprovação de que tudo possui motivação e entusiasmo para a obtenção da perfeição; em outras palavras, que tudo possui a plenitude do amor. Um amor que liga todas as coisas como numa cadeia: “os corpos” são apaixonados por natureza; e com natureza queremos dizer o mundo da matéria, e amam sua própria “alma controladora”; a alma é apaixonada pelo “intelecto”, o qual é sua perfeição, e todos os intelectos, almas, naturezas e partículas são apaixonados pelo “Ser Necessário” ou “Existência Pura”; Que é a Perfeição Absoluta, a meta, a finalidade do desenvolvimento de todos os objetos. Esse mesmo amor flui continuamente de cima para baixo, já que toda causa ama os sinais de sua existência, ou seja, seus efeitos e criações.

De acordo com a teoria metafísica, o mundo inteiro é pleno de amor, e onde quer que haja existência, vida e beleza, dali fluirá o amor, e é essa mesma realidade que fornece sentido e prazer à vida humana. O espírito da gnose islâmica e da escola filosófica de Mulla Sadra se mistura com a essência do amor, e possui uma visão particular, abrangente e exata do mundo da existência.

8. Kenneth Ford chama o movimento dos elétrons de “dança da energia”. Capra (em “O Tao da Física”), ao referir-se a questão, cita de um monge tibetano que todos os objetos são massas de átomos que “produzem sons e canções por meio de suas danças e movimentos”. No Alcorão Sagrado, para dizer que todas as partículas do universo “recordam e glorificam” a Deus, o termo (tasbih - glorificar), que possui um sentido amplo, é empregado. Na literatura gnóstica persa, se diz que todas as partículas do universo dançam e regozijam.

7. A Ideia Platônica

Uma das questões antigas e um dos temas fundamentais na filosofia *ishraqi*, na antiga filosofia iraniana e nas escolas pré-socráticas, (embora seja conhecida com o nome de Platão), é a questão das ideias luminosas ou divinas, comumente citadas como ideias platônicas.

Essa questão obteve um lugar importante na filosofia islâmica iraniana. Ainda que filósofos como Ibn Sina não a tenham aceitado, outros como Suhrawardi, Mir Damad e Mulla Sadra acataram seus princípios, porém, a interpretaram de maneiras diferentes.

Os filósofos *ishraqi* costumavam apresentar as questões fundamentais de sua filosofia sem argumentação, somente na forma de teoria. Mulla Sadra transformou algumas dessas questões importantes em problemas filosóficos formais, e empregou uma série de argumentos lógicos para demonstrá-las. De modo similar, ele discutiu a questão acima, a qual Platão havia se referido em algumas de suas obras, e logrou êxito em sua justificação, interpretação e demonstração.

Mulla Sadra diz que Platão, em concordância com seu mestre, Sócrates, acreditava que todos os existentes conscientes e materiais da natureza possuem uma forma similar ou simbólica no outro mundo. Essa forma seria imaterial e, diferentemente dos seres materiais deste mundo, seria também imortal, sem qualquer propensão à destruição ou aniquilação. Platão chamava essas formas de “Ideias Divinas”. Os filósofos muçulmanos interpretaram essas ideias de maneiras diversas. Farabi comparou-as com as formas existentes no Conhecimento Divino. Ibn Sina afirmou que correspondiam às quididades ou modelos universais (arquetipos). Suhrawardi as definiu como intelectos paralelos e horizontais, sendo a origem da realização dos objetos materiais. Alguns outros filósofos também as apresentaram como ideais existentes ou espíritos suspensos no mundo das Ideias (entre o mundo material e o mundo dos intelectos).

Depois de refutar as interpretações acima mencionadas, Mulla Sadra define e apresenta a questão de sua maneira. Primeiro, destaca que as ideias, as quais Platão se refere, são realidades imateriais do mesmo gênero dos objetos exteriores e não quididades que diferem desses objetos. Por essa razão, na

filosofia iraniana antiga a Ideia de cada objeto era chamada por seu próprio nome. Por exemplo, ele haviam escolhido os termos “*khardad*” para água, “*mordad*” para árvore e “*Hum-e Izad*” para a planta sagrada Hum (*khordad*, *mordad* e *hum* eram nomes de anjos).

Portanto, as Ideias platônicas devem ser consideradas como indivíduos de uma espécie ou a criação primária progenitora de cada uma das espécies, sendo que as coisas deste mundo material são os demais elementos dessas espécies que, em virtude de estarem presos à matéria e às suas limitações, se transformaram em existentes mais débeis e imperfeitos.⁹ Mulla Sadra acrescenta que, do ponto de vista da originalidade da existência (e de sua graduação), não há qualquer problema que alguns indivíduos de uma espécie sejam mais fortes e mais aperfeiçoados do que outros da mesma espécie. Segundo Sadra, tais ideias não são padrões ou modelos para os indivíduos, mas, apenas seus análogos.

Para demonstrar filosoficamente essa teoria, ele propôs alguns argumentos no “*Al Asfar*” e no “*Al Shawahid*”.

Uma das deduções fundamentais da teoria das ideias é a definição ontológica do universal. Os aristotélicos abandonaram a questão do universal por uma noção na qual apenas a faculdade intelectual é capaz de percepção, e alguns deles, quando se dedicavam a solução de um problema, esquivavam-se completamente da argumentação, e acreditavam que o universal de cada coisa consistia de abstração mental em relação aos objetos externos das características individuais ou de algo em particular. Ou seja, por meio da limitação das distinções entre as espécies e indivíduos, alguma coisa chamada universal é obtida. Nessa interpretação, o “universal” é um conceito irreal, abstrato e puramente mental. Mesmo os nominalistas (filósofos da Idade Média européia) não achando suficiente dizer isso, chamaram os conceitos universais de homônimos (para eles, cada universal, semelhante a um homônimo, era um termo usado vulgarmente para indicar sentidos diferentes) e deram as costas à filosofia iluminativa.

9. Na escola de Mulla Sadra, toda quiddidade cuja existência e realização não exigem o processo de gradação de potência e ação, e que seja um existente real, será uma existência perfeita. Entretanto, nem todos os existentes e indivíduos de cada espécie são dessa maneira, e assim, devem atravessar o processo gradual de aquisição de perfeição na existência.

Na concepção dos filósofos *ishraqi*, o universal era uma realidade externa e não uma (mera) ideia, tal como ficou conhecida por ter sido assim denominada por Platão.

Nessa interpretação, a distinção entre a entidade do universal e o particular se encontra na ideia de que, desde que “o particular” possui um campo restrito de existência, e está limitado pelos contornos materiais, está num estado mais vulnerável à percepção humana, sendo, pois, facilmente apreendido. Quanto ao universal, por sua separação da matéria, possui um amplo campo existencial (não contendo as imperfeições materiais) o que resulta no fato de que um existente material como o homem não é capaz de percebê-lo claramente, nas condições deste mundo; da mesma maneira que a imagem de uma ampla paisagem ou de um imenso corpo não pode ser captada num pequeno espelho, sendo somente possível, nesse caso, perceber uma imagem vaga.

De acordo com essa teoria, os “universais” são percebidos - mas, na forma de um conceito vasto e comum - por meio do intelecto, porque tanto as ideias como o intelecto estão em maior correspondência em termos de abstração ou separação da matéria do que os universais, que consistem em meros conceitos.

Mulla Sadra concorda com os filósofos *ishraqi* a esse respeito, e sustenta a teoria inteiramente, em concordância com os demais. Aceitamos a ideia de espécie universal (universal natural), que é abstraída por acidente de cada indivíduo de uma espécie, e não existe diretamente. Também acreditamos que o universal racional é uma realidade independente em seu próprio lugar. Entretanto, nas condições materiais, a visão humana mostra tal realidade como um espectro, sem as características dos objetos materiais. Esse espectro tem uma aparência completamente comum e universal, e é enganoso para mais do que uma coisa; chamamos a ambigüidade dessa visão de distância da universalidade. É como enxergar um cipreste à distância num ambiente enevoadado, a primeira vista, pode parecer algo universal, e ser comumente percebido como uma pedra, uma árvore ou um homem. Tal ilusão e generalidade que se origina de sua ambigüidade - a qual é uma referência para a universalidade- não é senão nosso equívoco. Contudo, quando a névoa se dissipa, e chegamos mais perto do que enxergamos à distância, vemos que não é somente uma aparência, mas um cipreste, de fato.

Seguindo esse exemplo, Mulla Sadra afirma que o critério de universalidade para o vidente terrestre é a debilidade da visão e da existência de quem está a ver, e, considerando o fraco intelecto do homem, sabemos que ele não é capaz de perceber mais do que uma “noção” das realidades imateriais.

Tudo o que dissemos acima se comprova verdadeiro contanto que o homem apreenda essas Ideias através do conhecimento adquirido e de seus sentidos, numa situação material. Malgrado, o homem verá as Ideias perfeitamente distintas se percebê-las mediante o conhecimento presencial.

Mulla Sadra, que, como Suhrawardi e Plotino, alcançou esse estágio de experiência, deu preferência às ideias platônicas a respeito da questão dos universais, e acreditava existir dois tipos de universais: o natural universal, cuja extensão são indivíduos externos; e os universais ou Ideias luminosas, que, devido a sua vastidão de existência e isenção de limitações materiais, chegam a um status absoluto, e influenciam as existências menores por sua abrangência e universalidade. No sistema filosófico de Mulla Sadra, essa teoria gerou outras deduções.

Epistemologia

1. Existência Mental

Os filósofos muçulmanos dividiram a existência em dois gêneros: a existência objetiva (ou externa) e a existência mental (psicológica). A existência mental representa a existência dos sujeitos na mente quando são imaginados ou quando funcionam como sujeito para os predicados numa proposição. Esses sujeitos ou existentes mentais podem ter ou não uma extensão no exterior.

Por exemplo, às vezes, consideramos “a não-existência” como o sujeito, e apresentamos uma série de juízos para isso na mente ou em proposições que são verdadeiras, porém, carentes de objetividade externa. Além disso, a respeito do não-existente e dos objetos impossíveis, ocasionalmente, imaginamos as universalidades (como também os existentes, completamente apartados de todas as suas características). Uma coisa universal, quer seja um conceito ou um juízo, é criada na mente, e, como sabemos, é de uma existência abstrata. Contudo, uma vez que não possui uma existência no mundo exterior; existe em outro espaço, ou seja, na mente. Sua existência é instintiva, e todos a percebem e a aceitam por seu sentido íntimo (essa questão dá suporte à ideia da existência mental).

A divisão da existência em mental e exterior pode ser também generalizada à divisão de quididade. Por conseguinte, podemos dizer que a quididade ou essência é de dois tipos: externa e mental.

A prova (histórica) disponível indica que essa importante questão filosófica não tem qualquer registro na filosofia grega, e está entre as descobertas dos filósofos muçulmanos e da filosofia islâmica. Ao que parece, a primeira pessoa

que dedicou um capítulo independente à existência mental em sua obra, foi Fakhr Razi, o famoso teólogo iraniano (em seu “*Al Mabahith al Mushriqiyyah*”). Na introdução desse livro, ele afirma ter sido inspirado pelas ideias dos filósofos predecessores para escrevê-lo.

A questão da existência mental possui dois aspectos. Por um lado, tem uma dimensão ontológica, uma vez que é um tipo de existência que se debilitou consideravelmente e perdeu as características e efeitos da existência exterior. No entanto, por sua vez, e não em oposição à existência exterior, é uma existência exterior (já que o homem, sua alma e sua mente possuem tal existência), embora, quando em contraste com um existente exterior objetivo, é chamada de existência mental.

Por outro lado, é uma questão epistemológica ao tratar da formação do conhecimento e da consciência no homem, e da relação deste com o mundo externo.

Na filosofia ocidental, a epistemologia é separada da ontologia e surge num horizonte diferente, tanto que, a menos que o problema do conhecimento esteja esclarecido, não permanecerá nenhum contexto para a ontologia. Entretanto, essas duas disciplinas até certo ponto foram mescladas na filosofia islâmica, em que o conhecimento do homem se relaciona com o conhecimento da existência. Nas discussões filosóficas sistemáticas a epistemologia surge antes da ontologia e das demais questões, e é considerada como preâmbulo delas. Mulla Sadra discutiu o tópico do conhecimento - do qual a existência mental é uma parte - em diferentes passagens em considerações filosóficas específicas. Mencionaremos uma parte dessa questão na discussão da unidade do conhecedor, do conhecido e do conhecimento.

A questão da existência mental pode ser examinada como uma conexão entre a ontologia e a epistemologia, esclarecendo a relação do homem e o mundo. A questão da correspondência entre o mundo exterior e a mente é apresentada e analisada nessa parte. A maior parte dos filósofos muçulmanos crê que aquilo que é formado na mente é a própria essência ou quiddidade e não uma imagem, de modo que se uma quiddidade se referir a um existente exterior e, na realidade, pertence à categoria do conhecimento, será a mesma quiddidade do objeto exterior que foi transferida à mente sem sua existência objetiva ou efeitos externos.

No passado, várias críticas importantes foram dirigidas ao problema da existência mental, o qual muitos filósofos não foram capazes de responder ou solucionar. Por exemplo, disseram que o conhecimento e a percepção são qualidades (qualidades mentais) que ocorrem à mente humana (e a alma), enquanto que se a essência de um objeto externo tiver acesso à mente, sendo necessário para isso que se transforme numa qualidade mental, a mudança de essência para acidente será impossível.

Em segundo lugar, quando adquirimos conhecimento de uma coisa em termos de sua quantidade ou de outros acidentes (não de sua qualidade) e a internalizamos, temos, na verdade, transformado esse conhecimento em qualidade mental. Contudo, como sabemos, de acordo com as definições e dados lógico-filosóficos, as dez categorias (aristotélicas) são completamente diferentes entre si, em essência ou quiddidade, e jamais uma delas pode se transformar em outra.

Alguns filósofos e teólogos muçulmanos tentaram responder a essa objeção recorrendo a justificativas falsas, e outros, por não conhecerem a resposta, rejeitaram inteiramente a questão da existência mental. Para resolver o problema, Mulla Sadra propôs uma de suas obras-primas filosóficas, que pode ser empregada na resolução de outras questões difíceis. Assim, a questão da existência mental pode ser considerada uma das inovações da escola de pensamento de Sadra.

Para deslindar o problema, Mulla Sadra recorreu à lógica e começou pela análise da “predicação” nas proposições. De modo geral, quando um predicado é aplicado ou atribuído a um sujeito, se pretende demonstrar ou expressar a existência do predicado no sujeito. Genericamente falando, isso pode ser verdadeiro somente quando o predicado corporifica existência, e o sujeito é uma extensão dele, como na proposição “o homem é ganancioso”.

Mulla Sadra sustenta que: “Há outro tipo de predicação que pode ser encontrada nas proposições do gênero de “o homem é ganancioso”. Aqui, a intenção é declarar a identidade entre o sujeito e o predicado; isto é, referir-se à unidade de duas quiddidades aparentemente diversas. Esse tipo de predicação é chamado de “*haml-i awwali / dhati*” (predicação primária e essencial), uma vez que somente é verdadeira quanto às essências, sendo primária na verdade / ou falsidade; e a proposição dada no parágrafo anterior é chamada “*haml-i shay'a-i sana-i*” (predicação técnica predominante)¹.

1. Al Asfar.

O outro ponto lógico importante ao qual Mulla Sadra se referiu na mesma passagem, é que os lógicos comumente crêem que para a realização da “contradição” ou relação entre duas coisas, é necessário observar a unidade em oito condições (sujeito, predicado, lugar, tempo, potência e ato, geral e particular, condição e relação). Entretanto, ele acrescenta uma nona condição e afirma que para a contradição ser realizada, além da unidade nas condições mencionadas, a unidade na predicação também é necessária. Em outras palavras, ambas devem ser ou do tipo de predicação essencial primária ou, do contrário, não haverá contradição.

Sadra resolveu o problema da existência mental do mesmo modo e disse que quando a essência ou qualidade externa (ou qualquer outro acidente) ocorre à mente e desenvolve existência mental (e é, de fato, negada a existência exterior), podemos conceber dois tipos de predicação:

1) Essa existência mental é conceitual e essencialmente unida ao existente externo em termos de quiddidade e, como resultado disso, é predicada a ele por meio da “predicação primária essencial”.

2) Mas, quando examinamos seu status e existência na mente, vemos que é uma “qualidade mental” e, portanto, será do tipo “predicação predominante”, uma vez que estaremos, na realidade, diante de sua essencialidade. Quando imaginamos uma essência ou acidente no exterior, presenciamos seu efeito externo, ainda que, quando o efeito externo é negado, isto é, quando entra na mente, é somente uma qualidade, e essa é a chave para resolver o problema.

Mulla Sadra emprega o termo “particular” como exemplo. A proposição: “o particular não é aplicável a coisas múltiplas”, deve ser vista de duas maneiras:

1) Uma vez que na prática e no exterior, o particular não é universal, é uma extensão para o rótulo “particular”. Contudo, como na proposição acima a palavra “particular” é considerada estar incluindo todos os particulares do mundo, é um (conceito) universal (uma extensão para universal) e de modo algum um conceito particular (em outras palavras, é um universal na prática e em sua essência, porém, um particular em termos de conceito e essencialidade).

2) Assim, o “particular” é, em certo sentido, não-universal, em outro, é universal e inclui várias extensões. Porém, não há contradição entre ambas as proposições: “o particular que é particular” e “o particular que é universal, uma vez que uma é do gênero de predicação primária essencial e a outra de predicação técnica predominante”.

A respeito do problema da existência mental, devemos dizer que todas as essências e acidentes que ocorrem à mente são qualidades mentais, já que sua existência na mente é realizada por intermédio da predicação técnica predominante. Ainda que, ao se comparar uma com a outra, sejam ou um conceito externo de essência ou um acidente que é predicável a ela (por meio da predicação essencial primária). Além disso, a essência é a mesma essência e acidente que existem no mundo.

2. Unidade do Intelecto, do Inteligível e do Inteligente

Essa questão pertence, ao menos em parte, à relação entre o homem e seu conhecimento. A epistemologia de Mulla Sadra foi discutida de modo difuso, em diferentes passagens de sua filosofia, e, em cada parte, uma de suas dimensões foi apresentada. Ao resolver esse problema, Mulla Sadra responde as seguintes questões:

- 1) Está nosso conhecimento separado de nós e somente um reflexo semelhante ao de um espelho dos objetos externos está em nossa mente e sentidos?
- 2) É o meio do conhecimento chegar ao homem similar ao de se derramar algo num recipiente vazio, e sua relação se assemelha àquela entre o recipiente e o conteúdo, ou é uma função da mente humana e seu efeito?

Como sabemos, existem várias ideias sobre o conhecimento nas escolas antigas e modernas do pensamento filosófico no ocidente, que sofrem de certas deficiências e não são sustentadas por quaisquer argumentos lógicos. Para demonstrar a relação essencial entre o conhecimento, o conhecedor e o conhecido, Mulla Sadra apresentou vários argumentos racionais.

Ao se considerar essa teoria, e com base numa série de argumentos filosóficos, Mulla Sadra prova que o conhecedor, o objeto mentalmente percebido e o conhecimento em si, são uma mesma e única coisa. Como ele próprio diz, o intelecto, o inteligente e o inteligível, ou o conhecimento, o conhecedor e o conhecido diretamente (o objeto), formam uma unidade. Essa questão é conhecida como “a unidade do intelecto, do inteligente e do inteligível”.

Cabe acrescentar que, aqui, com o objeto percebido (ou o inteligível) ele quer dizer a mesma forma que foi produzida na mente humana, que é tecnicamente denominada como o objeto diretamente conhecido (sujeito) e não o objeto externo, o qual é chamado de objeto indiretamente conhecido.

A questão da unidade do inteligente e do inteligível está basicamente relacionada à unidade do conhecedor com o diretamente conhecido, isto é, é o mesmo existente mental e o mesmo inteligível e conhecido na mente humana, e não sua existência externa. Por isso é que é um fato concreto que os objetos jamais adentram a mente como são através de nossa percepção e conhecimento deles.

Os desacordos dos filósofos a respeito dessa questão giram em torno da dúvida se a imagem semelhante a quiddidade dos objetos na mente (o assim chamado diretamente conhecido por cada indivíduo no processo de percepção) é uma unidade com o intelecto ou não.

Se a resposta para a questão acima for positiva, o conhecimento, o conhecedor e o conhecido se referem à mesma realidade, e analisar essa realidade em três diferentes coisas é somente o produto da aptidão mental do homem. Em outras palavras, a relação entre elas é do gênero da relação entre o criador e o criado, e não da relação entre o recipiente e o conteúdo.

Essa questão tem uma longa história, e podemos encontrar suas origens na filosofia iraniana antiga. Diz-se que foi Porfírio (232-304 d.C.), um discípulo de Plotino, o primeiro a escrever uma obra a esse respeito, e que por essa razão o tema se tornou famoso em seu nome. Antes de Mulla Sadra, ninguém havia apresentado qualquer argumento para essa questão, ou pelo menos, não é de nosso conhecimento que alguém tenha feito isso.

Ibn Sina e um grupo de filósofos aristotélicos não concordaram com essa teoria; em sua opinião, não havia nenhum método demonstrativo racional para prová-la. Por fim, Mulla Sadra, encontrou-a e se interessou por ela, começando então a estudá-la, e durante uma iluminação recebida em seu período de práticas ascéticas nos subúrbios de Qom (em 1037 da hij., aos 58 anos de idade), ele descobriu os argumentos concernentes à teoria e, seguindo uma abordagem

filosófica, conseguiu prová-la.

Em adição a uma extensa explicação dessa questão em sua obra “*Al Asfar*”, Mulla Sadra também tratou do tema em alguns outros livros e escreveu um tratado independente. Obviamente, a demonstração filosófica dessa antiga e obsoleta teoria foi de grande importância para ele, e podemos mesmo dizer que foi o tema mais importante em sua epistemologia, uma vez que ele concebeu seu sucesso nessa demonstração como sendo um milagre, o resultado da assistência diretamente recebida de Deus e da Santa Senhora (Mas'umah, a filha do sexto Imam dos xiitas, que tem um santuário em Qom com seu nome) e o fruto de suas práticas ascéticas, adorações e súplicas na presença de Deus.

Os argumentos de Mulla Sadra a respeito dessa questão se basearam em seus outros princípios; os mais importantes deles talvez incluam “a originalidade da existência”, “o movimento transubstancial”, “a criatividade da alma”, “a gradação da existência” e a “diferença entre a predicação primária e predominante”. Para compreender os argumentos de Mulla Sadra a esse respeito, devemos primeiro perceber o sentido de “unidade” (*ittihad*). É óbvio que unidade ao se ter dois existentes, objetos, conceitos ou quiddidades diferentes é algo impossível ou absurdo. Duas coisas separadas ou dois conceitos contrários são sempre dois elementos (distintos) e jamais se tornam “um”. Essa foi a mesma objeção levantada por Ibn Sina e outros, pois imaginaram que a unidade proposta entre o inteligente e o inteligível fosse desse tipo.

Ademais, os significados de “percepção”, “conhecimento” ou racionalização precisam ser esclarecidos. A percepção das coisas significa “presença”, e presença significa “existência”, e não “manifestação” de algo ante o elemento perceptivo, já que “presença” difere de manifestação.

Então, a questão é se a existência de cada forma do objeto percebido está separada ou independente da “existência” do elemento perceptivo (ou inteligente), ou se está unido a ela e tenha passado a existir mediante essa existência.

A resposta para a questão acima é que se a existência de um fosse diferente da existência de outro, teriam de ser concebíveis sem o outro (quando é impossível haver percepção sem o elemento perceptivo ou o elemento perceptivo sem a percepção). Por conseguinte, a percepção e a “forma” que é percebida e chega à mente não são nada senão a mente ou a alma, de modo que devem se manifestar diante dela. Na realidade, formam uma parte dela, e são criadas pela própria mente; são o mesmo que a existência da alma e estão presentes nela. Novamente, é enfatizado que há diferença entre “presença” e “manifestação”.

Outro argumento nesse ponto é que há uma relação entre o percebido e o elemento perceptivo, a qual é tecnicamente denominada de correlação. Exemplos disso são a relação entre o filho e o pai, o proprietário e a propriedade ou o marido e a esposa.

Essa relação, por todo o tempo e em todos os casos, torna necessário que uma parte venha a existir ou venha a ser suposta se a outra existir ou for suposta, ou seja, a separação de ambas é impossível. De acordo com a filosofia islâmica, dois elementos correlatos são idênticos e equiparáveis em termos de sua existência, não-existência, potência e ato.

Portanto, se há um elemento perceptivo, há também um elemento percebido, e não é possível que um exista realmente quando o outro for inexistente. Além disso, uma vez que essa relação seja meramente uma relação existencial, é absurdo que isso implique mais do que uma existência. Assim, já que a relação entre o elemento perceptivo e o percebido é uma correlação, ambos possuem a mesma existência.

Examinemos uma vez mais esse argumento: percepção significa a presença e a existência da “forma” do objeto percebido, e não que exista algo como “percepção” na separação da forma do percebido na mente (a menos que os separemos um do outro através da análise mental). “Percepção” e “o percebido” ou a forma cognitiva são duas coisas diferentes no conceito, porém, a mesma coisa na existência. Ou seja:

Percepção (Conhecimento ou Intelecção) < > Conhecido ou Percebido
(Conhecido Diretamente)

Por outro lado, “percepção” é o ato (ou passividade) do elemento perceptivo, nenhum ato jamais está separado de seu agente, e suas existências formam a mesma existência. De fato, a existência dos atos (ou da passividade) não é diferente da existência do agente.

Assim sendo, a existência do elemento perceptivo não está separada da existência de seu conhecimento ou inteligência, ambos fazem parte da mesma existência, isto é, formam uma unidade. Por conseguinte, sempre que há conhecimento há um conhecedor, ambos são interdependentes e correlatos; se a existência do conhecedor se dissipar não haverá existência para o conhecido.

Percepção (Conhecimento ou Intelecção) < > Conhecedor

Uma combinação das duas relações nos leva a conclusão de que o conhecedor e o conhecido compartilham da mesma existência, formam uma unidade.

Conhecedor < > Conhecido (Percebido)

Evidentemente, o que se pretende dizer com o percebido é a ideia mental ou a quiddidade e não seu equivalente externo.

Existem certas sutilezas no conhecimento que requerem análise profunda e trato cuidadoso, e que não podem ser descobertas por meio das abordagens simplistas que alguns filósofos seguem. Os filósofos anteriores a Sadra viam o conhecimento e suas conseqüências como acidentes que ocorrem à mente (ou a alma) da mesma maneira que o pó cobre a superfície de uma mesa.

Mulla Sadra rejeitou tal ideia, uma vez que acreditava que, primeiro, a alma é criativa e pode negar a existência externa às quiddidades existentes no exterior, criá-las exatamente como são em si mesmas, dando-lhes existência mental. Segundo, “a forma do conhecimento”, isto é, o conhecimento cuja forma é criada na mente, como qualquer forma (da maneira que entende a filosofia aristotélica) requer a matéria, e a matéria da forma da mente ou do conhecimento é a própria alma humana. Na realidade, o conhecimento ou o intelecto humano é parte de sua identidade “e desenvolve sua existência”.

Segundo os aristotélicos, a matéria ou “*hyle*” é uma potência para a forma, e a forma desempenha o papel de causa para a matéria. “*Hyle*” e a faculdade da alma, mediante a recepção ou a criação de certas formas de percepção e conhecimento, fornece realidade a elas próprias e, como resultado, se amplia, e à medida que essas formas se dirigem à intelecção ou percepção, se aproximam da perfeição.

Em outras palavras, a alma humana é como uma tabula rasa que é a mesma coisa que potência pura: quanto mais intelecto, que é criado por si mesmo, maior sua realidade, e mais elevada a sua perfeição.

Os filósofos anteriores a Sadra acreditavam que a relação entre o conhecimento e os inteligíveis, por um lado, e a alma, por outro, se assemelha a relação entre o recipiente e o conteúdo (e sua perfeição secundária). Contudo, Mulla Sadra provou que o intelecto e os inteligíveis da alma são produto de seus próprios esforços, tal como o movimento progressivo da existência do homem; e que a cada pequena parte do conhecimento adquirido, alguma coisa é acrescentada à existência humana (e à perfeição primária da alma); é como a

adição de um tijolo a uma construção em seu processo de feitura, e não como o ato de atirar um pouco de tinta ou encher um recipiente.

Quanto mais conhecimento a alma alcança, mais consistente e perfeita é a sua existência. Assim, o conhecimento humano é parte de sua existência, e não um dos acidentes que possam ocorrer ao homem.

3. As Percepções Humanas

A percepção sempre foi e ainda é um dos temas que movimentam as discussões filosóficas. Mulla Sadra tem uma teoria específica a respeito, a qual parece ser mais acurada e abrangente do que as ideias dos demais filósofos. Ele aceita a classificação dos filósofos acerca da percepção em sensorial, imagética, racional e estimativa. Entretanto, não concorda com o modo como eles as qualificaram, e, sustenta que a percepção é de três tipos: sensorial, imagética e racional.

Mulla Sadra acredita que a origem de todas as percepções é o objeto externo, logo que adentra a mente, obtém algum grau de imaterialidade. Ele acrescenta que, basicamente, todas as percepções humanas são imateriais, e não dependem de uma matéria específica no cérebro ou no corpo para a sua existência, uma vez que matéria, que é essencialmente seguida pelo movimento transubstancial, e seu momento é separado de outro, não possui autoconsciência, muito menos tem ciência de outro existente.

A mente, que, segundo alguns filósofos, é semelhante a um receptáculo para o conhecimento, não é mais do que as próprias percepções e fragmentos do conhecimento que a alma humana gera através de seu específico poder criativo.

Discutimos a percepção imagética anteriormente numa outra seção, portanto, trataremos dos outros dois tipos de percepção, o sensorial e o racional.

Percepção Sensorial

Mulla Sadra crê que a percepção sensorial tem estágios diferentes:

1) Esse primeiro estágio consiste no reflexo de fatos exteriores por meio dos cinco sentidos. Ele concebe esse estágio como o efeito ou o reflexo da imagem

num negativo, e sustenta que é imperfeito e inferior para que seja chamado de percepção ou que resulte em conhecimento para o homem. Constitui-se de uma série de sinais (códigos) que criam uma imagem indistinta no cérebro.

Esse estágio é somente o meio caminho para a percepção, e os empiristas, que comparam o reflexo nos sentidos à percepção, julgam-no suficiente para aceitar algo como real, assim, não podem negar o processo completo de percepção.

2) O segundo estágio é o movimento da alma para adquirir conhecimento a partir dessas imagens e códigos. Aqui, dois elementos importantes são necessários para a percepção sensorial: a atenção e a consciência. A atenção é um fenômeno psicológico, e nada tem a ver com o corpo. A menos que a atenção da alma esteja inteiramente centrada nas funções dos cinco sentidos, nenhum dos sinais transmitidos pode ser considerado como percepção.

Temos também observado na prática que o homem, ao cruzar uma rua, não percebe todas as coisas que seus sentidos experimentam (como a visão ou a audição) a menos que esteja atento a eles.

“Atenção” é também um fenômeno psicológico, que ocorre fora do domínio corpóreo ou cerebral. A atenção resulta da concentração do homem nas coisas que possuem “presença” para ele. A consciência é a própria presença dos objetos externos na mente humana. Mulla Sadra chama a essa atenção ou consciência da alma de “conhecimento presencial”.

Na filosofia islâmica, conhecimento ou percepção se dividem em dois grupos: conhecimento adquirido e conhecimento presencial.

Conhecimento adquirido é aquele que é proveniente dos sentidos. Pode apresentar a quiddidade (não a existência) dos objetos à mente. Na filosofia islâmica, a forma cognitiva que é criada na mente é denominada de “conhecimento indireto”.

No que se refere ao conhecimento adquirido, o homem nunca se vê diante da “existência” das coisas percebidas, pois, como mencionamos na parte relacionada à existência mental, a existência externa não pode penetrar na mente sem descer ao grau de existência mental, e é, na realidade, imperceptível (por essa razão, percebemos o fogo, porém, sua característica existencial, isto é, o calor, não chega à mente). No conhecimento adquirido, o homem somente lida com a quiddidade dos objetos, daí que, seu conhecimento do fenômeno carece de suas características e efeitos, sendo, portanto, inútil.

O conhecimento presencial é um gênero direto de conhecimento, prescinde da mediação dos sentidos, e é interpretado como intuição. Esse conhecimento implica as características do existente percebido. Quando uma pessoa olha para os objetos com sua intuição interior, é como se o seu “ser interior” se transformasse no “ser do objeto percebido”, e a separação do agente perceptivo e o objeto, como também a distância entre eles, não são percebidas.

Às vezes, percebemos nossa própria existência sem a interferência sensorial, e todas as nossas percepções, incluindo os sentimentos, desejos, pensamentos, motivações internas, simpatias e atos psicológicos são na forma do conhecimento presencial. Este é o ponto em que chegamos ao terceiro estágio da percepção sensorial.

3) O terceiro estágio trata-se do importante estágio que sucede a atenção da alma centrada no conhecimento presencial dos sinais transmitidos pelos cinco sentidos. Nesse ponto, a alma, através de seu poder de geração, e por meio da formação de um modelo daqueles sinais, reconstrói a quididade do objeto percebido, e o substitui por sua quididade. E, como sabemos, a quididade de todo objeto consiste na totalidade de sua realidade, naturalmente, sem os efeitos existenciais de suas características externas.

Por conseguinte, a percepção humana não é na forma de permanência ou presença da forma dos objetos externos na mente; é um tipo de criação que se manifesta como emanção da alma. Além disso, todos os estágios anteriores de percepção consistem numa série de contribuições periféricas ou pré-requisitos, e não razões. Portanto, o conhecimento não pode ser separado do conhecedor.

O ponto importante nessa interpretação é a resolução do problema da correspondência do objeto externo percebido e a percepção ou conhecimento, que é tecnicamente denominada de correspondência entre o conhecido e o conhecido indiretamente. Esse ponto está no centro da filosofia, e é considerado o fundamento de todas as ciências.

A solução do problema dessa correspondência se encontra na unidade da quididade do objeto conhecido diretamente e a percepção do objeto conhecido indiretamente ou o sujeito. Mulla Sadra acredita que uma percepção que não é capaz de desvelar a verdade não resulta em aquisição de conhecimento. A quididade é a própria realidade externa e objetiva que foi desvelada da existência externa e em seguida, coberta com a existência mental. E uma vez que os critérios para a “descoberta” são a própria quididade dos objetos, isto é,

seus limites e definições, sempre que temos acesso à quiddidade de alguma coisa através do conhecimento adquirido, passamos a conhecê-la. Todas as qualidades primárias e secundárias, as quantidades, atributos e estados dos objetos podem ser encontrados na quiddidade, e percebidos por meio dos sentidos.

Mulla Sadra não nega o erro dos sentidos, contudo, crê que aquilo que é conhecido, como é o caso do erro dos sentidos, na realidade, é um erro no ato de estabelecer correspondências ou julgamentos. Ele sustenta que a faculdade estimativa humana interfere nos julgamentos, e leva o indivíduo a cometer erros. O erro é uma questão excepcional que diz respeito àqueles que sofrem de deficiências intelectuais, e não prejudica o princípio universal da verdade das percepções.

A imaterialidade da imaginação ou da percepção imagética foi discutida em outra passagem, assim sendo, reafirmaremos resumidamente o ponto de vista de Sadra sobre a percepção intelectual ou percepção dos universais. Percepção intelectual significa a presença da forma universal de qualquer inteligível diante da mente.

O inteligível, que é aquilo que a mente humana percebe universalmente (de forma abstrata e livre de qualquer relação) se divide em três grupos: inteligíveis primários, secundários filosóficos e secundários lógicos.

Os inteligíveis primários consistem em princípios universais ou fatos conhecidos que são abstraídos ou inferidos dos objetos e fenômenos externos, tais como os princípios das ciências naturais (a física, a química, etc.). Os inteligíveis aristotélicos são desse tipo.

Os inteligíveis secundários são as formas ou questões universais que são abstraídas dos particulares, tais como os indivíduos e objetos. Quando examinamos esses inteligíveis, às vezes nos deparamos com certas questões comuns e universais. Por exemplo, eles são causas ou efeitos, ou são individuais ou múltiplos, potenciais ou atuais. Além disso, podem consistir em atributos universais que qualificam os objetos fora da mente. São chamados de secundários filosóficos.

Há também alguns outros inteligíveis secundários cujo receptáculo de qualificação é a mente, como no caso da abstração universal e o estado particular, que são chamados de inteligíveis secundários lógicos. Existe uma relação linear entre essas percepções, incluindo o sentido e as percepções intelectuais, e seus graus podem ser assemelhados aos graus da temperatura da água. Os graus dessa linha são diferentes dos graus fixos de uma régua, e, na realidade, representam um tipo de flutuação nos atos psicológicos que indicam a ascensão ou descenso da alma. Esses inteligíveis foram explicados e demonstrados em várias obras filosóficas.

4. A Imaginação Imaterial

De acordo com as pessoas comuns, imaginação quer dizer uma série de imagens livres e freqüentemente infundadas que não fazem parte da realidade. A psicologia entende a imaginação como um fenômeno ou força no ser humano que pode criar livremente alguns objetos ou cenários que, como os sonhos, ocupam a mente.

Os filósofos aristotélicos consideravam a imaginação uma das faculdades interiores do homem. Para eles, as percepções exteriores eram obtidas através dos cinco sentidos, e as percepções interiores eram o senso comum, a imaginação, a memória imagética e a faculdade estimativa. Também sustentavam que essa imaginação era a abóbada das formas que penetravam na mente por meio do senso comum, e que a memória era o reservatório dos conceitos e significados. Simultaneamente, a imaginação contava com outra faculdade que podia sintetizar as formas e imagens recebidas livremente, como um diretor experiente, e a faculdade estimativa podia construir os conceitos à vontade. Para os aristotélicos, todas essas faculdades lidam com particulares, enquanto somente a faculdade do intelecto trata com os universais.

Suhrawardi, o porta-voz da filosofia *ishraqi*, afirmava que a imaginação possuía um receptáculo fora do homem, que consistia num mundo intermediário, entre o mundo dos sentidos e da matéria e o mundo do intelecto. Ele o chamava de mundo das ideias ou da imaginação disjuntiva. O mundo das ideias seria mais forte e mais importante do que a vida material, e mais fraco e inferior do que o mundo dos inteligíveis e dos intelectos. Segundo sua teoria, todos os imateriais e formas além dos sentidos surgiam do mundo da imaginação e das ideias. Nesse mundo, não haveria qualquer vestígio de matéria, porém, os objetos possuiriam forma e quantidade ali, e seriam semelhantes às coisas que vemos nos sonhos sem utilizarmos a visão física.

Os filósofos aristotélicos acreditavam na existência de dois mundos: o mundo dos perceptíveis e o mundo dos inteligíveis. Contudo, Suhrawardi afirmava existirem três mundos, o dos perceptíveis, o dos inteligíveis e o da imaginação. Tratava-se do mesmo mundo limitado das ideias, que Ibn Arabi às vezes mencionava como mundo da imaginação, e que fornecia a base para sua visão do mundo.

Mulla Sadra também acredita em três mundos. Concorde com os aristotélicos e os demais filósofos a respeito do mundo dos inteligíveis, com Suhrawardi e Ibn Arabi sobre o mundo da imaginação ou das ideias. Em suas obras, se refere à imaginação como uma das percepções internas do homem, entretanto, discorda dessas duas escolas em alguns aspectos:

Primeiro, diferentemente dos aristotélicos, que não acreditavam na imaterialidade da imaginação, ele a considera, como a faculdade intelectual, algo que está separado do organismo humano (os aristotélicos designaram à imaginação uma parte específica (a parte frontal) do cérebro) e que possui características das coisas abstratas. Naturalmente, tanto a crença dos aristotélicos na imaterialidade do intelecto, como a crença de Mulla Sadra na imaterialidade do intelecto e da imaginação se baseiam na aceitação da imaterialidade filosófica da alma, a qual foi demonstrada pelos filósofos com seus argumentos.

Muito embora a imaginação seja um fenômeno psicológico, na opinião de Sadra, não está na faculdade imagética tampouco no cérebro; é uma criação da alma e depende de seus aspectos imateriais.²

Segundo, ao contrário dos filósofos *ishraqi*, Mulla Sadra sustenta que a imaginação existe no homem e na alma, e se apóia nessa existência, sendo diferente do mundo exterior que se apóia em si mesmo. Os filósofos *ishraqi* chamaram esse tipo de imaginação de ideia ou imaginação disjuntiva. A imaginação, tal como concebe Sadra, foi chamada de imaginação conjuntiva.

Mulla Sadra considera todos os tipos de percepções humanas como atos da alma (não inclinações) para os quais os sentidos funcionam como instrumentos. Como a alma é imaterial, todas as suas percepções particulares e universais também são imateriais e prescindem do corpo físico. Através da faculdade da imaginação, ainda que sem reproduzir a partir dos dados dos sentidos, o homem é capaz de criar formas que se assemelham, em todos os aspectos, à criação inovadora de Deus (que cria a partir da não-existência).

2. Isso por que, como o corpo, a alma possui certos sentidos, como a visão. O homem pode então experimentar e adquirir certeza sobre a realidade da alma durante o sonho ou no momento da morte.

De acordo com a teoria dos três mundos (dos sentidos, das ideias e dos inteligíveis) com a qual Mulla Sadra concorda, e com base no princípio da correspondência entre as três faculdades perceptivas do homem e esses três mundos, ele crê que a alma humana penetra no mundo dos sentidos através da percepção dos elementos, no mundo das ideias através da percepção imagética e no mundo dos intelectos através da percepção dos universais e inteligíveis.

Na opinião de Sadra, as formas imagéticas são de dois tipos:

- 1) As formas que são recebidas sem o emprego do conteúdo da mente e da memória, por meio do reflexo das realidades além dos sentidos no espelho da alma humana, ou por meio da coordenação ou ressonância da alma (microcosmo) ou do macrocosmo.
- 2) As formas que assumem o controle por meio da faculdade da imaginação, e por meio de uma síntese prática de algumas das formas registradas na mente, construindo novas formas, tais como as de um cavalo alado ou uma montanha dourada.

É provável que a oposição de Mulla Sadra à teoria de Suhrawardi da imaginação disjuntiva seja em razão da existência desse segundo grupo de formas de pouco valor, as quais Sadra não destina lugar algum no mundo disjuntivo das ideias.

Alma - Escatologia

1. A Origem Corpórea da Alma

No passado, duas teorias a respeito da alma humana eram muito populares entre os filósofos. Uma delas era a teoria platônica do espírito ou da alma, que propunha que a existência da alma era eterna, espiritual e anterior à criação do corpo. A segunda teoria pertencia aos aristotélicos, e Ibn Sina forneceu uma explicação completa para ela. Essa teoria tratava da origem imaterial (não-corpórea) da alma, junto com a origem física e a criação do corpo. Mais tarde, Mulla Sadra apresentou uma teoria inovadora a esse respeito. Ele provou que embora a alma humana se tornara imaterial em seu específico curso de desenvolvimento, era corpórea em sua criação, e originada do corpo.

Na opinião de Mulla Sadra, a alma humana é inicialmente sólida, e em seguida, depois de abandonar o estado sólido, se transforma num embrião e se desenvolve gradualmente para o estado vegetativo. Posteriormente, alcança o estado animal (ânima) e então, no processo de sua maturação, chega ao estágio humano e se torna uma “alma racional”. Depois desse estágio, à luz de seus esforços, de sua prática e preparo espiritual, pode também alcançar a maturidade humana (o qual ele chama de estágio de alma santa ou do intelecto real. Esse é um estágio que muito poucos estão aptos a alcançar.

Todos esses estágios, na verdade, representam o movimento na mesma rota com o objetivo de abandonar a potência e chegar à efetividade. Cada um deles é um estado potencial para o próximo, e atravessá-los significa superar os graus de intensidade e mover-se da debilidade para a força. Entretanto, o conjunto

desses estágios abrange os pontos de uma linha chamada “vida humana” ou a “linha do desenvolvimento”; que se forma com base no princípio da existência gradual ou do movimento transubstancial.

É importante saber que o alcance de cada estágio não significa deixar o anterior. Cada estágio mais elevado incorpora os estágios mais fracos. A norma aqui indica que toda existência forte - de acordo com a gradação da existência - inclui todos os estágios mais fracos que a precederam.

Mulla Sadra critica os filósofos, como os aristotélicos, que consideram que a alma permanece num mesmo estado, do início ao fim da vida, e que não possui movimento transubstancial. Obviamente, ele também não concorda com Descartes que acreditava na separação absoluta da alma e do corpo.

Como outros filósofos muçulmanos, Mulla Sadra acredita na abstração (imaterialidade) da alma, mas não no sentido dado pelas escolas de pensamento que o precederam. Em sua opinião, a imaterialidade da alma é gradual devido a sua jornada de desenvolvimento e ascensão, e em seus próprios termos, em razão do movimento transubstancial. Esse movimento conduz à senilidade e à aniquilação do corpo, contudo, é um movimento para a racionalidade da alma, e se torna mais ativo e poderoso dia após dia. A alma desenvolvida, depois de separar-se do corpo passando a prescindir dele, se transforma em “intelecto abstrato” e continua sua vida num espaço melhor do que o material.

A psicologia filosófica de Mulla Sadra se baseia em outros princípios, que são as mesmas razões que ele apresenta para provar sua teoria:

- 1) A substância material naturalmente possui um movimento para o desenvolvimento, e diferente do que dizem os aristotélicos, a natureza não é estática; o movimento transubstancial está no cerne de seu dinamismo.
- 2) A meta final da criação de cada existência deixa uma série de predisposições que devem ser manifestas por meio do movimento transubstancial. Embora o corpo e a alma estejam na matéria do corpo do existente, a diferença entre suas finalidades deixou dois gêneros distintos de predisposições neles, o que é perfeitamente natural, uma vez que, como podemos verificar (por exemplo) uma planta e um animal se originam da matéria, e apesar disso, um permanece vegetal e o outro obtém uma alma animal.

3) A alma do homem é o seu próprio “eu” ou “ego” e, apesar da diferença entre a alma e o corpo, o “eu” não pode ser decomposto. A síntese do corpo e da alma é na forma de unidade, e não de anexação ou síntese externa.

4) Embora o corpo seja feito de matéria, e consista de vários componentes, o “eu” ou a alma é simples e indivisível. Segundo o princípio filosófico que afirma que “a verdade simples é (está em) tudo”, todos os efeitos internos ou externos do homem, seus atos e inclinações pertencem ao seu “ego” ou a sua “alma” e se originam dessa unidade. Em outras palavras, a alma, tendo unidade e simplicidade, consiste em todas as faculdades humanas.

5) Não obstante abstrata e independente, a alma é, na prática, dependente dos cinco sentidos, do cérebro e do sistema nervoso, no que se refere às suas percepções. Da mesma maneira, em virtude de suas atividades psicológicas, depende dos órgãos físicos. Todos esses órgãos e sentidos são instrumentos da alma para o exercício e a ação. Mulla Sadra considera a alma o diretor ou orientador do corpo e não o contrário, e afirma que é como o vento que dirige o barco adiante, não para outro rumo.

6) Quanto mais a alma se desenvolve no movimento transubstancial, menos depende do corpo. A morte natural resulta da separação voluntária da alma e do corpo e sua real abstração. Essa interpretação da morte dada por Mulla Sadra é contrária ao que disseram a medicina antiga (de Galeno e Hipócrates) e a moderna.

Para demonstrar a imaterialidade da alma¹, os filósofos muçulmanos apresentaram vários argumentos, como os seguintes:

1. Henry Corbin acredita que “*mujarad*” (abstrato) na terminologia da filosofia islâmica é o mesmo que o termo grego “*khoristos*”, e um equivalente para “transcendente” e não “imaterial” ou “incorpóreo”.

- Além de perceber e sentir os particulares, o homem é capaz de apreender e analisar os conceitos e questões abstratas e universais, desenvolvendo ainda alguns juízos sobre eles. Todos os assuntos abstratos ou universais são imateriais (uma vez que todas as características tenham sido negadas) e cada coisa imaterial ocupa uma posição superior à matéria, e não depende dela; deve, portanto, possuir um receptáculo independente e imaterial, e um campo para si mesma a fim de predicá-lo, de outra maneira, se tornará material.
- O campo independente que contém os universais é chamado pelos filósofos de “mente”. Esse campo deve ser visto como algo separado dos instrumentos materiais ou das camadas do cérebro (córtex).
- Negar a imaterialidade da alma ou da mente é uma espécie de leniência na pesquisa. A razão disso é que prestar atenção às razões filosóficas pode levar um indivíduo à compreensão da imaterialidade da alma ou da mente, o que não parece ser uma tarefa fácil para algumas pessoas.

Os filósofos também aduziram algumas outras razões que foram apresentadas nas obras de Mulla Sadra. Experiências tais como a do sexto sentido, da telepatia, das percepções pós-morte (daqueles que voltaram de um estado de morte aparente) e dos sonhos estão entre os fenômenos sobrenaturais que não se conformam com a estrutura do corpo, e podem servir de referência à imaterialidade da alma.

2. Metafísica da Morte

Um dos tópicos importantes das discussões filosóficas relacionados à alma é a “morte”, o qual Mulla Sadra pegou emprestado das ciências naturais, apresentou e discutiu no campo da filosofia.

Mulla Sadra vê a morte como a deserção da alma, seu abandono do corpo. Com essa noção ele discorda dos biólogos e médicos que sugerem que a morte seja o efeito da destruição ou aniquilação do corpo, com o desarranjo de sua ordem natural. Como alguém cuja casa é destruída, forçando-o a buscar abrigo em outro lugar.

Ele sustenta que a morte é de dois tipos: a morte natural e a morte acidental. Na morte natural, a alma, em sua jornada para a perfeição, deixa o corpo quando não mais necessita dele. Sadra compara o corpo a um barco, e a alma ao vento que o impulsiona, e diz que se não há vento, o barco para de se mover. Assim, quando a alma se separa do corpo, não há mais vida.

Citando um aforismo do Profeta Mohammad (S.A.A.S.): *“A terra destruirá o corpo inteiro, exceto a substância² da qual ele foi criado”*, Mulla Sadra afirma que, após a morte, o homem leva consigo a faculdade imaginativa. Essa faculdade é a substância que contém todas as formas e dados da vida mundana, sendo imaterial e independente do mundo físico. A personalidade do mesmo homem mundano é reconstruída no Além com mais habilidades e faculdades por meio da faculdade imaginativa.

A morte não destrói o corpo, na verdade, o dispersa, e mantendo sua origem ou substância retira todos os seus atributos. Todos esses atributos podem ser devolvidos ao corpo com (mediante) a substância original.³

Na literatura gnóstica islâmica (persa), especificamente no *“Mathnavi”* de Rumi, a morte é considerada um renascimento e um portão de entrada a outro mundo, e mais apropriado seria chamá-la de vida do que de morte. Rumi emprega as expressões “morrendo” ou “estar renascendo em estágios” para se referir à mudança do embrião humano de matéria sem espírito para forma vegetativa, em seguida para a forma animal e por fim, na forma humana. Ele sustenta que o homem desenvolvido pode se transformar num anjo com a morte, ou mesmo alcançar uma posição mais elevada do que a dos anjos.

2. Podemos supor que seja algo como o DNA ou outra coisa semelhante, porém, desconhecida.

3. No Alcorão Sagrado, a morte do homem foi retratada de modo semelhante à hibernação vegetativa.

3. Ressurreição

A questão da ressurreição é um dos temas freqüentemente negligenciados na filosofia e na metafísica. Embora seja uma das subcategorias do assunto da alma, e não obstante a mortalidade ou a imortalidade da alma seja um dos temas tratados na filosofia, depois de Mulla Sadra, se tornou um tema estudado na teologia. A resposta mais não-filosófica a esse problema é a negação da ressurreição, do mundo ou dos outros mundos que as religiões e os filósofos metafísicos mencionaram.

Mulla Sadra foi capaz de propor esse assunto nos moldes de questão filosófica, e o incluiu nas discussões seguindo as questões relacionadas à alma e às suas faculdades e percepções. De acordo com as crenças islâmicas, o mundo da matéria tem um destino no qual a matéria muda a forma⁴ ou é completamente aniquilada. Porém, num evento repetido, os seres humanos e os objetos ressurgirão numa forma específica.

Mulla Sadra afirmou numa nova teoria que a “ressurreição”, ou presença coletiva no Dia do Juízo, não será restrita aos seres humanos, incluirá todos os existentes. Essa teoria está em maior conformidade com as teorias do fim da transformação da quiddidade física do mundo.

A ressurreição ou dia do desarranjo da ordem e da forma da natureza será seguida da presença de todos os seres (humanos e não-humanos).

De acordo com Mulla Sadra, o tempo é a causa da separação das pessoas em seu curso, e quando o tempo e o espaço, que são os fatores de dispersão, forem aniquilados, todas as pessoas se reunirão num mesmo lugar. Na filosofia de Sadra, o mundo do Além se diferencia deste mundo no que se refere à matéria e o tempo, porém, a forma dos objetos é a mesma.

Esse mundo do além foi chamado de “Mundo Ideal” e suas características se assemelham às da energia pura.

O “Mundo Ideal” é um dos três mundos que Mulla Sadra, concordando com os sofistas, acredita existir, a saber; o Mundo da Matéria, o Mundo das Ideias e o Mundo do Intelecto e dos Inteligíveis.

4. Nos termos da Física, a antimatéria dominará a matéria e a presente matéria do mundo será destruída.

Os mundos acima mencionados não são três lugares distintos, a classificação se fundamenta em sua força, debilidade, perfeição ou imperfeição, e nas palavras de Sadra, sua proximidade ou distância da Origem Pura ou Deus.

Nessa teoria, o mundo do intelecto é mais completo do que os demais, e possui domínio total sobre os mundos inferiores. Esse domínio tem um sentido filosófico, e não geométrico, assim sendo, o mundo do intelecto possui todos os aspectos positivos do mundo inferior. O mundo da matéria é imperfeito, e seus existentes são prisioneiros do tempo, do espaço e da condição corpórea, e sofrem várias limitações naturais.

O Mundo das Ideias é um mundo mais elevado, desprovido de qualquer limitação temporal ou física (como a faculdade imaginativa do homem) Seus existentes têm uma vida mais aperfeiçoada e um grau existencial superior. O mundo do intelecto é ainda mais amplo e perfeito do que o mundo das ideias.

Na opinião de Mulla Sadra, após a morte ou a destruição do mundo, embora o homem venha a perder seu corpo exterior, terá outro corpo que será semelhante ao primeiro, e possuirá suas características. Possuirá também um novo molde para os dados científicos que tiver armazenado em sua faculdade imaginativa. Assim, depois da morte, o “eu” se manifesta num corpo que possui todos os atributos da alma, as características e os desejos mundanos. Todos os seres humanos verão uns aos outros naquele mundo da mesma forma e se reconhecerão.

Alguns teólogos que concordaram com a ressurreição corpórea apresentaram a hipótese de que no Dia da Ressurreição a alma retornará ao seu estado anterior (material). Mulla Sadra argumenta que tal hipótese se origina do senso comum, e busca provar que o indivíduo possuirá um corpo sem que haja uma regressão ao estado material anterior; um corpo que ele acredita que seja como uma veste usada por baixo de outra, e que funciona como um molde da alma. Esse corpo atual que foi feito de substâncias orgânicas e químicas (e que suas células mudam constantemente) não possui estabilidade, portanto, não merece pertencer à alma abstrata.

Mulla Sadra acreditava que sua teoria demonstrava a ressurreição corpórea de acordo com o Alcorão. Contudo, alguns dos filósofos que o sucederam tiveram dúvidas a esse respeito, ou negaram inteiramente sua teoria. Eles sustentaram que essa teoria ousada e inovadora necessitava de um complemento, e que os futuros avanços científicos poderiam contribuir para o aperfeiçoamento das ideias sobre a vida após a morte ou a eternidade.

Mulla Sadra critica duramente a ideia de reencarnação e a rejeita por razões filosóficas. Ele busca justificar as teorias atribuídas a alguns pré-socráticos, e argumenta que o corpo real do homem, que acompanha sua alma após a morte, é influenciado pelos pensamentos e condutas e altera sua aparência. As pessoas cujas características animais se tornam predominantes são metamorfoseadas (no além ou no Dia da Ressurreição) em animais. Sadra sustenta que a intenção dos primeiros filósofos e de algumas religiões ao mencionarem (a hipótese de) reencarnação era, na verdade, afirmar essa mesma transformação na natureza interior do homem.

Hermenêutica

A discussão das questões relacionadas à interpretação do Livro Sagrado se tornou algo comum desde o início das sociedades muçulmanas. Evidentemente, diferentes métodos de interpretação foram desenvolvidos. Mulla Sadra adotou um método e um conjunto de princípios relativamente conhecidos dos xiitas *batini* (esotéricos).

Como já mencionamos, Sadra acreditava na existência de três mundos, o mundo material, o mundo Ideal e o mundo do Intelecto. De acordo com uma teoria gnóstica, a “revelação” ou Linguagem Divina não desce diretamente ao mundo da matéria, a “descida” significa atravessar os mundos intelectual, ideal e material de um modo sabiamente gradual, e a alma do Profeta deve primeiro atravessar os dois estágios (material e Ideal), de modo a que possa receber a revelação no estágio do Intelecto, e então ouvir ou perceber a linguagem divina. Essa linguagem é posteriormente transformada em uma linguagem compreensível para as pessoas comuns, descendo ao mundo da matéria.

Mulla Sadra acredita que para perceber os conceitos do Alcorão, um indivíduo deve ir além das palavras e compreender os conceitos subjacentes a elas nos mundos superiores. A isso se denomina tecnicamente de “*ta'wil*” (interpretação). Em árabe, esse termo significa “alcançar a origem”, ou seja, a pessoa deve descobrir a profundidade dos conceitos sem deixar de lado o sentido superficial das palavras do Alcorão. Esse procedimento é possível buscando o auxílio dos sentidos interiores, mas não sem a revelação.

Por outro lado, Mulla Sadra como alguns sofistas, considerou que a linguagem de Deus é um de Seus Atos, já que, como está escrito no Alcorão, quando Deus deseja algo, Ele ordena “Seja” e o que deseja passa a “ser”. Assim, essa linguagem é chamada de “tornar-se existencial” o que pode ser o mesmo sentido de “Logos”. Portanto, Deus emprega a “linguagem existencial” para a criação, e a linguagem comum ou convencional para falar com as pessoas.

Podemos deduzir desse ponto que, de modo geral, a interpretação da linguagem de Deus implica a interpretação dos fenômenos do mundo também. Mulla Sadra combinou a hermenêutica filosófica com a hermenêutica tradicional do Livro Sagrado três séculos antes de Heidegger e outros filósofos, e podemos conceber sua filosofia de interpretação como uma ponte preenchendo um desfiladeiro entre essas duas escolas de pensamento.

Conclusão

Mencionamos anteriormente que a escola de pensamento de Mulla Sadra, como um sistema filosófico perfeito, se caracteriza, sobretudo, por sua coerência. Nesse sistema, o processo de pensamento (segundo as palavras de Sadra, a primeira jornada espiritual) parte da existência e do existente. Ainda se aceitarmos que a questão do conhecimento (epistemologia) seja anterior à ontologia, Mulla Sadra é justificado ao considerar “a existência” como o ponto de partida para o pensamento, uma vez que mesmo o “conhecimento” como fenômeno, requer uma base existencial, e para se afastar do ceticismo, um indivíduo deve reconhecer a existência do homem.

Provavelmente é por essa razão que os filósofos muçulmanos mesclaram as questões concernentes ao conhecimento e à existência em suas obras. Mulla Sadra iniciou seu livro pela existência, já que é o assunto mais abrangente para o pensamento filosófico.

A filosofia islâmica se baseia na interação ou relação bilateral entre ontologia e epistemologia, e da mesma forma que discute as questões da quiddidade (ao perguntar “o que” de algo) e as questões da qualidade (ao perguntar o “como” de algo) também trata da relação ontológica das coisas com o exterior.

A segunda característica da filosofia de Sadra é a demonstração da relação em graus dos existentes, como também sua fonte pré-eterna. De certa forma, esse princípio não pode ser separado da questão anterior (da originalidade da existência) - e esse mesmo princípio prepara o caminho para a resolução de vários problemas filosóficos, entre eles o do movimento na substância.

O movimento transubstancial, além de fornecer uma interpretação correta do mundo material e do dinamismo do sistema cósmico, resolveu uma série de outros dilemas. Foi mediante esse princípio que Mulla Sadra foi capaz de definir a “alma” e dar conta de seus processos de “tornar-se”, “ser” e se desenvolver até o pós-morte. Ele também classificou as questões do movimento e da alma, que Aristóteles havia categorizado sob as ciências naturais, como questões relacionadas à ontologia.

Uma das deduções da gradação da existência foi a demonstração da existência mental. O que capacitou Mulla Sadra a um passo surpreendente na direção da demonstração do verdadeiro conhecimento humano e de sua interação com a existência. A questão da existência mental esclareceu o aspecto filosófico da criatividade da alma e também a relação entre o conhecimento, o conhecedor e o conhecido, ou a correspondência entre o sujeito e o objeto, assunto que ainda é considerado complexo na filosofia moderna ocidental.

A questão da imaginação, e a demonstração de sua imaterialidade também é um importantíssimo problema filosófico. Mulla Sadra forneceu uma base sólida para essa questão apresentando um princípio racional a esse respeito, e, desse modo, introduziu a relação da arte (e também da estética) e da ontologia.

A precisão de Mulla Sadra ao expressar os gêneros de inteligíveis (primário e secundário) adequadamente, pôde fornecer as respostas necessárias a alguns dos atuais problemas filosóficos, e esclarecer as ambigüidades surgidas da teoria antifilosófica Kantiana.

Infelizmente, não é possível mencionar e explicar cada questão que Mulla Sadra tratou (cujo número, segundo ele próprio, chegou a 170) neste pequeno livro. Algumas de suas inovações foram discutidas num livro chamado “Mulla Sadra: Vida, Caráter e Escola”¹.

Também é necessário acrescentar que Mulla Sadra deixou vários trabalhos em outros campos, tais como a ciência, a lógica, a filosofia política, a arte, a interpretação alcorânica e o comentário técnico dos *ahadith*.

1. Escrito pelo mesmo autor deste livro.