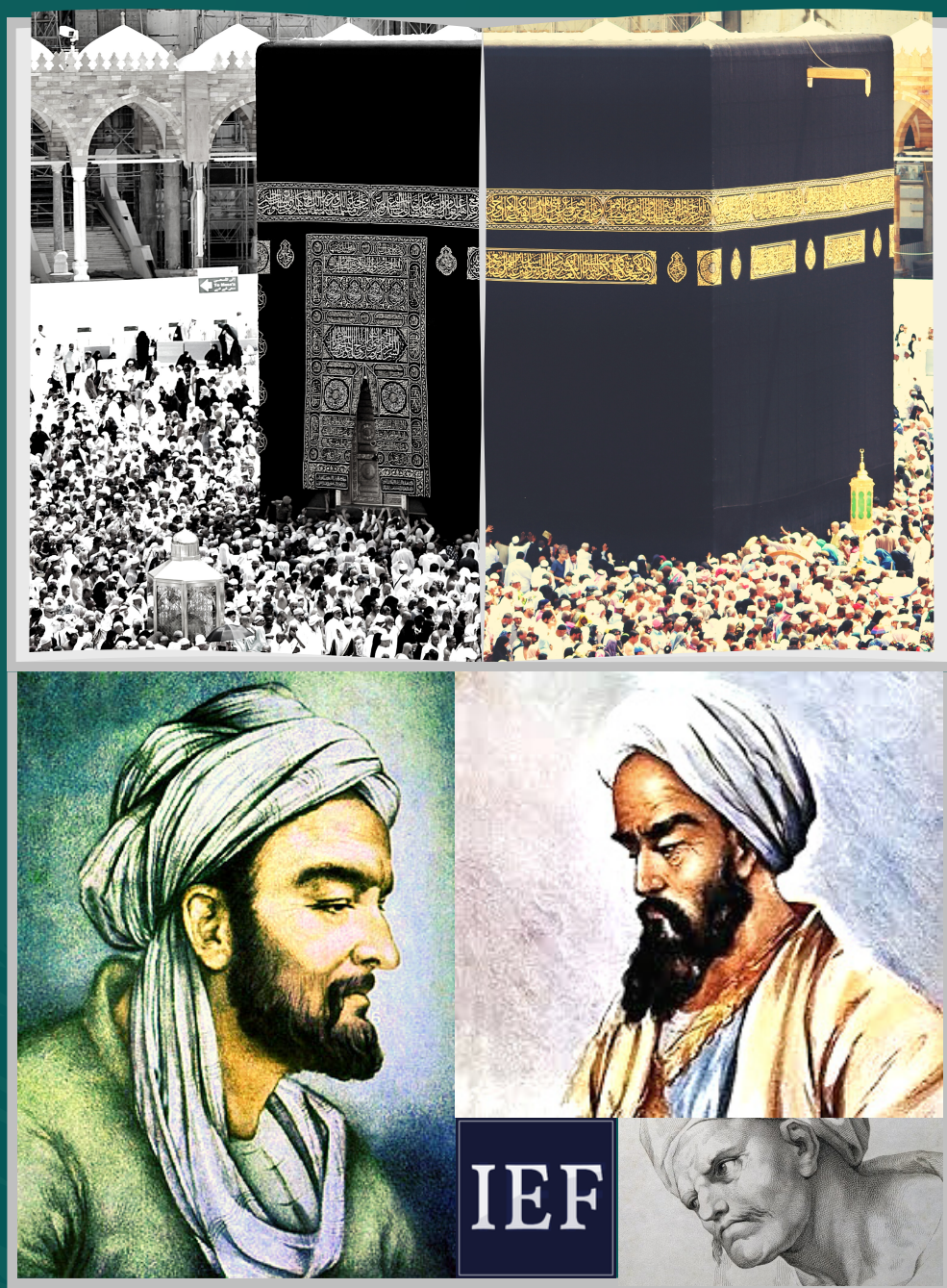


MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

FALSAFA

BREVE INTRODUÇÃO
À FILOSOFIA ARÁBICO-ISLÂMICA





Coleção Filosófica

eQVODLIBET



Criação 3/falsafa

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

Falsafa
**Breve introdução
à filosofia arábico-islâmica**

فلسفة

Edição preparada por Robert Martins Junqueira

Título: *Falsafa*. Breve introdução à filosofia arábico-islâmica

Autor: Mário Santiago de Carvalho

© Mário Santiago de Carvalho

Capa e design gráfico: Robert Martins Junqueira

Coleção: eQVODLIBET 8

https://www.uc.pt/fluc/uidief/colecoes_eqvodlibet

Instituto de Estudos Filosóficos – Unidade de I&D

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

<https://www.uc.pt/fluc/uidief>

iestudosfilosoficos@gmail.com

2ª edição: dezembro de 2020

DOI: 10.5281/zenodo.4420368

ISBN: 978-989-54328-5-1

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

0. Viajar é preciso 5

CAPÍTULO I:

1. O acontecimento islâmico 21
2. A recepção e transformação da *philosophia* 34
- Apêndices (Quadro I a V) 50

CAPÍTULO II:

FILOSOFIA MÉDIO-ORIENTAL

3. Alquindi (c. 801-866), *faylasuf* dos árabes 58
4. Rhazes (850-925), a heterodoxia na *falsafa* 63
5. Alfarabi (870-950), o segundo mestre 67
6. Avicena (980-1037), o aristotelismo neoplatonizado 76

- ERA ABÁCIDA -

7. Algazel (1058-1111), a crítica da *falsafa* 88
- Apêndices (Quadros VI e VII) 96

- ERA SELJÚCIDA -

CAPÍTULO III:

FILOSOFIA OCIDENTAL

8. A situação geo-cultural do Alândaluz 99

- ERA ALMORÁVIDA -

9. Avempace (c. 1070-1138), o regime do solitário 104

- ERA ALMÓADA -

10. Abentofail (m. 1185), o filósofo autodidacta 112
11. Averróis (1126-1198), o comentador de Aristóteles 117

- NEO-HANBALISMO AFRICANO -

12. Ibn Khaldun (1332-1406), a crítica da razão islâmica 133
- Apêndice: O pensamento filosófico luso-árabe 138

CONCLUSÃO

144

APÊNDICES FINAIS:

- A. Bibliografia Básica 149
B. Complementos Bibliográficos 151
C. Breve Quadro Cronológico 155
D. Breve Glossário de Termos Árabes 160
E. Índice Onomástico 162

-

APRESENTAÇÃO

-

0. Viajar é preciso

«A viagem é assim chamada
porque desvela (*yusfiru*)
os caracteres humanos»

(IBN ARABI, *Revelações de Meca*)

«Era uma vez uma rainha, e essa rainha resplandecia de tanta beleza que os homens não podiam vê-la sem se apaixonarem por ela. Uma particularidade, rara e estranha nesses países do sul, contribuía certamente para o encanto perigoso dessa mulher: era loira como as searas maduras, e esse facto exige uma explicação, porque os pais tinham o cabelo cor do mais negro azeviche».

Assim começa a lenda da Rainha Loira narrada por Michel Tournier, quase a finalizar *A Gota de Ouro*, o qual nos explica, como fora prometido, que os cabelos loiros se deviam à «falta grave contra os preceitos da decência» de os seus pais a haverem concebido no preciso momento em que «o primeiro raio do sol nascente acariciou o par enlaçado». Ora, «ninguém ignorava naquele país o castigo aplicado aos que se amam em pleno dia: a criança solar é condenada a nascer loira, de um loiro acusador, indecente, fascinante...»

Como sempre acontece, tamanha beleza só poderia causar imensas desgraças. Primeiro a do delfim do reino. Apaixonado pela «bastarda de cabelos obscenos», no mesmo dia em que a iria desposar, é morto pelo próprio irmão, «num acesso de louco ciúme». Em resposta ao fratricídio cruel, e sabendo-se a sua única causa, a rainha decidiu acabar com as desgraças tapando «a cara com um véu que nunca tirava senão nos seu aposentos e apenas na presença das aias». Deste costume tirará partido um jovem pintor, Ismail. Concebeu um audacioso projecto que, infelizmente, permitirá a terrível continuação das desgraças. Subornando uma das criadas do gineceu nele penetra, a cara coberta com um véu, dia após dia fixando a beleza da rainha, após o que, fechado na sua câmara, pinta apaixonadamente o seu retrato, pela noite adentro. Foi a última obra de Ismail. Compreendendo que nada de mais belo poderia pintar e «dominado por um amor sem esperança, enforcou-se ao lado do retrato».

De mão em mão o retrato iria incendiando nos corações paixões totais e desesperançadas até que um dia é roubado do palácio do intendente, os guardas que dele zelavam assassinados. «Dois anos mais tarde, um viajante que atravessava o deserto vizinho descobriu os cadáveres de dois homens. Como ainda tinham as armas na mão, era fácil perceber que se tinham matado um ao outro. Quanto ao motivo da luta, estava ali, radiante de brilho maléfico: era o retrato da rainha».

Abder, tal era o nome do viajante piedoso que encontrara os dois corpos ressequidos, decidiu pendurar o retrato no quarto conjugal. Aicha, sua mulher, compreendendo a «perturbação que essa imagem causava no coração do marido», despeja um frasco de vitríolo no rosto da rainha. Inesperadamente foi Aicha quem ficou com o rosto queimado e desfigurado e o retrato da rainha loira incólume. Acusando o marido dessa violência Abder foi julgado. Ao recusar defender-se por medo de revelar o sucedido, perdeu todos os seus bens acabando os seus dias num mosteiro. «A rainha pintada desapareceu durante vários anos, mas é possível que estivesse ligada a muitos casos tenebrosos que ficaram por explicar».

A estória diz-nos que o quadro foi ainda encontrado num palácio real e depois no ventre de um tubarão, pescado por Antar, cujo filho, Riad, «dotado para as ciência do espírito e para as artes da alma» conta ao seu mestre de caligrafia o estranho langor em que o seu pai caía sempre que contemplava aquele retrato.

O SEGREDO DA
CALIGRAFIA

A partir deste momento a narração vai ganhar outro rumo. Informado dos motivos da tristeza do filho de Antar, o mestre de caligrafia, Ibn Al Houdaida, começará por lhe explicar, primeiro, que aquela imagem é «um conjunto de linhas profundamente enterradas na carne e que subjagam qualquer matéria que caia em seu poder (...), dotada de uma irradiação paralisante, como a cabeça da Medusa que transformava em pedra todos os que passavam sob o seu olhar». Mas imediatamente Houdaida transmite a Riad o segredo para que o promissor discípulo não se deixe paralisar: a aprendizagem da leitura! «Com efeito, explica, a imagem não é mais do que um emaranhado de signos, e a sua força maléfica, como a queda e o entrechoque de bilhões de gotas de água do mar formam em conjunto o bramir lúgubre da tempestade, em vez do concerto cristalino que um ouvido dotado de um discernimento sobre-humano poderia ouvir. Para o letrado – conclui Houdaida – a imagem não é muda. O seu rugir de fera desdobra-se em inúmeras e graciosas palavras. Trata-se simplesmente de saber ler...»

Foi então que Riad aprendeu a ler. O mestre ensinou-lhe as figuras de dicção, as de construção, os tropos e as figuras de pensamento, após o que lhe meteu na mão «o cálamo fendido e biselado com que ele aprendeu a traçar com suco de amora (trata-se do fruto da amoreira e não do da silva) numa folha de pergaminho as vinte e oito letras do alfabeto (vinte e nove, se considerarmos o lam-alif como uma letra a mais).» Armado do seu cálamo e dos signos caligráficos, «como um jovem caçador entra numa selva escura com o seu arco e as suas setas», Riad aprendeu ainda o sinal infalível pelo qual se pode saber quando se ama alguém com amor verdadeiro: «quando o seu rosto nos inspira mais desejo físico do que qualquer outra parte do corpo».

Mas isto não chegava. Uma razão pela qual um rosto era dotado de tamanha força prendia-se à sua forma simétrica. Houdaida ensinou-lhe por isso como

a simetria é superficial: «para quem sabe ler os signos de que é formada, trata-se de dois poemas cheios de assonâncias e ressonâncias, mas cujo eco reboia com tanta mais força porquanto não significam a mesma coisa apesar da sua afinidade».

Chegara então o momento de lhe desvendar o segredo da leitura. Servindo-se da expressão grave e imperiosa do sultão Omar e recorrendo a cinco pergaminhos translúcidos nos quais escrevia, em posições adequadas, algumas palavras, mostrou a Riad, uma vez os cinco pergaminhos sobrepostos, que aquele rosto do sultão, primeiro visto em retrato, transparecia agora em filigrana «como no fundo de um lago tranquilo». E mudando a ordem da sobreposição das folhas gravadas com arabescos caligráficos, uma, duas e três vezes, sempre Riad via uma aparecer sob o seu olhar agora esclarecido uma nova expressão do sultão. Enfim, «esse rosto não é mais do que um conjunto de signos que exprimem uma verdade inteligível».

O SEGREDO DA
LEITURA

Munido desta preciosa lição, Riad estava em condições de salvar o pai. Entrando na barraca de pesca transformada num templo à rainha loira, Riad viu pela primeira vez a causa de tanta amargura do pai: «o seu poder maléfico actuava plenamente naquele ser virgem. Caiu de joelhos como em frente de um ídolo, e pareceu-lhe mergulhar desvairadamente na profundidade daquele rosto branco, daqueles cabelos dourados e daqueles olhos azuis». Todavia, a uma inspecção mais demorada, o seu olhar treinado pela leitura revelou-lhe que aquele rosto era como o de Omar, «certamente como o de todos os seres vivos». E assim Riad começou a traçar para cada parte do rosto da rainha loira a adequada leitura. Por exemplo, o que lhe dizia o olho esquerdo? «A glória é o luto pomposo da felicidade.» A decifração continuada de cada parte do rosto tornou possível a Riad mostrar ao pai o significado da rainha loira. Primeiro ameaçador, depois mais sossegado pelo filho que lhe levantava para o céu oito folhetos sobrepostos cobertos de signos caligrafados em que se descortinava o rosto da rainha, Antar ficou subjugado por aquela versão divina do retrato «cuja escravatura brutal sofria havia muito tempo».

«Tu não compreendes tudo, porque só sabes ler algumas letras» – Riad explicou ao pai. «Mas vês bem que estes traços recitam um poema, o lamento da rainha loira vítima da sua própria beleza.» Às palavras de Riad «os olhos do pai iam dos seus lábios às folhas do pergaminho, e o pescador esforçava-se por repetir cada palavra, cada frase, como se aprende uma oração, uma fórmula encantatória própria para esconjurarmos um feitiço».

Vale a pena lermos o final da lenda: «No dia seguinte Riad tornou para continuar as suas lições. Antar voltou à pesca. Mas todas as noites, pai e filho encontravam-se na cabana e, sob o sorriso enigmático mas agora inofensivo da rainha loira, o adolescente iniciava o pai na grande arte e na profunda sabedoria da caligrafia».

A
LEITURA
QUE
LIBERTA

O Islão é saber (*ilm*)¹. Deste vocábulo arábico forma-se não só o referente à «busca do conhecimento» (*talab al-ilm*), à «gente» ou «povo do conhecimento» (*ahl al-ilm*), mas também *alim*, o indivíduo detentor de *ilm*, de onde provém o nosso arabismo «ulemá». Que este «saber» seja genuinamente derivado da arte da bela escrita, entendida como leitura hermenêutica que desfaz temores, equívocos e mitos, na medida em que perscruta a verdade que se não esgota na letra bem definida (sendo por isso geradora da claridade filosófica, apta a perceber no precipitado dos tempos o que realmente deve ser pensado), é lição que, com a alegoria da rainha loira, gostaríamos de trazer adequada, mas livremente, ao tema da obra que o leitor tem agora de forma oportuna nas suas mãos.

A REVELAÇÃO
NO SABER

Convém logo de entrada precisar-se que no universo de que cuidaremos aqui não é a mesma coisa falar de «saber» relativamente a Deus e ao Homem. Entre os nomes de Deus no *Alcorão* figura o de «omnisciente» (22, 59), *al-ʿalim*, e o de «sábio» (64, 18), *al-hakim*. Teólogos há, depois, que consideram sinónimos os adjectivos «sábio» (*alim*) e «racional» (*ʿaqil*) como se se tratassem de duas faculdades correspondentes. Importa prevenir que um dos temas mais recorrentes no que se está prestes a ler gira precisamente em torno do «intelecto» (*ʿaql*), de cuja vasta semântica ressaltaremos a que é mais próxima do termo neolatino «razão». No respeitante à sua dimensão humana, a semântica de «saber» esgota-se no conteúdo da Revelação e no saber religioso, tal como se explicará adiante. Significa isto que a ideia que o ocidente greco-latino tem de «ciência» não corresponde exactamente à árabe. Em árabe, a designação de cada uma das ciências assume uma forma composta; por exemplo, para a ciência da natureza ou física, *ilm al-tabiʿa*, literalmente: «saber da natureza»; ou «geometria»: *ilm al-handasa*, «saber da medida». Isto quer sobretudo dizer que tais «disciplinas só são saberes por analogia, dado a sua referência estar sempre do lado da Revelação»². Esta particularidade, tal como acontecerá com o tema do intelecto, dar-nos-á que pensar ao longo das próximas páginas.

1 Daqui para a frente distinguiremos sempre «islão» de «Islão», aquele para referir a religião, este, o fenómeno sócio-cultural a ela ligado. Para uma brevíssima introdução ao autor citado em epígrafe e à sua obra, vd. M.S.de CARVALHO, «KuN» in *'Ars Interpretandi.' Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*. Coordenação de A. BORGES et al., Porto 2000, 799-830. Vd. M. TOURNIER, *A Gota de Ouro*, trad. de R. ALBERTY, Lisboa 1987.

2 D. URVOY, *Averroës. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris 1998, 208, e também 207-208.

Este livro trata da *falsafa* arábico-islâmica. Tomamos o primeiro qualificativo na sua acepção exclusivamente linguística, posto que a maioria dos autores aqui introduzidos não é árabe, não obstante escrever nesse idioma, e o segundo, de maneira não exclusiva, atendendo a que, ao menos em um caso (o de Rhazes), a referência religiosa não é estritamente inclusivista.

«Falsafa» é o vocábulo árabe criado para transcrever, quase foneticamente, o significante grego *philosophia*³, tal como *faylasuf* (pl.: *falasifa*) pretende ser o correspondente do nome grego *philosophos*. Deste ponto de vista, portanto, a filosofia é um domínio alheio, estranho ao «saber», tal como o acabámos de introduzir. Com efeito, para o próprio islão, desde a sua origem, a *philosophia* é entendida como um pensamento racional, sujeito às leis da lógica e da demonstração, independente da revelação divina.

A FALSABA
E OS SEUS
REPRESENTANTES

Todavia, sob outro ponto de vista, o relativo à sabedoria (*hikma*), deve-se dizer que a *falsafa* só pôde nascer do islamismo. É que ao islão também nunca foi estranha a convicção de que a *philosophia* sempre pretendeu explicar a totalidade, desde a cidade ao universo, passando pelo Homem, envolvendo-se assim, inevitavelmente, com a revelação religiosa. Isto será logo claro em relação ao primeiro *faylasuf*, Alquindi, adiante tratado. Juntamente com a especificidade acabada de enunciar (a sobre-estrutura teológica do saber), este segundo vector exigir-nos-á uma incoação problemática. Destes dois primeiros elementos se há-de fazer derradeiro ponto na conclusão final. Até lá, procurar-se-á uma introdução, o mais legível possível, ao pensamento estritamente filosófico (i.e. directamente herdeiro da filosofia helénica) de alguns autores que pensaram e escreveram utilizando o idioma arábico. Como eles se dividem, geograficamente falando, entre a Pérsia e o Alândaluz (não confundir com a actual Andaluzia), a nossa linha discursiva positiva ligará, em primeira instância, Alfarabi, Avempace e Averróis. No entanto, por razões que a seu tempo se tornarão óbvias, cerzirá também os «orientais» Alquindi, Alfarabi e Avicena com os «ocidentais» Avempace, Abentofail e Averróis. O caso de Rhazes costuma ser excepcional, mas, por se tratar inquestionavelmente de um dos herdeiros da filosofia helénica, e juntamente com Alquindi um dos seus primeiros sistematizadores, não há motivo para o excluirmos sem mais. O mesmo acontece aliás, embora por diferentes razões, ligadas ao predomínio da «epistemologia» enquanto especificidade da *falsafa*, com Ibn Khaldun.

3 Cf. R. ARNALDEZ, «Falsafa» in A. LEWIS et al. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Leiden 1991, vol. II: 769-77; ID., «Falasifa» in *ibid.* 764-67.

Sem querermos cair em analogias demasiadamente fáceis, esta despreziosa síntese também procurará ilustrar uma tese transcultural⁴. Expliquemo-la.

O resultado mais substantivo do contacto do Islão nascente com a produção científica e filosófica helénica teve a sua primeira expansão ocidental quando a Europa entrava numa nova idade da razão⁵. A história da filosofia latina costuma etiquetar esse período pela oposição entre os chamados «dialécticos» e «anti-dialécticos»⁶. É certo que, o primeiro interesse pelos conhecimentos árabes se justificava por uma aplicação prática, no âmbito das ciências, da matemática e da medicina. Os primeiros textos que conhecemos na Europa latina baseados nos árabes situam-se entre os séculos XI e XII, e no século XVI português edita-se o matemático Pedro Nunes ainda com Alhazen⁷. Porém, aqui interessa-nos destacar devidamente uma implicação profunda. Ela está ligada a uma autêntica mudança de paradigma racional. É a própria configuração da racionalidade que muda, isto é dizer que de um modelo latino(-africano) se passa a um outro, islâmico: «a razão, que na tradição augustinista é sujeito de iluminação divina, passa agora a ser associada ao ensino dos mestres árabes»⁸. Por isso, no decurso do século XIII assiste-se a uma deslocação tópica significativa: o tema da imperfeição humana, e da conseqüente necessidade de adquirir conhecimentos científicos, transitará do paraíso terrestre (lugar do pecado) para a terra. Apear a epistema augustinista foi tarefa progressivamente concretizada graças às discussões «aristotélico-árabes» em torno do intelecto possível, de que Aristóteles falara, como supremo Bem para o Homem⁹. Mas, nessa altura, já a Europa vive o seu século XIII, pelo que temos de avançar mais devagar nesta introdução.

4 Cf. M.S. de CARVALHO, «A essência da matéria prima em Averróis Latino (com uma referência a Henrique de Gand)» *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996) 197-221 [reproduzido in: ID., *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Lisboa 2002, 103-28].

5 Cf. R. FOREVILLE (dir.), *Les Mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*. Actes du Colloque International du CNRS, Paris 1984; R. RAMÓN GUERRERO, «Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval» in H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Iberica*, Turnhout 1994, 353-370.

6 Cf. K. FLASH, *Introduction à la philosophie médiévale*, trad., Fribourg Paris 1992, 45-49.

7 *Petri Nonii Salaciensis, de Crepusculis liber unus, nunc recens et natus editus. Item Allacen Arabis uetustissimi, de causis Crepusculorum Liber unus, a Gerardo Cremonensi iam olim Latinitate donatus, nunc uero omnium primum in lucem editus*, Olyssippone 1562; cf. A.J. ANSELMO, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa 1926, 300 (# 1030).

8 A. MAIERÙ, «Saperi scientifici e antropologia: l'apporto della cultura araba» in G. CONSTABLE et al. (a cura di), *Il secolo XII: la 'renovatio' dell'Europa cristiana*, Bologna 2003, 425.

9 Cf. A. MAIERÙ, «Saperi...» 459.

É famosa a aplicação da numeração indo-arábica que Gerberto de Aurillac (m. 1003) mostra deter ao reformar a técnica de cálculo pelo ábaco¹⁰. São bem conhecidas as traduções directas que Adelardo de Bath (m. c. 1150) faz do árabe (as *Tábuas Astronómicas* de Al-Khawarizmi e os *Elementos* de Euclides) e, de facto, a influência árabe nas matemáticas significou uma verdadeira transformação do quadrívio, também pelo interesse conferido à geometria prática e à astronomia¹¹. Todavia, sistemáticas idas a Paris de intelectuais mais interessados, visarão, posteriormente, textos árabes relativos à filosofia aristotélica da natureza, mas também obras de Algazel, de Avicena, de Alfarabi e, acima de tudo, de Avicena e de Averróis.

Paris não era nem a única nem a primeira paragem. Daniel de Morley, que escreve entre 1175 e 1187 uma *Philosophia* ou *Liber de naturis inferiorum et superiorum*, desprezava as escolas francesas, em favor dos «maiores sábios do mundo» que, a seu ver, se encontravam em Toledo. De facto, a esta urbe havia chegado uma parte considerável do património da biblioteca de Córdoba (que fora alimentada por espécies provenientes de Bagdade e do Cairo), de maneira que, com a sua reconquista por Afonso VI de Leão, está criado o ambiente propício para um encontro de culturas (latina, árabe e hebraica) bem testemunhado pelo trabalho de tradutores toledanos¹².

Também não podemos esquecer Chartres, a Itália meridional, as Ilhas Britânicas ou a Península Ibérica. É conhecido, v.g., o apreço de um Teodorico de Chartres (autor do célebre *Heptateuchon* a quem foi dedicada a tradução do *Planisfério* de Ptolomeu), pelo património quadrivial arábico-latino. Igualmente se sabe que, na Inglaterra, Alfredo de Sarashel (sécs. XII/XIII) foi o primeiro a usar textos do próprio Avicena. Todavia é provável que o contacto com o Persa fosse feito em segunda mão, através das traduções de Domingos Gundisalvo, que trabalhava na Península Ibérica¹³.

10 Cf. M^a.P. GINEBRA I MOLINS, «La ciencia como vehículo de diálogo entre cristianismo e islamismo: Gerberto de Aurillac y la cultura hispánica» *Mediaevalia. Textos e Estudos* 5-6 (1994) 205-218.

11 G. BEAUJOUAN, *Par raison de nombres. L'art du calcul et les savoirs scientifiques médiévaux*, Hampshire 1991, III; vd. Mohammed ibn Musa al-Khwarizmi. *Le Calcul indien*, trad. A. ALLARD, Paris Namur 1991.

12 C. D'ANCONA COSTA, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano 1996, 173-77; M. BRASA DIEZ, «Traducciones y traductores toledanos» *Estudios filosóficos* 23 (1974) 129-137; J. LOMBA FUENTES, «La transmisión del saber andalusí a Europa en la corona de Aragón» *Mediaevalia. Textos e Estudos* 7-8 (1995) 199-220, para outra importante área geocultural; Ch. BURNETT, «The Translation Activity in Medieval Spain» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden New York 1994, 1036-58.

13 Cf. Ch. BURNETT, «The Introduction of Arabic Learning into British Schools» in Ch.E. BUTTERWORTH & B.A. KESSEL (ed.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leiden 1994, 53. Sobre a polémica atinente à identificação da personagem – o tradutor Domingos Gundisalvo (arquidiácono de Cuellar, Segóvia) ou o autor de originais (arquidiácono de Talavera, Toledo) Gundisalvo – vd. as posições antagónicas de A. RUCQUOI, «Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?»

Não estando embora bem definido o caso do lusitano Pedro Hispano, quiçá pelo facto de, durante a primeira metade do século XIII, haver percorrido as academias de Paris, de Salerno ou se Siena, o seu apreço pela filosofia islâmica é notório (mormente a de Avicena, que se havia «suavemente insinuado» como escreveu A.-M. Goichon)¹⁴.

Acima de tudo, a «entrada» do pensamento de Averróis no Ocidente (1220-1230), ligada ao impropriamente chamado «averroísmo latino», explicará uma importante fase na autonomização da filosofia enquanto disciplina que reivindica os seus direitos de foral frente à teologia¹⁵. Como se disse, enquanto o paradigma latino fora o da subordinação da filosofia à teologia (*philosophia ancilla theologiae*) – e sê-lo-á ainda quer em Moisés Maimónides, quer em Tomás de Aquino –, no espaço cultural islâmico a filosofia apresenta-se como uma disciplina independente, que apenas cede à Revelação e à tradição religiosa aqueles campos que lhe estão vedados percorrer com o exclusivo recurso ao seu método próprio – o das provas apodícticas. Encontraremos este modelo precisamente em Averróis.

Desde a segunda metade do século XIII que Averróis estava praticamente traduzido em latim (códice da Biblioteca de Paris datado de 1243). Costuma-se apontar a data de 1312 como marca do interesse das academias europeias pelo estudo sistemático de línguas como o árabe¹⁶. Por volta de 1350, uma obra sobre óptica, de Alhazen, conhecerá mesmo uma versão em vulgar, na Itália do norte¹⁷. Dá-se sobretudo o caso de a consolidação desta «entrada»

Bulletin de Philosophie Médiévale 41 (1999) 85-106 e A. FIDORA e M^ªJ. SOTO BRUNA, «Gundisalvi ou Dominicus Gundisalvi? Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi» *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 467-473.

14 Cf. os dois estudos clássicos sobre o chamado «augustinismo avicenzante» de E. GILSON, «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin» e «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant» *AHDLM* 1 (1926-27) 5-149 e *ibid.* 4 (1929) 5-107, respectivamente, bem como o estudo clássico sobre o alegado «avicenzismo latino» de R. DE VAUX, *Notes et Textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e – XIII^e siècles*, Paris 1934 ou o não menos clássico A.-M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, Paris 1944, 89-133; a citação é da p. 13; J. JOLIVET, *La Théologie et les arabes*, Paris 2002 (em particular para o ponto sobre a recepção de Avicena nos séculos XII e XIII). Para o autor português, *vd.* o ponto em J.F. MEIRINHOS, «O Papa João XXI e a ciência do seu tempo» in M.C. de MATOS (coord.), *A Apologia do Latim. In honorem Miguel Pinto de Meneses*. Vol.1, Lisboa 2005, 129-171.

15 Cf. R.A. GAUTHIER, «Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'» *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 321-374; F. NIEWÖHNER & L. STURLESE (hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich 1994.

16 Cf. Raimundo Llull. *Vida Coetânea* XI: 44. Trad. e notas de M.S.de CARVALHO, Coimbra 2004, 100-102; E.W. SAID, *Orientalismo*, trad., Lisboa 2004, 57, 145, 407; *vd.* no entanto, J.C. LAVAJO, «Túnis e o primeiro 'studium arabicum' hispânico do século XIII» in A. SIDARUS (ed.), *Islão e Arabismo na Península Ibérica*. Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (Évora - Faro – Silves, 29 Set. – 6 Out. 1982), Évora 1986, 225-252.

17 Cf. G. F. VESCOVINI, «Alhazen vulgarisé: Le 'De li aspecti' d'un manuscrit du Vatican (moitié du XIV^e siècle) et le troisième Commentaire sur l'Optique de Lorenzo Ghiberti» *Arabic Sciences and Philosophy* 8 (1998) 67-96. De notar que Alhazen (séc. XI) é o autor da primeira

no mundo cultural latino europeu se começar a verificar nos fins do século XV, a partir das escolas de Pádua. É o momento em que, por fim, Veneza torna editorialmente acessíveis os impressionantes comentários que o autor de Córdoba dedicara a Aristóteles, rapidamente publicados em conjunto com a obra do filósofo da Macedónia¹⁸. Com não menor significado ainda, a obra do «antecessor» de Averróis, Abentofail, só será lida em latim no século XVII, conhecendo uma versão holandesa, cujas iniciais manuscritas, SBD, identificam (sabe-se hoje) Bento de Espinosa.

Por outras palavras: a incoação da *Aufklärung* europeia está ligada à «*Aufklärung*» islâmica, à fulguração da razão representada pela maioria dos autores que este livro reconhece no universo da *falsafa*, sem que com isto queiramos dizer que se deve interpretar a produção arábico-islâmica como ela tivesse sido um mero legado ao Ocidente¹⁹. Trata-se de um velho preconceito, bem patente numa confissão da carta-prefácio do célebre editor das obras de Aristóteles/Averróis, no século XVI, Tomasso Giunta: «A nossa época não aceita nem admira nada que provenha das desprezíveis e discutíveis doutrinas dos árabes, excepto se soubermos que são provenientes do tesouro dos Gregos». Corrijamos, então, versões correntes do tema da *translatio studiorum*: esses filósofos não pensaram, aliás soberbamente, como se fossem meros veículos de transmissão da *philosophia* ao Ocidente latino. Este é que foi capaz de neles haurir o que aí restava pensar, com eles havendo também aprendido a pensar. Eis-nos, portanto, frente ao primeiro nó da tese, dita (à falta de melhor palavra) transcultural, que aqui se procurará evidenciar. Sem ignorarmos posições (como a de H. Corbin, repetida à sua maneira por S. H. Nasr) que negam ver qualquer fim do pensamento filosófico em terras do Islão

UMA TESE
TRANSCULTURAL

solução trigonométrica para achar, por um método universal, em qualquer parte, a orientação que o muçulmano deve adoptar na oração para Meca, *vd.* A.S. DALLAL, «Ibn al-Haytham's Universal Solution for finding the Direction of the 'Qibla' by Calculation» *ibidem* 5 (1995) 145-93.

18 Em 1472 publicam-se em Veneza os *Opera (...) cum Averrois Commentariis*, logo seguidos da edição de Agostinho Nifo, *Opera...* Veneza, 1495-96; que culminam na edição denominada «*apud Iunctas*», *Aristotelis omnia quae extant Opera (...) Averrois Cordubensis (...) commentarii*, Veneza 1550-1552, 1562-74. *Vd.* M.A. GRANADA, «El averroísmo en Europa» in J.M. AYALA MARTÍNEZ (coord.), *Averroes y los averroísmos*, Zaragoza 1999, 163-182. Acrescente-se, ainda, que entre 1450 e 1460, João de Segóvia toma a iniciativa de lançar uma «conferência» sobre o Islão, *vd.* Nicolau de Cusa. *A Paz da Fé, seguida de Carta a João de Segóvia*. Trad. e introd. de J. M. ANDRÉ, Coimbra 2002; E.W. SAID, *Orientalismo* 71-72 (sobre aquela tradução *vd.* a nossa recensão in *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002) 473- 81).

19 Cf. Ch.E. BUTTERWORTH, «Averroes. Der Beitrag der arabischen Philosophie zur Aufklärung im Mittelalter» in K. FLASCH & U.R. JECK (hrsg.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997, 28-35; cf. E.W. SAID, *Orientalismo* 81-82.

após Averróis²⁰, não se afigura concordante com o presente projecto, nem esclarecedor, avançar muito para além do Cordovês.

Como ponderar toda esta conspícua situação? E, sobretudo, como explicá-la quando hoje somos confrontados com o que parece ser uma irreconhecível imagem desse Islão? «Do final do século VII até à batalha de Lepanto em 1571, o Islão, nas suas variantes árabe, otomana, do norte de África ou espanhola, dominou ou ameaçou a Cristandade europeia. O facto de o Islão ter ultrapassado Roma e ter sido mais fulgurante do que ela não pode deixar de estar presente na mente de qualquer europeu do tempo passado ou do presente»²¹.

Posto que a *falsafa* é o domínio da razão que se quer autónoma, talvez uma resposta legítima a possamos encontrar na seguinte confissão lavrada em 2003, por um elegante conhecedor das coisas «ocidentais» e «orientais»: «O gradual desaparecimento da extraordinária tradição da *ijthad* islâmica [sc. O esforço individual de indagação racional] tem sido dos maiores desastres culturais do nosso tempo, com o resultado de que a reflexão crítica e o confronto individual com os problemas do mundo contemporâneo pura e simplesmente desapareceram de vista. Em sua substituição, a ortodoxia e o dogma governam.»²²

Pese embora o prestígio de quem a pronunciou, quer-nos parecer que esta resposta não diz tudo. Afigura-se necessário acrescentar o «carácter exclusivista da mensagem corânica»²³. Sendo o *Alcorão* o último dos livros revelados na bacia oriental do mar Mediterrâneo, a sua mensagem pôde incluir as duas anteriores (os Povos do Livro) chamando-os à conciliação. Simplesmente, esta, – importa reconhecê-lo – não está aberta a nenhum compromisso real, por isso que, ao ver-se como o coroamento do judaísmo e do cristianismo, limita-se a convidá-los ao reconhecimento da verdade pura e simples do islão.

Longe de nos dispensar de um conhecimento do Islão, uma tal especificidade exige-nos o seu estudo. Não será absurdo dizer, que o europeu médio só conhece o Islão pelo infame terrorismo mais recente do World Trade Center a Madrid ou pela ignóbil condenação à morte do autor dos *Versículos Satânicos* por um astuto mas inominável político.

20 Cf. H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986; S. H. NASR & O. LEAMAN (ed.), *History of Islamic Philosophy*, London New York 2001.

21 E. W. SAID, *Orientalismo* 85.

22 E. W. SAID, *Orientalismo* xxiii. Na base da prática da *ijthad* está a produção do direito positivo, actividade assegurada pelos *mujtahidun*, juristas qualificados para deduzir o direito a partir das fontes, atarvés do seu próprio «esforço pessoal» (observe-se que os *mujtahidun* se distinguem dos *muqallad*, os juristas que apenas «imitam» as decisões precedentes sem questioná-las e sem, portanto, recorrerem ao exercício do *ijthad*). A partir do século XVI nota-se uma diminuição crescente dos *mujtahidun*, mas os ulemás já discutiam o encerramento da *ijthad* desde os século XIII.

23 Cf. R. ARNALDEZ, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris 1991, 42-43.

Como seria preferível se o fizesse pelas *Mil e uma Noites*²⁴ ou pela poesia de Gibran Khalil Gibran (1883-1931)²⁵! Almejará a presente proposta que o venha a fazer também por uma iniciação à filosofia.

Disseminam-se, depois, atrozes lugares-comuns que tudo confundem. Por exemplo, o que há de comum entre o Islão do xiismo duodecimano do Irão, o sunismo xafeíta da Malásia, o hanbalita da Arábia, o maliquita de Marrocos ou o hanafita de Xinjiang na China? Ao mesmo tempo, por ignorância, facilmente se cai em tentações europeiocêntricas (dizer, v.g., que a Tunísia é mais «liberal» do que o Koweit, a Oman da designação portuguesa). Acima de tudo, cai-se no insustentável disparate de interpretar o fundamentalismo muçulmano no exclusivo quadro religioso. Desconhece-se, com isso, que se trata, antes de mais, de um complexo fenómeno político e sócio-cultural, manifestando uma posição arcaica actualizada contra a separação da religião e da política, e cujos protagonistas se servem da religião não no sentido de provocarem um «renascimento religioso» mas nos quadros de uma «ideologia política oriunda do confronto com a modernidade»²⁶. Neste aspecto, e só nele, posicionar-nos-íamos mais do lado de Habermas – para quem a política de hoje se vê alterada por motivos oriundos da desigualdade económica – do que de Huntington – que destaca nessa alteração os motivos culturais e religiosos.

Enfim, nestes sensíveis confrontos consubstanciar-se-á uma tese bifurcada que, sem cair no desprezível equívoco de comparar o incomparável, ao mesmo tempo que procura contribuir para uma divulgação de conhecimentos elementares, sustenta que a filosofia ainda é a palavra da libertação do Islão de hoje. Se se perguntar qual a legitimidade de semelhante sustentação, que se quer alheia a qualquer atitude «colonizadora», só nos resta invocar a curiosa lição da história da filosofia: a de que a latinidade europeia aprendeu com o Islão o apreço pela racionalidade, que autonomizou o ser humano e que, libertando-o de pesados atavismos, o poderia ter tornado naquilo que ele sempre deveria ter sido. Pura e simplesmente mais humano.

24 Cf. R. ERWIN, *The Arabian Nights Companion*, London 1994. Para o leitor mais exigente, não resistimos a indicar os três volumes de M. MAHDI (ed.), *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa Layla)*. From the earliest known sources, edited with introduction and notes. Scholarly edition, I: Arabic text, II: Critical apparatus, description of manuscripts, Leiden 1984; *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa Layla)*, III: Introduction and indexes, Leiden 1994.

25 Cf. G. ENDRESS, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München ²1991 para uma boa introdução geral à história muçulmana. Cf. R. ALLEN, *The Arabic literary Heritage. The development of its genres and criticism*, Cambridge 1998 sobre o *adab*, i.e., a literatura clássica em prosa.

26 B. TIBI, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, München 1992, 215. Sobre a situação jurídico-legal das comunidades islâmicas na União Europeia, vd. R. POTZ & W. WIESHAIDER (eds.), *Islam and the European Union*, Leuven 2004.

Importa deixar ao leitor algumas informações que o ajudem a ler este texto de um modo acessível.

TRANSCRIÇÃO
DO ALFABETO
ARÁBICO

Ponderámos a decisão a tomar relativamente às transcrições do alfabeto arábico. Noutra oportunidade tivemos o cuidado de estabelecer um critério próprio, alternativo ao publicado pela Secção Luso-Arábica da Sociedade Portuguesa de Geografia, de que agora também nos afastamos²⁷. A razão é simples. Basear-nos-emos na mais velha e pragmática tradição lexical portuguesa, na convicção de que invocar e esmiuçar um novo critério é irrelevante para qualquer especialista arabófono e desnecessário para quem ignora esse idioma. Além do mais, tratar-se-á de um procedimento que estará longe de ser aberrante frente à tese acabada de enunciar.

Como é sabido, o fenómeno disglóssico arábico, por um lado, e a ignorância ocidental neolatina daquele idioma, por outro, têm como efeito perverso uma extraordinária esquizofrenia lexical, bem patente, quer nas obras editadas nos vários idiomas europeus, quer, entre nós, a partir daqueles. Castigando severamente as opções defeituosas do grande Alexandre Herculano, o eminente arabista David Lopes pôs bem em evidência a confusão que assola quem adopta «transcrições peregrinas, que, sobre serem falsas quanto à nossa língua, são um permanente enigma de leitura para os que estudam o período árabe e não sabem a língua árabe...»²⁸ Também partilhamos das considerações judiciosas de José Pedro Machado sobre as regras a seguir e a necessidade do seu estabelecimento, sobretudo quanto a «afastar o emprego, pouco ou muito frequente, de sinais de outro alfabeto» significando isso «não uma equivalência para o que nos é familiar (...) mas, antes, a transferência do que desejávamos como nosso para propriedade alheia»²⁹. Não pudemos, em qualquer caso, acompanhar integralmente tão reputado filólogo e arabista. Porquê (e eis um caso só), em se tratando de um alfabeto de minúsculas, o emprego de maiúsculas para transcrever as consoantes enfáticas?

Mesmo correndo o risco de alguma discrepância (v.g. ler-se 'Abentofail' mas também 'Ibn Khaldun'), a opção aqui adoptada balizou-se por duas verificações indiscutíveis, ambas assentes no critério geral da maior legibilidade

27 J.P. MACHADO, «A Transcrição Portuguesa do Alfabeto Arábico» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Série 79, 10-12 (1961) 355-360. Acerca das regras onomásticas em uso na Filosofia Medieval, vd. M.S. de CARVALHO, *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Lisboa Coimbra, 1997.

28 D. LOPES, *Os árabes nas obras de Alexandre Herculano. Notas marginaes de lingua e história portuguesa*, Lisboa 1911, 2.

29 J.P. MACHADO, «A Transcrição...» 355.

possível para um lusófono. Tivemos também presente a nossa experiência didáctica no âmbito da Filosofia Medieval onde (quantas vezes!) o simples facto de surgirem num texto neolatino um ou outro termo árabe transliterado provoca no discente uma inexplicável cegueira de leitura! Repetimos: todo o estudioso do idioma árabe dispensa em absoluto quaisquer indicações sobre critérios de transcrição, não lhe sendo vedada a transliteração no original do vocábulo em causa; por outro lado, quem desconhece tão bela língua, pouco ganha com as distinções tipográficas, v.g., das quatro enfáticas s (ص), d (ض), t (ط), z (ظ), normalmente com bizarros sinais ou acentos sobrescritos ou outras estranhas adopções tipográficas. Finalmente, dado tratar-se de sons no mínimo difíceis para a fonética mais ocidental, o que se ganha em distingui-los dos seus «paralelos» não (ou menos) enfáticos: tâ (ت), dal (د) e sîne (س)? Por esta mesma razão, também não distinguimos entre h'â (ح) e hâ (ه), aquele fortemente aspirado, ambos daqui por diante transcritos por h.

Para simplificar: dado que a maioria das vinte e oito consoantes do alfabato não oferece qualquer dificuldade, bastará tão-só indicar os casos seguintes:

- a fricativa velar, kh (خ), que soa como o *jota* castelhano;
- a interdental aspirada, dh (ذ), que se pode ler como o inglês *that*;
- a gutural fricativa sonora, ‘ (ع), *ain*;
- a velar aspirada sonora, gh (غ), com um som r resvalando para g, *raïn*;
- o valor fonético x (como em *xarope* ou em *oxalá*) reproduz o *xine* (ش);

Também não reproduzimos o hamza (aliás de reduzida importância no árabe falado). Não damos a distinção do valor das três vogais, não reproduzimos acentuações nem assumimos como vogais as consoantes uau (و) e ã (ي), por isso transcritos respectivamente por w (como em *watt*) e y (como o y inglês). Num caso, tão-só, seguimos a regra das consoantes solares para a reprodução fonética do artigo: o pensador de Silves, Al-Sid, aparecerá grafado foneticamente *As-Sid*³⁰. No que se segue, não tivemos de transcrever consoantes persas.

Em estrita conformidade com os critérios acabados de apresentar, sempre que possível, preferimos empregar as formas latinizadas (v.g. *Averróis* em vez de *Ibn Ruxd*) e, nesta linha, mantermo-nos fiéis ao aporuguesamento de algumas formas, umas já consagradas (*Maomé* em vez de *Muhammad*,

30 Mas talvez seja importante, para auxiliar a leitura, deixar registada a lista das consoantes solares, segundo as regras que adoptámos para a sua transcrição: t (ت), th (ث), d (د), dh (ذ), r (ر), z (ز), s (س), x (ش), ç (ص), d (ض), t (ط), z (ظ), l (ل), n (ن).

Alcorão em vez de *Corão*³¹), outras de fácil ou compreensível construção (v.g. Alquindi em vez de al-Kindi, pois o nome está registado no latim Alchindus³²). Igualmente, somos de parecer que vocábulos cada vez mais correntes no nosso léxico (quase) quotidiano, devem ser aportuguesados. Vejam-se os casos, v.g., do mutazilismo, do axarismo ou do xiismo. Pelo menos, é essa a nossa tradição vocabular mais sedimentada. Por esta razão, não é preciso, nesses casos (e noutros do género) reproduzir a consoante aïn, e escrever, v.g. «mu'tazilismo». Um último esclarecimento, sobre o uso do plural, em –s. Exemplificando: escreveremos *fatwa-s* como plural de *fatwa*, em vez de *fatawa*, como seria correcto, mas incompreensível e pedante para quem desconhece o idioma

Por critérios idênticos de legibilidade quase nunca damos as datas segundo o calendário da Hégira³³, mas, em parte, esta lacuna pode ser colmatada pela consulta do apêndice cronológico no fim da obra (C).

Cuidámos em evitar a desnecessária profusão de notas eruditas, mas há patamares distintos entre as várias modalidades adoptadas. Com efeito, as notas de pé de página são quase sempre de dois tipos: ou informam sobre a produção bibliográfica do autor estudado no parágrafo que lhe diz respeito, ou remetem para as obrigatórias indicações de citação. Relativamente à primeira, no início de cada parágrafo dedicado a um *faylasuf*, deve-se sempre presumir que não damos uma bibliografia activa exaustiva, mas tão-somente os títulos que considerámos mais acessíveis (veja-se, por exemplo, a bibliografia no apartado sobre Avernois). Quanto às denominadas «orientações bibliográficas», a encerrar todos os parágrafos, elas apenas pretendem fornecer um enquadramento mais amplo a todo aquele que quiser aprofundar o autor estudado (ou a sua época). Julga-se também que elas poderão compensar

31 O mesmo se diga também de Alá, em vez de Allah (= *al ilah*, o Deus). Em português está consagrada a forma latinizada Alcorão, de *al-Qur'ân*, «a leitura», termo árabe derivado do vocábulo síriaco *qeryana*, que significa «salmódia» ou «recitação». Não porque seja a melhor versão, mas na presunção de tratar-se da edição mais acessível, remetemos sempre para a tradução portuguesa do *Alcorão* sob a responsabilidade de S. V. MAMEDE (Mem Martins 2^a1989).

32 Exceptua-se o nome de Alfarabi, que não é referido aqui pelo latino Abunaser, posto que entre nós também está atestado Alfarabius (vd. Curso dos Jesuítas de Coimbra, *In de Anima* II c.9, q.1. a.1); mas grafamos Ibn Khaldun em vez de Ibn Caldune (ou Abenjaldún), esta última uma fórmula castelhana, aquela, a única consonante com o nosso sistema de transliteração e que, por isso, permite a um leitor contemporâneo o reconhecimento do nome nos idiomas ocidentais cujo conhecimento é vulgarmente mais disseminado. Para a grafia Alchindus, vd. v.g. Id., *In de Anima* II c.7, q.5, a.1.

33 Mas a transposição é fácil, de acordo com a seguinte fórmula: $H = (C - 622) / 0,97$, em que H é ano da Hégira que se procura; C, o ano cristão e o valor 0,97, para estabelecer a correspondência entre o ano solar (da era cristã) e o ano lunar (de 12 meses com 364 dias, da era muçulmana). Em conformidade com esta fórmula, poderemos dizer que esta nota está ser redigida no ano 1424/1425 da Hégira (a imprecisão que propositadamente deixamos ficar, deve-se ao facto de o calendário islâmico, lunar, se ajustar sempre de maneira a que os solstícios comecem invariavelmente na mesma data). Para converter a data cristã em muçulmana proceder inversamente: $C = (H \times 0,97) + 622$.

as omissões sobretudo de bibliografia activa. Restam a Bibliografia Básica e os chamados «Complementos Bibliográficos», ambos remetidos para um apêndice final. A primeira diz respeito a obras afins à vertente, na maior parte dos casos de natureza mais vasta. Por fim, presumimos que, pelo menos alguns complementos, podem ser úteis para quem se quiser abalançar a fôlegos incompatíveis com o manuseamento de uma pequena obra de divulgação. Nesta perspectiva, privilegiámos a bibliografia eventualmente mais acessível aos nossos leitores.

Alguns dos esquemas adiante apresentados são adaptações da monografia de R. Ramón Guerrero com quem este nosso humilíssimo ensaio gostaria de fazer um díptico ibérico devidamente actualizado³⁴. Ignorando qual a verdadeira situação portuguesa no que ao Islão diz respeito – mas haverá de facto quem a conheça? –, pode-se referir, à guisa de invejável confronto, que a mais importante colecção ibérica, a do Escorial, conta com nada mais, nada menos do que 1900 manuscritos (sendo 1870 em árabe)³⁵. É evidente que, sob este prisma, o nosso livro nada acrescentará (o Apêndice sobre o Gharb Alândaluz teve de ser composto em segunda mão). Todavia, à luz do que se escreveu até aqui, gostaríamos que este trabalho de divulgação pudesse, de alguma maneira (*habent sua fata libelli*), permitir que semelhante dessintonia ibérica se comesse a desvanecer. Eis uma homenagem que muito diria da superioridade e da maioridade cultural de quem a protagoniza³⁶.

34 Cf. R. RAMÓN GUERRERO, *El pensamiento filosofico árabe*, Madrid 1985.

35 Cf. G. ROPER (ed.), *World Survey of Islamic Manuscripts III*, London Leiden 1994, 95-138 (a notícia correspondente é da autoria de Nuria TORRES). Veja-se, no entanto, A. SIDARUS, «Un recueil de traités philosophiques et médicaux à Lisbonne» *Zeitschrift für die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990) 179-89, apud ID., «Filosofia Árabo-islâmica (Breve relance histórico)» *Philosophica* 17/18 (2001) 168. Para uma primeira informação sobre a história moderna dos estudos arábicos em Portugal, vd. P. GOMES, *História da Filosofia Portuguesa 3: A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa 1991, 341-48; A. SIDARUS, «Os estudos árabes em Portugal (1772-1962)» in ID., (ed.), *Islão e Arabismo...* 37-54. O ponto sobre esta matéria pode ser completado pela consulta aos Complementos Bibliográficos no final do presente volume.

36 Este livro só foi possível pelo concurso de vários amigos (e de uma circunstância académica sabática). Para todos – eles sabem quem são – as palavras do poeta, ainda mais a oriente, Li Shang-yin (séc. IX), «Sei que nada pode resultar deste encontro, / Mas como ele alegra o coração!» Obrigo-me porém citar a preciosa e gentil colaboração de Abdellilah Suisse, que me auxiliou nos mistérios filológicos do seu idioma materno; a ele se deve, por exemplo, a maior precisão do glossário em apêndice.

-

CAPÍTULO I

-

INTRODUÇÃO À *FALSAFA*

«É um principiante ingénuo, aquele que considera que a sua pátria é doce;
é forte, aquele para quem qualquer solo é como se fosse a sua terra natal;
mas é perfeito todo aquele para quem o mundo inteiro é como uma terra estrangeira»

(HUGO DE SÃO VICTOR, *Didascalicon*)

1. O acontecimento islâmico

O acontecimento islâmico é resultante da pregação corânica numa precisa situação geográfica e cultural. O *Alcorão* é o livro sagrado do Islão, compreendendo um código ético-jurídico e condicionando um programa hermenêutico assente na noção de conhecimento (*ilm*). Porque nascido já num meio pagão, já em contacto íntimo com os monoteísmos, o islão só poderia ter levado cada vez mais longe o apuramento da ideia da origem exclusivamente divina do *Alcorão*.

A morte de Maomé (o Profeta do islão) e a dos seus mais directos companheiros, que tinham ouvido da sua boca a recitação das suras (ou capítulos) e versículos da Palavra que lhe revelara o anjo Gabriel, obrigou a um esforço de canonização textual, à determinação do poder político-religioso e à constituição da fé (melhor seria dizer: da “autoridade” ou mesmo da “tradição religiosa”)³⁷. Geraram-se assim algumas das maiores originalidades do Islão, como a seguir se verá.

Uma primeira, a necessidade, cedo sentida (a partir da segunda metade do século VIII), de se estabelecer a tradição do Profeta (*sunnat al-nabi*). O levantamento de critérios rigorosos neste campo, nomeadamente por parte de «tradicionalistas» e juristas, deu origem à chamada ciência do *hadith* (*ilm al-hadith*)³⁸. Originados pela situação decorrente da morte do Profeta (632) e dos novos desafios sócio-políticos a que era preciso dar resposta, nos quadros da interpretação do *Alcorão*, os *hadith*-s (literalmente, «história ou narração de um acontecimento») podem ser de exegese escriturística, quer pura, quer aplicada³⁹. Em ambos os casos, no entanto, requeria-se o apuramento de uma disciplina, ou de um saber crítico, que ajudasse a estabelecer

CIÊNCIA DO
HADITH

37 Cf. D. WAINES, *El Islam*, trad., Cambridge 1998, 24- 37 para uma breve biografia do Profeta em conformidade com o relato de Ibn Ishaq (vd. adiante Notas Complementares).

38 Cf. E. DICKINSON, *The Development of Early Sunnite hadith criticism. The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi (240/854 – 327/938)*, Leiden 2001; G. SCHOELER, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin 1996: a partir da segunda metade do século VII, alguns letrados, como al-Zubayr, deram início à colecção sistemática das narrativas dos principais acontecimentos do islão (algumas delas já interpretações com/num determinado *Sitz im Leben*), com base em notas recolhidas para transmissão aos seus discípulos; em princípio, tais narrativas eram consideradas ajustadas, mas a versão de que hoje em dia se dispõe não é coincidente com a daquela fase, antes deriva das mudanças redactoriais operadas a partir do século VIII; a partir desta data, o processo de redacção e de construção de uma forma literária ‘sui generis’ desacelera sem se encerrar, o que vem a acontecer nos séculos IX e X, época em que se passa a ‘livro’ essa longa cadeia de transmissão; seguiram-se falsificações, interpolações várias e falsas atribuições, razão pela qual se opta, por sistema, reunir o conjunto das várias versões e proceder a estudos comparativos críticos.

a diferença entre o que não é ou é aceitável, legítimo ou «original». Isto levou inevitavelmente à criação, e depois ao aperfeiçoamento, de uma filosofia da sintaxe, da gramática e da linguística⁴⁰.

Uma segunda particularidade diz respeito à conformação de uma teoria do direito (*usul al-fiqh*), sobretudo a partir do século IX, indispensável para a consolidação da comunidade dos crentes (*umma*), na esteira da simples comunidade urbana, na qual a religião se impõe⁴¹. Nos princípios do século X havia já mais de quinhentas ‘escolas’ de direito, que contribuíram em muito, embora de maneira diversificada, para o estabelecimento das bases do método indutivo.

Ao escolher o ano 622 (data em que Maomé percorre os 480 km que separam Meca de Medina, a conhecida Hégira) como o primeiro ano do calendário, o islão vê-se a si próprio como um movimento indissociavelmente político e religioso. Data deste período inicial, tão importante na história muçulmana (632-750), a divisão de algumas das principais orientações político-religiosas, no seio do islamismo: kharijitas (os rebeldes «secessionistas» que se opuseram ao terceiro califa, do clã omíada), qadaritas (os que consideravam os Homens, políticos incluídos, como responsáveis pelas suas acções)⁴², e, por fim, os mais conhecidos, xiitas e sunitas⁴³. Trataremos de alguns destes movimentos mais à frente.

Não é difícil descortinar o eminente valor político de expressão nomocrática (Alc. 39, 4 e 4, 36) inerente à confissão do monoteísmo. Não há ninguém que desconheça a particularidade de a religião islâmica ser, em simultâneo, uma lei religiosa e civil: uma só *xaria*. Quem nunca ouviu ainda falar, hoje em dia, bem ou mal, das célebres decisões jurídicas, as *fatwa*-s, publicadas por um *mufti*, i.e., um jurista habilitado a pronunciá-las? Embora a lei muçulmana diga respeito a todos os aspectos da vida, incluindo o culto e as práticas rituais (*ibadat*) – razão pela qual lei e direito reúnem

39 Cf. A. MERAD, *L'exégèse coranique*, Paris 1998. Pode indicar-se já que o termo árabe *tafsir* significa «exegese» e «comentário» literal (vd. adiante, parágrafo 10, sobre Averróis), por contraponto a *ta'wil*, na acepção de «interpretação alegórica ou figurada».

40 Cf. R. TALMON, *Arabic Grammar in its formative period. Kitab al-'Ayn and its attribution to Halil b. Ahmad*, Leiden 1997, 215-287.

41 Cf. J. S. de SOUSA, *Religião e Direito no Alcorão*, Lisboa 1986.

42 Além do problema político, a oposição entre kharijitas e qadaritas também é teológica (paralela ao que no século IX latino oporá João Escoto Eriúgena a Godescalco, Cf. K. FLASH, *Introduction...* 29-42): relativa ao debate entre a predestinação e a liberdade ou à afirmação do controle humano sobre si mesmo. Divergindo dos qadaritas (de *qadar*, poder) para os quais qualquer ser humano é responsável pelas suas próprias acções, o idealismo intransigente dos secessionistas via nas acções apenas a expressão da fé em Deus, a que o crente obedece e que realiza (vd. D. WAINES, *El Islam*, 126-140).

43 Cf. M.Q. ZAMAN, *Religion and Politics under the early 'Abassids. The Emergence of the Proto-Sunni elite*, Leiden 1997.

o que habitualmente designamos ‘direito civil’ e ‘direito canónico’ – a *xaria* (a Lei) é o que está mais próximo do que, no Ocidente, entendemos por lei, na medida em que diz respeito às relações entre os indivíduos, entre um indivíduo e um determinado grupo (*mu‘amalāt*) e o «direito penal muçulmano» (*‘uqubat*).

Contudo, o modo como se geriram as quatro fontes da tradição (*sunna*) – a saber: o *Alcorão*⁴⁴, os ditos do Profeta (*hadith-s*)⁴⁵, o consenso unânime da comunidade (*ijma‘*) e a intervenção ou o esforço pessoal (*ijihad*)⁴⁶ – configuraram metodologias jurídicas peculiares, que estão na origem das quatro principais escolas jurídicas ortodoxas ou sunitas⁴⁷, que passamos a enumerar:

- *maliquismo* (de Malik, m. 795): conferindo grande relevo ao *hadith*, a mais antiga das escolas de direito justifica a articulação entre a mudança e a continuidade, validando racionalmente uma inovação jurídica, pelo recurso à dedução analógica (*qiyas*)⁴⁸.

- *hanafismo* (de Abu Hanafa, m. 767): diferentemente do maior legalismo maliquita, o hanafismo sustenta a *ijma‘*, recorre a precedentes jurídicos alheios aos *hadith-s* e, nos casos em que a aplicação da dedução analógica conduz a resultados indesejáveis, aplica o princípio da preferência, *istihsan*. Trata-se de uma escola atenta aos factos sociais, aos quais procura dar respostas realistas, recorrendo à opinião pessoal

44 Cf. M. COOK, *O Alcorão*, trad., Lisboa 2000. *Sunna* significa literalmente, «caminho frequentemente percorrido».

45 Pode também entender-se que o conjunto dos gestos, das acções e das palavras do Profeta constituem a chamada *sunna* do Profeta (algo equivalente ao que no Cristianismo seriam os Evangelhos), dizendo-se, assim, que, a seguir ao Alcorão, a *sunna* é a segunda fonte do direito muçulmano, cf. J. BURTON, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh 1994.

46 Cf. G. ABDEL-KARIM, «Reflexiones en torno al iyihad (esfuerzo personal para la libre interpretación) y su papel dentro del pensamiento musulmán» *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003) 87-97.

47 Para as fontes do direito anterior às escolas clássicas (i.e. até meados do século VIII), vd. H. MOTZKI, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan fiqh before the classic schools*, trans., Leiden 2002. Para uma actualizada introdução geral ao direito, T. NAGEL, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westofen 2001.

48 Cf. J.E. BROCKOPP, *Early Maliki Law. Ibn ‘Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Leiden 2000, para uma história da jurisprudência maliquita. A disseminação geográfica actual da escola maliquita é mais ou menos a seguinte: Sudão, Marrocos, Argélia, Tunísia, Mali, Senegal, Nigéria, Guiné, Chade, Líbia. Um exemplo de *qiyas*, que supõe a aplicação de uma decisão estabelecida já num caso definido, a uma nova situação sobre a qual a lei é omissa, poderá ser o seguinte: sendo obrigatória a cessação dos negócios durante a oração de sexta-feira (Alc. 62, 9), estabelece-se a proibição de todas as actividades mercantis ou transacções comerciais, com base na causa real de um mesmo denominador nas duas situações, a saber, a distracção do cumprimento ritual da oração. Outro exemplo, agora de âmbito teológico (do axarismo em particular), sobre a possibilidade de os Homens verem Deus: quem não se conhece a si mesmo nada conhece, Deus conhece as coisas e conhece-se a Si mesmo; como se conhece a Si mesmo, então pode ser conhecido pelos Homens.

ou independente (*al-ra'y*), e à consistência sistemática e racional na aplicação da lei⁴⁹.

- *xafismo* (de Xaf'i, m. 820): expansão da escola maliquita (desde logo geograficamente, de Medina para Bagdade), sobretudo no sentido de uma reflexão epistemológica, que chegou a promover um exame metódico dos quatro fundamentos do saber e que sistematizou o direito para o futuro. Afastando-se do hanafismo e do maliquismo, o xafismo insiste na limitação do conceito de *sunna*, paralelamente à restrição no emprego do *ra'y* e do *istihsan*⁵⁰.

- *hanbalismo* (de Hanbal, m. 855): a mais tradicionalista das escolas sunitas contra o kalam mutazilita; privilegia a tradição (a base da *xária* é quase exclusivamente o *Alcorão*) e uma leitura literal do *Alcorão* (mas abrindo espaço para a reconciliação interpretativa dos diferentes *hadith-s*), relativizando quer o consenso comunitário (*ijma'*), quer o exercício racional individual (*ijtihad*)⁵¹.

Aspecto notável é ainda o facto da jurisprudência (*fiqh*) e da metodologia jurídica (*usul al-fiqh*) serem mais características do pensamento muçulmano do que a teologia dialéctica, dogmática ou filosófica. Ou seja: embora no universo islâmico se possa ser teólogo-jurista e tradicionalista (*muhaddit*) sem se ser teólogo especulativo, não é possível a quem se dedica à teologia ignorar a jurisprudência.

Simplificando, pode-se distinguir entre uma teologia mais tradicional, centrada basicamente nos *hadith-s* do Profeta ou dos sábios mais antigos, e uma outra, que recorreu a procedimentos argumentativos e especulativos, para a qual se reserva o nome de *kalam* (termo paralelo ao grego *logos*, «palavra»). Ao praticante do *kalam* dá-se o nome de *mutakallim* (pl.: *mutakallimun*). Vale a pena notar que o prefixo *muta-* começou por ser

49 Cf. U. RUDOLPH, *Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, embora a escola date do século VIII, o autor aqui estudado, um dos mais importantes, conjuntamente com al-Axari, faleceu em 944. O hanafismo é actualmente maioritário em estados como: Bangladesh, Paquistão, Turquia, Egipto, Jordânia, Uzbequistão, Cazaquistão, Tadjiquistão, Kirgízia, Turquemenistão, Afeganistão, região autónoma chinesa de Xinjiang, Síria, Albânia, Mauritânia.

50 Cf. *Abu Ishaq al-Sirazi, Kitab al-Luma fi al-fiqh. Le Livre des Rais illuminants les fondements de la compréhension de la Loi. Traité de théorie légale musulmane*. Introd., trad. annotée et index E. CHAUMONT, Berkely 1999. Existe trad. da obra de Xaf'i, por M. KHADDURI, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*, Baltimore 1961. Hoje em dia o xafismo domina apenas as regiões confinantes com as antigas rotas comerciais, na República da Indonésia, na Malásia, na Somália, na República de Djibuti, no Sultanato do Brunei e nos estados da Índias orientais, tem ainda expressão no Iémen e nos Estados do Golfo Árabe.

51 Cf. Ch. MELCHERT, *The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th-10th Centuries*, Leiden 1997, 137-155. A pátria do hanbalismo é actualmente (e de modo praticamente exclusivo) o Reino da Arábia Saudita.

um diminutivo pejorativo (mais ou menos equivalente ao português ‘tagarela’). Os dois substantivos são empregados para traduzir a ideia de discurso, palavra sistemática ou coordenada. Por exemplo, *al-kalam al-tabi'i* verte literalmente o grego «peri physeos logoi», «discurso sobre a natureza», tal como *al-mutakallimun fi-l-ilahiyat*, «aqueles que discursam sobre as coisas divinas».

Acabámos de nos deparar com o que se pode considerar a terceira originalidade do islão, agora graças aos contactos dos árabes com a cultura helénica (século IX). Referimo-nos à produção de uma teologia própria, a qual, obrigatoriamente, teria de enfrentar as questões típicas derivadas da interpretação da Revelação.

DOIS PROBLEMAS
TEOLÓGICOS

Neste domínio sobressaem dois temas relevantes: o problema da liberdade versus predestinação e a questão relativa à natureza una de Deus (*tawhid*, unidade e unicidade). Exemplifiquemos o primeiro, de modo heterodoxo, pedindo emprestada à narrativa ficcional, a improvável apresentação de Moisés Maimónides ao califa, por Abentofail, deixando o segundo tema para mais à frente. Confrontado com a questão «a que seita pertencia», o filósofo judeu Maimónides, disfarçado de árabe, dando mostras de ter antecipadamente estudado a lição, teria respondido:

«Há nesse capítulo (...) cinco teses possíveis, todas elas muito antigas, e fundamentadas na razão. A primeira explica que a providência não existe e que tudo o que acontece no mundo é fruto do acaso e da necessidade material. É a opinião dos gregos Demócrito e Epicuro. A segunda é a do grego Aristóteles que repudia o acaso da Criação, porque um machado jamais poderia ferir o tronco de uma árvore, se a mão de um lenhador não o empunhasse. Tudo o que governa as esferas e a lua é regido por inteligências que não admitem falta nem excepção. É por essa razão que nada disto se produz no céu. Sob a lua, pelo contrário, e nos negócios humanos, alguns efeitos são imputáveis ao acaso, por exemplo, um edifício cujas fundações se desagregam e que desaba causando a morte aos que se encontram no seu interior, ou um navio apanhado pela tempestade e engolido com os justos e os ignorantes que nele viajavam. A terceira opinião é a dos jabaritas. Não há acaso sobre a terra. Tudo quanto acontece estava determinado desde sempre. Se a casa desaba, se o navio é destruído, os seus destinos tinham sido decididos previamente e com rigor. Se me encontro neste momento diante de ti, Emir dos Crentes, é que a providência sabia o que devia ser, e fez de modo a que assim fosse. A quarta tese pertence aos cadaritas, que ensinam que a vontade do Homem é livre, no sentido em que a virtude está em concordância com a providência divina, o que não acontece com o vício. Um Homem de bem nunca é punido, a não ser que o seja para a sua elevação e para o seu bem; por isso o enfermo agradece à providência tê-lo tornado enfermo, porque de todas as maneiras de ser, aquela era a que melhor lhe convinha. A quinta opinião, finalmente, é a dos doutores da fé hebraica, que concedem ao ser humano, em todas as coisas, a liberdade de escolha, face à justiça de Deus. Destas cinco teses – remata Maimónides prudentemente –, nem todas podem ser verdadeiras. E todas não podem ser falsas. Cabe àquele

que se eleva para a sabedoria e para a virtude decidir-se a favor de uma ou de outra destas opiniões, daquela em que reconhece mais luz e que contém mais verdade. No que me diz respeito, Emir dos Crentes, encontro-me ainda longe da fase que liberta a vista e que conduz às evidências. Só tenho a esperança de lá chegar um dia»⁵².

Poder-se-á talvez evocar já aqui o que Alfarabi (m. 950) escreveu acerca do *kalam*. No *Catálogo das Ciências*, o autor diz tratar-se de uma «propriedade com a qual ou se defendem os dogmas e os actos prescritos para o louvor a Deus», ou «se condenam aqueles que se lhes opõem». A primeira componente é tarefa dos alfaquis, a segunda dos *mutakallimun*. Isto porque – prossegue Alfarabi – aqueles aceitam os dogmas e os rituais sem os examinarem e «servem-se deles como ponto de partida para a dedução das obrigações religiosas», «enquanto os teólogos defendem as coisas que os alfaquis consideram princípios», distinguindo-se embora os teólogos nos seus métodos e ideias. Podem, por isso, uns, defender a religião impedindo o seu contacto com as ideias, as opiniões e os raciocínios humanos por estes serem incapazes de alcançar a compreensão da religião, que é divina. Enquanto os outros, optam por fazer a defesa da religião «recorrendo aos ditames da razão» e ao uso da lógica. Como se acaba de ver, Alfarabi enuncia, pelo menos, duas maneiras diferentes de estar na/com a teologia, sendo que, numa delas, o contacto estreito com o pensamento filosófico é patente.

A primeira escola do *kalam* é a do mutazilismo racionalista (sécs. VIII-X), seguida depois, i.e., após o conflito entre o racionalismo e a tradição, do racionalismo sunita axarita (do teólogo al-Ax'ari, m. 935). Como se compreende qualquer forma de dissidência carece de uma teoria especulativa. Simplificando, dado que voltaremos ao tema no parágrafo a seguir, dir-se-ia que o período mutazilita da teologia procurará provar as crenças religiosas mediante argumentos racionais, enquanto que no período posterior, axarita, se cuidará em refutar as inovações introduzidas em nome de um regresso à doutrina dos primeiros muçulmanos⁵³. No Quadro I adiante esboçado

DUAS ESCOLAS
TEOLÓGICAS

52 H. LE PORRIER, *O Médico de Córdova*, trad. de C. ALVAREZ, Lisboa 1998, 158-9. Como se vê, o autor cita os 'jabaritas'; trata-se de um grupo diametralmente oposto aos qadaritas (anteriormente já referidos), na medida em que acreditavam que, estando em Deus a origem de todos os actos, os seres humanos não teriam qualquer liberdade perante a compulsão divina (*jabr*).

53 Simplificando ainda poderíamos dizer que o axarismo faz a ponte entre o racionalismo mutazilita e o literalismo sunita mais tradicional. Assim: aceitam que os atributos de Deus se distinguem da Sua essência, defendem o carácter incriado do Alcorão, negam a causalidade atribuída ao Homem e conferem ao muçulmano pecador o estatuto de crente; algumas obras de al-Ax'ari estão traduzidas: *The Elucidation of Islam Foundation*, New Haven 1940 (reimp.: New York 1967) e *The Theology of Al-Ashari*, Beyrouth 1953; cf. M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965. Matizando o alegado 'racionalismo' dos mutakallimun, está B. ABRAHAMOV, *Islamic Theology. Traditionalism*

ter-se-á uma perspectiva rápida das inter-relações de alguma destas escolas (teológicas e jurídicas). Quanto à especificidade axarita, ela ficará bem patente no parágrafo dedicado a Algazel.

Na improvável entrevista que o califa concedeu ao judeu Moisés Maimónides foi possível topar com elementos que se integram na quarta originalidade do islão, a sua contribuição científico-filosófica. Neste sector, aglutinando de maneira enciclopédica «filosofia, ciência e religião num conjunto de saberes em que razão e tradição se harmonizam sob o princípio epistemológico da *racionalidade* do arracional», permitindo assim que uma e outra convivam de maneira pacífica», merecem particular destaque as *Epístolas* dos chamados «Irmãos da Puridade» ou «Irmãos Sinceros». A elas voltaremos mais adiante. Todavia, pode-se adiantar que elas se impõem (a partir do século IX) como um dos momentos mais altos do esforço epistemológico decorrente do fenómeno corânico. «Este interesse pela epistemologia é consequência natural da influência decisiva da *dialéctica* e da *controvérsia* em todos os campos do pensamento arábico-islâmico.»⁵⁴

A ESPECIFICIDADE
METODOLÓGICO-
-EPISTEMOLÓGICA

Compreende-se, por isso, ser difícil ler uma obra nuclear deste vastíssimo *corpus* literário (no direito, na gramática, na teologia, nas ciências ou na filosofia) sem que nos deparemos com um preâmbulo de carácter metodológico-epistemológico. Este, visa explicitar os princípios que presidiram ao trabalho do autor, o método que pretende seguir, as questões em debate, etc. Sob a marca da reflexão aristotélica em torno da ciência (*Analíticos Posteriores*), esta característica será de uma importância transcendente e a sua fortuna latina será também exemplar. A título ilustrativo que muito nos diz, a nós, portugueses, recordemos os minuciosos «proémios» com que, ainda no século XVI, os professores de filosofia de Coimbra abriam os seus lentos, mas eficazmente didácticos, comentários a Aristóteles.

Antes de abordarmos a filosofia propriamente dita, convém distinguir entre (e seguimos Ibn Khaldun) as ciências da «Escritura», recebidas da tradição, e o restantes conhecimentos ou saberes. Estes últimos, sendo conformes à natureza humana, adquirem-se por reflexão pessoal, pelo «simple concurso das faculdades humanas», descobrindo sobre cada ciência o seu objecto, problemas e modos de demonstração (veja-se o Quadro II no Apêndice mais à frente). Quem ignora que, em algumas destas ciências, o Islão conferiu um impulso senão fundamental pelo menos regenerador e divulgador? O estabelecimento das duas

CIÊNCIAS
AUXILIARES

and *Rationalism*, Edinburgh 1998, ix-x, 32, 52.

54 M.A. YABRI, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjalidún. Lecturas contemporáneas*, trad. M.C. FERIA GARCÍA, Madrid 2001, 331-32. Os três sublinhados são do autor.

ciências religiosas por excelência (direito e teologia) requeriria inevitavelmente o concurso de outras tantas ciências auxiliares, como a gramática e a história.

A importância da primeira é óbvia, dada a necessidade de se constituir e consolidar um idioma de revelação religiosa, com o conseqüente problema da fixação escrita de um texto oral. Há mesmo quem fale de uma velha escola gramatical de Medina, embora sobressaiam as escolas, ulteriores, de Bassorá, de Cufa e de Bagdade, porquanto trabalham à luz de elementos gregos⁵⁵. Quanto à segunda ciência auxiliar, a história (sobretudo biográfica e doxográfica)⁵⁶, tem o seu fundamento primeiro na necessidade de fixar, estudar e uniformizar os relatos da vida do Profeta, de modo a servirem de exemplo a seguir (segundo a palavra do *Alcorão* 33, 21), legitimando ainda uma atitude política dominante.

Ao expandir-se, como sucede com qualquer religião missionária, sob o princípio da tolerância, essencial numa religião que se vê a si mesma como a superação das mensagens judaica e cristã, o islão deparou-se com outras culturas, algumas delas ainda florescentes (Grécia, Pérsia, Índia). Também a *philosophia*, evidentemente, não tinha morrido. E isto, não só porque, quando em 529 se encerrou a Escola de Atenas os filósofos ali residentes emigraram para Harran – terreno fértil para o sabeísmo – mas também porque a estonteante propagação de várias controvérsias cristãs (trinitárias e cristológicas) exigia o apuramento da dialéctica, da lógica e da ontologia.

O CONTEXTO
GEOPOLÍTICO
DA RAZÃO
ÁRABE

Ao califa que toma o lugar de Maomé, Abu Bakr (632-634), sucederá ‘Umar (634-644) durante o reinado do qual cai Ctesifonte (637), a capital do ilustre império persa. Deste avanço islâmico resultaram inevitavelmente desafios culturais óbvios, para já não falar em desafios políticos.

Tenha-se presente que, ao dilatar-se, o islão era muitas vezes recebido como libertador (especialmente da «tirania» romana), seja em vista das lutas entre persas e bizantinos, seja do mal-estar decorrente das referidas diferenças religiosas (dividindo nestorianos, monofisitas ou melquitas) que afectavam os povos do Egipto, da Síria ou do Iraque. É já da família omíada o terceiro califa, ‘Uthman (644-656), dinastia que havemos de encontrar posteriormente na Pensínsula Ibérica (em 711 os árabes atravessarão o estreito de Gibraltar, após se terem apoderado de Alexandria em 641). Mas, por ora, i.e., antes de podermos acompanhar a versão mais ocidental do Islão, que aqui distinguiremos nitidamente, importa caracterizar o império omíada

55 Cf. R. TALMON, *Arabic Grammar in its Formative Period. Kitāb al- ‘Ayn and its Attribution to Ialil b. Ahmad*, Leiden 1997; K. VERSTEEGH, *Arabic Grammar and Qur’ānic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993.

56 Cf. A. NOTH, *The Early Arabic historical Tradition. A Source-critical Study*, transl., second ed. In collaboration with L.I. CONRAD, New Jersey 1994.

sírio-palestiniense (660-750) pela sua capacidade de inculturação dos elementos mais significativos dos impérios vencidos, mormente o bizantino. Na sua elegante capital, Damasco, conviverão, por isso, filósofos «pagãos» do Harran e teólogos cristãos, monofisitas, nestorianos, calcedónios ou melquitas. Com o breve califato de ‘Ali (656-661) encerra-se o período dos chamados califas ortodoxos, que, representando a «cidade ideal», assume grande importância na constituição da denominada «razão árabe». De facto, após esse período, segue-se um tempo de divisão e desarticulação sociais. Substituído pela dinastia abácida (750-1055), o império omíada acabará por cair, fazendo de novo sentir-se a influência persa, sendo o desejo de um regresso à tradição muçulmana primitiva uma das armas nesse derrube. Um exemplar trabalho historiográfico de D.Gutas permite-nos, hoje em dia, precisar os contornos da autêntica revolução cultural abácida e da sua «Ostpolitik». Lembremos que a substituição geopolítica da capital de Damasco pela de Bagdade (762), pelo primeiro dos califas abácidas, Almançor (754-775), é concomitante à retoma de elementos culturais e científicos patrimoniais em língua persa medieval (pahlavi) e neo-persa vertidos em árabe. Esta é, convém tê-lo presente, uma *translatio* que tem sido descurada pelo eurocentrismo mais superficial⁵⁷.

Dinastia mais muçulmana que árabe, caberá a um dos futuros califas abácidas, Al-Mamun, mitificar (a pretexto de um sonho em que o próprio Aristóteles se lhe dirige⁵⁸) o impulso necessário para uma nova civilização, cujo ícone foi a chamada Casa da Sabedoria. Herdeira da biblioteca do palácio sassânida e centro de resposta a importantes desafios culturais, o seu valor aquilata-se no que chamamos, embora de modo impreciso, ciência e filosofia árabes.

Sobre a ciência árabe muito se teria de dizer, mas tal não é possível, nem justificável, no âmbito deste projecto de introdução à *falsafa*. Optámos por reproduzir um panorama geral das ciências (sécs. VIII-XIX), qual o apresentado em Apêndice (Quadro II) e que, incluindo ciências cultivadas modernamente, permite visualizar com clareza três géneros

AS CIÊNCIAS

ÁRABES

57 É costume distinguir pelo menos três períodos distintos durante o longo império abácida: 1º de 750 a 861, tempo do esplendor sunita, da teologia mutazilita e da aculturação filosófica (mormente nas traduções) com sede na Casa da Sabedoria; 2º 861 a 945/946, século que assiste à proliferação, e conseqüente desintegração dos califas e seu regime, que conhece a explosão xiita e as obras de Rhazes e de Alfarabi; 3º 945/946 a 1050, período em que o califato acabará por ser substituído pelo sultanato sunita seljúcida turcomano e que assiste à proliferação geográfica dos centros filosóficos e à aparição de seitas, clima intelectual e religioso que explica maravilhosamente a intervenção de Algazel.

58 Cf. A. SIDARUS, «Filosofia...» 151-52 para um brevíssimo resumo do sonho, em português; cf. *Ibn Al-Nadim. The Fihrist. A Tenth-century Survey of Muslim Culture*. Ed., transl B. DODGE, vol. 2, New York London 1970 (tradução do «Catálogo» do bibliófilo Al-Nadim, que narra o alegado sonho).

de ciências de transmissão, racionais e intermediárias⁵⁹. De notar que esta tríplice classificação pode ser alternativa àquela dupla, já lembrada, de Ibn Khaldun, autor do século XV.

Se passarmos de uma perspectiva sincrónica, mais ou menos actual, a uma diacrónica e confinando-nos aos inícios da prática científica em solo islâmico, além dos óbvios interesses pela medicina (desde o século VI que a escola de Gundishapur, na Ásia oriental, se destacava em tal disciplina), há uma preponderância das artes e das ciências astronómicas, quicá explicável também pela proverbial superstição da dinastia abácida. Confrontada com as rebeliões políticas que se seguiram à queda da dinastia omíada, aquela acreditava que os segredos do destino dos Homens e dos impérios residiam na leitura das estrelas. Tal como hoje em dia, o interesse pelas ciências era sobretudo pragmático e dominado por interesses elementares e o patrocínio pelo estudo e cultivo do saber helénico não se ficava a dever à especulação pura, mas ao apoio do mecenato interessado.

MODELOS DE
CLASSIFICAÇÃO DAS
CIÊNCIAS ÁRABES

A maneira mais adequada de nos introduzirmos nas ciências, no quadro do presente projecto, não passa por abordá-las na sua generalidade diacrónica, mas na reflexão que sobre elas produziram alguns *falasifa*. Alfarabi (m. 950), Avicena (m. 1037) e Ibn Khaldun (m. 1406), v.g., muito se interessaram pelo problema da classificação das ciências. Cada um dos autores teve sobre elas um pensar muito próprio, quanto mais não seja por trabalharem em épocas e lugares diferentes.

Na *Enumeração das Ciências*, Alfarabi organiza um cânone epistemológico com os cinco capítulos seguintes⁶⁰:

- 1.a linguística (sete secções, sendo a última, sobre a poesia, subdividida em três partes);
- 1.b lógica (oito secções);
- 1.c ciências matemáticas (sete ciências);
- 1.d ciências naturais ('física') e metafísicas (com oito + três secções, respectivamente);
- 1.e política (inclui alguns tratados de ética), jurisprudência e religião (cada uma das três ciências subdivide-se em duas secções).

59 Ilustremos com um caso, a nosso ver histórico-literariamente significativo e histórico-epistemologicamente complexo, o da obra de Albumasar (sc. Abu Ma'sar al-Bahli), *Livro das Religiões e das Dinastias*, traduzido em 1489 (Augsburgo) com o título *De magnis conjunctionibus*, o qual, embora pertencente ao género da astrologia histórica (de origem persa sassânida), mas descendendo da astrologia matemática grega, visava dar em árabe a previsão de circunstâncias ou acontecimentos relacionados com reis, califas, dinastias, guerras, etc.

60 Cf. J.H.J. SCHNEIDER, «Al-Farabi: 'De Scientiis. On the Division of Sciences'. Arabic Philosophy in the Latin Middle Ages» in L.A. DE BONI & R.H. PICH (orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, Porto Alegre 2004, 113-38.

Este esquema obedece parcialmente ao cânone alexandrino das obras de Aristóteles, mas nele sobressai o lugar central das matemáticas (onde se inclui a música, matéria acerca da qual Alfarabi escreveu o *Grande Livro da Música*, *Kitab al-musiqi al-kabir*⁶¹) e uma ordem inédita, se tivermos presente o esquema greco-latino do *quadrivium*: aritmética, geometria, óptica, música, astronomia, estática (artes mecânicas) e engenharia (ciência dos artefactos). Também é forçoso atentar na importância da precedência das matemáticas relativamente à física, e na distinção entre a parte teórica e a parte prática daquelas. As oito divisões da lógica correspondem aos seis livros do *Organon* somados à *Retórica* e à *Poética*⁶²; as oito partes das ciências correspondem aos livros naturais de Aristóteles (ao que parece, seguindo o esquema do *Comentário à Física* de João Filópono):

- d1. estudo das características comuns a todos os corpos naturais (= *Physica*);
- d2. corpos naturais ‘simples’ (= *De caelo*);
- d3. geração e corrupção dos corpos naturais (= *De generatione*)⁶³;
- d4. acidentes e paixões dos corpos naturais (= *Meteorologica* I-III);
- d5. corpos naturais ‘compósitos’ (= *Meteorologica* IV);
- d6. mineralogia (= *De mineralibus*);
- d7. botânica (= *De plantis*);
- d8. animais (= *De animalibus* e *De anima*, aquele incluindo *Historia animalium*, *De partibus* e *De generatione animalium*).

61 Cf. F. SHEHADI, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Leiden 1995 onde, além de Alfarabi (de entre os autores aqui tratados), se estudam as contribuições de Alquindi e Algazel.

62 Cf. S. KEMAL, *The Poetics of Alfarabi and Avicenna*, Leiden 1991; D.L. BLACK, *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990; A. MALLEA, «Peregrinaje de la 'Poética' de Aristóteles. Su recepción y valoración por los siríacos, árabes y latinos medievales» in L.A. DE BONI & R.H. PICH (orgs.), *A recepção...* 27-38. Uma muito boa informação sobre a obra de Aristóteles e a sua penetração em tradução lê-se nos vários contributos de «Aristote de Stagire» in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 1994, I: 413-590; e também em A.P. MESQUITA, *Obras Completas de Aristóteles. Introdução Geral*, Lisboa 2005.

63 Cf. A. DONINELLI, «La tradizione semitico-latina del 'De generatione et corruptione' di Aristotele e la sua ricezione nell'Occidente Medievale», in ID., *A recepção...* 55-69.

Há outro pormenor relevante a que teremos ainda de voltar. Alfarabi contraria o esquema tradicional ao substituir a metafísica, ciência suprema, pela política. Dada a contribuição da política para alcançar uma vida feliz, o autor considera-a como ciência última. Trata-se de uma original alteração que terá os seus ecos latinos em Rogério Bacon (m. 1292) e em Dante (m. 1321).

Enquanto Alfarabi, como se acaba de ver, exclui a medicina do seu cânone (porque, como Galeno, a considera uma *techné*), o médico Avicena, na *Carta sobre a Divisão das Ciências Intelectuais*, exclui a teologia e segue outro esquema alexandrino, mais familiar ao que vingará no ocidente latino e que adopta na sua enciclopédia (*al-Xifa*). Por outras palavras, o esquema de Avicena não pretende ser canónico, mas enciclopédico:

- a.a Filosofia teórica (física, matemáticas e metafísica);
- a.b Filosofia prática (ética, económica e política);
- a.c Lógica, como *organon* (i.e. instrumento ou, em árabe, *ala*).

A inovação do esquema avicenista reside, no entanto, no facto de classificar as ciências naturais e matemáticas como saberes fundamentais, divididas em ramos e incluindo saberes estranhos a Aristóteles (*vd.* Quadro o III do Apêndice):

a1. A física inclui oito saberes fundamentais e sete ramos (*furu*), respectivamente *Physica*, *De caelo*, *De generatione*, *Meteorologica* I-III, *Meteorologica* IV (= mineralogia), *De plantis*, *De animalibus*, *De anima* e *De sensu et sensato* (os *Parva naturalia*); entre os ramos, contam-se: medicina, astrologia, fisiognomia, oniromancia, ciência dos talismãs, teurgia e alquimia.

a2. As matemáticas incluem quatro saberes fundamentais (aritmética, geometria, astronomia e música, i.e., o célebre *quadrivium*) e alguns ramos ou ciências menores, dependentes dos saberes fundamentais, v.g., a álgebra, a estática ou a engenharia.

Por fim, citemos a classificação do mencionado Ibn Khaldun (entre Alfarabi e Khaldun percorremos quase cinco séculos). Seguindo embora a tradição quanto às quatro ciências especulativas (lógica, matemática, física e metafísica), também subdivididas em disciplinas secundárias, Khaldun reordena-las-á num conjunto global, da seguinte maneira⁶⁴:

64 Cf. também M. CRUZ HERNÁNDEZ, «El concepto de 'Umrân' y las 'artes liberales' em Ibn Jaldun» in AA.VV, *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age*. Actes du quatrième colloque international de philosophie médiévale, Montréal Paris 1969, 709-13; cf. *infra* § 12.

- c.a ciências numéricas (aritmética, cálculo, álgebra, cálculo aplicado às transacções comerciais e ciência da repartição de heranças);
- c.b ciências geométricas (geometria geral, geometria das figuras esféricas e das cónicas, agrimensura e óptica);
- c.c astronomia (astronomia geral e tábuas astronómicas);
- c.d lógica;
- c.e física (física geral, medicina e agricultura);
- c.f metafísica;
- c.g ciência da magia e dos talismãs (magia geral e mau-olhado), ciência das propriedades ocultas das letras e alquimia.

Uma conspícua especificidade do trabalho de Ibn Khaldun reside não só na historiação das ciências ou na análise crítica de cada uma delas, como veremos a seu tempo, mas no facto de vincular esses dois vectores à política e ao Estado, identificados com a religião. Por este motivo clarificará a geografia política da translação das ciências, no sentido em que atrás corrigíamos a denominada *translatio studiorum*: de Medina (ainda contagiadas pela ingenuidade beduína) a Damasco, depois para Bagdade (onde o luxo urbano e o poder estatal permitiram a sistematização metódica e temática das ciências, bem como a compilação e tradução dos saberes das culturas mais antigas). Posteriormente, na sequência da debilitação do Estado califal, para o Cairo e Fez (onde se mantiveram os elementos nomádicos) e Córdova (lugar onde as ciências recuperaram o prestígio da época abácida, pela incorporação, a partir dos omíadas, do saber dos predecessores na região, como os Godos, e dos sucessores, como os *reyes* das Taifas)⁶⁵.

Orientações bibliográficas:

D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbâsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London New York 1998; F. ROSENTHAL, *The Classical Heritage in Islam*, trad., London Berkeley 1992; D. WAINES, *El Islam*, trad., Cambridge 1998.

65 Cf. M.A. YABRI, *El legado...* 372-73; M.S.de CARVALHO, «Acidentais ocidentais e a surdez de Aristóteles. Para uma geografia da Filosofia» *Biblos* n.s. 2 (2004) 189-218, para um outro campo geográfico-cultural.

2. Recepção e transformações da filosofia

O que caracteriza a filosofia árabe, desde a sua origem, é o conhecimento de um Aristóteles mais ou menos neoplatonizado. E como esta pequena introdução culminará, sobretudo, com o estudo de Averróis, o maior conhecedor da filosofia de Aristóteles, pode-se dizer que há um sentido naquele conhecimento (nem sempre unidireccional) que caminha idealmente da imagem de um Aristóteles neoplatónico sincrético para a de um Aristóteles finalmente aristotélico. Será preciso lembrar que a historiografia mais notável dos inícios do século passado (T.J. De Boer) já nos havia ensinado, no respeitante às relações de Alfarabi e de Avicena com Aristóteles, que nem sempre um filósofo posterior (Avicena) supera, no conhecimento de herança comum (Aristóteles), um outro que o antecede (Alfarabi)?

Condicionamentos culturais e políticos explicam o horizonte neoplatonizante. Primeiro, como dissemos já, o Islão instala-se em regiões nas quais predominavam sínteses neoplatónicas vincadamente religiosas (dominadas por elementos pitagóricos, aristotélicos, estóicos). Depois, dá-se o caso da aparente afinidade entre a tónica posta no Uno, pelo neoplatonismo, e o dogma da unidade de Deus, no Islão. E não se pode esquecer, ainda, um programa para pôr em acordo Platão e Aristóteles, o qual, estava, pelo menos desde o século I (o tópico era helenístico⁶⁶), na ordem do dia: ou se falava da coincidência entre pontos essenciais das suas doutrinas ou se definia o lugar de Aristóteles como propedêutico ao estudo de Platão. Este último aspecto é uma inversão histórico-literária muito elucidativa, mas ela tornara-se filosoficamente justificada pelas perspectivas harmonizantes do neoplatonismo helenista: de Plotino, de Porfírio, de Simplicio ou de Siriano. Ora, justamente, Simplicio emigrará para a Pérsia, na sequência do encerramento da Academia, em 529.

Toda esta atmosfera ajuda-nos a compreender que Alquindi tivesse composto uma obra, hoje perdida, intitulada *A concordância dos filósofos*, e Alfarabi tivesse escrito um *Livro da concórdia entre Platão e Aristóteles*. Logo no início deste último, diz-se querer «explicar a concordância existente entre as teses de ambos» (Alfarabi refere-se sobretudo a doutrinas como a eternidade do mundo, a existência do primeiro Autor, as questões da alma e do intelecto), «e expor o modo de demonstração dessa concordância e qual o sentido das teses dos dois autores». Alfarabi chega mesmo a confessar que,

66 Cf. H.D. SAFFREY, «Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien» in E.P. BOS et al. (ed.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden New York 1992, 35-50.

«se Deus não tivesse salvado os seres inteligentes e racionais, com estes dois filósofos (...) o mundo estaria em grande perplexidade e confusão».

A filosofia árabe está também particularmente dependente dos ambientes cristãos helenizados. Monofisitas e nestorianos encontravam na lógica aristotélica um veículo importante, quer para o esclarecimento de conceitos teológicos, quer para o uso da dialéctica nas habituais controvérsias. Isto explica, decerto, o privilégio que os cristãos sírios e persas atribuíram aos livros do *Organon*, multiplicando, designadamente, os seus comentários (veja-se adiante Quadro IV). Em siríaco, juntamente com o persa, língua cultural por excelência, se haviam traduzido obras lógicas e teológicas importantes e foi sobretudo naquele idioma que os árabes foram beber os escritos de Aristóteles⁶⁷. O quadro V do Apêndice a este capítulo regista algumas dessas versões. Também o bibliófilo al-Nadim, no seu curioso *Catálogo (Fihrist)*, deixou-nos preciosa informação sobre traduções nos quatro modos tradicionais de dividir o *corpus* aristotélico: lógica, física, metafísica e ética. E deveremos acrescentar mais algumas particularidades⁶⁸: a tradução da *Física* acompanhada da versão do comentário do cristão João Filópono, por obra dos cristãos Qusta ibn Luqa (m. 912) e Ibn Na'ima de Emessa (o livro VIII, mormente o tema do Motor Imóvel, tem implicações teológicas evidentes). A obra sobre *O Céu* (também de relevância teológica), traduzida por Ibn al-Bitriq, «corrigida» por Hunayn ibn Ishaq, e parcialmente traduzida por Abu Bixr Matta (m. 940), era acompanhada ao menos pelos comentários de Alexandre de Afrodísia e de Temístio. Seguiram-se *A Geração e a Corrupção*, os *Meteoros* e *A Alma*; de assinalar que esta última, juntamente com o respectivo comentário de Temístio, haviam conhecido pelo menos duas traduções de Ishaq. A *Metafísica*, por fim, de complexa tradição literária, posto que conheceu várias versões, fossem directamente do grego ou do siríaco. Al-Nadim fá-las acompanhar do comentário de Alexandre de Afrodísia ao livro XII e do de Temístio ao mesmo livro, por Bixr Matta, o médico cristão, acrescenta Nadim, «a quem Alfarabi deve em parte o conhecimento que teve da *Metafísica*».

67 Para uma aproximação sistemática, mas ainda incompleta, à recepção aristotélica, vd. Os estudos de P. LETTINCK, *Aristoteles 'Meteorology' and its Reception in the Arab World. With an edition and translation of Ibn Suwâr's 'Treatise on the Meteorological phenomena' and Ibn Bajja's 'Commentary on the Meteorology'*, Leiden 1999; ID., *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arab World. With an edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's 'Commentary on the Physics'*, Leiden 1994. Também: C. GUENNEQUAND, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden 2001; C. LUNA, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden 2001; R. RAMÓN GUERRERO, *La recepción árabe del 'De Anima' de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, Madrid 1992.

68 Cf. C. D'ANCONA COSTA, *La casa...* 46-65.

Na cidade califal de Bagdade funda-se (830) a Casa da Sabedoria (*Bayt al-hikma*), acima referida, centro de estudos e de tradução, bastante dependente das muitas monografias que chegavam de Bizâncio, justamente para serem vertidas para árabe. A fundação da Casa assinala a passagem de uma aculturação difusa (desde o séc. VIII) a uma aculturação sistemática da produção científico-filosófica, tendencialmente grega (concluída no séc. X). Acompanhem, v.g., o caso das *Categorias*: Hunayn ibn Ishaq (*Iohannitius* para os latinos) traduz esse texto do grego para o siríaco, e depois o seu filho, para o árabe, versão esta posteriormente revista por outrem à luz de manuscritos de várias proveniências, tais como novas fontes siríacas e alguns textos gregos retirados do comentário de Alexandre de Afrodísias. Muitos tradutores, como o célebre Hunayn ibn Ishaq (m. 873), que levou a arte da tradução científica em árabe para um padrão qualitativo que fará escola, dão testemunho do criterioso cuidado posto no trabalho de versão. De facto, no século X, aquando da terceira geração do círculo filosófico de Bagdade, já não só se traduzirá com maior desvelo como se corrigirão e se reflectirá sobre o trabalho anteriormente realizado. É possível avaliar-se, em parte, a meticulosidade da actividade de Hunayn (só rivalizada pela do cristão libanês Qusta ibn Luqa⁶⁹) pelo estemunho que ele mesmo nos deixou. Confessa, a certa altura, que a má tradução do siríaco que fizera aos vinte anos de uma obra metodológica de Galeno se ficou a dever à deficiente qualidade da cópia grega; destarte, acrescenta, dois decénios volvidos, e na posse de vários códices mais, depois de devidamente colacionados e confrontados com a versão siríaca, diz retomar a tradução aperfeiçoando-a⁷⁰. De notar que a preferência de Hunayn por um método de tradução ‘ad sensum’ e não ‘ad verbum’ já havia sido reflectida no Ocidente por São Jerónimo⁷¹. Mas vale a pena ter presente que, descontadas as preocupações linguísticas de Bacon, o Ocidente latino, terá de aguardar pelo século XIII, para assistir de novo à pesquisa pelos melhores manuscritos a verter, em Guilherme de Moerbeke⁷².

69 Para uma primeira e acessível apresentação do autor, vd. Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis’ and Qusta ibn Luqa’s ‘De differentia spiritus et animae’: a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?» *Mediaevalia. Textos e Estudos* 7-8 (1995) 221-67.

70 Cf. M. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, New York 1983, 13.

71 Cf. *São Jerónimo. Carta a Pamáquio, sobre os problemas da tradução – Ep. 57*. Intro., revisão de ed., trad. e notas de A.A. NASCIMENTO, Lisboa 1995.

72 Cf. W. VANHAMMEL, «Biobibliographie de Guillaume de Moerbeke» in J. BRAMS & W. VANHAMEL (ed.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d’études à l’occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven 1989, 301-83. Diferentemente de Moerbeke, quanto a Rogério Bacon, trata-se apenas de assinalar o seu elogio ao conhecimento das línguas (graças às viagens do amigo Guilherme de Rubruck, ele chega mesmo a ter conhecimento dos caracteres ideográficos chineses)

Seja como for, importa referir que, tanto o movimento das traduções, quanto o mutazilismo podem ter sido uma resposta do jovem e frágil Estado abácida frente à poderosa ameaça da aristocracia cultural e nacionalista persa (zoroástrica, masdeísta e maniqueia). Recordemos que se visava o derrube daquele poder. Acima lembrámos o lendário «sonho» do califa Al-Mamun que, recorrendo aos recursos do Estado, institucionaliza anterior movimento de traduções em torno da Casa da Sabedoria fazendo verter para o idioma do Profeta as «obras estrangeiras». Se o apreço pela astronomia, e até pela medicina, indianas, parece sobrepor-se ao interesse arábico pela literatura filosófica indiana, não há dúvida que as principais luminárias filosóficas árabes são persas. Avaliar, porém, o horizonte da revolução cultural que a Casa da Sabedoria pôde protagonizar é questão que divide historiadores e intérpretes interessados pela razão islâmica. Estamos, todavia, em condições de afirmar que a sistematicidade da tradução em filosofia para árabe, feita com o concurso dos círculos cristãos siríacos, só foi possível graças à infra-estrutura ideológica zoroástrica que defendia a recuperação do saber arcânico do *Avesta*, alegadamente disperso nos escritos bizantinos, indianos e até chineses⁷³. Em poucas palavras: a importância da revolução cultural abácida esteve no facto de essa dinastia ter legitimado o seu poder vendo-se a si mesma investida da obrigação de recuperar o património originário das ciências. E se, numa primeira fase, isso sucede com recurso à ideologia sassânida, numa opção por Zoroastro e Manés, posteriormente afina-se o eixo cultural, numa opção filo-helenística. Sublinhe-se bem o horizonte desta última opção: a filosofia de Aristóteles e a ciência de Galeno, considerado «o filósofo físico». É digno de nota que tal alinhamento pela recuperação da filosofia e da ciência gregas tenha sido legitimado pela opção cristã de Bizâncio. Voltamos assim ao ponto do círculo que começámos a desenhar no início: o Islão considera-se o verdadeiro herdeiro da civilização grega, e portanto, da razão e da racionalidade ocidentais. Há casos, por isso, em que o nosso conhecimento dessa cultura e filosofia helénicas se deve inteiramente ao concurso arábico⁷⁴.

e a sua proverbial sensibilidade filológica, cuja ignorância sempre verberou.

73 Cf. *Le Zend. Avesta*. Trad. avec comm. historique et philologique J. DARMESTER, 3 vols., Paris 1892-93; rep.: Paris 1960.

74 É o caso, v.g., dos *Carmina aurea* de Jâmblico, ed. por H. DAIBER, *Neuplatonische Phytagorica in arabischen Gewande. Der Komentar des Iamblichus zu den carminis aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*, Amsterdam 1995.

Importante para o perfil neoplatonizante da *falsafa* foi o facto de importantes obras apócrifas atribuídas à autoria de Aristóteles, ou oriundas daquele espírito sincrético neoplatónico ou dele partilhando, se terem tornado fonte do pensamento filosófico islâmico. É sobretudo o caso da *Teologia de Aristóteles* e do *Livro das Causas*, aos quais se pode acrescentar, entre outros mais, o *Tratado da Maçã* e o *Segredo dos Segredos*. Os dois primeiros, v.g., contêm quase todos os elementos seminais do que virá a ser o neoplatonismo islâmico: a ideia da transcendência absoluta do Primeiro princípio (Deus); o processo emanativo de tudo o que existe por acção do Primeiro; o papel da Razão como instrumento que preside à criação de Deus, como lugar das formas de todas as coisas e fonte da iluminação da alma humana; a posição copulativa da Alma, horizonte fronteiro entre dois mundos (o sensível e o inteligível); a subavaliação da matéria como último elemento emanado⁷⁵.

Vertida para árabe no círculo de Alquindi (séc. IX), a *Teologia de Aristóteles* é uma paráfrase das *Enéadas* IV-VI de Plotino. Ela visa expor a natureza da divindade como causa primeira, o Uno do qual procedem o Intelecto e a Alma universal e todos os restantes seres do Universo⁷⁶. Registe-se que, com base naquelas três *Enéadas*, se obtém «uma leitura unitária de Platão», conglomerando o Bem an-hipotético da *República*, o Uno do primeiro princípio do *Parménides*, o intelecto demiúrgico e o mundo hiperurânico do *Timeu* e do *Fedro* e a alma como princípio animador do mundo sensível do *Timeu* e das *Leis*⁷⁷. Leiamos o capítulo que abre a *Teologia*, a esse título muito esclarecedor:

«Discutir a natureza divina e apresentá-la mostrando que ela é a Primeira Causa e que o tempo e o evo dela dependem, e que é a causa das causas e de certa maneira seu autor; e que a potência luminosa brilha a partir dela para a Razão; e por intermédio da Razão para a alma universal e celeste; e da Razão, por intermédio da Alma, para a Natureza; e da Alma por intermédio da Natureza para os objectos sujeitos a geração e corrupção; e que esta actividade dela brota sem movimento; e que o movimento de todas as coisas dela depende por seu intermédio; e que as coisas gravitam em direcção a ela por uma espécie de desejo e de apetite».

75 Cf. M. FAKHRY, *A History...* 31.

76 Cf. F.W. ZIMMERMANN, «The Origins of the So-called Theology of Aristotle» in J. KRAYE et al., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, London 1986, 110-240; M. AOUAD, «La 'Théologie d'Aristote et autres textes du 'Plotinus Arabus'» in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire...* I: 541-590; R. BRAGUE, «La philosophie dans la 'Théologie d'Aristote'. Pour un inventaire» *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997) 365-387. Catarina BELO traduziu recentemente para o nosso idioma *A Teologia de Aristóteles* (Lisboa 2010).

77 Cf. C. D'ANCONA COSTA, *La casa...* 81.

Há quem considere não se dever exagerar o relevo desta tradição literária neoplatónica, designadamente o impressionante título *Teologia de Aristóteles*. Por exemplo, tem saltado à vista que o título não só não foi «obrigatório» no Alândaluz como (e uma vez mais distintamente do que acontecerá no ocidente latino) a sua leitura pelos árabes é meramente instrumental. Dito de forma breve: «o que os árabes fizeram foi utilizar a *Teologia* para ler em Aristóteles aquilo que queriam»⁷⁸. Seja como for, num ponto importante este livro deixou o seu traço – o de que a teologia deve culminar a metafísica. Algo assim como se, antes de Heidegger, se apontasse uma estrutura originária onto-teo-lógica para toda a metafísica.

O *Livro das Causas*, que os árabes conheciam pelo título *Livro do Bem Puro*, é um conjunto de trinta e uma – ou trinta e duas, na versão latina – proposições de um sistema emanacionista. Igualmente oriundo do círculo de Alquindi, a obra compendia os *Elementos de Teologia* do neoplatónico grego Proclo⁷⁹. Consideravelmente menos influente no mundo árabe do que no latino, a trintena de proposições, antológicas, acompanhadas de um «comentário», adaptavam o pensamento de Proclo ao contexto monoteísta muçulmano, transformando-o, por isso.

No *Tratado da Maçã* narra-se a morte de Aristóteles, ao estilo do Sócrates do *Fédon*, rodeado pelos seus discípulos, transmitindo-lhes um ensinamento sobre o valor supremo da filosofia como caminho para a felicidade eterna e o conhecimento⁸⁰. Como explica o seu tradutor em português, o nome do texto deve-se à apresentação da figura de Aristóteles, agonizante no leito de morte, segurando uma maçã numa das suas mãos e – fazendo uma pausa no seu diálogo com os discípulos – cheirando-a uma vez por outra «manifestando destarte a sua fé na crença popular de que a fragrância da maçã possui uma força

78 M.A. YABRI, *El legado...* 64.

79 Cf. *O Livro das Causas: Liber de causis*. Trad. e introd. de J.G.J. TER REEGEN, Porto Alegre 2000; *Liber de Causis*. Trad. [castelhana] de A. FIDORA & J. PARDO PASTOR in *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001) 133-152; A. FIDORA & A. NIEDERBERGER, *Von Bagdade nach Toledo. Das 'Buch der Ursachen' und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz 2001 com uma nova edição que supera a de A. PATTIN in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966) 90-203; cf. R.C. TAYLOR, «A Critical Analysis of the Structure of the Kalam fi mahd al-kahir (Liber de causis)» in P. MOREWEDGE (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Alabany 1992, 11-40.

80 Cf. J.G.J. TER REEGEN, «'A Maçã' ou 'Sobre a Morte de Aristóteles': uma apresentação e introdução» *Ágora Filosófica* 1:2 (2001) 11-32; M. AOUAD, «Le 'De pomo'» in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire...* I: 537-541. Sobre a presença de Sócrates, vd. I. ALON, *Socrates Arabus. Life and Teachings*. Sources, Translations, Apparatus and Indices, Jerusalem 1995 (em inglês e árabe); ID., *Socrates in Medieval Arabic Literature*, Leiden Jerusalem 1991.

especial para fortalecer e sustentar a vida. No fim do diálogo, como que simbolizando que tudo acabou, a maçã cai das suas mãos e Aristóteles morre.»⁸¹

Finalmente, o *Segredo dos Segredos* integra um programa de educação que Aristóteles teria dirigido a Alexandre Magno baseado em princípios pitagóricos, neoplatónicos, alquímicos e herméticos e onde se lê a célebre *Tábua das esmeraldas*. É conhecida a larga divulgação de um *Segredo dos Segredos*, entre nós, «talvez já em tempos do Condado Portucalense e, sem dúvida, nos do infante D. Henrique, como mostram a citação que dela fizeram Gomes Eanes de Zurara na *Crónica da Tomada de Ceuta* e D. Duarte no *Leal Conselheiro*».⁸²

DOIS TEMAS
FILOSÓFICOS
NUCLEARES

Na confluência destes apócrifos com obras genuínas do *corpus* aristotélico ressaltam duas tónicas que invariavelmente pontuarão a *falsafa*. Uma, de natureza ético-religiosa, respeitante ao tema da felicidade e à importância correspondente da filosofia, dando origem a investigações ético-políticas sobre as condições necessárias para a alcançar. Atrás referíamos-nos à importância deste registo na mudança de paradigma da filosofia; ora, uma especificidade arábica deste ponto estará precisamente na acentuação posta no capítulo do pensamento político.

A outra tónica, de natureza onto-lógico-religiosa, assenta na confiança atribuída à razão para a descoberta da Verdade e na aposta num conhecimento regulado pela lógica aristotélica, mas que há-de transformar esta última. Refira-se que na raiz da palavra árabe «lógica», *al-manteq* (*n-t-q*), está originariamente a acção de articular ou pronunciar uma palavra racional. Confrontem-se, v.g., os quadros epistemológicos das escolas neoplatónicas e estóicas alexandrinas – pontuados principalmente pelas perguntas ‘ei estin’ (*utrum*), ‘ti estin’ (*quid*) e ‘opoion ti estin’ (*quomodo*) – com os comentários mais tardios. Nestes, além da influência de uma *Tabula Porphyriana*, reveladora de uma específica tradição isagógica, no âmbito da teoria da demonstração, instala-se o privilégio crescente dos princípios demonstrativos, do sistema das ciências e do desenvolvimento das mesmas, propulsado respectivamente pelos *Analíticos Posteriores* e pelos *Tópicos*⁸³.

Numa síntese avalizada, caracterizou-se de forma mais global a *falsafa* fazendo sobressair a sua forma sistemática neoplatónica: «Aos olhos dos muçulmanos a filosofia, culminando em Aristóteles, o discípulo de Platão,

81 J.G.J. TER REEGEN, *A Maçã*... 11.

82 Cf. J.de CARVALHO, «A propósito da atribuição do ‘Secreto de los Secretos de Astrologia’ ao Infante D. Henrique» in *Joaquim de Carvalho. Obras Completas*, vol. II, Lisboa 1983, 140; o autor observa que (164): «o Infante teria dado o nome de *Secreto de los Secretos*, olhos postos na apócrifa obra de Aristóteles».

83 Cf. M. MARÓTH, *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*, Leiden 1994. A tradução das três expressões gregas e latinas acima, é, respectivamente, «se é (ou existe)», «o que é?» e «qual é?» (vd. *infra* § 3).

é uma síntese que estuda o universo em relação com a vida humana, que vê o Homem no todo e que concebe o todo como o meio pelo qual o Homem, através do conhecimento e da virtude, atinge o seu último objectivo ao redescobrir o princípio do seu ser. A filosofia da natureza abre para uma cosmologia mística tendo como conceito nuclear o estóico ‘cosmopolis’. A esta luz, compreende-se que o neoplatonismo, que englobava num sistema todas estas perspectivas, lhes tivesse surgido como a última formulação de um ideal filosófico em harmonia com o ideal religioso avançado por uma forma mais ou menos heterodoxa do Islão.»⁸⁴

Todas as tónicas supra-mencionadas confrontam-se necessariamente com a religião revelada através de uma palavra e, por isso, os filósofos repetirão, à sua maneira, um dos principais tópicos da Patrística – o da relação entre fé e filosofia – e, como aquela, adoptarão, na maioria dos casos, uma posição intermédia e conciliadora: dois caminhos para aceder a uma mesma verdade⁸⁵. Escrevemos «à sua maneira» e vale a pena sublinhar devidamente um tal particularismo, pois é de todo impossível fazer coincidir a problemática greco-latina fé/razão com o problema greco-islâmico tradição religiosa (*n'aql*)/razão (“*aql*”).

O TEMA
RECORRENTE
DA RAZÃO

De facto, no Islão não tem sentido falar-se de uma contraposição fé/razão, outrossim de formas diferentes de o muçulmano interpretar a mensagem religiosa: ou valorizando a especulação racional como elemento imprescindível na interpretação, ou considerar que a mensagem religiosa deve ser exclusivamente lida à luz da tradição herdada na *sunna*. Mais à frente aludiremos ao modo como o mutazilismo teve um papel preponderante na conciliação tradição/razão (*vd.* de novo Quadro I).

À semelhança dos teólogos do Cristianismo, os filósofos muçulmanos também sentirão as dificuldades próprias de um diálogo em que duas culturas tão distintas se defrontam, a grega e a judaico-cristã (no caso do cristianismo), a grega e a árabe (no caso do islamismo). Por fim, e ainda uma vez mais, tal como acontecera (e acontecerá) no caso cristão, inevitavelmente eles vão ter de enfrentar o problema resultante do desvio em relação ao consenso da comunidade e de responder àquelas correntes anti-intelectualistas que vêm na estratégia conciliadora uma qualquer abertura para a infidelidade.

É impossível impedirmo-nos de imaginar o contentamento, a excitação mesmo, de Avicena, ao entrar na biblioteca real sassânida, vendo pilhas de livros provenientes de Bizâncio em estantes devidamente organizadas por temas e autores de que nunca ouvira falar! Não custa muito lermos

84 R. ARNALDEZ, «Falsafa» 770.

85 Cf. M.S.de CARVALHO, «A Filosofia Bárbara (Considerações sobre a Patrística)» *Itinerarium* 41 (1995), 345 - 368; ID., *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa 2002.

o seu pensamento, preenchido pela ideia de uma tradição cumulativa (do solo bíblico judaico ao islâmico que o coroa). Talvez hesitante entre o pensamento da velha (e errada) teoria, segundo a qual o que os autores gregos haviam pensado tinha sido haurido no solo judaico matricial, e a obrigação do *hadith*, segundo o qual essa herança deveria ser trazida para a casa (e a causa) do Islão, cujo domínio intelectual era agora uma evidência impossível de escamotear.

Três movimentos islâmicos denotam particular (apesar de muito diversificada) influência helénica: *xiismo*, *zandaqa* e o já mencionado *kalam*. Será no seio deste último que destacaremos o mutazilismo.

XIISMO Não obstante o seu fundo pré-islâmico persa, o *xiismo* nasce de uma dissidência, caracteriza-se pela inspiração profética e valoriza a faculdade da imaginação enquanto fonte de conhecimento. Os teólogos xiitas (de *xi'at* 'Ali, a facção ou o partido de Ali) defendem que a palavra de Deus detém um sentido oculto, o verdadeiro, mas, uma vez que a razão humana não o pode compreender, Deus serve-se dos profetas para o dar a conhecer. Simplesmente, encerrado o ciclo profético adâmico em Maomé só os seus familiares, por especial concessão divina, podem ter acesso àquele sentido. É o caso do parente mais próximo (primo) do Profeta, o *imam* (i.e. 'aquele que guia') Ali (casado com a filha de Maomé Fátima), e da sua descendência, cuja missão é obviamente a de guiar a comunidade. Daqui a contraposição do xiismo às pretensões de liderança política de abácidas e omíadas e o facto de adquirir na Pérsia uma dimensão expressiva nacionalista. O imã legítimo possui um saber secreto das verdades da religião, no que a imaginação (entendida como faculdade criadora e fundamento da espiritualidade profética) desempenha um papel determinante, por isso que ela é o único instrumento humano para apreender o imaginário e simbólico mundo oculto da revelação. Assim, o sexto imã deu origem a um movimento de exegese de tipo gnóstico que incluía os saberes de origem hermética, alquímica e pitagórico-matemática. A partir do sétimo, o movimento divide-se em ismaelitas (os seguidores do sétimo imã que passam a considerar o último representante directo de Maomé)⁸⁶ e em imamitas (os partidários do décimo segundo imã que se ocultou e há-de tornar-se visível no final dos tempos)⁸⁷.

86 Com base no Alc. 2, 261, é a tradição denominada «as sete espigas de milho» que justifica o número dos sete imãs descendentes de Fátima. A este grupo xiita dá-se o nome de «septimano», corrente ismaelita fatímida nascida por volta de 875 ou 878. De notar que o carácter messiânico do ismailismo se fica a dever à crença segundo a qual Ismail não morreu, mas ocultou-se, tendo-se, por isso, encerrado o ciclo dos imãs, ficando-se aguardar a sua chegada como «mahdi» ou «bem guiado».

87 A este grupo xiita dá-se, por isso, o nome de «duodecimanos». Conformemente a esta tradição, o décimo segundo imã, 'Ali b. al-Hasan al-'Askari, sofreu uma primeira ocultação (dita «menor») ainda durante a sua infância (m. 260/874), a qual terá durado setenta anos, período no qual ele se relacionava com os quatro «representantes» que exerciam a autoridade em seu nome;

Isto exposto, importa sublinhar a marca helénica na formação teológica, bem evidente no quadro ismaelita onde se compuseram (séc. IX/X) as célebres cinquenta e duas epístolas dos referidos Irmãos da Puridade (Pureza) ou Irmãos Sinceros. Autêntica enciclopédia, de carácter neoplatonizante, dividida em quatro tópicos (Lógica e Matemáticas, Ciências Físicas, Metafísica, Astrologia e Mística), nela continuam a aglutinar-se heranças neopitagóricas, mazdeístas, cabalísticas, da gnose cristã, etc.⁸⁸ Projecto cultural muito ambicioso, é um caso superiormente ilustrativo da integração da metafísica no quadro da religião islâmica, incorporando as diferentes ciências herdadas das culturas antigas, assumindo assim um horizonte científico, universal e ascético em conformidade com a dimensão universalista ismaelita, cujos fins políticos visavam a eliminação do estado do Mal representado pelo Estado abácida.

De origem iraniana, e por isso claramente dualista, *zandaqa* ZANDAQA é o nome por que os heresiólogos designam a atitude intelectual de livre-pensamento que ameaça a unidade do islão pela crítica às suas origens, às suas estruturas, pela negação do carácter profético da revelação e até da própria unidade de Deus. Importa notar que a crítica religiosa é uma realidade que aparece cedo no islão (tudo isso baseado na filosofia de Aristóteles e na crença absoluta no papel da razão) e que o seu desaparecimento se ficou a dever às várias afirmações ortodoxas.

Apressemos-nos, porém, a observar que não é totalmente correcto falar-se de heresia no islão, posto que nem existe qualquer instituição de tipo eclesiástico que fixe o dogma ou a ortodoxia nem as diversas sensibilidades religiosas são vistas como desvios. Um *hadith* atribuído ao Profeta é sumamente esclarecedor a este respeito: «A diferença de opinião na minha comunidade é um acto de graça divina». Por outras palavras, aceite a *xahada*, a profissão de fé — «Não há outro Deus além de Alá e Maomé é o seu profeta» —, qualquer crente entra automaticamente na *umma*, tendo liberdade para aderir a qualquer das escolas teológicas e jurídicas conhecidas. Considera-se o médico Rhazes, de que adiante trataremos, como um ilustre representante da *zandaqa*.

a esta ocultação segue-se a «grande», iniciada em 329/941e que durará até à sua volta como Mahdi, no fim dos tempos. Considera-se que o período que medeia as duas ocultações marca o início da actividade literária xiita. Entre as principais características da exegese deste grupo, salientamos: (i) tradicionalismo interpretativo, com particular atenção aos percursos interpretativos dos imãs al-Baqir e al-Sadiq; (ii) tónica nos versículos que consideram ter alusões «xiitas»; (iii) temas teológico-doutrinários relacionados com a instituição do imamato; (iv) tónica anti-sunita, sobretudo expressa na atitude hostil para com os chamados «companheiros de Maomé» (cf. M. M. BAR-ASHER, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, Leiden Jerusalem 1999; M.A. AMIR-MOEZZI, «Chiisme duodécimain» in SERVIER, J. (coord.), *Dictionnaire critique de l'Esotérisme*, Paris 1998, 298-304).

⁸⁸ Como exemplo destas cartas, vd. *La disputa de los animales contra el Hombre* (tradução do original árabe da *Disputa del asno contra Fray Anselmo Turmeda*). Trad., introd. y notas de E. TORNERO, Madrid 1984.

Segundo uma intérprete contemporânea, o que caracteriza o pensar destes «livre-pensadores» — incluindo, além de Rhazes, Ibn al-Rawandi (m. 859), autor do *Livro da Esmeralda* —, é a sua «crença na suficiência do intelecto e a rejeição de toda e qualquer religião fundada numa revelação»⁸⁹. Tendo em mira o que se dirá, adiante, sobre o papel do intelecto em mais alguns autores, seríamos de parecer que talvez só a segunda característica apontada seja indiscutivelmente pertinente.

Contra os movimentos racionalistas levanta-se o *kalam*, i.e., a teologia dialéctica racional que interroga a palavra de Deus, a revelação, a antiga ciência do *tawhid*, recorrendo à metodologia racional da filosofia grega. Tendo em vista que os seus procedimentos racionais de esclarecimento teológico eram predominantemente dialécticos, os partícipes do *kalam* serão criticados pelos *falasifa* que preconizavam antes argumentos demonstrativos.

Hanbalitas e hanafitas discutiam, v.g., o tema (também típico da teologia ocidental, mormente após a leitura luterana) do papel da fé e das obras, estes privilegiando o papel daquela ao contrário dos hanbalitas, que não dispensavam a expressão dos actos (é das discussões sobre a natureza da fé que resulta o típico arabismo ‘oxalá’, «se Alá/Deus quiser», *in xa'a Allah*). Também acima referimos as polémicas teológicas em torno da liberdade e da predestinação, obviamente integráveis no *kalam*. Como seria fácil provar pela acusação lançada aos defensores do livre-arbítrio, elas estariam impregnadas de teorias gregas e cristãs. Há mesmo quem adune, como explicação, o clima teológico de contactos estreitos entre cristãos e muçulmanos em Damasco, tal como aparece numa obra atribuída ao bispo de Harran, e discípulo do célebre João Damasceno (m. c. 748), Teodoro Abu Curra (m. 826), encenando um diálogo entre um Cristão e um Sarraceno acerca do livre-arbítrio e temas afins⁹⁰.

Crucial na teologia dialéctica foi o papel do *mutazilismo*, movimento aparecido em Bassorá (séc. VIII) que faz assentar na razão o critério de resposta aos ataques à religião, como os provenientes da *zandaqa*. Em paralelo, desenvolve uma doutrina assente na transcendência e unidade absolutas de Deus e na liberdade e responsabilidade do Homem⁹¹. Promoveu uma metafísica

89 S. STROUMSA, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and their Impact on Islamic Thought*, Leiden 1999, 239.

90 Cf. M. FAKHRY, *A History...* 43; *vd.* R.H.de S. PEREIRA, «Do Ocidente para o Oriente: Harran, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico» in L.A. DE BONI & R.H. PICH (orgs.), *A recepção...* 71-88.

91 Cf. D. GIMARET, *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le Tafsir d'Abu 'Ali al-Djubba'i (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citations*, Louvain Paris 1994. Pode, assim, falar-se de uma influência directa do mutazilismo na recriação da retórica, *vd.* D.E. KOULOUGHLI, «L'influence mu'tazilite sur la naissance et le développement de la rhétorique arabe» *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002) 217-40. Habitualmente distinguem-se dois períodos na história

que gravita em torno da ideia de unidade e uma ética centrada no ser humano, a partir de uma filosofia da natureza atomista apostada em pensar o tema teológico da criação. A ideia da unidade (*tawhid*) de Deus, v.g., servia tanto para se oporem à noção popular ou antropomórfica como ao dualismo zoroastriano e ao trinitarismo cristão. Ora, esta ideia, tão essencial no islamismo, era teoricamente suportada, quer pela teoria aristotélica do Acto e Pensamento Puro, quer pela doutrina plotínica da total transcendência do Uno, quer mesmo apelando para a autoridade de Empédocles⁹². Se a razão era chamada a dar estas provas, também a ela cabia confirmar a criação do mundo no tempo por um criador eterno, mas era óbvio que estas estratégias podiam ameaçar o estatuto da tradição profética, a literalidade do *Alcorão* e, sobretudo, o próprio valor deste último, bastando que para tal se pensasse que os mutazilitas viam na razão a única fonte da verdade religiosa⁹³.

Ligado aos temas da criação/eternidade e da unidade de Deus, outro ponto interessante da teologia mutazilita reside na sua contribuição para a teoria da causalidade. Ela introduz a ideia de uma metafísica da contingência de átomos e acidentes (átomos e acidentes são os constituintes de tudo o que existe, à excepção de Deus). A união dos átomos, realidades materiais contingentes e invisíveis, criadas por Deus de forma continuada, dá origem aos corpos, também estes criados continuamente por Deus. Importa frisar bem esta particularidade, pois ela nos mostra como o atomismo mutazilita, embora derivado do grego, é assaz distinto deste⁹⁴. A acção de Deus exerce-se de maneira continuada sobre os átomos, razão pela qual qualquer mudança terá por causa a acção directa e livre da vontade de Deus. Estamos assim perante uma forma de ocasionalismo, pois os corpos deixam de exercer acção uns nos outros. O principal fito teológico desse ocasionalismo parece ser o de destacar devidamente o poder absoluto de Deus, cuja intervenção não acontece apenas na criação das coisas, mas na sua própria subsistência quotidiana⁹⁵. Daí, a afirmação veemente (em particular na versão axarita

do mutazilismo, sendo o mais produtivo, do ponto de vista intelectual, o que decorre entre os séculos IX e XI, período no qual se formam verdadeiras escolas (como a de Bassorá ou a de Bagdade) com corpos de doutrina unificada ou sistemática.

92 Cf. D. DE SMET, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Bruxelles 1998; trata-se porém de uma «doutrina pseudo-empodocleana» dotada de uma específica unidade e coerência doutrinal internas.

93 E. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*, München Paderborn Wien 1965, 117-48.

94 A. DHANANI, *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden 1994 para uma aproximação, porém, mais à teoria epicurista.

95 O *Alcorão* é particularmente insistente na onipotência enquanto atributo da grandeza de Deus, vd. v.g. o hino ao Criador: 16, 3-18; cf. J. JOMIER, «La toute-puissance de Dieu et les créatures dans le Coran» *MIDEO* 16 (1983) 31-58.

alternativa (à legalista e formal), no conhecimento de Deus, na medida em que favorece a iluminação interior que, na alma, habilita o crente à união amorosa com Deus (Alc. 24, 35), a percepção absoluta da Verdade, mediante a superação de toda a realidade empírica (nada possuir e por nada ser possuído) concretizada na via do amor, do conhecimento e da união mística⁹⁸. Embora surgindo no século VIII, o sufismo consubstanciar-se-á apenas na época do heterodoxo Rhazes, para somente se implantar durante o perioso seljúcida, facto que justifica a sua marca só em Avicena e sobretudo em Algazel.

Nas páginas que se seguem mostraremos como os autores da *falsafa* também reinterpretem a teoria intelectual de Aristóteles. O tema evidencia, de modo avassaladoramente conspícuo, todo o racionalismo específico da *falsafa*. Em palavras mais simples, o leitor poderá ler quase todas as alusões ao intelecto (*nous*) e à suas variantes como sinónimas do vocábulo neolatino razão (*ratio*). Sendo certo, como dissemos, que os pendores ético e político se interrelacionarão constantemente com o tema da razão, adiante, importa, por fim, situar em Aristóteles a ocorrência da questão.

INTERPRETAR
A TEORIA
ARISTOTÉLICA
DO INTELECTO

Foi sobretudo no *De Anima* que o Filósofo tratou do intelecto humano e da sua relação com a alma (*psyché*). Fê-lo, todavia, com palavras enigmáticas e de algum modo aporéticas, justificando por isso toda uma tradição em torno da natureza dessa faculdade (que vai dos seus primeiros discípulos pelo menos até ao Renascimento europeu). Pelos motivos que compreendemos bem agora, também os peripatéticos que escreveram em árabe não podiam fugir de dar um contributo para a questão. Na verdade, fizeram mais do que isso. Alimentaram um programa a que os latinos, sobretudo a partir do século XIII, saberão corresponder com uma produtividade histórica de relevo. Será necessário lembrar que alguma *philosophy of mind* ainda remete para os textos seminais de Aristóteles?

Alguns capítulos do livro III do *De Anima* visavam clarificar a natureza do intelecto (*nous*) do Homem⁹⁹. Aristóteles escrevera, em tom, para nós ainda hoje, problemático, que aquilo pelo qual a alma pensa («o intelecto ou faculdade teorética») é sem mistura, puro, impassível e separado («o único separado, como o eterno o é do corruptível»), falando igualmente de um intelecto capaz de se tornar todas as coisas e de um outro capaz de tudo

98 Cf. A. KNYSH, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden 2000. Para um estudo mais desenvolvido, vd. A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975 ou, preferivelmente, a tradução aumentada desta mesma obra: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt a.M. Leipzig 1995.

99 Cf. sobretudo ARISTÓTELES, *De Anima* 408b 18-29; 429a 7-8; 413b 24-25; 429a 17-18; 429^a 21 – 429b 22; 430a 10-25; para uma leitura destas passagens, vd. M. CRUZ HERNÁNDEZ, «La doctrina del entendimiento en Avicena» *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) 11-12.

produzir (430a 14-15): «Há, com efeito, por um lado, o intelecto capaz de se tornar todas as coisas, por outro, o intelecto capaz de as produzir todas, semelhante a uma espécie de estado como a luz, pois, de uma certa maneira, também a luz faz com que as cores passem de um estado de potência a acto.»

Uma questão a interpretar consistirá, precisamente, em conhecer o significado daquela separação e o estatuto dessas faculdades, tudo isto acrescido da dificuldade proveniente do facto de Aristóteles não ter tido o condão de ser claro. Assim se justifica a tese do grego Alexandre de Afrodísia (séc. II-III), historicamente muito revisitada. O extracto do comentário que fez ao *De Anima*, com o título latino *De intellectu et intellecto*, defende que o intelecto capaz de produzir todas as coisas, o intelecto agente — *intelligentia agens* — era uma substância transcendente distinta do homem, de cujo organismo o intelecto natural ou material dependia por inteiro. Seria assim possível aos árabes ler este intelecto alegadamente divino do *De Anima*, na linha do último livro da *Metafísica* de Aristóteles. Ao mesmo tempo, o comentário de Temístio àquele título permitia comparar a função iluminativa do intelecto agente com a ideia de Bem da *República* de Platão.

Competência do intelecto é a descoberta e a exposição da universalidade característica da ciência, ou pela abstracção ou pela iluminação. Veremos por isso Avempace e Averróis a debaterem-se precisamente com este problema, tal como Alfarabi e Avicena a pormenorizarem (por influência neoplatónica) as várias passagens que unem o Intelecto ao ser humano e este ao mundo também racional. É desta maneira que o racionalismo da *falsafa* prescreve ao tema do *nous* (*'aql*) extensões gnosiológicas, cosmológicas, éticas, políticas e metafísicas, que, à primeira vista, podem defraudar o temerário leitor dos nossos dias. É esta presunção que justifica o tom divulgador adoptado nas páginas a seguir.

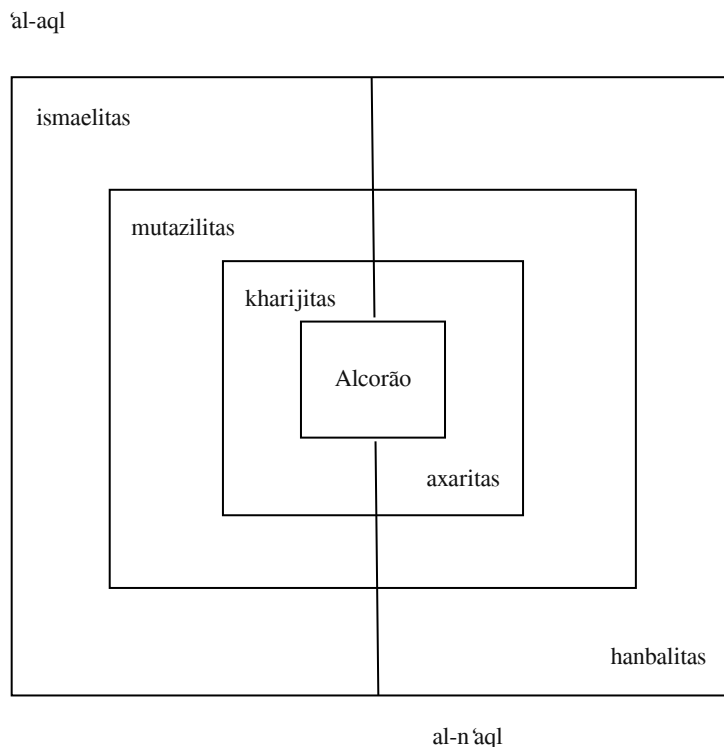
Orientações bibliográficas:

H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge Massachusetts 1976; L. GARDET, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparé*, Paris 1981; J. JOLIVET, *La théologie et les Arabes*, Paris 2002; F.E. PETERS, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*, New York London 1968.

- APÊNDICES -

QUADRO I:
POSIÇÃO DE ALGUMAS ESCOLAS
RELATIVAMENTE AO LUGAR CENTRAL DO ALCORÃO:

N.B.: A partir do lugar central do *Alcorão* definem-se dois sentidos opostos, de adesão à *n'aql* (prova mediante a tradição), à direita, e à "*aql*" (prova mediante a razão), à esquerda. Desta maneira, pode-se visualizar de relance, num eixo horizontal, a maior ou menor inclusão de uma dessas tendências de prova, por parte de cada uma das escolas que aparecem no interior dos três quadrados; o eixo vertical, indica as variações entre as escolas na sua adesão a cada um dos sentidos das provas. Exemplificando: os kharijitas incluem a prova pela razão no seu sistema menos do que os mutazilitas e também não vão tão longe quanto estes no seu aprofundamento, tal como os axaritas incluem a prova pela tradição menos do que os hanbalitas sem irem tão longe quanto eles no seu aprofundamento.



QUADRO II:
CONSPECTO GERAL DAS CIÊNCIAS ISLÂMICAS (SÉCS. VIII-XIX)

I: CIÊNCIAS DE TRANSMISSÃO:

- B Ciências Religiosas:**
 - B.1 Exegese
 - B.2 Leituras corânicas
 - B.3 Ciências do Hadithh
 - B.4 Direito
 - B.5 Fundamentos do Direito
 - B.6 Teologia
 - B.7 Mística sufi
- C Geografia:**
 - C.1 Geografia descritiva
 - C.2 Cartografia
 - C.3 Relatos de viagens
- D Ciências da Linguagem:**
 - D.1 Linguística
 - D.2 Gramática
 - D.3 Métrica
 - D.4 Lexicografia
 - D.5 Literatura
- E Ciências Históricas:**
 - E.1 Genealogias – Cronologias
 - E.2 Biobibliografia
 - E.3 Crônicas
 - E.4 Análise histórica

II: CIÊNCIAS RACIONAIS:

- A Ciências físicas:**
 - A.1 Ciências dos seres vivos
 - 1.a Medicina
 - 1.b Ciências veterinárias
 - 1.c Ciências da criação animal
 - 1.d Agronomia
 - 1.e Botânica
 - A.2 Ciências dos instrumentos
 - 2.a Pesos específicos
 - 2.b Momentos de inércia
 - 2.c Alavancas
 - 2.d Espelhos comburentes
 - 2.e Máquinas de guerra
 - 2.f Mecânica hidráulica
 - A.3 Ciências dos corpos terrestres
 - 3.a Farmacologia
 - 3.b Química
 - 3.c Geologia
 - 3.d Meteorologia

- B Filosofia:
 - B.1 Lógica
 - B.2 Fundamentos das matemáticas
 - B.3 Fundamentos da física
 - B.4 Metafísica
- C Ciências Matemáticas:
 - C.1 Ciências numéricas
 - 1.a Cálculo indiano
 - 1.b Teoria dos números
 - 1.c Álgebra
 - 1.d Análise combinatória
 - C.2 Ciências geométricas
 - 2.a Geometria das figuras e das curvas
 - 2.b Geometria da medida
 - 2.c Construções geométricas
 - 2.d Agrimensura
 - 2.e Arquitectura
 - 2.f Óptica teórica
 - C.3 Astronomia
 - 3.a Ciência da observação
 - 3.b Trigonometria
 - 3.c Teorias planetárias
 - 3.d Instrumentos astronómicos
 - 3.e Ciência do tempo
 - C.4 Música
 - 4.a Teorias musicais
 - 4.b Práticas musicais
 - 4.c Instrumentos musicais

III: CIÊNCIAS INTERMÉDIAS:

- 2 Ciência das heranças (direito, aritmética, álgebra)
- 3 Astrologia (adivinhação, astronomia, aritmética)
- 4 *Kalam* (teologia, filosofia)

QUADRO III:

A DIVISÃO DAS CIÊNCIAS, SEGUNDO AVICENA (SÉCS. X-XI):

Ciências práticas	{	Ética Económica Política
-------------------	---	--------------------------------

Ciências Teóricas
Físicas/Natural
Física
Céu e Mundo
Geração e Corrupção
Fenómenos superiores
Minerais
Plantas
Animais
Homem
Matemáticas
Aritmética
Geometria
Astronomia
Música
Metafísica/Divina
Teologia
Filosofia primeira
Primeiros princípios

QUADRO IV:
ALGUNS COMENTÁRIOS/COMENTADORES SÍRIOS DE ARISTÓTELES

SEVERO SEBOKHT (m. 666/667): <i>Primeiros Analíticos</i>
ATANÁSIO DE BALAD (m. 686): <i>Primeiros Analíticos</i> <i>Segundos Analíticos</i> <i>Tópicos</i> <i>Refutações Sofísticas</i> [Trad. da <i>Isagoge</i> de Porfírio]
JORGE DOS ÁRABES (m. 724): <i>Categorias</i> <i>Primeiros Analíticos</i> <i>A Interpretação</i>
DAVID BAR PAULOS (m. c. 785): <i>Categorias</i>
MOISÉS BAR KEPHA (m. 903): <i>Categorias</i>

QUADRO V:
ALGUMAS TRADUÇÕES DE ARISTÓTELES
E RESPECTIVOS TRADUTORES

<p>Por TEÓFILO, cristão maronita (m. 785): <i>Refutações Sofísticas</i> (de grego para o siríaco)</p>
<p>Por TIMÓTEO I, patriarca (m. 823): <i>Tópicos</i> (de grego para árabe)</p>
<p>Por HUNAYN B. ISHAQ, cristão nestoriano (m. 873): <i>Categorias</i> (de grego para siríaco); <i>Primeiros Analíticos</i> (de grego para siríaco); <i>Segundos Analíticos</i> (de grego para siríaco); <i>Livro da Geração e da Corrupção</i> (de grego para siríaco); <i>Livro da Alma</i> (de grego para o siríaco)</p>
<p>Por ISHAQ B. HUNAYN: <i>Tópicos</i> (de grego para siríaco); <i>A Interpretação</i> (de grego para árabe); <i>Analíticos Segundos</i> (de grego para siríaco); <i>Retórica</i> (de grego para árabe); <i>Livro da Geração e da Corrupção</i> (de siríaco para árabe); <i>Livro da Alma</i> (de siríaco para árabe); <i>Metafísica</i>, alpha minúsculo (de grego para árabe); <i>Física</i> (de grego para siríaco); <i>Ética Nicomaqueia</i> (?) (de grego para siríaco)</p>
<p>Por ABU BIXR MATTA, cristão nestoriano (m. 940): <i>Segundos Analíticos</i> (de siríaco para árabe); <i>Poética</i> (de siríaco para árabe); <i>Refutações Sofísticas</i> (de grego para siríaco); <i>Meteorológicos</i> (de grego para árabe); <i>O Céu I</i>; <i>Pequenos Naturais</i>; <i>Metafísica</i> Lambda [com Comentário de Afrodísias (?)]; <i>Comentário aos Livros da Geração e da Corrupção</i> (?)</p>
<p>Por IBN ‘ADI, cristão jacobita (m. 974): <i>Tópicos</i> (de siríaco para árabe); <i>Poética</i> (de grego para árabe); <i>Metafísica</i>, lambda (de grego para árabe); <i>Refutações Sofísticas</i></p>
<p>Por IBN NA ‘IMA DE EMESSA (m. 839): <i>Refutações Sofísticas</i> (de grego para árabe); <i>Física</i>, livros V – VIII (de grego para árabe)</p>
<p>Por TEODORO, bispo melquita (m. 826): <i>Primeiros Analíticos</i> (de grego para árabe)</p>

<p>Por AL-DIMASHQI: <i>Tópicos I- VII</i> (de grego para árabe)</p>
<p>Por QUSTA IBN LUQA (m. 912): <i>Física</i>, livros I – IV (de grego para árabe)</p>
<p>Por IBN AL-BITRIQ: <i>Livro do Céu</i> (de grego para árabe); <i>Primeiros Analíticos</i>; <i>Meteorológicos</i>; <i>Livro dos Animais</i></p>
<p>Por NAZIF IBN YUMM: <i>Metafísica</i>, alfa maiúsculo (de grego para árabe)</p>
<p>Por EUSTÁQUIO, cristão helenizado: <i>Metafísica</i>, beta – fim (de grego para árabe)</p>
<p>Por IBN ZUR ‘A (m. 1008): <i>Metafísica</i>, kapa (de grego para árabe); <i>Refutações Sofísticas</i></p>

-
CAPÍTULO II
-

FILOSOFIA
MÉDIO-ORIENTAL

3. Alquindi, «o filósofo dos árabes»: como renasce a filosofia?

Alquindi (c. 801 - 866) recebeu a sua formação em Bassorá e completou-a em Bagdade durante o apogeu cultural abácida da cidade. Esta circunstância fez dele uma real placa giratória filosófico-cultural. O seu título de «o filósofo dos árabes» justifica-se, decerto, pelo facto de ter sido o primeiro a levantar um paradigma verdadeiramente filosófico, mais ou menos em consonância com a verdade revelada e no cumprimento de um determinado programa que adoptou. O lema desse programa era o de que se deve captar a verdade em qualquer lugar onde ela se encontre. Semelhante perfil confere-lhe uma visão culturalmente pluralista e torna-o sensível a um labor de transmissão na/da diferença. Nele não só se consolida o carácter programaticamente ancilar ou pragmático da filosofia, como começa a estabelecer-se o vocabulário filosófico árabe. Sabe-se da problematicidade inerente ao idioma arábico (v.g. no caso das versões para latim¹⁰⁰, posto que está menos estudada a do grego ou siríaco para o árabe), mas em muito do léxico alquíndico é patente a influência, e a dependência estreita, do grego e das versões siríacas a que já aludimos.

Solicitou expressamente a tradução da *Metafísica* de Aristóteles e parece ter «corrigido» outras versões nomeadamente a pseudo-aristotélica *Teologia*. Entre as suas obras, que tiveram o destino singular de, na maior parte dos casos, não resistirem à usura do tempo¹⁰¹, contam-se: *Filosofia Primeira* (sobre a existência do Uno e a contingência do Universo retomando embora temas da *Metafísica*, da *Física*, das *Categorias* e de *A Alma*); *Definições das coisas* (um glossário de termos filosóficos); *Livro da arte maior* (comentário aos oito primeiros capítulos do *Almagesto*); *Os livros de Aristóteles* (exposição do tema dos tratados segundo a ordem classificatória epistémica seguinte: matemáticas, lógica, física, psicologia e metafísica, enquanto ciências teóricas, e ética e política, como ciências práticas). São ainda de referir: *A essência do sonho e da visão* (relação entre a imaginação e os sonhos); *A alma* (análise da alma e das suas faculdades sob um prisma predominantemente platónico) e *O intelecto*¹⁰². Conforme se pode ver

100 Cf. J. JOLIVET, «The Arabic inheritance» in P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge New York, 1988, 113-48.

101 R. RASHED & J.JOLIVET, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi*, II, Leiden 1998, x.

102 *Obras Filosóficas de Al-Kindi*. Trad. y presentación de R. RAMÓN GUERRERO y E. TORNERO POVEDA, Madrid 1986; R. RASHED & J.JOLIVET, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi*, I: *L'optique et la catoptrique*; II: *Métaphysique et cosmologie*, Leiden 1997-8; *Al-Kindi's Metaphysics: a Translation of Ya'qub al-Kindi's Treatise 'On First Philosophy' (fi al-Falsafah al-Ula)*, ed. & transl.

pela recente organização dos volumes da sua obra, devemos acrescentar que o autor tocou em outros domínios científicos como a aritmética, a música, a astronomia, a geometria, a cosmologia e a medicina.

Retomando um passo de *Met.* II 1 (993 b 19-21), Alquindi entende a filosofia numa dimensão teórico-prática que se tornará paradigmática na *falsafa*: INTENÇÃO
FILOSÓFICA

«o objectivo do filósofo, no conhecimento, é o de chegar à verdade e, na acção, o de agir de acordo com a verdade.»

Esta dupla perspectiva assinala o carácter omnicomprensivo da *falsafa*, ora mais ligada à predominância teórica e contemplativa da filosofia aristotélica (*philosophia*), ora à dimensão prática. Se, no helenismo, se identificava a *philosophia* com uma «arte de viver», no campo islâmico, tornar-se-á particularidade da *hikma*, entendida por Alquindi (em *As Definições das Coisas*) como «virtude da faculdade racional; (...) ciência dos seres universais na sua verdade, e aplicação das verdades que devem ser praticadas».

O último grau do conhecimento filosófico é o da ciência do divino (*ilm al-rububiyya*), designação que se lê na *Teologia*, também chamada, à maneira de Aristóteles, «filosofia primeira». Todavia, ao adoptar um dos sentidos da metafísica (o de teologia) Alquindi entende-a no sentido da religião. Isto implica que o filósofo possa conhecer o que aos profetas foi dado saber por inspiração divina. Identificando-se embora quanto ao objecto – as «substâncias segundas» ocultas, as «substâncias primeiras» sensíveis e os seus acidentes, respectivamente – a diferença fundamental entre religião e filosofia estabelece-se no seguinte aspecto metodológico: enquanto o filósofo alcança a verdade regradamente e com esforço discursivo lógico-matemático, por ser a sua uma ciência humana, a religião, ciência divina, alcança-a instantaneamente, pela simples vontade de Deus, «sem esforço, sem investigação», i.e., por iluminação. Independentemente disto, Alquindi é praticante de uma teologia negativa, apesar de também nomear Deus recorrendo a uma tradição não consentânea com o Alcorão (v.g. Primeira Causa).

A importância hierárquica e classificatória das ciências (tal como os enunciámos acima) não se esgota em si mesma. Enquanto o primeiro objectivo do método filosófico está em fixar os termos do discurso de maneira a que os conceitos sejam utilizados objectivamente, como segundo objectivo metodológico temos a resposta às quatro perguntas aristotélicas (*An. Post.* II 1, 89 b 24): «qual é?», «porque é?», «se é?» e «o que é?». Neste último caso temos a porta aberta para um real trabalho epistemológico.

A.L.IVRY, Albany 1974; *Al-Kindi. Cinq Epîtres*, Paris 1976; e R.J. MCCARTHY, *Al-Kindi's Treatise on the Intellect: Text and Tentative Translation*, in: *Islamic Studies* 3 (1964) 119-49.

PSICOLOGIA E
DOCTRINA DO
INTELECTO

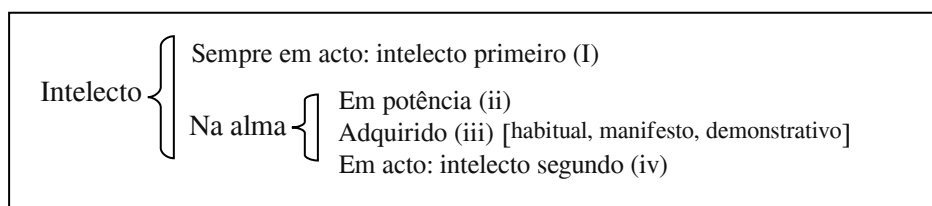
Insistiremos neste livro quanto o tema psicológico e intelectivo se vai tornar um programa para a filosofia árabe. Deveremos reconhecê-lo como presença recorrente do tema da razão. No tratamento deste tema em particular, Alquindi, sem o tratar sistematicamente, prolongou a tradição neoplatónica da escola ateniense (que situava o estudo da razão entre a física e a metafísica, dado o estatuto intermediário da alma entre o sensível e o inteligível). É assim que lega o tema intelectivo à posteridade.

Enquanto em *A Alma*, Alquindi segue as principais intuições platónicas (dualismo ontológico, transitoriedade da alma durante a vida sensível, seu estatuto imortal por condição ontológica separada, morte como separação) na obra sobre *Os sonhos* encontramos a divisão das faculdades segundo o prisma aristotélico, em vez da tónica platónica (irascível, concupiscível e racional). O conhecimento da alma dá-se mediante o conhecimento das suas manifestações, a alma é o princípio da vida e encontra-se unida ao corpo de modo interdependente.

FACULDADES DA ALMA	FACULDADES DA ALMA	FACULDADES DA ALMA
Sensível	Intermédias: <ul style="list-style-type: none"> • Nutritiva • Crescimento • Memória • Imaginação 	Intelectual

Importante relevo religioso tem a faculdade da imaginação, designadamente a sua capacidade criadora. Em especial, naqueles Homens, cuja vida é mais perfeita, cujas visões, quer em estado de vigília, quer durante o sonho, podem revelar acontecimentos futuros.

Entre todas as faculdades da alma sobressai o intelecto. Interpretando Aristóteles, Alquindi enuncia quatro aspectos da razão (*“aql”*): activa (i), potencial (ii), adquirida ou habitual (iii) e demonstrativa ou manifesta (iv).



«O intelecto que está sempre em acto» (i) é a causa e o princípio de todos os inteligíveis e dos intelectos segundos (iv). A teoria aristotélica da anterioridade do acto sobre a potência requer a existência necessária deste primeiro intelecto (i), a fim de que o intelecto, que é pura potencialidade (ii), se possa actualizar, convertendo-se em cada um dos inteligíveis, ganhando o estatuto de adquirido ou de hábito (iii). Dá-se o nome de «segundo intelecto» (iv) à actualização plena do intelecto adquirido, i.e., ao exercício real do que se conhece (conformando-se assim a sistematicidade da doutrina do acto e da potência). Ele é 'segundo', porque é o mais equivalente ao intelecto 'primeiro'.

O intelecto primeiro corresponde ao mundo das ideias, é o intelecto universal dos neoplatónicos (*Nous*), integra os universais ou a especificidade das coisas e é apelidado «doador de formas», uma designação que fará fortuna entre os latinos (*dator formarum*). Todavia, tomado pelo ponto de vista processual, a doutrina do conhecimento coordena difíceis textos do *De Anima* de Aristóteles relativos ao *nous*. Para simplificar, podemos explicar esse processo da seguinte maneira. Como conhecer, racional ou universalmente, consiste em apreender as formas inteligíveis (i.e. independentes da matéria e, portanto, das representações sensíveis), nesse processo, a razão ou intelecto, deverá passar da potencialidade à actualidade. Se às formas inteligíveis cabe o papel de causa eficiente, uma vez em acto, elas identificam-se em absoluto com o intelecto primeiro actual (i), desaparecendo assim a diferença entre «sujeito» (intelecto) e «objecto» (forma inteligível). Como é óbvio, o conhecimento humano não pode dispensar a relação ao humano, i.e., à alma individual de cada sujeito – (ii), (iii) e (iv) consideram essa perspectiva encarnada –, motivo pelo qual se pode chamar, *do ponto de vista da alma* que busca ou tem a potencialidade de compreender aquelas formas (ii), «intelecto adquirido» (iii) à capacidade para as receber do intelecto em acto (i). Porque o intelecto adquirido pode, sempre que o ser humano quiser, convocar os conhecimentos de que dispõe, ele também pode ser chamado «intelecto habitual» (iii). Já se o considerarmos do ponto de vista da apreensão actual ou da sua transmissão a outros, designá-lo-emos por «manifesto» ou «demonstrativo», estado (iv) mais afim ao do intelecto primeiro.

Esta é uma formulação um tanto ou quanto complicada para traduzir (ou explicar) algumas ideias muito simples e que serão recorrentes daqui para diante. A primeira diz respeito ao condicionalismo de pensar a questão do conhecimento com terminologia aristotélica, mormente a de acto/potência. Deste ponto de vista, qualquer indivíduo tem a capacidade de aprender e é nisso que consiste a passagem da fase (ii) à fase (iii) do intelecto. Porém, isso só acontece porque o acto (i), sempre anterior, é condição de possibilidade de actualização, i.e., do pensamento do que quer que seja. Em analogia com isto, pode-se dizer que quando alguém revela deter um conhecimento (iv) manifesta-se um segundo intelecto. E, finalmente, como é que alguém pode

manifestar este segundo intelecto? Ou melhor: como explicar que eu sou capaz de tocar ao piano um compasso de Arvo Part? Pela passagem de (iii) a (iv), ou seja, porque, tendo a capacidade (ii) de ler e tocar música, aprendi de tal maneira (iii) que, sempre que preciso, basta-me repeti-lo (iv).

COSMOLOGIA Alquindi estuda o universo sob um duplo prisma, finitude e multiplicidade. É seu fito provar, conforme a religião determina, que o universo não pode ser eterno e que foi criado no tempo. Na epístola sobre *A Finitude do corpo do universo*, Alquindi recorre a argumentos de tipo matemático (talvez hauridos no neoplatónico cristão de Alexandria, João Filópono) para provar a impossibilidade do infinito em acto, e na *Filosofia primeira*, demonstra a impossibilidade de o universo ser infinito no tempo. O conceito de extensão (comum a tempo, movimento e corpo) serve de fundamento à aplicação da impossibilidade do infinito não só ao tempo, mas também ao movimento e ao corpo. Sendo apodíctico que quando dois corpos finitos se agregam dão origem a um novo corpo, igualmente finito, e que não se pode retirar uma dimensão finita a uma extensão infinita, então, conclui o autor, o mundo é finito.

Um argumento de características físicas (baseado nas três dimensões do espaço) e outro de dimensão metafísica (incidindo na análise da unidade e da multiplicidade) sustentam aquela tese sobre o universo. Dado que o universo é finito, requer uma causa que lhe confira o ser e um princípio de unidade que seja autenticamente uno. Sem com isto se querer dizer que Alquindi perfilha a doutrina mutazilita da unidade divina, ele opor-se-á à recusa axarita de causas segundas no Universo. O que importa é notar que, ao fazê-lo, «o filósofo dos árabes» confere uma consistência própria à ordem universal, tornando-a objecto de investigação, passível de ser estudada, sem contudo beliscar a soberania de um Deus como causa «última» da Criação. Desta maneira, ao tratar de Deus (causa e uno), Alquindi chega a um princípio de explicação filosófica que será um dos motivos religiosos do islão. Esta identidade entre o Deus da religião e o Deus da filosofia (ser eterno e uno) condiciona uma das doutrinas mais importantes, a relativa à distinção entre Ser Necessário e ser contingente. Caberá a Alfarabi e a Avicena explorá-la.

Orientações bibliográficas:

E. TORNERO POVEDA, *Al-Kindi. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid 1992; N. RESCHER, *Al-Kindi. An Annotated Bibliography*, Pittsburgh 1965.

4. Rhazes, ‘zindiq’: a heterodoxia no islão

Rhazes (850-925) já foi considerado o único pensador «autêntico» nos quinze séculos da história do islão¹⁰³. Decerto que o seu espírito de independência fez dele o nome mais inconformista dessa história (uma espécie de Voltaire, tal é a imagem que dele se construiu desde os anos 30 do século XX). Juntamente com Avicena, é a sua maior autoridade médica¹⁰⁴. Talvez se possa lembrar que o nosso célebre clínico do século XVI Amato Lusitano comentou uma parte da obra médica avicenista¹⁰⁵. Ambos, aliás, Rhazes e Avicena, trabalharam no Hospital de Bagdade e uma obra médica daquele, traduzida em latim (1279) com o título *Continens*, gozou de tanta fama quanto a enciclopédia avicenista em matéria afim, o *Cânone*. Numa recente biografia ficcionada de Avicena, o romancista Gilbert Sinoué pontua com brilho a sua narrativa recorrendo a inúmeras e espantosas intervenções de medicina dita *yunani* (i.e. grega), significativamente sem deixar de pôr na boca do biografado um vínculo a Rhazes¹⁰⁶.

Na realidade, o *Continens* nem sequer era a sua obra médica por excelência (condição talvez merecida pelo *Liber Almansoris* traduzido por Gerardo de Cremona). De facto, tratava-se mais de uma espécie de diário, onde o autor registava as suas observações médicas, numa disposição da cabeça aos pés, posteriormente repetida, v.g., no célebre *Tesouro dos Pobres* atribuído a Pedro Hispano¹⁰⁷. Muitas vezes, o fulgor da obra médica de Rhazes é responsável pelo eclipse que se tem dado aos seus contributos filosóficos. Isto é injusto, a nosso ver, já que a *falsafa* adquire a sua forma própria apenas com as obras de Rhazes e de Alfarabi.

103 M.-R. FASHAHI, *Aristote de Bagdad. De la raison grecque à la révélation coranique*, Paris 1995, 42.

104 Existe tradução de uma obra médica de Rhazes, *Libro de la introducción al arte de la Medicina o Isagoge*. Trad. de M^ªC. VÁZQUEZ DE BENITO, Salamanca Madrid 1979; vd. também a tradução de A.J. ARBERRY, *The Spiritual Physik of Rhazes*, London 1950. Cf. P. KRAUS, *Abi Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) opera philosophica fragmentaque quae supersunt*, Cairo 1939 [rep.: Beyrouth 1973].

105 Cf. E. LISBOA (coord.), *Dicionário Cronológico de Autores Portugueses*, vol. 1, Mem Martins 1985, 205, que cita uns *Commentaria in Quartum Fen. Lib. I Avicena*.

106 G. SINOUE, *Avicena ou o caminho para Ispahan*. Trad. P.O.de CASTRO, Lisboa 1998, 187 e passim, para um relato castiço das muitas intervenções cirúrgicas. Breve alusão à medicina ‘yunani’ (= iónica) in L.F.F.R. THOMAZ, «O Sueste Asiático entre Oriente e Ocidente» in .G. MONTEIRO (coord.), *Diálogo de Civilizações. Viagens ao fundo da História em busca do tempo perdido*, Coimbra 2004, 63-64.

107 Cf. M.H.da R. PEREIRA, *Obras médicas de Pedro Hispano*, Coimbra 1973, 76-301.

Filosoficamente falando, Rhazes não se confunde porém com Avicena. Basta pensar que o seu interesse filosófico não está em Aristóteles, mas explicitamente em Platão. Todavia, ambos evidenciam o esforço para coordenar filosofia e religião – no caso de Rhazes, entendida num sentido não confessional. Não deixa de ser significativa, a dupla direcção filosófico-autoral de um mesmo movimento coordenador. A situação de Rhazes interessa-nos, deste modo, por ser exemplar na história da recepção de Platão. Vale recordar que as traduções árabes da sua obra não chegaram até nós e que depois de Alfarabi as referências directas a Platão parecem decrescer¹⁰⁸.

Mais uma vez, serve-nos de guia o *Fihrist* de al-Nadim que, a este respeito, começa logo por citar a *República* ('explicada' por Hunayn ibn Ishaq), para noutro lugar referir o *Timeu* ('revisto' por Ibn 'Adi). Trata-se de dois títulos nucleares para Rhazes. A sua glosa da *República*, em clave ética, atribui à música (chamada 'física espiritual') e à ginástica ('física corporal') o papel de readquirir a harmonia e a moderação que Platão preconizava como moral e rectidão espiritual da alma. Ao abordar a ética como uma espécie de medicina psíquica ou de psicologia clínica, Rhazes antecipou procedimentos descortinaáveis nos já citados filósofos judeus Avicibrão e Maimónides¹⁰⁹. A essa predominância «naturalista», tão típica num médico, acrescenta-se, como se disse, o interesse obsessivo de Rhazes pelo *Timeu*, um diálogo tido como teológico, embora saibamos que também o médico Galeno fora autor de um *Compêndio ao Timeu*¹¹⁰. Três títulos no âmbito da ética precisam ainda de ser referidos (pela ordem provável da sua redacção): *A Medicina Espiritual*, *O Livro do Prazer* e *O Livro da Conduta Filosófica*.

O interesse arábico pela obra de Platão, evidente nas várias versões citadas, permitia o conhecimento, quer do dualismo onto-cosmológico, quer do tema da autoria do mundo por um demiurgo, ambas as doutrinas facilmente avocadas pela teologia e pelos seus problemas. Assim, v.g., também um outro comentador do *Timeu*, Plutarco de Queroneia¹¹¹, cuja obra foi, por sua vez,

OS CINCO
PRINCÍPIOS

108 Cf. C. D'ANCONA COSTA, *La casa...*37-46. De referir, no entanto, que, talvez via Galeno (in *Sinopse dos diálogos platónicos*), talvez via Teão de Esmirna (in *Ordem dos livros de Platão e respectivos títulos*), alguns resumos ou paráfrases da obra platónica foram conhecidos em árabe. Isto, naturalmente, sem esquecermos o caso 'sui generis' da *República*, comentada por Averróis; algum resumo de *As Leis*, em Alfarabi (também autor de um *A Filosofia de Platão*); e eventualmente o *Fédon*, sobretudo quanto ao episódio da morte de Sócrates.

109 Cf. L.E. GOODMAN, «Muhammad ibn Zakariyya al-Razi» in S.H. NASR & O. LEAMAN, *History of Islamic Philosophy...*200. Na *Sátira* X. Juvenal havia escrito o célebre "mens sana in corpore sano".

110 Cf. R. WALZER (ed.), *Plato Arabus*, vol. I: *Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, ediderunt P. KRAUS et R. WALZER, London 1943.

111 Cf. *Plutarchi Chaeronensis Moralia recognovit* N. BERNADAKIS, VI, Lipsiae 1895; M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, vol. 1, Leiden 1976, 88-45.

objecto de comentário pelo próprio Rhazes, já interpretava a passagem sobre o demiurgo (28 a 6- b2) no sentido da atribuição ao mundo de uma origem temporal. Com a doutrina dos cinco princípios, Rhazes pretenderá contrariar tal interpretação. Entre as marcas do sabeísmo de Harran no pensamento científico e filosófico de Rhazes costumam destacar-se a doutrina dos cinco princípios eternos, a afirmação do estatuto espiritual da alma e dos astros e, naturalmente, a negação do fenómeno profético.

O aludido interesse pelo *Timeu*, leva Rhazes à explicação da doutrina nuclear dos cinco princípios eternos: a matéria-prima, o espaço absoluto ou vazio, o tempo absoluto, a alma universal e o criador ou demiurgo. Dado o seu carácter vivo e activo, estes dois últimos são sobremaneira problemáticos na justificação da criação do mundo mas, tal como virão a fazer os latinos, isso vai acontecer no quadro de uma distinção entre necessidade de natureza e acto de vontade¹¹². A diferença relativamente aos latinos estará, todavia, no sistema metafísico enquadrante. Este chegará a envolver, inclusive, a doutrina da metempsicose, acolhida em razão sobretudo do hedonismo do autor, que o leva a repudiar o abate dos animais domésticos. Àquela diferença acresce o facto de a afirmação da preexistência da matéria (e por conseguinte também do espaço de que ela necessita) pôr radicalmente em causa qualquer concepção de uma criação *ex nihilo*. O citado Plutarco havia frisado a necessidade da existência de uma matéria informe como pressuposto para a acção demiúrgica, mas com a marca sensível de uma afinidade entre esta acção e a ideia teológica de uma criação boa que conferisse ao mundo uma estrutura racional. No respeitante à metempsicose, tendo em vista o seu envolvimento com a matéria (que é passiva), a alma necessita de Deus para realizar o seu fito, que é o de se unir às formas materiais. A criação material do mundo que concretiza um tal fito é reveladora do facto de a alma continuar estranha ao mesmo, sem deixar, em simultâneo, de evidenciar a necessidade de uma iluminação da Razão. Será esta a fazer com que a alma se liberte das formas materiais e dos prazeres sensíveis e se volte definitivamente para o seu destino próprio – o de se reabilitar no mundo inteligível.

Para podermos ter uma visão do largo espectro das suas preocupações éticas nada melhor do que reproduzirmos a seguir as vinte partes em que se organiza *A Medicina Espiritual*: 1) a excelência da razão e seu louvor; 2) a luta contra as paixões, sua anulação e suma das opiniões de Platão; 3) formas do mal anímico; 4) a necessidade do reconhecimento das faltas; 5) o amor carnal

112 Cf. M.S.de CARVALHO, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no século XIII*, Lisboa 2001, 70-80; para uma crítica directa ao autor e sua contemporânea, vd. F. BRION, «Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abû Bakr al-Râzi. Présentation et traduction des chapitres I, 3-4 du 'Kitâb a'lâm al-mubuwwa' d'Abû Hâtim al-Râzi» *Revue philosophique de Louvain* 87 (1989) 139-164.

e a amizade; 6) a vaidade; 7) a inveja; 8) os acessos de cólera; 9) a mentira; 10) a avareza; 11) a luta contra o excesso de reflexão e de pensamento; 12) a luta contra os males; 13) a concupiscência; 14) a embriaguez; 15) as relações sexuais; 16) as paixões impostas, libertinas e os maus hábitos; 17) a aquisição, o recebimento e as despesas; 18) o desejo de elevação social; 19) a melhor conduta de vida; 20) o medo da morte¹¹³.

Como se pode perceber, sendo embora verdade que a doutrina da alma de Rhazes tomba em geografias ‘orientalizantes’ (indianas, sabeísmo harranita, pitagorismo), ela é suficientemente platónica e sistemática. Frente à oposição entre filosofia e religião, o autor, que como Epicuro manifestava uma especial predilecção em neutralizar o lado patológico das religiões, afirma a validade absoluta da filosofia como índice do humano. Quer dizer: o Homem deve crer apenas em si, libertar-se, em esforço (*ijtihad*) filosófico, dos sonhos e preconceitos que o impedem de conhecer cada vez mais. Além dos títulos das suas obras não médicas, já enunciados, são deveras ilustrativos, desse ponto de vista, *Os Estratagemas dos que pretendem ser Profetas*, *As astúcias dos Profetas*, etc. Perguntado se um filósofo podia seguir uma religião revelada profeticamente, Rhazes terá respondido: «Como é que alguém pode pensar filosoficamente com base em contos de velhas, cheios de contradições, obstinada ignorância e dogmatismo»¹¹⁴.

O seu carácter inconformista, que o costuma incluir na *zandaqa* (um *zindiq*, por isso), justifica-se filosoficamente. Aliás, é pacífico que a filosofia não tinha o estatuto de adjuvante da medicina, mas era praticada pelo autor como um fim em si mesma. Rhazes sustenta que o profetismo deixou de ter sentido após o surgimento da filosofia e que os profetas não passam de demónios disfarçados. Com efeito, se Deus conferiu a razão ao ser humano, os profetas tornam-se dispensáveis, competindo ao filósofo despertar e encaminhar as almas para o mundo celeste. Deste ponto de vista, na esteira da tradição democrática da epistemologia epicurista, sopesada pelo antagonismo que nutria para com a mística ismaelita, Rhazes insistirá no tópico da dádiva universal da inteligência como meio de frisar que nenhum ser humano é mais inteligente do que outro¹¹⁵.

Orientações bibliográficas:

L.E. GOODMAN, «Muhammad ibn Zakariyya al-Razi» in S.H. NASR & O. LEAMAN (ed.), *History of Islamic Philosophy ...* 198-215; ID., «al-Razi» in C.E. BOSWORTH et al. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Leiden 1995, vol VIII, 474-77.

113 Cf. S. ESCOBAR GÓMEZ, «Orígenes y evolución de la filosofía ética de Abu Bakú al-Razi (864-925)» in J. M. AYALA MARTÍNEZ (coord.), *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Zaragoza 1996, 265-70.

114 Cf. L.E. GOODMAN, «Muhammad ibn Zakariyya al-Razi» in S.H. NASR & O. LEAMAN (ed.), *History of Islamic Philosophy ...* 476.

115 Cf. L.E. GOODMAN, «Muhammad ibn Zakariyya al-Razi», 203.

5. *Alfarabi, o segundo mestre: filosofia política e Islão*

É tamanha a importância de Alfarabi (870 - 950) que ele é justamente considerado «o segundo mestre» pela tradição árabe, sendo Aristóteles «o primeiro». Não foi por acaso que o maior de todos os filósofos médio-orientais, Avicena, testemunha que só pôde compreender a *Metafísica* de Aristóteles depois de ter lido o respectivo comentário do turco Alfarabi¹¹⁶. Eis por que teremos de dizer que Avicena chega à filosofia pelas lentes de Alfarabi. A sua influência vai ainda mais longe: o próprio Averróis, que em muito beberá na conspícua lógica alfarábica (tom reflectido no nosso vocábulo «alfarrábio»), edificará o seu edifício filosófico em contraposição às leituras platonizantes que Avicena consolidou.

Pode-se dizer com propriedade que o problema filosófico de Alfarabi, de expressão transversalmente política, foi o de repensar os fundamentos da comunidade muçulmana (em crítica à sociedade do seu tempo) pondo-os de acordo com uma razão natural e humana. O já referido tema da «concordia» ou «conciliação» pretende traduzir ponto essencial no pensamento arábico-islâmico, qual o da religião e da filosofia, da relação do pensamento grego com a tradição muçulmana. Especificando:

« ... nenhum método, nenhuma seita, nenhuma religião positiva, nenhuma escola dos que ensinam que o mundo é temporal, que sustentam a existência do seu autor e que explicam o problema da origem das coisas, tem seja o que for de positivo que não se encontre em Aristóteles e antes dele em Platão e nos que seguiram na sua pegada. Todas as expressões que encontramos nos sábios das demais escolas e seitas só demonstram de um modo particular a eternidade da natureza *a parte ante* e a sua persistência posterior. Quem desejar chegar a conhecer bem isto, poderá ler os livros compostos sobre as origens das coisas e as narrativas aí citadas e os monumentos literários dos antigos aí referidos.»

O problema da eventual temporalidade ou eternidade do mundo, vale a pena sublinhar, não era de somenos importância no quadro do dogma criacionista. Acrescia, neste ponto, a divergência entre o que poderiam ter sido as posições de Aristóteles sobre a eternidade do mundo e as de Platão sobre a sua eventual temporalidade. Após citar e interpretar benevolmente as afirmações

116 Cf. M.S.de CARVALHO, *A Síntese Frágil...* 200 com tradução texto; cf. W.E. GOHLMAN, *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany 1974 *vd.* porém A. BERTOLACCI, «From al-Kindi to al-Farabi: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's 'Metaphysics' according to his Autobiography» *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001) 257-96, sobre uma eventual evolução na interpretação, de Alquindi a Alfarabi.

do Filósofo nos *Tópicos* e n' *O Céu e no Mundo* (onde se lia a tese da eternidade), Alfarabi, ora remete para a *Física* e para a *Metafísica* (a respeito do tempo como número do movimento e portanto da conexão movimento e tempo), ora para a doutrina da emanção da *Teologia*. Com esta última remissão, leva Aristóteles a afirmar «a existência de um Criador que deu um princípio ao mundo» e «criou a matéria-prima do nada», matéria-prima que «recebeu a corporeidade e organização de um acto voluntário do seu autor».

OBRAS

A imensa obra de Alfarabi surge em plena consonância como clima progressista da Estado centralizado do seu tempo. Principalmente compostos nos círculos de Bagdade (nomeadamente cristãos) e em Damasco, contam-se os seguintes títulos (omitiremos os textos dedicados ao *Organon*, à medicina, à matemática e à música¹¹⁷): *Catálogo das ciências*, *As teses fundamentais*, *Gemas da sabedoria*, *A Cidade Ideal*, *Livro da Política*, *Concórdia entre o divino Platão e o sábio Aristóteles*, *Epístola sobre o Intelecto*, *Objectivo da 'Metafísica' de Aristóteles* e *Introdução à Filosofia*¹¹⁸.

HORIZONTE

FILOSÓFICO

Para não cairmos no exagero inapropriado de esgotar a contribuição alfarábica no capítulo do pensamento político, importa elucidar a relação, por ele estabelecida, entre política, lógica e metafísica. Enquanto na *Introdução à Filosofia*, esta aparece como um saber teórico-prático que tem por objectivo especulativo

117 *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's 'De Interpretatione'*. Ed. e trad. De F.W. ZIMMERMANN, Oxford 1981; *Al-Farabi: Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*. Ed. e trad. de J. LANGHADE et M. GRIGNASCHI, Beyrouth 1971. No campo da lógica e da filosofia da linguagem, Alfarabi também epitomou várias vezes o *Organon*, e comentou a *Isagoge* de Porfírio, a *Retórica* e a *Poética*; de referir ainda uma obra mais pessoal, como *O Livro das Letras* (=Comentário à *Metafísica de Aristóteles*) e *O Livro das Afirmações Lógicas* (vd. trad. de um muito importante extracto daquela por M.A. KHALIDI, *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge 2005, 1-26). Em português, vd. tradução do cap. XV de *O Livro das Letras* in L.A. DE BONI, *Filosofia Medieval. Textos*, Porto Alegre 2005, 79-97.

118 F. DIETERICI, *Alfârâbi's philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden 1890; *Abu Nasr al-Farabi. La Ciudad Ideal*. Pres. M. CRUZ HERNÁNDEZ; trad. M. ALONSO Y ALONSO, Madrid 1985 (ed. árabe/inglesa: *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr Al-Farabi's 'The Principles of the Views of the Citizens of the Best State'*, by R. WALZER, Oxford 1985); *Alfarabi: The Political Writings. 'Selected Aphorisms' and Other Texts*. Transl. Ch.B. BUTTERWORTH, Ithaca 2001; *Al-Farabi. La città virtuosa*. Introd., trad. e note di M. CAMPANNINI, Milano 1996; *Al-Farabi. Concordia entre el divino Platón y el sábio Aristóteles*. Trad., prólogo y notas por M. ALONSO Y ALONSO, in *Pensamiento* 25 (1969) 21-70; *Farabi. Deux traités philosophiques. L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote. De la Religion*. Introd., trad. et notes D. MALLET, Damas 1989; *Al-Farabi. Obras Filosófico-Políticas*. Ed. bilingue de R. RAMÓN GUERRERO, Madrid 1992; *Al-Farabi, El camino de la felicidad (Kitâb al-tanbih 'alâ sabil al-sâda)*. Trad., introd. Y notas R. RAMÓN GUERRERO, Madrid 2002; *Al-Farabi. Epístola sobre los sentidos del término 'intelecto'*. Trad. de R. RAMÓN GUERRERO in *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) 215-223; *Al-Farabi, Catálogo de las ciencias*. Trad. A. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid 1953; *Libro sobre las concepciones de la gente de la ciudad ideal*. Trad. M. ALONSO, Madrid 1985; Th.-A. DRUART, «Le traité d'al-Farabi sur les buts de la Metaphysique d'Aristote» *Bulletin de philosophie médiévale* 24 (1982) 38-43.

o conhecimento do Criador, e como actividade prática a Sua imitação, na medida do possível, na *Cidade Ideal* a filosofia é caracterizada como uma reflexão metódica sobre a felicidade, a qual só pode ser atingida no quadro de uma sociedade racional. Para este efeito abarcante, Alfarabi tinha ao seu dispor o projecto político de Platão (não é correcto atribuir ao século XIX alemão de Wilamowitz-Moellendorff a paternidade de um Platão político e filósofo). Nesta linha de ideias, e tal como ficou dito atrás, também se percebe que o seu catálogo das ciências as classifique em vista da ciência política. Isto há-de traduzir a superioridade da filosofia sobre a religião, explicando por que razão Alfarabi se ocupa em provar a prioridade lógica da filosofia sobre a religião¹¹⁹. Justifica-se, por isso, uma defesa da dialéctica, como base para alcançar um conhecimento demonstrativo, na medida em que: (i) confere hábitos argumentativos; (ii) expõe de maneira propedêutica os princípios de cada uma das ciências demonstrativas; (iii) faz despertar os princípios da demonstração, evidentes em todos os seres humanos; (iv) desenvolve aptidões para comunicar com o povo; (v) é uma refutação da sofística.

Uma base racional para a sociedade e para o Estado provém exclusivamente da filosofia. Só esta possibilita que a construção da cidade ideal dê acesso à felicidade. Daí também que se encontre em Alfarabi uma constante da *falsafa*, a qual, colocando a lógica na base do pensar, distingue os argumentos da religião (meramente persuasivos) dos da filosofia (demonstrativos ou apodícticos). Isto concita uma interpretação das relações entre a religião e a filosofia em termos linguísticos: numa perspectiva político-filosófica, Alfarabi considera que a religião muçulmana se limita a uma espécie de discurso retórico aristotélico, além de um discurso da imaginação que o autor também associa à poética e à lógica aristotélicas¹²⁰. É assim possível argumentar que os conflitos entre sunitas e filósofos são solucionáveis caso se compreenda que os conteúdos da religião são símiles dos conteúdos filosóficos. A religião exprime, assim, a verdade filosófica, em linguagem popular, recorrendo às artes da retórica e da poética. Não há, por isso, oposição entre os dois domínios de saber: os filósofos devem transmitir a necessidade e a naturalidade da filosofia no islão. Neste contexto ganha toda a força a seguinte classificação dos métodos argumentativos: *demonstrativos* (os que conferem certeza), *dialécticos* (geradores de verosimilhança e fundados em opiniões), *sofísticos* (que levam à falsidade),

119 Sucede isso, v.g., no *Livro da Religião (Kitab al-Milla)*, vd. *Alfarabi, Obras filosófico-políticas*, Madrid 2001, 77-78; H. ZGHAL, «Métaphysique et science politique» *Arabic Sciences and Philosophy* 8 (1998) 169-194 para um recomendável estudo sobre a ciência política e a sua dependência da metafísica.

120 Cf. J. LAMEER, *Al-Farabi and the Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden 1994.

retóricos (que transmitem opiniões persuasivas) e *poéticos* (os que utilizam imagens para provocar na alma prazer e dor).

Não é possível pensar um Estado ideal independentemente do conhecimento do Universo (e do seu Criador). A constituição desse Estado há-de ser análoga à do Universo, cabendo ao sistema cosmológico geocêntrico de Ptolomeu fundar a ligação entre o físico e o metafísico. Mais uma vez, e como é timbre da *falsafa*, as tradições filosóficas de Plotino e de Aristóteles serão conjugadas: o Uno ou Ser ou Causa primeira pensa-se a si mesmo e, ao fazê-lo, cria por processão a multiplicidade das coisas. Poderíamos assim coordenar cosmologia, religião e política dentro de duas perspectivas, ascendente e descendente. Enquanto esta, ao aproximar Deus do mundo, levou a que, por reacção, a teologia (mormente mutazilita) se ativesse à crítica de toda a antropomorfização, a dialéctica ascendente possibilitará a realização do reino de Deus na terra de acordo com uma teoria da soberania que visa aproximar o ser humano (e o mundo que habita) de Deus. É neste último plano, como veremos, que se pode interpretar a sistematização dos modelos possíveis de governantes, com vista a uma «cidade ideal». O traço comum àqueles dois movimentos é a harmonia e a beleza (*cosmos*) que caracterizam a unidade de todas as partes com o todo e é dominada pelo axioma (tão bem quisto por Avicena como teremos de ver), segundo o qual todos os seres acidentais (e por isso possíveis) dependem de uma causa (Primeira), cujo ser de existência não pode ser senão necessário. Ponderoso é o facto de este axioma nos aparecer referido quer n' *A Cidade Ideal*, quer no primeiro capítulo do *Livro da Política*.

Dividindo-se, o cosmos, em duas esferas, supra-lunar e infra-lunar, a multiplicidade ontológica (onde também se integram corpo e alma) deriva do Ser necessário. Conforme se perceberá pelo Quadro VI, tal derivação é, primeiro, a das dez inteligências ou intelectos, depois a do mundo sensível com a matéria primeira, no seio do qual tem lugar de relevo o ser humano, também ele composto de matéria e forma. A alma humana (a forma) é uma emanção do Intelecto Agente, dador de formas, como se viu acima em Alquindi. O corpo combina as três faculdades (vegetativa, apetitiva e cognitiva), recebidas na matéria constituinte do útero materno. Naturalmente, que o ser humano se distingue dos outros animais pela alma intelectual, também classificada segundo três categorias: «material» (ou em potência), «em acto» (ou material) e «adquirido», o grau superior do intelecto, imediatamente ligado ao Intelecto Agente. Só o filósofo tem acesso a este grau, enquanto o profeta, como se disse, se fica pela dimensão imaginativa. Numa passagem significativa d' *A Cidade Ideal* (c. 27) lê-se como o Intelecto Agente recebe de Deus o que emana para a razão do filósofo (as essências e as causas universais) e pelo intelecto passivo o que emana para a imaginação do profeta (os símiles e os singulares):

«Deus, poderoso e excelso, comunica ao ser humano a revelação através do Intelecto Agente, e o que emana de Deus para o Intelecto Agente emana para o intelecto passivo mediante o intelecto adquirido e daí para a faculdade imaginativa. Assim sendo, graças ao que emana do Intelecto Agente para o intelecto passivo, esse ser humano será um sábio filósofo, sumamente inteligente. Graças ao que emana desse intelecto para a faculdade imaginativa, será um profeta conhecedor do que há-de vir e do estado das coisas singulares do presente, desfrutando da condição que lhe permite compreender as coisas divinas. Semelhante ser humano encontra-se no nível mais perfeito da humanidade e goza da felicidade na maior intensidade possível.»

Fácil é então perceber-se que o privilégio da filosofia marque o lugar primordial do ser humano na ordem cósmica. Destafeita, o estudo da antropologia (psicologia) não é independente do da cosmologia e da metafísica. Alfarabi também desfaz a ligação entre metafísica e teologia, que se encontrava em Alquindi (ao englobar a *Teologia de Aristóteles*). Podendo, este gesto, estar na origem do episódio do ponto arquimédico hermenêutico para a leitura da *Metafísica*, por Avicena, ele concretizou-se no restabelecimento de um triplo objectivo da filosofia primeira aristotélica: o estudo do ser enquanto ser, dos princípios da demonstração e dos seres imateriais. Do acento posto no primeiro resultará outra original incidência da *falsafa* sobre o problema da existência, tal como o veremos em Avicena. Todavia, em Alfarabi já se encontra a noção de ser necessário (caracterizado como o que não pode não existir) e a de ser possível ou ser contingente (o que carece de outro ser para existir). No comentário ao *De Interpretatione*, Alfarabi esclarece o seu próprio conceito de «possibilidade», mais alargado do que o de «necessário»:

«Diz-se 'possível' de três maneiras: o que é absolutamente necessário, o que é necessário até um certo ponto, e o que não existe agora em acto mas pode no futuro vir a existir ou a não existir... O verdadeiramente possível é a terceira acepção...»

De notar que esta novidade implica a substituição do modelo aristotélico da mudança, que deixa de ter por base a teoria hilomórfica, e passa a sustentar-se nos quadros, metafísicos, da essência e da existência. Adiante, a propósito de Averróis, compreender-se-á por que razão este ataca a incompatibilidade dessas noções modais, escrevendo taxativamente que «a natureza do possível não se transforma na natureza do necessário».

É ainda Alfarabi que esclarece a nova orientação a dar à distinção necessário/possível – a saber, o plano do objectivamente possível e o da distinção entre ‘necessário por si’, ‘necessário por outro’ e ‘meramente possível’ (este último confinado ao mundo da geração e da corrupção)¹²¹:

«Os seres são de duas categorias. A primeira é a daqueles cuja essência não implica necessariamente a sua existência; chamamos-lhes seres possíveis. A segunda compreende o ser cuja essência implica a existência; é o ser necessário. Com efeito, não é nenhum absurdo supor como não existente um ser possível; todavia, para existir, esse ser exige uma causa que seja distinta dele. Mas, ao existir, torna-se num ser necessário por outro. Segue-se, então, que o que é em si mesmo considerado como ser possível pode chegar a ser necessário por outro. Esta possibilidade ou é algo que permanece sempre sem nunca mudar ou é algo que ora acontece ora não.»

O ser necessário é Deus e, para além de deter as propriedades do Uno da tradição plotínica (perfeito, autossuficiente, eterno, incausado, imaterial, indefinível), ao pensar-Se como inteligência, origina o Intelecto, distinto de Si. Esta primeira inteligência é também o primeiro ser criado, o qual, recebendo a existência do Ser necessário, é o primeiro possível. É o uno que ao pensar-se a si mesmo como possível comporta em si a pluralidade. De novo, se deverá consultar o esquema exemplificativo (Quadro VI) que regista uma hierarquia ontológica de fácil leitura. Ser primeiro, os nove intelectos separados ou causas segundas, intelecto agente, alma, forma e matéria distinguem-se na medida em que, sendo embora todos incorpóreos, o Ser primeiro, os nove intelectos e o intelecto agente ou décimo intelecto não se inscrevem nos corpos. Já os três restantes – alma, forma e matéria – unem-se aos corpos. A situação particular do intelecto agente, separado, está no facto de ele ser um dador de formas noéticas (relativas ao conhecimento) e ontológicas (relativas aos seres), tal como vimos em Alquindi. No nível inferior, temos os quatro elementos, os minerais, os vegetais, os animais e, naturalmente, entre estes, o Homem. Daí que, a alma tenha o papel de unir, de correlacionar dinamicamente o que procede ou emana.

121 Trad. M. ALONSO, «Los 'Uyûn al-masa'il de al-Farabi» *Al-Andalus* 24 (1959) 259. No parágrafo dedicado a Avicena ver-se-á que no ponto acima referido incide diferença capital entre os dois autores a respeito da noção de possibilidade.

Corpo, alma e intelecto são os constituintes do Homem. Sendo este destinado à felicidade, e tendo-se dele uma concepção racionalista, caberá ao intelecto, faculdade superior, conquistar aquele estado de reflexão contemplativa. Importa, porém, insistir que em Alfarabi este é um problema complexo, e por isso se deve distinguir diversos sentidos de «intelecto» («*aql*»)¹²².

Sentidos do termo 'intelecto' no Homem	Sentidos do termo 'intelecto' fora do Homem
<ul style="list-style-type: none"> • Actuar reflectidamente • O que é evidente para a maioria • Hábito, primeiros princípios do conhecimento • Hábito, primeiros princípios da acção • Processo cognitivo: <ul style="list-style-type: none"> - em potência - em acto - adquirido - agente • Primeiro Intelecto, Primeiro Ser: Deus 	<ul style="list-style-type: none"> • Processo cognoscitivo: <ul style="list-style-type: none"> -agente • Primeiro Intelecto, Primeiro Ser: Deus

O primeiro dos significados acima enumerados (à esquerda) é o do senso-comum, designa a inteligência de quem age guiado pela sensatez. O segundo é relativo à recta razão, tal como os teólogos a caracterizam, i.e., quando a maioria fundamenta a sua actividade em premissas prováveis. O terceiro corresponde ao sentido em que Aristóteles refere a aptidão natural do Homem para a ciência¹²³. Também o quarto depende de Aristóteles¹²⁴ e diz respeito àquela parte da alma pela qual o Homem distingue o bem do mal baseado na sua experiência própria. A quinta acepção coincide com os quatro modos com os quais Alquindi analisou o intelecto: quando o intelecto em potência entra em contacto com os seres existentes, entra em acto pela actualização das formas inteligíveis inseridas na matéria (fora também a doutrina de Alexandre de Afrodísia). Produz-se então uma identificação entre intelecto e inteligível. Este processo abstractivo, de fundo aristotélico e contornos neoplatónicos, realiza-se em dois momentos, correspondendo

122 Cf. R. RAMÓN GUERRERO, «El intelecto agente en Al-Farabi. Un comentario a su 'Epístola obre el Intelecto'», *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) 19-31.

123 ARISTÓTELES, *An. Post.* II 9, 100 b 5-17.

124 ARISTÓTELES, *Et. Nic.* VI 8, 1142 a 11-16 e 12, 1143 b 11-14.

o segundo ao intelecto adquirido (quando o intelecto reflecte sobre si mesmo e se vê em acto), a partir do qual se podem apreender as formas puras, os inteligíveis separados e imateriais, e o Homem se aperfeiçoa, porque acede ao mundo inteligível. Significa isto, naturalmente, que o processo de conhecimento, ou actualização inteligível, é gradual e visa atingir a totalidade dos inteligíveis ou das ciências que o ser humano pode conhecer. Escusado será repetirmos aqui que não é possível este aperfeiçoamento sem o concurso do intelecto que está sempre em acto – entidade separada da alma humana, décimo intelecto que procede do Ser primeiro, tal como os raios do Sol permitem a visão. A sexta e última acepção coincide também com a doutrina de Aristóteles sobre o intelecto primeiro, como Motor Imóvel e Intelecto que se pensa a si mesmo pensando (*Met.* XII 7-9).

Temos assim encerrado o círculo psicologia, gnoseologia, cosmologia e metafísica. A ligação à ética e à política há-de também dar-se pelo intelecto primeiro. Além do seu papel onto-gnosiológico, esse intelecto deve tornar possível ao Homem alcançar a felicidade. É o que sucede quando um ser humano se une ao intelecto agente pela actividade intelectual, que parte do intelecto adquirido e, libertando-se da matéria, se actualiza integralmente. A

A CIDADE IDEAL

quota-parte política desta teoria está em que alguém só pode alcançar esse estado se tiver a ajuda dos seus semelhantes. Impotente na solidão, Alfarabi equaciona o ser humano no interior de um quadro social¹²⁵. Por esta razão, a sua filosofia culmina numa análise das sociedades humanas que faz da política uma verdadeira ciência. Regido por esta ciência, o estado ideal será aquele em que os seres humanos atingem a felicidade verdadeira segundo as suas capacidades naturais.

A alma do Homem alcança a felicidade quando atinge o plano intelectual. A felicidade consiste numa situação plena em que se dispensa a materialidade, quer dizer, um estado em que o intelecto adquirido está apto a apreender os objectos inteligíveis. Alfarabi sustenta que um tal estado só será viável numa sociedade virtuosa – «o maior bem e a perfeição mais acabada alcança-se, primeiramente, na cidade» – e afirma que uma cidade só poderá ser virtuosa quando reflectir em si a ordem do Universo, pela harmonia e ordenação que governam aquele. Não é, porém, provável que todos os habitantes da cidade cheguem àquele grau de racionalidade que permite chegar à felicidade que todos ambicionam.

Facto absolutamente inovador diz respeito ao paralelismo estabelecido entre o filósofo-rei de Platão e o profeta Maomé, primeiro,

125 R. Ramón GUERRERO, «La teocracia islámica: conocimiento y política en Al-Farabi», in J.F. MEIRINHOS (ed.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve 2005, 90.

e logo depois os «segundos governantes» (os califas, designadamente os quatro ortodoxos). Nesta leitura, Alfarabi dá uma resposta ao seu próprio tempo. Por um lado, promovendo a ideia de que a filosofia deve tomar parte na governação – o «governante primeiro» e fundador da cidade ideal (Maomé) é semelhante à Causa Primeira na sua dimensão vinculativa universal. Por outro lado, defendendo que os sucessivos governos devem adequar as normas estabelecidas pelo «primeiro governante» ao devir histórico e social da cidade. Só assim o Estado chegará ao estado da razão, plano totalmente oposto à situação histórica em que Alfarabi vive e que ecoa na crítica dos quatro últimos capítulos da *Cidade Ideal*. Neles se lê uma análise da cidade oposta à virtude, habitada por ignorantes, assente na força material, fundada em solidariedades débeis (tribais, religiosas ou doutrinárias) e vãs concepções. Em consequência, mais próximo de Platão (ou de Sartre) do que de Aristóteles (ou de Hegel), Alfarabi reserva o qualificativo de autêntico filósofo exclusivamente para quem é capaz de comunicar o seu pensamento aos outros, enquanto tarefa própria do ideal filosófico congraçando, dessa maneira, o cultivo do rigor demonstrativo com o da arte retórica, da poética e da dialéctica.

Orientações bibliográficas:

H. DAIBER, *The Ruler as Philosopher. A New Interpretation of al-Farabi's View*, Amsterdam 1986; I.R. NETTON, *Al-Farabi and His School*, London 1992; M. MAHDI, *La cite vertueuse d'Alfarabi. La fondation de la philosophie politique en Islam*, Paris 2000.

6. Avicena, a síntese neoplatónico-aristotélica

A Avicena (980 - 1037) cabe a honra, inquestionavelmente merecida, de sistematizar a produção filosófica que herdou (sobretudo de Alfarabi) e de ampliar numa bibliografia imensamente invejável. Caracterizada por um estilo elegante e por um pensamento de uma clareza mais ou menos irresistível, nela se podem destacar os seguintes títulos enciclopédicos: *Cânone de Medicina* (obra submetida à fogueira em 1526 por Paracelso, em Basileia), *Cura da Alma* (*al-Xifa al-Nafs*)¹²⁶ e *Livro da Salvação*. O último título referido é um resumo da *Cura da Alma*, considerada esta a obra filosófica por excelência e dividindo-se em quatro temáticas: Lógica, Física, Matemática e Metafísica (vd. *supra* § 1). Outros títulos dignos de nota: *Livro das orientações e advertências*¹²⁷, considerado a mais amadurecida; o *Livro de Ciência*¹²⁸; o *Livro do Juízo Imparcial* (restam fragmentos do comentário ao livro XII da *Metafísica*); algumas notas ao tratado da *Alma*; glosas à *Teologia de Aristóteles*; a parte dedicada à Lógica de uma intitulada *Sabedoria Oriental* e alguns poemas¹²⁹. De referir, por fim, escritos de tipo místico: *Epístola do Pássaro*, *Epístola de Hayy ibn Yaqzan*, a *História de Salaman e Absal*¹³⁰.

OBRAS

126 Avicenne. *La métaphysique du Shifâ*. Trad. de G.C. ANAWATI, 2 vols., Paris 1978-1985; Avicenna. *Metafísica: La Scienza delle Cose Divine (Al-Ilahiyyat) dal Libro della Guarigione (Kitab al-Sifa)*. A cura di O. LIZZINI e P. PORRO, Milano 2002; Avicenna Latinus. *Liber de Anima seu sextus de Naturalibus*. Ed. S. VAN RIET, Louvain Leiden 1968-72; *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Ed. S. VAN RIET, 3 vols., Leuven Leiden 1977-1983; *Liber tertius naturalium: De generatione et corruptione*, Ed. S. VAN RIET, Louvain-la-Neuve Leiden 1987; *Liber quartus naturalium. De actionibus et passionibus*, ed. S. VAN RIET, Leuven Leiden 1989; *Liber primus de naturalibus. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*. E. S. VAN RIET, Louvain-la-Neuve Leiden 1992. Para este e os restantes apartados, vd J. JANSSENS, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina. First Supplement (1990-1994)*, Louvain-la-Neuve 1999.

127 Avicenne. *Livre des directives et remarques (Kitab al-isharat wa'l'tanbihat)*. Trad. avec introd. Et notes par A.-M. GOICHON, Paris 1951; *Ibn Sina. Remarks and Admonitions. Part One: Logic*. Translated from the original Arabic with an Intr. and Notes by Sh. C. INATI, Toronto 1984; *Ibn Sina and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*. Translated from the original Arabic with an Intr. and Notes by Sh. C. INATI, London New York 1996; trad. parcial também in M. CRUZ HERNANDEZ, *Tres escritos esotéricos de Avicena*, Madrid 1998.

128 *Le Livre de Science I (Logique, Métaphysique); II (Science naturelle, Mathématiques)*. Trad. De M. ACHENA et H. MASSÉ, Paris 1955-58; ²1986 (algumas secções traduzidas em português in L.A. DE BONI, *Filosofia...* 99-113); P. MOREWEDGE, *The 'Metaphysica' of Avicenna (Ibn Sina). A Critical Translation, Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's 'Metaphysica' in the Danish Nama-i 'ala'i (The Book of Scientific Knowledge)*, London 1973.

129 Avicenna. *Opera Poetica*. Trad. dall'Arabo e dal Persiano con introd. e note di A. BAUSANI, Roma 1956.

130 Cf. M. CRUZ HERNANDEZ, *Tres escritos esotéricos*. Introd. y trad., Madrid 1998; *Traîtés mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*. Texte arabe (...)

Já se relevou o «instinto» pessoal de Avicena «para uma síntese perfeita dos temas semítico e helénico»¹³¹, mas continua a ser discutida a interpretação a dar à sua alegada «filosofia oriental», que a ausência de vogais no idioma árabe permite a alguns remeter ou para o tema da iluminação (*muxriqiyya*), ou para o do Oriente (*maxriqiyya*)¹³². Vale a pena assinalar que Abentofail foi o primeiro a propalar uma dupla orientação na obra de Avicena – numa seguindo Aristóteles, noutra, alegadamente, «os segredos da sabedoria oriental». Em abono da nossa interpretação, propenderíamos para que os seus textos esotéricos fossem no sentido não de uma orientação místico-gnóstica, mas de uma apresentação do sistema filosófico «em linguagem simbólica e alegórica apta a ser compreendida pelo comum dos mortais»¹³³.

Tratando-se de um dos poucos pensadores islâmicos que nos fez chegar uma autobiografia¹³⁴, por ela podemos conhecer a sua atribulada vida e a produtividade intelectual (científica e filosófica), ímpar aos dezoito anos já. Fosse nos domínios da lei, fosse da astronomia, da medicina e da lógica, paralelamente a uma notável independência de espírito, frente às inspirações mais directas dos seus mestres (Irmãos da Pureza, ismaelitas, xiistas e sunitas) e às várias doutrinas estudadas (platonismo, aristotelismo, galenismo e farabismo).

A sempre difícil e precária miscigenação do helenismo com o semitismo, caracterizados ambos por estruturas mentais e/ou linguísticas próprias (a dualidade Homem/Cosmos daquele contra o trilátero Deus/Homem/Cosmos do semitismo), pode explicar por que razão Avicena impôs um ritmo triádico

avec l'explication en français par M.A.F. MEHREN, fasc. I-IV, Leiden 1889-1899. Refiram-se ainda mais duas traduções parciais em português, ambas por J.I. ISKANDAR, «O carácter moral belo segundo Al-Farabi» in M.R.N. COSTA & L.A. DE BONI (org.), *A Ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre 2004, 161-68 (= *Livro da Advertência acerca da Felicidade*, Beyrouth 1985) e «Uma epistemologia sobre a morte na visão de Ibn Sina» in L.A. DE BONI & R.H. PICH (org.), *A recepção...* 139-47 (= *Epístola* não identificada, a partir de uma antologia publicada no Irão, 1979, 339-46). Dois títulos mais em português: J.I. ISKANDAR, *Avicena: a origem e o retorno*, Porto Alegre 1999; R.H. de S. PEREIRA, *Avicena. A Viagem da Alma. Uma leitura gnóstico-hermética de 'Hayy ibn Yaqzân'*, São Paulo 2002.

131 L.E. GOODMAN, «Crosspollinations- philosophically fruitful exchanges between Jewish and Islamic Thought» *Medieval Encounters* 1, 3 (1995) 331.

132 Cf. M.A. YABRI, *El legado...* 133 n., 117-210 e mais especificamente 128 e 124-125.

133 R. RAMON GUERRERO, «Avicena entre Oriente y Occidente» in F. BERTELLONI e G. BURLANDO (ed.), *La filosofia medieval. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofia: 24*, Madrid 2002, 71. Poderá também ler-se, em duas traduções, a alusão de Avicena aos orientais e ocidentais, in D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's philosophical works*, Leiden New York 1988, 60-64 e ID., «Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy. Nature, Contents, Transmission» *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000) 159-80; G. VAJDA, «Les notes d'Avicenne sur la 'Théologie' d'Aristote» *Revue Thomiste* 51 (1951) 346-406. Em sentido diferente, vd. S.H. NASR, «Ibn Sina's 'Oriental Philosophy'» in ID. & O. LEAMAN (ed.), *History...* 247-51.

134 Cf. W.E. GOHLMAN, *The Life of Ibn Sina*, Albany 1974.

a alguns dos seus temas. Vê-lo-emos neste parágrafo, sendo o mais relevante o que se concretiza na estrutura emanativa do Intelecto primeiro: começa por se compreender a si mesmo como emanado necessariamente do ser necessário (Deus), gerando um intelecto semelhante a si; depois, como ser contingente e necessário, porque emanado do Primeiro e, por isso, distinto dele, de onde é gerada uma alma celeste; por fim, como um ser integralmente contingente, do qual emana um corpo celeste. O tema emanativo – também triádico – havia sido introduzido na filosofia grega sobretudo pelo neoplatonismo, mas as suas derivas geográficas não são despiciendas. Avicena conhece em particular a forma oriental da escola de Plotino, mais a de Numénio do que a Proclo. Isso é patente, v.g., na carga espiritualista (harranita e sabeísta) patente na atribuição aos corpos celestes de um carácter divino, almas espirituais que sentem, imaginam (porque cada corpo detém uma alma e é uma substância) e distinguem (porque cada corpo celeste tem a sua independência própria). Isto explicará, como teremos de ver, por que o «ser possível por si e necessário por outrem» (onde se incluem os corpos celestes e a alma humana) tem um valor intermediário dinâmico, entre o contingente e o necessário (na ordem lógica), Deus e o mundo (na ordem cosmológica).

CLASSIFICAÇÃO
DAS CIÊNCIAS

No *Livro de Ciência* (o único composto na sua língua materna, o persa), mas em obediência ao espírito epistemológico aristotélico que vimos desenvolvido na *Carta sobre a Divisão das Ciências Intelectuais*, o autor também se preocupa com a classificação das ciências. Não obstante, ali, a particularidade está em se interessar exclusivamente pelas ciências filosóficas (intelectuais) que precedem as demais. Em Apêndice à Introdução (Quadro III), tivemos a oportunidade de seguir a proposta alternativa, enciclopédica, da *Carta*¹³⁵. Sendo a sabedoria teórica aquela cujo objecto é a Verdade, pelo conhecimento daqueles seres cuja existência é independente dos Homens, a sabedoria prática busca dirigir o conhecimento para a acção, com vista a aperfeiçoar o ser humano e à aquisição do Bem. Por isso, a sabedoria prática deve dividir-se nas três dimensões da vida humana, individual, familiar e política. Além da insistência na dimensão comunitária ou social e política do ser humano, pretende-se, neste último caso, dar a conhecer os diferentes tipos de comunidades e doutrinas políticas, a necessidade da Lei revelada e a existência da profecia ou do profeta em quem se realiza a lei geral e divina, que possibilita o alcance da derradeira felicidade.

135 Cf. J. JOLIVET & R. RASHED (eds.), *Études sur Avicenne*, Paris 1984, 143-151 (trad. Da *Carta de Avicena*, por R. MIMOUNE).

Como dissemos, a sabedoria teórica divide-se em três sectores, em função do seu respectivo objecto: a *física* estuda os seres corpóreos, sujeitos ao movimento; a *matemática* tem por objecto os seres unidos à matéria e ao movimento, mas independentes destes; por fim, a *ciência superior ou divina* (metafísica) estuda os seres cuja existência ou definição é independente da matéria e do movimento. Vimos também como cada uma destas três ciências teóricas se subdivide. Uma vez mais, essa classificação (sobretudo a secção das ciências físicas) acompanha de perto o que Avicena julgava ser o sistema aristotélico. De notar ainda que, na *Lógica* (que como sabemos inclui a *Retórica* e a *Poética*), não obstante o seu carácter propedêutico e instrumental, Avicena não regateia atenção aos elementos que constituem o enunciado, à relação entre pensamento e linguagem, ao projecto de uma linguagem não-verbal, à definição e aos seus tipos ou à teoria da modalidade. No capítulo da silogística, Avicena distingue nove categorias de proposições ou premissas em função da respectiva origem. São elas, a saber: *sensíveis* (oriundas dos sentidos externos); *experienciais ou observacionais* (provindas da memória a partir da repetição das experiências sensíveis); *unanimemente tradicionais* (dos testemunhos); *recebidas* (dos sábios ou chefes religiosos); *estimadas* (provenientes da faculdade estimativa); *conhecidas* (comumente divulgadas); *conjecturadas* (com base na possibilidade do contrário); *imaginadas* (dada a sua semelhança com proposições aceites); *essenciais* (derivadas da clareza da razão).

A metafísica é filosofia primeira, uma vez que alcança o maior grau de certeza e de rigor, e ciência dos primeiros princípios, na medida em que verifica e fundamenta os princípios das demais ciências (fundamentos metafísicos do conhecimento). Eis uma formulação que nos faz pensar em Husserl e em Duns Escoto, respectivamente. Ainda veremos como as afinidades exteriores com a fenomenologia alemã não ficam por aqui. Designada por «ciência das coisas divinas», Avicena sustenta que o verdadeiro objecto da metafísica não é nem Deus (teologia) nem as causas (aitiologia), mas o ente (ontologia). A razão é aristotélica. É que, com base nos *Analíticos Posteriores* (I 10, 76 b 11-22), era necessário defender que nem Deus nem as causas eram evidentes, nem era possível pensar-se numa ciência superior apta a conferir à metafísica o seu objecto. Ambos os temas, Deus e as causas, passam a ser assim aquilo que na ciência metafísica se busca, o que se interroga. Deus, por exemplo, será objecto dessa pergunta, enquanto causa dos seres e, nessa medida, o fim do percurso indagativo metafísico. Daqui uma notável diferença entre Avicena e Averróis, pois enquanto este preconizará uma prova física da existência de Deus, Avicena defende uma demonstração “metafísica”. Dito de outra maneira: a teologia

A METAFÍSICA

filosófica é uma parte da metafísica e a estrutura da metafísica, além de uma ontologia e de uma henologia, congrua uma teologia que se sobrepõe àquelas em importância¹³⁶. Eis uma posição que fará fortuna no Ocidente latino¹³⁷.

Mas o principal contributo de Avicena residiu em prolongar a intuição de Alfarabi (na distinção essência/existência e na análise possível/necessário no seio da ideia de ser), ultrapassando-a ou expandindo-a. Mesmo ao dizer que o objecto próprio da metafísica é o ser enquanto ser, a leitura deste passo tão aristotélico é convocado para pensar um criacionismo estranho ao Estagirita¹³⁸. Situando-se no plano da existência, Avicena reforça a ideia de possibilidade enquanto possibilidade de ser e reinventa a noção de contingência. São sobretudo três as noções aprióricas, antepredicativas, da metafísica: coisa (*res/xay*), ser (*ens/mawjud*) e necessário (*necesse/daruru*), noções que se imprimem na alma por uma primeira intuição intelectual. Captadas pela alma, ‘ser’ e ‘coisa’, v.g., distinguem-se entre si, não obstante a sua necessária concomitância¹³⁹. Isto significa que nada há exterior ao ser, porque se algo não existe, ao menos tem um ser na inteligência, nomeadamente o ser próprio (*essentia*) do que é. Dos três estados da essência – nos singulares, no universal e no em-si que não coincide com nenhum dos dois – este último deu origem à célebre doutrina da indiferença da essência, considerada a raiz do princípio da tolerância ontológica¹⁴⁰. Pense-se, v.g., na ‘equinidade’, a natureza absoluta do cavalo, anterior portanto quer a um cavalo existente, quer ao seu conteúdo intelectual. É assim que o tema é retomado numa obra de juventude de Tomás de Aquino tempestivamente traduzida entre nós¹⁴¹. A intuição de Avicena é a de que

136 A. BERTOLACCI, «The Structure of Metaphysical Science in the ‘Ilahiyyat’ (Divine Science) of Avicenna’s ‘Kitab al-Sifa (Book of the Cure)» *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 13 (2002) 1-69.

137 Cf. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leuven²1998.

138 Cf. A.-M. GOICHON, *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1937, 201-334; cf. ARISTÓTELES, *Met.* IV 1-2 e V 1.

139 Th.A. DRUART, «Shay’ or Res as Concomitant ‘Being’ in Avicenna» *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 12 (2001) 125-142; M. CRUZ HERNÁNDEZ, «La noción de ‘ser’ em Avicena» *Pensamiento* 15 (1959) 83-98; O. LIZZINI, «Wugud-Mawjud/Existence-Existent in Avicenna. A key ontological notion of Arabic philosophy» *Quaestio. Annuario di storia della metafísica* 3 (2003) 111-138.

140 Cf. A. de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996, 189-91: «Il faut que la nature de l’essence tolère d’être conçue comme invariante en différents contextes ontologiques, ce qui ne peut se faire qu’à condition d’être concevable en elle-même comme dépourvue de tout caractère ontologiquement inébranlable.»

141 Cf. Tomás de Aquino, *O Ente e a Essência*. Introdução, trad. e notas de M.S.de CARVALHO, Porto 2013. Veja-se também S. HEGENBERG, «Avicena (980 - 1037) mil anos depois» *Revista Portuguesa de Filosofia* 36 (1980) 121-130.

um predicado só pode ser atribuído a uma pluralidade de sujeitos individuais, se a essência desse predicado não for, em si mesma, nem universal, nem singular.

A questão é, em primeiro lugar, histórico-filosófica, posto que, em diálogo crítico com a diferença estabelecida por Alexandre de Afrodísia entre «comum» e «universal», Avicena entende que qualquer forma de existência deve sempre deter uma natureza, mas que esta permanece indiferente, quer para a existência singular, quer para a universal, pois estas duas não alteram em nada aquela. Voltando ao nosso exemplo: que a equinidade seja tão-só a equinidade não significa que a equinidade exista independentemente das coisas ou dos conceitos, mas que a definição de um cavalo não se altera em função do Esbelto (o meu puro-sangue lusitano preferido que dorme neste momento na sua baia no Centro Hípico de Coimbra) ou em função do conceito universal que faço de cavalo. Na “equinidade” não entra, nem a singularidade, nem a universalidade. Esse terceiro estado é, depois, uma exigência teológica, reencontrando, Avicena, a dialéctica necessário/possível de Alfarabi. Trata-se do estatuto da presença das coisas no conhecimento eterno de Deus e da necessária exigência de elas deterem um determinado ser (uma determinada realidade) antes de serem em acto (existirem). A problemática é ainda vigente na diversidade terminológica alemã, *Realität* (realidade) e *Wirklichkeit* (efectividade). Avicena distinguia aquele género de seres que, considerados em si mesmos, não têm uma existência necessária (os possíveis), e o género dos necessários. Ora, esta experiência assenta na convicção de que, no seio do ente finito, há entes que recebem o existir de outros e não de si mesmos.

O «necessário em-si» não carece de fundamento, é causa da sua própria existência, é absoluto, imutável, único. Uma única existência necessária é a única essência sem quiddidade, verdade e inteligibilidade supremas (plenitude onto-noético-lógica). Quanto ao «possível em-si», ou seja, «o que não comporta em si nenhuma necessidade», a própria possibilidade, enfim, por definição ou análise, cabe-lhe o poder existir, o que só lhe acontece por outrem, dando-lhe, *ipso facto*, um certo grau de necessidade. Apesar desta necessidade da possibilidade, do ponto de vista do existente a existência não passa de uma concomitância no plano do ser e, por isso, uma certa falsidade, acidentalidade, extrinsecismo, nada¹⁴². Eis por que a posição de Avicena não se confunde com a de Alfarabi. É que, para este (como vimos), o ser possível coincide exclusivamente com o mundo sublunar. Mas, para Avicena, todo o ser que existe actualmente é necessário

142 J. JANSSENS, «Avicenne et sa 'Paraphrase-Commentaire' du Livre lambda (Kitab al-Insaf)» *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 70 (2003) 415.

(embora por outrem) e os seres que existem por outrem (mesmo os supralunares e eternos) são seres possíveis¹⁴³.

Acabámos, em primeiro lugar, de nos depararmos com a reinvenção do idealismo, pois que o verdadeiro conhecimento será sempre o conhecimento da realidade das coisas e não o das coisas onticamente ditas, estas, por sua vez, só fundamentáveis na plenitude ontológica do ser necessário e primeiro. Deparamo-nos, depois, também, com a instauração de uma «contingência essencial», porquanto o «mestre da Aurora», nome de Deus no *Alcorão*, resplandece na manhã do ser, na manhã da criação, pelo dom do ser que é o próprio resplandecer da inteligência. Digamo-lo numa formulação menos religiosa: porque o que existe em acto, mas por outrem, tem uma essência possível, que nem altera o seu conteúdo inteligível nem a sua indiferença ou neutralidade, relativamente à sua existência ou à sua inexistência, então não há identidade entre potência (princípio activo de alteração) e possibilidade (princípio passivo capaz de receber).

O ser necessário é inteligência, inteligente e objecto da intelecção. Ele conhece a sua essência e perfeições e, ao pensar-se como tal, não pode renunciar a produzir os seus efeitos. Se o uno não pode multiplicar-se, ao pensar-se emana dele um primeiro intelecto, uno como ele. Este primeiro intelecto criado, ao ter a capacidade de pensar, também cria, distinguindo-se embora do ser necessário pela sua essência, que é possível, visto ele ter recebido a existência de outrem. Nesta distinção está o princípio da sua multiplicidade. Daqui um segundo intelecto, um terceiro, a alma, uma esfera corpórea até se chegar à décima esfera, a do intelecto agente ou doador de formas.

Não se encontra nem em Alfarabi nem em Avicena
CONTINGÊNCIA, uma noção teológica elaborada de *creatio ex nihilo*.
CAUSALIDADE E Todavia, uma quase comum noção de contingência e de
EXISTÊNCIA possibilidade vai permitir a Avicena uma espiritualizada
concepção da causalidade metafísica eficiente:

«A criação (*ibda*), escreve o Persa (na nota à Orientação, ou Teorema: 'Todo o ser que principia é precedido de um suporte material'), consiste no facto de a existência de uma coisa provir da existência que pertence a uma outra sem intermédio de matéria, nem de instrumento, nem de tempo. Já aquilo que é precedido pelo não-ser temporal não pode prescindir de um intermediário. *Ibda* é, por isso, superior em dignidade à produção por geração e à produção temporal.»

143 H.A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford 1987, 291-92; R. RAMÓN GUERRERO, «De Nuevo sobre la 'izquierda aristotélica'. Materia y posibilidad en el Al-Fârâbî y Avicena» *Anales del Seminario de Metafísica*. Num. Extra. Homenaje a S. Rabade, Madrid, 1992, 979-81; M.S.de CARVALHO, "Das Metamorfoses da Possibilidade à Possibilidade das Metamorfoses. Nicolau de Cusa e a transformação da polémica 'de aeternitate mundi'", in J.M. ANDRÉ et al. (coord.), *Coincidência dos Opostos e Concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*. Tomo I, Coimbra 2002, 141-172.

Acresce que, distinguir o carácter não gerado da quiddidade, enquanto quiddidade, da dimensão existensiva que lhe é acrescentada, implica considerar a contingência como inerente à existência e não parte da quiddidade. Como sabemos, esta consideração só será invertida por Sartre, ao antepor a existência à essência¹⁴⁴. Há quem encontre a moderna acepção da existência só na altura em que a ontologia grega é totalmente transformada à luz de uma metafísica da criação, gesto que não pode ser assacado a Agostinho ou à Patrística Grega, mas à radical diferença entre existência necessária e existência contingente, pensada pela filosofia islâmica: «O antigo contraste platónico entre Ser e Devir, entre o eterno e o perecível (ou em termos aristotélicos, entre necessário e contingente) foi sujeito a reformulação, a tal ponto que o ser contingente do mundo criado (originalmente presente apenas como uma ‘possibilidade’ na mente divina), a propriedade da ‘existência real’, emerge como um novo atributo ou ‘acidente’, como uma espécie de benefício conferido por Deus aos seres possíveis no acto da criação. Aqui, a novidade é a noção de uma contingência radical, não apenas a velha ideia aristotélica, segundo a qual muitas coisas podiam ser diferentes do que são – que muitos acontecimentos poderiam dar-se de outra maneira – mas que todas as coisas criadas podiam não ter sido criadas, ou seja, que podiam não ter existido»¹⁴⁵.

Mas Avicena vai mais longe e também precisa a noção de princípio essencial, o que significa ser ‘princípio’ (*Salvação VI, I, iv*), noção relevante na metafísica latina por vir¹⁴⁶:

«Convém saber-se que tal como alguma coisa pode começar a existir na ordem temporal também pode começar a existir na ordem da essência. Começar, para um ser, é passar a ser após não ter sido; mas a posterioridade, tal como a anterioridade, pode dizer respeito ou à ordem do tempo ou à ordem da essência. Se uma coisa de per si não tem a existência, e se, considerada apenas na sua essência, sem a sua causa, não existiria, não podendo existir sem o influxo da sua

144 Cf. J.-P. SARTRE, *A Náusea*, trad. A.C. MARTINS, Lisboa 1976, 165.

145 Ch.H. KAHN, «Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy» in P. MOREWEDGE (ed.), *Philosophy of Existence Ancient and Medieval*, New York 1982, 7-8.

146 Cf. *João Duns Escoto. Tratado do Primeiro Princípio*. Trad. do latim e nótula introdutória de M.S.de CARVALHO, Lisboa 1998, L. HONNEFELDER, «Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert» in L. BECKMANN et al. (hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 165-186; ID., 'Ens inquantum ens'. *Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979; ID., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, Hamburg 1990.

causa; e se o que existe pela sua essência é anterior ao que não existe por si, segue-se que todo o ser causado traz consigo, em primeiro lugar, o não-existir, e, depois, o existir graças ao influxo da sua causa. Logo todo o ser causado começa a ser, isto é, adquire a existência a partir de outro, após ter na sua essência o não-ser não existente. Logo todo o ser causado começou a ser em si mesmo.»

TEORIA DA ALMA

O estudo da alma é o estudo do ser humano, embora o estudo da alma seja, antes de mais, o estudo de todas as formas de a vida se manifestar (vd. Quadro VII) ¹⁴⁷.

Dois argumentos provam a existência da alma.

Um, aristotélico, parte dos dados da experiência externa. Um outro, incidindo no conhecimento directo e imediato e baseia-se na intuição de si mesmo e na autoconsciência. É conhecida uma 'versão' deste último argumento, em âmbito neurológico¹⁴⁸. Também sabemos que, ainda no século XVI, em Coimbra, se procuraram refutar algumas implicações da tese de Avicena sobre a alma e as suas faculdades¹⁴⁹. É digno de antologia o chamado «argumento do homem voador» que aqui citamos na versão do *Livro das orientações*:

«Volta-te para ti mesmo e pensa. Quando estás de boa saúde, ou mesmo noutros estados de modo a poderes compreender as coisas com uma recta inteligência, esqueces-te porventura que existes? (...) Não creio que nenhum observador atento dê uma resposta negativa a esta pergunta, pois nem sequer a quem está a dormir ou a quem está embriagado escapa o interior do seu ser, mesmo que não possa ter presente na sua memória tudo quanto o rodeia. Se te imaginares como um ser criado, desde o princípio, com uma inteligência e disposição para a saúde e se te imaginares suspenso no espaço, durante um certo tempo, de maneira a não veres as partes do teu corpo (os teus membros separados para que não se toquem entre si) verificarás que, ainda que não percebas as coisas que te rodeiam, te podes dar conta da certeza do teu ser. Por meio de que é que percebes? O que é que em ti percebe? São os teus cinco sentidos? A tua mente? Alguma outra faculdade diferente dos sentidos, mas semelhante a eles? Se é com a tua mente e alguma faculdade diferente dos teus sentidos, percebes com o auxílio de algum intermediário ou sem ele? Não creio que necessites de nenhum intermediário, porque não o há. Por conseguinte, percebes-te a ti mesmo sem necessitar de nenhuma faculdade ou intermediário.»

147 Cf. M. SEBTI, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris 2000, para uma introdução à psicologia avicenista; M. CRUZ HERNÁNDEZ, «La doctrina del entendimiento en Avicena» *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) 11-17; vd. também S. M. ATTIE FILHO, *Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)*, Porto Alegre 2000.

148 Cf. A. R. DAMÁSIO, *O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano*, trad. D. VICENTE e G. SEGURADO, Lisboa ³1994, 235-6.

149 Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1598: III c. 5, q. 3, a. 2, p. 334.

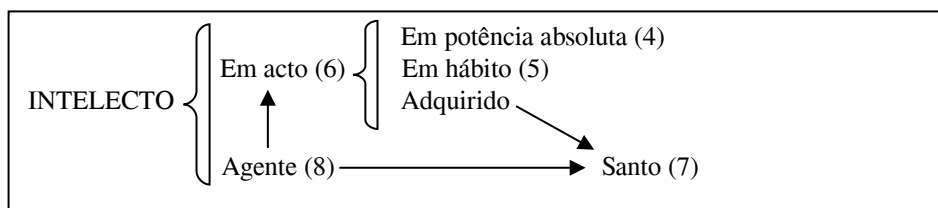
De acordo com esta versão, o ser humano descobre-se como tal não na experiência sensível, mas na interioridade. Esta posição, menos aristotélica, há-de introduzir na pauta da filosofia ocidental o tema do apriorístico. A inteligência humana é dotada de um poder tal, que pode intuir ideias puras sem pistas, sem instrução mesmo, e o dever humano é atingir a perfeição mediante a assimilação e o contacto com o Intelecto agente, i.e., conhecer as coisas como o próprio Deus as conhece. Este é o tema do *itisal*, que voltaremos a encontrar em Avempace e Averróis. Porém, Avicena, denotando embora a relação com o plotínico *aphe* (*En.* V 3.17, VI 9.11), não aceita deste a ideia de uma divinização da alma, mas apenas a ideia de um contacto. Este permite a apreensão directa de uma coisa, mantendo cada uma delas a sua própria identidade, sem se reduzirem uma à outra (nada tem assim a ver com o árabe *ittihad*, união com comunhão). Só deste modo, aliás, a ideia é modernamente produtiva: se o intelecto humano se transformasse no intelecto agente, o intelecto que conhece algo conheceria tudo. Distintamente, porém, deparamo-nos antes com o dado primário do acesso privilegiado à consciência individual, à individualidade que permite a passagem do *sum* ao *cogito*, do *je pense* ao *je suis*.

No seu contexto histórico, tratava-se, para Avicena, de transformar a célebre definição de Aristóteles, segundo a qual a alma é a perfeição de um corpo natural orgânico, num sentido substancialista. As suas várias dimensões (vegetativas, locomotivas e sensorialmente cognitivas, conhecimento das formas inteligíveis e dos valores morais) manifestam a pluralidade de actividades do ser vivo que, no caso do Homem, culminam no teórico-prático como última expressão da vida (*vd.* do novo Quadro VII).

Embora já observada pelo próprio Avicena, a equivocidade do termo 'intelecto' exige prévia enumeração das suas oito acepções (das quais alegadamente só as acepções 2 a 4, 6 e 8 teriam sido tratadas no *De Anima*): 1) intelecto da ciência relativo às verdades e conceitos presentes no espírito humano (objecto dos *Analíticos Posteriores*); 2) intelecto especulativo, que recebe as essências formais dos entes universais; 3) intelecto prático ou afectivo, que apreende os seres concretos em relação a um determinado fim; 4) intelecto potencial ou material, capaz de receber todas as coisas; 5) intelecto em hábito (tratado nos mesmos *Analíticos*), expressão potencial do intelecto especulativo; 6) intelecto em acto, que permite pensar e assimilar as formas inteligíveis; 7) intelecto adquirido, essência abstraída da matéria e grau superior do espírito, nessa medida também denominado 'santo'; 8) intelecto agente.

O TEMA
INTELECTIVO

O tema do intelecto, na sua expressão contemplativa, sobrepõe-se ao prático e ético. O intelecto, cujo objecto são as formas universais deve ser capaz de as receber numa certa potencialidade. Avicena distingue aqui três níveis: a pura possibilidade (v.g. a minha capacidade de aprender a dançar tango pela primeira vez); aquela que me habilita para exercer uma actividade (v.g. a minha possibilidade de o dançar depois de haver aprendido as respectivas técnicas, quiçá, na Boca, em Buenos Aires); por fim, a possibilidade de que disponho para exercer totalmente alguma coisa (v.g. dançar de facto o tango, sempre que o queira). Analogamente, há um intelecto – o primeiro – que está em estado de potência absoluta em relação aos inteligíveis (porque é comparável ao estado da matéria primeira, Avicena designa-o por intelecto material: 4); num segundo grau, o intelecto que possui os primeiros inteligíveis (princípios evidentes), e por isso está em acto relativamente ao intelecto material (chamando-se por isso intelecto em hábito: 5); finalmente, o intelecto em acto (6), porque possui os inteligíveis segundos (as formas inteligíveis que podem ser pensadas quando o deseja). Seja como for, estando embora em acto, este último intelecto comporta um certo grau de potencialidade quando está em relação com o quarto intelecto – o intelecto adquirido – o único que realmente pensa os inteligíveis e que está consciente da sua actividade. Esta passagem à actualização carece de um quinto intelecto – o intelecto agente separado (8) – no qual residem todas as formas inteligíveis, que ele relega no intelecto humano por iluminação (é o dador de formas). Num esquema:



O interesse latino por este processo será evidente na linha do que a historiografia chamou «augustinismo avicenizante», um movimento que sintetizará Agostinho, Pseudo-Dionísio e Avicena quanto à questão do conhecimento da verdade nos quadros da iluminação e da doutrina intelectual. Nem todos os seres humanos podem alcançar este estado de iluminação e nem todos os alcançam do mesmo modo. Há-os em quem a iluminação é intuitiva e súbita (caso do conhecimento profético). Esta situação antropológico-cognitiva é correspondente à hierarquia, em que as faculdades da alma se distribuem e em que o ponto mais alto do estatuto humano, de qualquer Homem, será o saber. Trata-se, no entanto, de um saber dependente de um princípio transcendente, o intelecto agente, a décima inteligência que procede do ser necessário. Por isso, se há-de ler na *Epístola Hayy*

ibn Yaqzân uma elucidativa referência àqueles «homens que adquiriram uma força que não lhes sobrevém por disposição natural», tal como na *Epístola do Pássaro* se lê também, recorrendo àquela linguagem simbólica antes referida¹⁵⁰:

«Alcançámos a oitava montanha. Era alta; o seu cume penetrava as nuvens do céu. Nas suas vertentes habitavam pássaros; nunca encontrei chilreios mais doces, cores mais belas, formas mais graciosas, nem companhia mais agradável do que esta. Ao aproximarmo-nos deram-nos a conhecer tanta beleza, doçura e afabilidade que as não conseguíamos abarcar, bem como o seu auxílio, que nem numa pequena parte poderíamos devolver, mesmo que confiássemos na duração da nossa vida estendendo-a ao dobro. Quando entre eles e nós se estabeleceu uma situação de bem-estar, dissemos-lhes o que nos estava a acontecer. Ficou logo claro que compartilhávamos a preocupação e disseram-nos: ‘Por detrás destes montes há uma cidade na qual reside o supremo Rei. Qualquer oprimido que lhe peça auxílio e deposite nele a sua confiança, deixará de ser infeliz graças à sua força e socorro.’ Ficámos então seduzidos pelo conselho que nos deram e encaminhámo-nos para a cidade do Rei.»

Orientações bibliográficas:

M. SEBTI & D. DE SMET (ed.), *Avicenna and its Heritage. Acts of the International Colloquium*, Leuven 2002; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La vida de Avicena como introducción a su filosofía*, Salamanca 1998; A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1938; D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden New York 1988; R. RAMÓN GUERRERO, «Avicena: o filósofo e sua filosofia» *Agora Filosófica* 4/1 (jan./jun. 2004) 97.128.

150 Cf. *Risâlat Hayy b. Yaqzân* (*Epístola de Hayy b. Yaqzân*); *Risâlat al-Tayr* (*Epístola do Pássaro*) in *Traîtés mystiques...* Trad. M. MEHREN, fasc. I-IV, Leiden 1889-99, 8 e 46 respectivamente.

7. Algazel, a destruição da filosofia?

INTERVENÇÃO
FILOSÓFICA E
OBRAS

Foi sob o signo da libertação do erro ou da «revivificação das ciências religiosas» (título de uma das suas obras) que o axarita e xafiita persa Algazel (1058 - 1111) acabou por conceber a sua intervenção¹⁵¹.

A figura é assim um caso *sui generis* na *falsafa*, uma vez que essa missão passou explicitamente por combater ou «condenar filósofos e apóstatas» (a quem chama cafres), quer dizer, as filosofias neoplatónica e aristotélica¹⁵². Continuava a estar em causa, portanto, a síntese destas duas correntes que, como vimos, Avicena havia ensaiado. É esse já um dos desígnios principais da sua obra de referência, *A Destruição [ou Refutação] dos filósofos* (versão anterior a 1095)¹⁵³. Nela o autor expõe algumas incoerências doutrinais dos filósofos em relação ao islão, pretendendo, dessa maneira, sublinhar a decadência em que a tradição religiosa se encontra. Precedida de um outro título, *As Intenções dos Filósofos*¹⁵⁴, texto em que expôs as teses que iria submeter à crítica, é talvez curioso que o Ocidente latino, ao conhecer apenas esta obra, lhe tenha atribuído um conjunto de opiniões que ele jamais poderia ter defendido!¹⁵⁵

Algazel deve ser referido nesta breve introdução, não só dada a sua enorme influência (mormente na refutação que sem saber exigiu dos seus rivais filósofos, como se verá adiante no caso mais ilustrativo, o de Averróis), mas também porque não estamos perante uma crítica meramente anti-intelectualista. Houve mesmo quem se propusesse ver não em Algazel,

151 Não conhecemos trad. europeia da obra (*Ihya' 'ulum al-din*) *vd.*, por isso, a trad. de M.-L. SAUVIÉ, *Le livre de l'amour, du désir ardent, de l'intimité et du parfait consentement*, Paris 1986 (= 36º livro da *Revivificação...*); M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Granada 1941, t. IV, 264-72.

152 Cf. F. GRIFFEL, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazalis Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden 2000, 217-335.

153 *Al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by M.E. MARMURA, Provo 2000; *Tahafut al-falasifah (Incoherence of the Philosophers)*. Trad. S.A. KAMALI, Provo 1958; J.T. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics: A Medieval Translation*, Toronto 1933 (a primeira parte da obra); trad. também parcial in M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel...*, t. IV, 303-372.

154 *Maqâsid al-falâsifa o Intenciones de los filósofos*. Trad. M. ALONSO, Barcelona 1963 (M. Alonso lê a obra como um plágio do título de Avicena, *Livro da Ciência, Danesh-Nameh*). Outras obras em tradução: *Mishkât al-anwâr: Le tabernacle des lumières*. Trad. R. DELADRIÈRE, Paris 1981; *El justo medio en la creencia*. Trad. M. ASÍN PALACIOS, Madrid 1929; *The Remembrance of Death and the Afterlife*, transl. and intr. T. WINTER, Cambridge 1989; *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, transl. and intr. D. BURRELL and N. DAHER, Cambridge 1992.

155 *Vd.*, de novo, o comentário dos jesuítas de Coimbra, *In tres libros de Anima...* III, c. 8, q.6, a.1.

mas já antes em Avicena, atendendo à alegada componente ‘oriental’ como base do irracionalismo, ocultismo, obscurantismo e superstição no mundo islâmico, o golpe de morte que a *falsafa* sofreu¹⁵⁶. Tendo-nos igualmente deixado uma autobiografia espiritual (comparada por muitos às *Confissões* de Agostinho)¹⁵⁷, sabemos no entanto que a crise psicológica que o levou à conversão ao sufismo (1095) não lhe retirou a intuição de fundo – uma clara separação entre filosofia e religião – nem o levou a subestimar o papel do pensamento racional. Algazel foi, na verdade, durante a maior parte da sua vida, um apaixonado pelo conhecimento do(s) outro(s). Para o autor, o sufismo não era «simplesmente um caminho individual para atingir a perfeição, mas toda uma concepção de vida que incluía ética e moral, comportamento e crença, cosmologia e metafísica. Neste sentido, talvez seja verdade dizer-se que o misticismo de Algazel não foi *apenas* uma experiência vivida, mas também uma construção racional que permite ao intelectual saborear a beatitude do êxtase sem abandonar a satisfação da pesquisa intelectual.»¹⁵⁸

Algazel é suficientemente claro na identificação dos seus opositores quando elogia «o método de harmonizar as exigências da revelação com os ditames da razão», i.e., ao defender que «não existe nenhuma contradição entre a lei religiosa, fundada na tradição divina, e a verdade, que é objecto da razão natural». Nesta demanda de um *felicem tertium* diz explicitamente visar, quer os «teólogos prolixos», que cegamente obedecem à autoridade humana e ao sentido literal, quer os «filósofos peripatéticos» e «teólogos mutazilitas» que, nas suas análises racionais, combatem as verdades reveladas. Embora à primeira vista possa não parecer, o princípio supra de harmonização está ao serviço da sua intuição fundamental, já referida. Ela visava a separação entre filosofia e religião, posto que se tratou, no limite, de submeter uma razão interessada ou prática (axarita em teologia e xafiita no direito, tal havia sido o programa definido na revolução seljúcida que subjugou o califado abácida de Bagdad) à ideia de que não há certeza (nem verdade) na filosofia «peripatética». É por isso que Algazel concede à razão (na sua dimensão instrumental, lógica ou metodológica) um papel preponderante, indispensável mesmo, seja em que ramo for do pensamento. Diferentemente, porém, do uso que dela havia feito Avicena (independente da revelação), Algazel é sensível ao facto de que a aplicação desse uso pode levar a um racionalismo que faz perigar a crença e a própria teologia (os erros). A razão filosófica

156 Cf. M.A. YABRI, *El legado...* 196.

157 Trad. da autobiografia (*Al-Munqidh min al-Dalal*) por R.J. MCARTHY, *Freedom and Fulfillment*, Boston 1980 (com outros títulos mais em tradução) e na antologia já citada de M.A. KHALIDI, *Medieval...* 59-98 (que a confronta antes com Descartes); preferivelmente *Algazel. Confesiones*, trad. E. TORNERO, Madrid 1989.

158 M. CAMPANINI, «Al-Ghazzali» in S.H. NASR & O. LEAMAN, *History...* 266. O sublinhado é do autor.

não é assim suficiente, conclui. Em suma (e para sublinharmos a coerência programática dos seus títulos principais), o racionalismo na linha alfarábica ou avicenista tinha levado o Islão a um estado tal, que ele carecia de ser revivido, o que pode acontecer pela revitalização da experiência religiosa (para o que importa destruir os alegados sistemas racionalistas) e pela crítica denodada às «intenções dos filósofos» (para tal se exigindo a exposição desses mesmos erros). Damos de seguida a lista desses «erros», respectivamente na física (# 1-4) e na metafísica (# 5-20):

- 1 a ideia de causalidade;
- 2 a impossibilidade de provar a espiritualidade substancial da alma;
- 3 a tese da sobrevivência da alma;
- 4 a tese da ressurreição dos corpos;
- 5 a eternidade do mundo no passado;
- 6 a eternidade do mundo no futuro;
- 7 falácia da doutrina filosófica de um Deus criador;
- 8 impossibilidade de provar que Deus é o criador do mundo;
- 9 impossibilidade de provar a unicidade de Deus;
- 10 a doutrina dos atributos divinos;
- 11 que Deus está acima da diversificação do género e das diferenças específicas;
- 12 que Deus não tem quiddidade;
- 13 impossibilidade de provar a incorporeidade de Deus;
- 14 impossibilidade de provar que há um criador do mundo;
- 15 impossibilidade de provar que Deus conhece as outras coisas;
- 16 impossibilidade de provar que Deus Se conhece a Si mesmo;
- 17 que Deus não conhece os seres particulares;
- 18 impossibilidade de provar a animação do céu;
- 19 a doutrina da causa final do movimento celeste;
- 20 que as almas celestes conhecem os individuais.

O esforço por pôr na ordem quaisquer desvios religiosos (também enfrentou o xiismo ismaelita) tivera predecessores reconhecidos já desde os séculos VII/VIII, mas ao opor-se a algumas das ideias filosóficas então mais propaladas, como v.g. a da eternidade do mundo, veremos como Algazel teve inevitavelmente de recorrer a teses da teologia axarita que compulsavam argumentos importantes da filosofia helenística.

Após a crise de 1095, Algazel avaliou juridicamente em *fatwa-s* o pensamento grego em função do seu valor para a religião, da seguinte maneira: obrigatório (de conhecimento imperativo); desejável (por ser bom ou louvável o seu conhecimento); indiferente (por nada resultar do respectivo conhecimento); reprovável (que deve ser abandonado) e proibido (exigindo um combate). Em conformidade, os saberes das matemáticas (aritmética, geometria e astronomia), da lógica e da física não são reprovados (apesar de a lógica possibilitar o equívoco de julgar que algumas blasfémias dos filósofos podem ser provadas apodicticamente).

Enquanto a política é considerada ‘indiferente’ e a ética oscilar entre o ‘indiferente’ e o ‘desejável’, alguns dos temas em que divide a física e a metafísica são reprovados, três, dentre eles, sendo mesmo considerados blasfemos e heréticos. Com efeito, da vintena de questões citadas, as três filosoficamente mais representativas da situação de apostasia em que os filósofos inevitavelmente caem são: a eternidade do mundo, o desconhecimento dos particulares por Deus, a negação da ressurreição dos corpos.

Apesar de hoje em dia ser cada vez mais clara a dependência de Algazel em relação aos volumes da *Metafísica* e da *Alma* de Avicena, a sua crítica da eternidade do mundo é uma crítica ao necessitarismo alfarábico-avicenista¹⁵⁹. Como fizera Alquindi, também Algazel vai buscar ao rústico alexandrino João Filópono argumentos contra a eternidade do mundo. Desta forma, sustenta que a criação, a partir do nada, foi um acto livre de Deus, pois a Sua vontade não está constrangida ou obrigada por qualquer tipo de necessitarismo. Algazel reforça assim um entendimento de Deus mais como Vontade (do que como Pensamento), fonte absoluta de determinações e, portanto, também da livre decisão sobre a temporalidade do mundo. Deste ponto de vista, costuma assinalar-se a afinidade existente entre a doutrina de Algazel sobre a onipotência de Deus e a célebre distinção latina entre *potentia absoluta et ordinata*, além de conhecida teoria leibniziana (neste caso, ao defender que a onipotência de Deus conferiu a este mundo as suas melhores leis de funcionamento)¹⁶⁰. Segue-se também que conceitos como «necessidade», «possibilidade» e «contingência» são desprovidos de razão de ser, e assim se compreende que Algazel tenha, antes de Hume, procedido à crítica da causalidade¹⁶¹.

A ETERNIDADE
DO MUNDO

159 Cf. J. JANSSENS, «Al-Ghazzālī's 'Tahâfut': Is it really a Rejection of Ibn Sina's Philosophy?» *Journal of Islamic Studies* 12: 1 (2001) 1-17.

160 Cf. M.S.de CARVALHO, *A Síntese Frágil...* 243-44 e 263-74; M. CAMPANINI, «Al-Ghazzālī» 267-8; T. RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht Boston Lancaster 1985.

161 Cf. D. PERLER & U. RUDOLPH, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000, 112-124 onde os autores propõem que a eventual transmissão do ocasionalismo ao Ocidente se ficou a dever a um dos críticos da teoria, o judeu Moisés Maimónides (m. 1204); M.E. MARMURA, «Ghazālī's Chapter on Divine Power in the *Iqtisad*» *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994) 279-315 com tradução comentada do capítulo relativo ao tema em epígrafe; O. LIZZINI, «Occasionalismo e causalità filosofica: la discussione della causalità in al-Gazālī» *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 2 (2002) 155-183.

TEORIA DA
CAUSALIDADE

De acordo com o autor, «a existência em acto de uma coisa coincide com a da sua existência em potência», isto é dizer que a potência só existe no momento da acção, tese que contraria a doutrina avicenista da possibilidade. O seu argumento é de que a alegada correlação entre efeitos e causas naturais não depende nem da experiência nem da lógica. Expliquemo-nos: em primeiro lugar, a experiência sensível não garante que o efeito depende da causa, apenas nos informa que ocorre conjuntamente. Deste modo, será errado equacionar correlação temporal com determinação causal. Causa e efeito (v.g. medicamento e cura) são, por conseguinte, duas realidades distintas sem que uma obrigue a outra – o que equivaleria (digamos para simplificar) a cometer uma falácia ‘post hoc’. Se o pai deposita o sémen no útero, as faculdades do filho não são geradas *por causa* dessa deposição, outrossim deve dizer-se que dependem de Deus. Em segundo lugar, nenhuma necessidade lógica se detecta entre um acontecimento A e um outro B, apenas a providência divina estipula a sua sucessão, nada impedindo mesmo que ela se quebre, o que acontece no domínio que na religião recebe o nome de milagres. Nem a circunstância da simultaneidade prova uma relação de causalidade, nem a repetição da mesma causa (nos casos em que alguém esteja disposto a admitir uma lei natural) poderia produzir sempre os mesmos efeitos. Destruída a causalidade (o necessitarismo ou qualquer lei natural) ela é substituída pela acção de Deus que deriva da Sua exclusiva vontade. E a quem objecta, com a repugnância resultante da negação de um enlace necessário entre causa e efeito, tudo atribuindo à vontade de Deus, pelo facto de que, então (o exemplo é do autor) poderia sair de casa deixando um livro na mesa e na volta encontrar um mancebo inteligente e livre ou um animal qualquer, Algazel responde assim, na célebre q. 17 da *Destruição*:

«...seguir-se-iam tais absurdos se o *possível* fosse aquilo cujo não ser repugna à inteligência humana. Não temos porém dúvida alguma nestes casos, continua o autor, porque Deus cria em nós a ideia de que não realizará esses casos possíveis. Também não são casos *necessários*, mas *contingentes*, quer dizer, podem acontecer ou podem não acontecer. Todavia a sua contingência essencial, a sua repetição habitual, uma e outra vez, faz com que ganhe raízes nos nossos espíritos a ideia de que semelhantes casos sucederão como já aconteceram no passado. É uma ideia tão fixa que é impossível desarraigá-la.»

A segunda doutrina dos filósofos atacada por Algazel era a afirmação segundo a qual Deus só conhece os particulares de uma maneira universal, contra a qual, antinomicamente, o autor lembrava que a qualidade profética de Deus anunciada no Alcorão faria com que Ele só pudesse conhecer a incredulidade ou a crença do Homem em abstracto, em vez da de cada ser humano. Por último, à negação da possibilidade da alma voltar ao corpo ou à negação do Jardim e do Fogo (respectivamente o Paraíso e o Inferno) Algazel contrapunha o carácter simbólico da realidade da justiça final e o poder divino para ressuscitar os corpos.

Não há unanimidade entre os intérpretes quanto à avaliação do que poderíamos chamar a segunda fase do combate contra a filosofia peripatética (após 1095). Ganhando relevo o tema capital da profecia, ao enfrentar a heresia (*zandaqa*) dos que consideram que as revelações não passam de representações figuradas das verdades acessíveis aos filósofos pelo puro entendimento, Algazel visa pôr em relevo a superioridade da revelação sobre o conhecimento filosófico, ao mesmo tempo que demonstra que os argumentos filosóficos atinentes às três doutrinas acabadas de referir contrariam os dogmas fundamentais. Por isso, alguns intérpretes sublinham que, na sua última obra, com o significativo título *Livro para evitar que a maioria das pessoas se dedique à ciência do kalam*¹⁶², a distinção de três estádios na crença relativamente à autoridade (o da gente simples, o dos teólogos do *kalam* e o dos gnósticos), equivale a considerar a fé teológica como débil, conferindo validade apenas à fé baseada na autoridade, universalmente válida, e àquela que advém da experiência extática. Diferentemente, outros intérpretes, preferem encontrar uma linha de continuidade entre os «dois» Algazel, que justificam assim: «... o único importante e verdadeiro conhecimento é o conhecimento de Deus e dos Seus actos, na medida em que o mundo só tem validade enquanto é um efeito da Vontade divina. Além do mais, apesar da intuição profunda no mistério da realidade só poder ser obra de uma iluminação de Deus, seria um disparate anular o raciocínio demonstrativo. Em primeiro lugar, temos a necessidade de proteger a religião dos seus inimigos, muitos dos quais são perigosamente aptos na demonstração persuasiva. (...) [A] filosofia pode ser usada contra a filosofia, desde que o fito apologético prevaleça. Quanto à indispensabilidade da ciência, do ponto de vista de Algazel, o conhecimento do mundo e das suas leis vale a pena, não obstante, usando uma linguagem estritamente jurídica, ser supererrogatório.»¹⁶³

162 Trad. parcial por M. ASÍN PALACIOS, *El justo medio en la creencia*, Madrid 1929, 383-417.

163 M. CAMPANINI, «Al-Ghazzali» 270.

Seja como for, o que dá que pensar, como veremos no parágrafo dedicado a Averróis, é o facto de os dois pensadores respeitarem o princípio hermenêutico, segundo o qual a ciência apodíctica coincide com a ciência revelada, mas se separarem em relação a uma teoria do conhecimento que faz com que Algazel não reconheça conhecimento intelectual apodíctico nas três doutrinas acabadas de apresentar. Quanto a Averróis, ele considerará possível que, por meio de raciocínios analógicos, se possam alcançar conhecimentos indubitáveis sobre assuntos que escapam ao conhecimento directo. No que a Algazel diz respeito, teríamos de dizer que, muitas vezes, a filosofia tem mais a ganhar com os seus inteligentes detractores¹⁶⁴. Não obstante, e como mostrou F. Griffel, a posição de Algazel terá uma importância decisiva, na época de Averróis, embora já como contribuinte para o declínio da filosofia peripatética no Islão. À margem, não faltou quem tivesse visto, na obra de Algazel, uma das contribuições para o impropriamente chamado «cepticismo medieval», v.g. de um Nicolau de Autrecourt (m. 1369)¹⁶⁵.

Orientações bibliográficas:

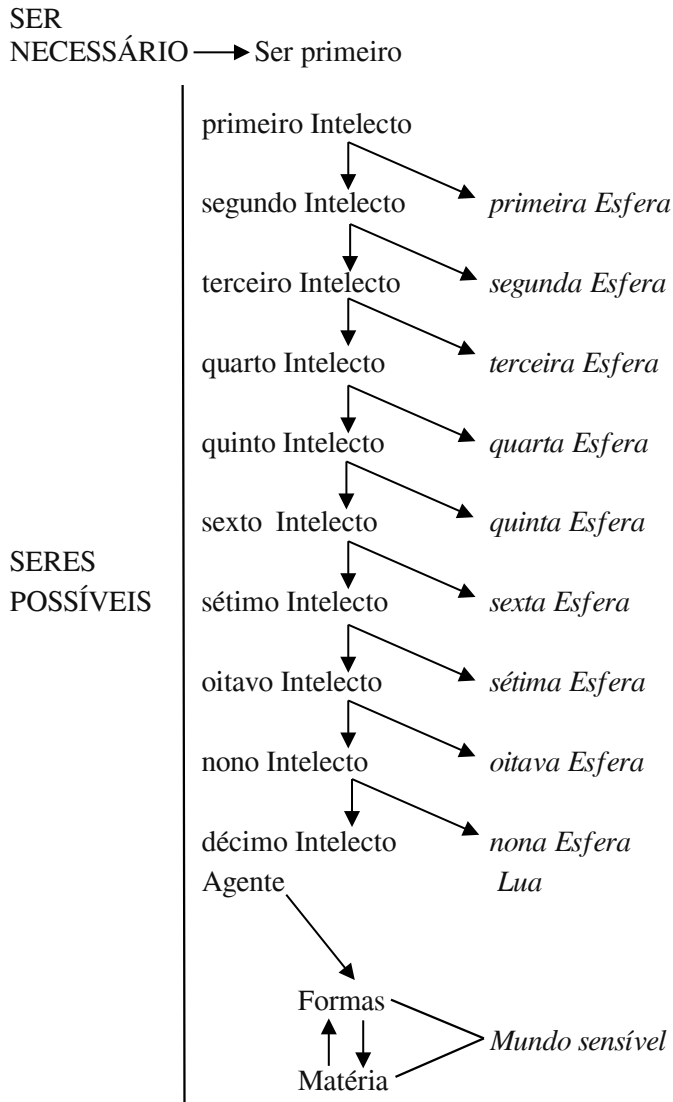
E.L. ORMSBY, *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazali's 'Best World Possible'*, Princeton 1984; F. GRIFFEL, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazalis Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden 2000.

164 Cf. K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, trad., Paris Fribourg 1992, 108-133, momento 113.

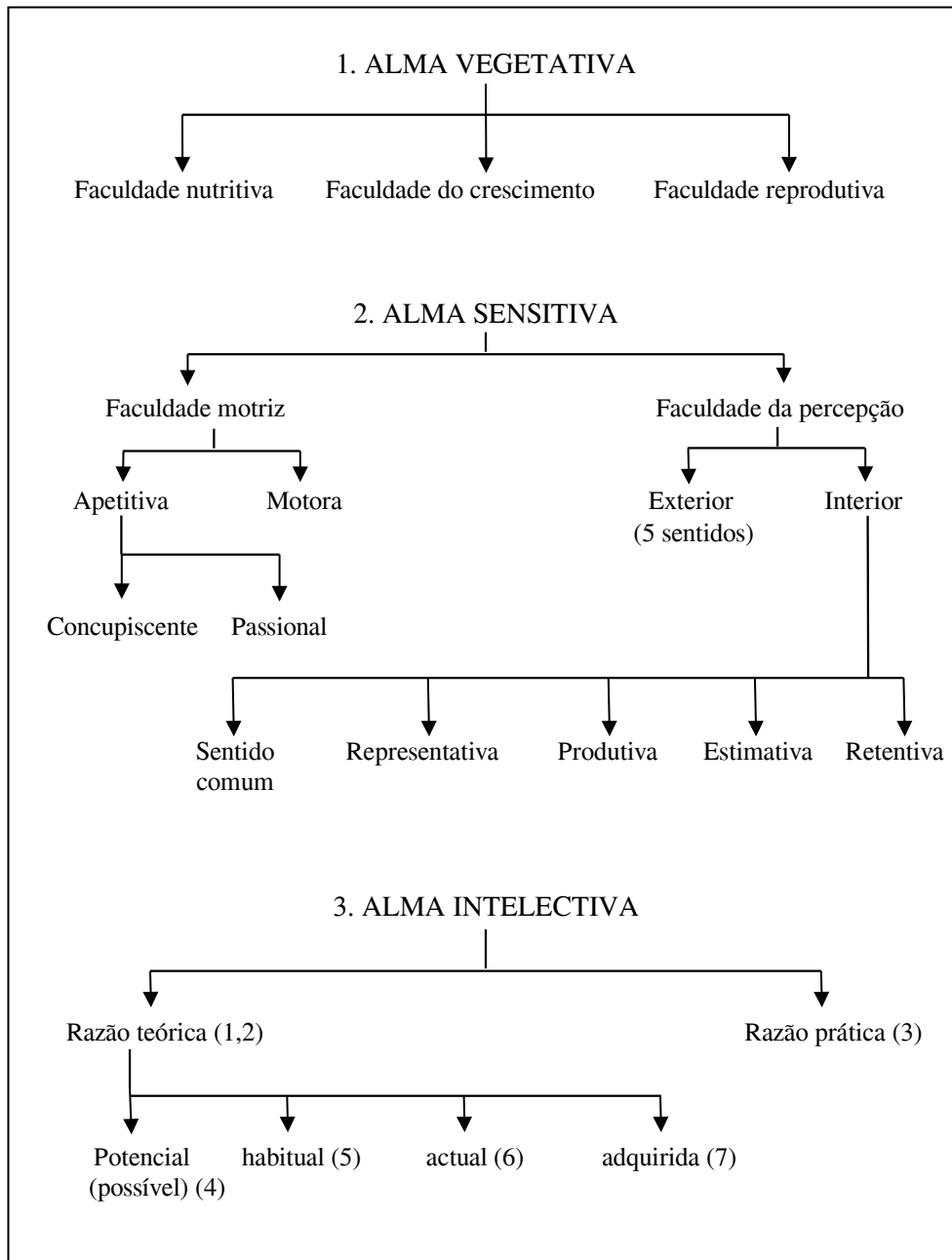
165 L.M. DE RIJK, *La philosophie au Moyen Age*, trad., Leiden 1985, 214-15; veja-se Z. KALUZA, «Nicolas d'Autrecourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe» in A. HASNAWI et al. (ed.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven Paris 1997, 365-93; H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge Massachusetts 1976, 593-600.

- APÊNDICES -

QUADRO VI
A PROCESSÃO, SEGUNDO ALFARABI



QUADRO VII:
FACULDADES DA ALMA, SEGUNDO AVICENA:



-

CAPÍTULO III

-

FILOSOFIA OCIDENTAL

8. Um milagre Alândaluz?

A *falsafa* tem uma expressão ocidental. Melhor seria aliás, também aqui, falar no plural, mas uma introdução não pode explorar devidamente essa polimórfica diversidade. Um ponto decisivo diz respeito à percepção do acontecimento geográfico-cultural da deslocação da empresa filosófica. De outra maneira: como foi possível a *falsafa* no Alândaluz?

Também neste novo horizonte geográfico a historiografia costuma sublinhar o efectivo pluralismo básico inerente ao islamismo enquanto religião integradora das profecias precedentes (Alc. 3, 3-4 e 84), agora geograficamente potenciado pela situação jurídica das comunidades judaica e cristã para a produção de um particular racionalismo filosófico. Serão os seus maiores expoentes Avempace e Averróis. Os muçulmanos do Alândaluz permitiram que os sefarditas saíssem, pela primeira vez na sua história europeia, do *ghetto* habitualmente configurado para os judeus – a etnia de origem de Avempace. Também a tolerância em relação aos cristãos (ambos os grupos eram *dimmiés*, i.e., protegidos) se expressava na aceitação de alguma jurisdição própria, paralela à do Islão. Dado ainda muito curioso, durante os três séculos do poder omíada no Alândaluz (755-1031) só há notícia de seis acusações de *zandaqa* e só quatro dessas transitaram em julgado (nenhuma das condenações tendo caído sobre qualquer mutazilita)¹⁶⁶.

Do ponto de vista da história política, convém saber que os almorávidas fazem volatilizar os *reyes de Taifas* nos princípios do século XII (Lisboa é retomada em 1111/14) e que virão a ser desalojados nos começos do século XIII pelo poder almóada¹⁶⁷. Enquanto Avempace intervém durante a era almorávida, os restantes pensadores actuam durante o período almóada. O início do protesto contra a estreiteza da teologia literalista almorávida partiu do berbere Ibn Tumart (m. 1129), natural das montanhas do Alto Atlas, mas formado nas escolas de Alexandria e de Bagdade. Na defesa que faz de uma teologia baseada na unidade divina¹⁶⁸, mais do que um nebuloso

166 Veja-se no entanto, para outros períodos, M.I. FIERRO, «Heresy in Al-Andalus» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...* 895-908.

167 Cf. H. KENNEDY, *Os Muçulmanos na Península Ibérica. História Política do al-Andalus*, trad. de M.G. SEGURADO, Lisboa 1999; M. MAKKI, «The Political History of A-Andalus (92/711 – 897/1492)» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...* 3-87.

168 Cf. *Le Livre d'Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*. Ed. D. LUCIANI, Alger 1903.

sincretismo (mutazilismo, axarismo, zahirismo, falsafa, xiismo, etc.), há que lhe reconhecer uma coerência de fundo, numa «tentativa radical para providenciar uma base racional para a crença»: os elementos nucleares do dogma passam a ser desenvolvidos em estrita obediência aos ditames da razão, considerada conforme à revelação apurada pelo *ta'wil* (interpretação), revelação que serve de base ao desenvolvimento do direito¹⁶⁹.

A Ibn Tumart sucede, no desígnio político-religioso proselitista, o autoproclamado califa Al-Mu'mine (m. 1163). A sua dinastia, começando por assolar a Península Ibérica (Almeria cede em 1157 mas Valência só em 1171), apoderar-se-á do Alândaluz pelo menos até à primeira metade do século XIII (em 1212 dá-se a célebre batalha de Navas de Tolosa). Última informação a reter, enfim, é o facto de o movimento almóada construir uma auto-imagem de renascimento islâmico, para o que contou com a reinvenção das duas figuras políticas anteriores, ora como lugar-tenente do Profeta, após a morte deste, ora como sucessor do mahdi xiita (entre os fatímidas). Não será facto menor registar que a *falsafa* deve a esse movimento o seu apogeu ocidental.

Num imenso espaço geográfico étnico (hispano-romanos, berberes, árabes, judeus, eslavos ou até sudaneses)¹⁷⁰, predominavam duas línguas literárias (árabe e latim clássicos) e pelo menos outras tantas línguas vulgares (árabe e romance). Seriam inevitáveis, pois, trocas linguísticas mais ou menos intensas, ou assimétricas, entre esses grupos. Acresce a isto, o facto de os judeus falarem hebraico em casa (e na sinagoga), árabe na comunicação científico-cultural (os casos mais relevantes são sem dúvida os de Avicibrão e de Maimónides¹⁷¹) e romance (ladino) na vida social diária. Por estas razões, a tolerância e a mestiçagem étnica (árabe e berbere) do Alândaluz não é um mito, muito menos um milagre, mas uma necessidade pragmática, embora sem nunca ter sido uma constante secular. Sobre esta última, a variedade étnico-populacional, dão-nos informação (orgulhosa) o próprio Averróis, no *Comentário aos Meteorológicos*, e (sociológica) o criador desta disciplina, *avant la lettre*, Ibn Khaldun.

169 Cf. D. URVOY, «The 'Ulama' of Al-Andalus» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...* 868.

170 Cf. P. GUICHARD, «The Social History of Muslim Spain from the Conquest to the end of the Almohad régime (early 2nd/8th – early 7th/13th centuries)» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...* 679-708.

171 Sobre estes dois filósofos judeus (Avicibrão também é conhecido por Avicebron e por Ibn Gabirol), vd. *La fuente de la vida*. Trad. F.de CASTRO Y FERNÁNDEZ a partir de la versión latina de Juan Hispano, Barcelona 1987; *Ibn Gabirol. Livre de la source de vie*. Trad., introd. et notes J. SCHLANGER, Paris 1970.

Seria impossível encontrar-se no Ocidente islâmico um quadro cultural consolidado como no médio-orientes da origem. Embora Hakam II (961-976) tenha aberto sete escolas em Córdoba, dotadas de bolsas para estudantes carenciados, e conseguido reunir uma biblioteca com cerca de quatrocentos mil volumes, logo mandados queimar pelo seu sucessor numa campanha contra «a cultura antiga», basta pensar que a primeira *madrassa*, isto é, um sistema organizado e oficial de ensino corânico, só é fundada em 1349, em Granada. Mesmo um âmbito como o do problema da classificação das ciências não deixa de ter os seus contrastes com os que seguimos no início deste livro. A filosofia foi a última a entrar no Alândaluz, na sequência de cinco veículos principais¹⁷²: i) a lei islâmica (primeiro da escola de Awza'i e depois do maliquismo, tornado escola oficial a partir dos omíadas); ii) a espiritualidade mística e ascética; iii) o esoterismo, testemunhado desde 851; iv) a teologia mutazilita, reconhecida no mesmo século em Córdoba; v) a astronomia, a matemática e a medicina (em 951 traduz-se em Córdoba o manuscrito grego iluminado de Dioscórides, *Materia medica*, oferta do imperador cristão bizantino Constantino VII ao califa omíada Rahman III).

A preponderância das duas últimas ciências não é estranha todavia a um certo «positivismo» característico (como veremos) do pensamento filosófico Alândaluz. É exemplar a reprodução da seguinte passagem de um cenário afim a um *ratio studiorum*, pela mão do teólogo de Córdoba, Abenházam (m. 1063)¹⁷³, na tradução do erudito M. Asín Palacios:

«Dedicam as primícias da sua inteligência às matemáticas e iniciam a sua formação científica pelo estudo aprofundado das propriedades dos números. Progressivamente, passam ao estudo da posição dos astros, da forma aparente das esferas celestes, do modo de verificação do movimento do Sol, da Lua e dos cinco planetas, da intersecção das esferas do Sol e da Lua, da natureza dos corpos celestes, das estrelas fixas, dos seus intervalos, da sua distância à Terra, dos seus volumes e restantes fenómenos e acidentes físicos e atmosféricos. A isto acrescentam a leitura de alguns livros dos Gregos em que se estabelecem as leis que regulam o raciocínio discursivo, estudo que combinam com o de algumas teorias dos filósofos sobre astrologia judiciária.»

172 Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, «Islamic Thought in the Iberian Peninsula» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...*777.

173 Há trad. castelhana de duas obras de Abenházam (sc. Ibn Hazm): *Historia crítica de las ideas religiosas*, por M. ASÍN PALACIOS, Madrid 1927-1932 (reimp.: Madrid 1984) e de *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor*, por E. GARCÍA GÓMEZ, Madrid 1952 (reimp.: 1977); sobre esta última vd. L.A. GIFFEN, «Ibn Hazm and the 'Tawq al-Hamama» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...* 420-42 com bibliografia adicional. Vd. ainda R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris 2002.

Também Abentofail (m. 1185), na introdução à obra *O filósofo Autodidacta*, adiante descrita, narra, numa progressão geracional triádica, os começos da filosofia mais ocidental. Primeiro, os que se interessaram pelas matemáticas «nelas alcançando um elevado conhecimento»; depois a geração dos que completaram o conhecimento das matemáticas com o da lógica «sem contudo chegarem à verdade perfeita»; por fim, «a geração dos Homens mais hábeis na especulação e próximos da Verdade», os filósofos naturalmente (o autor está a pensar em Avempace).

A predominância das disciplinas jurídicas no Alândaluz é obviamente também uma marca indiscutível. Seguidas pelo *hadith*, pelas ciências corânicas e pelo *adab*, no âmbito profano, vinham depois a poesia, o estudo da língua arábica, e, por fim, a história e as matemáticas (sobretudo aplicadas). «Entre os temas que requeriam (em alguns casos) a intervenção da “*aql* (razão), e já não apenas da *n’aql*, as disciplinas religiosas da metodologia do direito (*usul al-fiqh*), a teologia apologetica (*kalam*) e o comentário corânico (*tafsir*) têm precedência relativamente às disciplinas profanas, como a medicina ou as matemáticas, enquanto o sufismo e a filosofia são praticamente deixadas de lado. Do ponto de vista da prática, o ascetismo está bem representado, incluindo o que envolve a escrita de poesia exortativa.»¹⁷⁴

Assim, a haver um «milagre» *filosófico* Alândaluz ele consistiria precisamente no facto de nas heranças isidorianas nada justificar a prática da filosofia, tal como ela virá a ser feita após a chegada dos *falasifa* orientais àquela região da nossa Península. Como se disse, os sábios praticantes das ciências (desde os séculos IX - X) anteciparam-se aos praticantes da filosofia e, nesta, a lógica antecipou-se a todas as outras disciplinas (à semelhança do oriente, ligada ao mutazilismo). «As ciências e a filosofia foram conhecidas no ocidente muçulmano em virtude da relação desde cedo estabelecida entre o Alândaluz e o oriente, quer no âmbito político, quer no religioso e cultural, apesar do antagonismo político existente entre os governantes omíadas da península e os califas abácidas de Bagdade. O contínuo e incessante movimento dos viajantes andaluzes para oriente, motivado pela peregrinação, a educação, o comércio, a espionagem, o asilo político e as embaixadas, deram a conhecer os centros culturais mais importantes, onde se aprendiam as ciências aí praticadas. Foi a afluência dos viajantes orientais ao Alândaluz que propiciou a importação destas mesmas ciências, graças a mestres e a obras.»¹⁷⁵

174 D. URVOY, «The ‘Ulama’ of Al-Andalus» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...* 858 e 872.

175 R. RAMÓN GUERRERO, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid 1996, 66; registe-se como complemento: H. KENNEDY, *Os Muçulmanos na Península Ibérica. História política do Alândaluz*, trad., Mem Martins 1999.

Profundo conhecedor desta matéria, na síntese que elaborou sobre o legado islâmico ibérico, M. Cruz Hernández coloca a obra de Ibn Masarra (883-931) e da sua escola nas origens de um pensamento Alândaluz estruturado. Distingue, depois, um segundo período, o das «enciclopédias», cuja figura cimeira é Abenházam (994-1063). E só a partir de Avempace vê a presença da *falsafa*¹⁷⁶, isto, evidentemente, sem se evocar aquele que foi de facto o primeiro filósofo sistemático Alândaluz – Avicebrão (1020-1057) – que, por ser judeu, apesar de ter escrito em árabe, não cabe aqui.

Os *falasifa* ocidentais que introduziremos nas páginas a seguir avantajam-se numa expressão ímpar e singular de racionalismo, cujo esplendor ainda não foi suficiente nem cabalmente justificado.

Num golpe de confluência só possível na ficção literária, em *O Médico de Córdova*, Herbert Le Porrier pôs em cena três personagens alândaluzas de relevo filosófico: os muçulmanos Abentofail, Averróis e o judeu Moisés Maimónides, permitindo a este último um retrato de Averróis, pintado por aquela intensa paixão intelectual que une o discípulo ao seu mestre:

*Encarnava, à luz do sol, o modelo que eu procurava nas trevas. (...) Quando o via aproximar-se ao longe, o meu sangue acelerava, a garganta secava-me, as pernas amoleciam, sinais de uma profunda confusão, prelúdio de felicidade eminente. Encostava-me a um dos pilares cravados na margem do rio para o observar à vontade, sem esperança de que o seu olhar velado algum dia escorregasse na minha direcção. Nunca vira, parecia-me, rosto mais nobre, porte mais garboso, aspecto mais sereno. As dobras da túnica deixavam ver ora um pé ora outro, calçados com sandálias cordovesas de tiras, e através deste único movimento a estátua dava sinal de vida. Os braços ficavam cruzados sobre o peito. Um enorme diamante brilhava-lhe num dos dedos.*¹⁷⁷

Orientações bibliográficas:

S. K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, 2 vols., Leiden New York 1994; A. MARTINEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre filosofía en el al-Andaluz*, Barcelona 1990; ID., «Como fué posible la germinación de la filosofía en Al-andaluz?» *Mediaevalia. Textos e Estudos* 5-6 (1994) 173-189; D. Urvoy, *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires berbères (fin XI^e siècle – début XIII^e siècle)*, Toulouse 1990.

176 Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, «Islamic Thought in the Iberian Peninsula» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...* 777-803.

177 H. LE PORRIER, *O Médico...* 48-49. Vide o que acima (n. ?) se disse sobre este encontro improvável.

9. Avempace: uma utopia política?

VIDA E OBRAS

A difusão e consolidação do pensar alfarábico, isto é dizer, do aristotelismo, no Ocidente, ficou a dever-se a Avempace (sc. Ibn Bajja), personagem de origem judaica. Entre o seu trabalho e o de Averróis realiza-se um arco hermenêutico completo (neste ponto concordamos com Ibn Khaldun), coincidindo ambos no propósito de o ser humano poder alcançar a felicidade através da perfeição intelectual. Permanece, no entanto, em aberto, a interpretação a dar à adaptação do projecto político de Alfarabi pelo alândaluz Avempace.

Na sua vida, no decurso do século XI, entre Saragoça, sua cidade natal (c. 1070), e Fez, onde morreu (1138), Avempace teve oportunidade de praticar com esmerado relevo a medicina, a música (em que se revelou um compositor e letrista inspirado), as matemáticas, a astronomia, a poesia e obviamente a filosofia. Nesta última, contam-se obras como *A União do Intelecto com o Homem*, *A Carta do Adeus*, *O Regime do Solitário*, além, naturalmente, de alguns comentários parafrásticos a Aristóteles, Euclides, Galeno e Alfarabi¹⁷⁸. É conhecida, v.g., a sua teoria anti-aristotélica sobre a velocidade (equacionada por meio da diferença entre a força motriz de um projectil e a resistência), apoiada, mais tarde, por Tomás de Aquino, João Duns Escoto e pelo jovem Galileu. Pode acrescentar-se o testemunho de Moisés Maimónides, que, em carta endereçada ao tradutor hebraico do seu *Guia dos Perplexos*, Moisés de Narbona, coloca Avempace entre os grandes pensadores e a sua obra entre as maiores.

178 *Vd. Avempace (Ibn Bayya). El régimen del solitario*. Introd., trad. y notas de J. LOMBA, Madrid 1997, 20-30 (com lista das obras, manuscritos e cronologias); *Avempace. Libro de la generación y corrupción*. Ed. y trad. de J. PUIG MONTADA, Madrid 1995; M. ASÍN PALACIOS traduziu e anotou quer o *Tratado de Avempace sobre la unión del Intelecto con el Hombre* quer a *Carta de Adiós*, em *Alândaluz*, respectivamente 7 (1942) 1-47 e VIII (1943) 1-87; *Ibn Bayya (Avempace). Sobre el fin del hombre*. Trad., introd. y notas de J. LOMBA in *Sharq Alândaluz* 10-11 (1993-1994) 467-482.

Se a tematização da perfeição humana congraça os dois pensadores, no Médio-Oriente e no Ocidente, Alfarabi e Avempace, a diferente situação histórico-geográfica deste último - nomeadamente sob o avanço almóada que preconizava um regresso às fontes e à prática do esforço intelectual pessoal -, pareceria levá-lo a capitular frente ao ideal de Alfarabi. Recordemos que, de acordo com o mesmo, competiria à filosofia a realização das mudanças necessárias para levar a cabo o ideal de aperfeiçoamento humano. Em conformidade, Avempace regressaria ao Homem interior(izado), o «solitário», transformando assim o que era uma razão política numa razão ética individual, assaz excêntrica no âmbito islâmico. E seria ainda Aristóteles a fornecer a chave, posto que a *Ética Nicomaqueia* dimensionava a contemplação como última actividade humana¹⁷⁹. Mas, entre os seus concidadãos, o solitário distinguir-se-ia horizontal e verticalmente: porque é considerado um estranho (Avempace utiliza o termo 'abrolho') entre os demais, porque a sua autonomia evidencia uma superioridade racional inexistente numa sociedade dominada pelas falsas opiniões.

A completa realização de uma vida intelectual reside na contemplação, ou melhor, na união do intelecto humano com o intelecto agente. Este reúne em si as características do Motor Imóvel aristotélico e do *Nous* plotínico¹⁸⁰. Sem originalidade, Avempace concebe esse progresso em patamares. Desde a pura potencialidade até ao contacto actual do intelecto adquirido com o intelecto agente, passando pelo conhecimento das formas espirituais, com o concurso da imaginação, e pelo conhecimento actual dos inteligíveis. Esta actualização só seria realizável por uma minoria de pessoas, embora, naturalmente, nos quadros de um estado perfeito e virtuoso. Dispensava-se, por isso, a intermediação ou o contributo de médicos ou de juízes, «porque o amor mantém unidos os cidadãos». Todavia, atendendo à impossível concretização histórica de uma tal cidade, Avempace faria gravitar em torno do filosofema do solitário a realização do ideal humano no seio das cidades históricas, sempre imperfeitas. Graças à sua actividade racional, mediante um puro pensar, só o solitário alcançaria o fim último.

179 Sobre o modo como a *Ética Nicomaqueia* terá moldado o pensamento ético na *falsafa*, vd. J. LOMBA FUENTES, «Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bâyyà», *al-Qantara* 14 (1993) 3-46; R. RAMÓN GUERRERO, «La 'Ética Nicomaquea' en el mundo árabe: el 'Kitab al-tanbih 'alà sabil al-sa 'ada' de Al-Farabi» in J.M. AYALA MARTÍNEZ (coord.), *Actas del II Congreso...* 417-430; M. FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, 417-30.

180 Cf. J. LOMBA, «El lugar del intelecto agente en el pensamiento de Avempace» *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) 33-48.

O REGIME DO SOLITÁRIO

O leitor terá decerto reparado na cautela do emprego do condicional. De facto, se até aqui seguimos (como muitos mais intérpretes) o que seria eventualmente uma 'ethical turn' em Avempace, quer-nos parecer não ser preciso escapar tanto assim ao horizonte referencial islâmico. Vejamos. *O Regime do Solitário*, a sua obra mais famosa, é divisível em três secções. A primeira é sobre o significado do lexema médico «regime», a segunda ocupa-se das acções humanas e, a última, dedica-se ao tema das formas espirituais. Dado que o vocábulo «regime» diz respeito à ordenação de actos com vista a um determinado fim (no caso a felicidade), de entre quatro sentidos possíveis – regime ou governo do mundo por Deus, regime das cidades, regime da casa, e regime do solitário – só este último interessa ao autor. O solitário visa a felicidade e as acções que pratica separam-no, como um «abrolho», dos restantes membros da cidade. Mas como pode o solitário alcançar a felicidade? De que felicidade se trata?

ESQUEMAS META-ANTROPOLÓGICOS

Nos planos sucessivos do corpo, do espírito e do intelecto apresentam-se as condições necessárias para alcançar os fins respectivos. Isto segundo uma lógica de raciocínio que é, ao mesmo tempo, uma distinção social e meta-ética. É que nos quadros de uma antropologia intelectualista que distingue os actos, cada vez mais elevados – como «necessários» (comer, beber), «morais» (da imaginação e da memória), e «livres» (racional) –, alcançar os últimos só é possível com base na libertação dos imediatamente anteriores. Ao mesmo tempo, neles assenta uma substantiva diferença entre virtudes morais e virtudes racionais. O progresso, que se inicia no ser sem mais, progride para o ser nobre e termina no ser virtuoso e divino, que o solitário experimenta na liberdade, auto-suficiência e autonomia. Seriam estas, as características de uma vida vivida racionalmente. Este itinerário humano até ao alcance da felicidade é claramente enunciado no *Regime*:

«Com a corporeidade, o Homem é um ser existente; pela espiritualidade, é mais nobre; e pelo intelecto é um ser divino e perfeito. Em conformidade, quem é dotado de sabedoria é necessariamente um ser perfeito e divino.»

O processo pode ser assim descrito, nas suas correspondências:

Graus	Formas	Actos	Perfeição
1º	Corporeidade	Necessários	Ser
2º	Espiritualidade	Morais	Ser nobre
3º	Intelectualidade	Livres	Ser virtuoso e divino

Uma acção ou um acto humano é então aquele que se sustenta na razão e que é praticado por uma liberdade reflectida (há toda uma tradição moderna a ligar esta ideia de Sócrates a Kant, passando por Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Espinosa). E o fim que corresponde ao ser virtuoso e divino não pode, por isso, caber nem aos conteúdos sensíveis, nem aos inteligíveis materiais. Expliquemo-nos: ‘materiais’ porque, ao assentarem e derivarem dos seres materiais individuais, não são espirituais em essência. Cabe, antes, ao fim do espiritual universal, em que o solitário «compreende racionalmente as inteligências simples (...) unindo-se-lhes, podendo-se nesse momento qualificá-lo como divino (...), possuindo o solitário todas as qualidades sem necessidade de viver na cidade perfeita».

Avempace tem, portanto, em mira o filósofo, solitário. Solitário, porque é o único habilitado para as ciências especulativas e, normalmente, porque está ou ausente das cidades comuns e imperfeitas ou as evita na medida do possível. E tal como são três os grupos em que a humanidade se pode dividir, contam-se no mesmo número os grupos «ético-sociológicos» que usam os meios ao dispor:

os <i>incapazes de moderação</i> , que abusam das faculdades naturais	os que tudo gastam, <i>esbanjadores</i>
os <i>cobardes e indecisos</i> , que perdem essas faculdades por não as usarem ou as usarem pouco	os que amontoam o que têm ao ponto de o tornar inútil, <i>avarentos</i>
os <i>equilibrados</i> , que arriscam apenas em caso de estrita necessidade	os que guardam para a ocasião propícia, <i>moderados</i>

Também sob um prisma gnosiológico (da forma mais material ou elementar à suprema), é possível traçar-se um quadro dos diferentes tipos de seres humanos:

Prisma Gnosiológico	Prisma Existencial
1. Formas de nível corpóreo: 1.1. forma da matéria tangível e visível no espaço e no tempo 1.2. forma ou alma vegetativa das plantas 1.3. forma ou alma animal, própria a todos os seres animais (sentidos externos) 2. Formas de nível espiritual: 2.1. formas dos sentidos internos (partilhadas por animais e Homens) 2.2. forma da razão, de que só o ser humano dispõe 3. forma do Intelecto, que ultrapassa a anterior na espiritualidade: 3.1. intelecto Passivo ou potencial (individual) 3.2. intelecto Adquirido (também individual) 3.3. Intelecto Agente ou Forma Suprema (universal)	de: 1.3. a 2.1.: vulgo, classes nobres e aristocráticas, sejam governantes ou não; 2.2. intelectuais e cientistas

Reencontramos em Avempace a convicção partilhada pela *falsafa* de que só o pensamento puro concretiza e realiza o fim último de todas as condutas do ser humano. Também não é difícil descortinarmos, quer alguma recepção dos ideais dos Irmãos da Puridade (a união mística como ápice da perfeição), com o tema do *ittisal* que encontrámos em Avicena, quer, sobretudo, a vertente intelectual (no Intelecto Agente) desta questão, proveniente de Alfarabi. A diferença entre este e Avempace está em que Alfarabi concentra-se na dimensão gnosiológica abstractiva para alcançar a união com o Intelecto Agente, enquanto que Avempace une esse processo de abstracção a uma progressiva desmaterialização ontológica¹⁸¹. No fim, ela visará a união de todos os seres humanos na perspectiva do regime (ou governo) do intelecto, da razão pura, do ser humano isolado. Significará isto que não há passagem para a acção política ou que da felicidade almejada está ausente qualquer implicação com aquele domínio? Responder a esta pergunta equivale a precisar de que felicidade nos fala Avempace.

181 Cf. J. LOMBA, «El lugar...» 43.

Sendo o Homem um animal político, ao «regime» do intelecto não podia faltar o objectivo de uma cidade perfeita. Por isto mesmo, o solitário (*mutawahhid*) não deverá deixar de procurar multiplicar os abrolhos semelhantes a ele, a fim de tornar uma cidade imperfeita numa só cidade perfeita. É a passagem da multiplicidade à unidade. Como muito bem nota um reputado intérprete marroquino, em árabe, «solidão» (*tawahhud*) partilha da raiz de «unidade» (*wahada*), «implicando a ideia de uma acção reflexiva, de um esforço íntimo para passar da multiplicidade à unidade, ou da companhia a uma sociedade voluntária».¹⁸²

DO MÚLTIPLO

AO UNO

No *Tratado da União do Intelecto com o Homem* lê-se que «a situação do vulgo em relação aos inteligíveis é muito parecida com a daqueles que se servem do sentido da vista dentro de uma caverna: como dentro dela não brilha o Sol não o podem ver, vislumbrando apenas todas as cores na sombra (...); assim também, para o vulgo, o intelecto não é real e eles nem se dão conta da sua existência». Enquanto o *Regime do Solitário* esclarece, contrapondo:

«O Intelecto Agente entra em relação com o ser humano de três maneiras: em primeiro lugar, iluminando o intelecto potencial ou material do Homem, para o actualizar, proporcionando-lhe, dessa maneira, o conhecimento dos inteligíveis universais e das essências próprias à ciência abstraídas do material (...). Em segundo lugar, e isto representa um passo mais para uma maior espiritualidade, pode também comunicar-lhe os inteligíveis puros e totalmente espirituais que comporta no seu interior, convertendo-o então em intelecto adquirido. Por fim, e em terceiro lugar, o que representa o ápice da espiritualidade e da perfeição, pode fazer com que o Homem se una misticamente com o intelecto agente e com Deus, fechando-se o ciclo completo da espiritualização unificadora e da aquisição da sabedoria, para além da razão e da ciência. Assim se atinge o cume da perfeição e da felicidade humanas, a maior meta a que se pode aspirar, o fim supremo do Homem.»

Salta à vista a retoma da alegoria da caverna de Platão (*Rep.* VII 514 a sg.), no que é a passagem do tratado da felicidade contemplativa, no final da *Ética Nicomaqueia*, à política. Reconhecendo embora o esforço necessário ao alcance de um tal regime pelo solitário, e por isso também admitindo que a felicidade que se busca é uma dádiva divina, Avempace não deixa de aplicar a alegoria. A felicidade suprema, é certo, gera-se concomitantemente à constituição

182 M.A. YABRI, *El legado...* 240, n. 50.

do intelecto adquirido, o único que permite a união com o que é eterno, mas alcançá-la não deixa de ser obra de uma dialéctica ascendente (explicando que o fito da união com o intelecto agente representa, em relação aos inteligíveis, o mesmo que a luz física para com os sensíveis): dos seres humanos vulgares (que percebem as formas inteligíveis como meros objectos sensíveis), passou-se aos teóricos da física/matемática (os quais já captam aquelas formas como inteligíveis dotados de existência e, por isso, são comparáveis aos acorrentados que se libertaram das correntes e puderam ver a luz do sol) e destes aos afortunados, os autênticos filósofos que vêm a coisa em si mesma.

Precisamente na *Carta do Adeus*, depois de comparar o intelecto agente com o Sol e de lembrar que só o podemos ver por mediações, esclarece:

«A visão do entendimento constitui em si mesmo o fim a que naturalmente estamos destinados; mas como isso não é possível senão vivendo na sociedade política, é que os Homens foram feitos mais ou menos excelentes, segundo graus de perfeição diferentes e opostos, a fim de que com eles a sociedade seja perfeita e o fim possa ser realizado como convém.»

UMA UTOPIA
POLÍTICA
INTELLECTUALISTA

Resta-nos portanto explicar como é que a união directa com o intelecto agente só pode acontecer no seio de uma sociedade política, assumindo por isso uma expressão colectiva utópica, embora elitista. Como o filósofo reúne em si o regime do solitário e a ciência política, a cidade ideal será a cidade dos filósofos, i.e., daqueles que já alcançaram o intelecto adquirido. Ora, no seio de uma cidade perfeita ou ideal, o intelecto adquirido realiza-se por meio de uma razão colectiva. A inflexão dada ao pendor gnosiológico de Alfarabi assume, desta maneira, contornos ontológicos de união com o Intelecto Agente (e depois políticos). Assim se há-de ler, primeiro, no *Tratado*:

«... se este Intelecto é numericamente uno, todos os indivíduos que têm tal Intelecto, serão um só em número. (...)»

No parágrafo que iremos dedicar a Averróis voltaremos a encontrar o tema da unidade do intelecto que tanto fez pensar e, penar, aos latinos. O problema resultava da convicção grega de que só havia ciência do/no universal. Relativamente a Avempace, sobre o qual ainda se discute se a sua interpretação do tema unitivo deve ser mais intelectualista

(Cruz Hernández) ou mais mística (L. Goodman), basta mostrar que o nível supremo da unidade do intelecto (adquirido) produz-se na unidade do conhecimento e pela unidade de quem o possui. Esta é a forma mais perfeita de unidade ou de solidão, só realizável na universalidade (ou unidade) da ciência especulativa. Ao lermos este seu contributo como uma superação do tema da imortalidade da alma, do *Fédon*, importa salientar a seguinte novidade: a possibilidade de se pensar a unidade dos seres que cultivam o espírito sem abdicar da sua individualidade.

A ideia de uma unidade orgânica que preserve a diversidade tem, evidentemente, um nítido fundo religioso. Todavia, ela é habitada por um forte motivo aristotélico que é o da animação intrínseca aos seres vivos, a mesma que explica por que «todos os seres humanos por natureza desejam saber»¹⁸³. Esta unidade orgânica, funcional, natural, de todos os seres racionais, chegará a ser, como vimos, por razões ontológicas, uma só em número. Mas, para que, ao mesmo tempo, ela não implique o desaparecimento da individualidade (o que aconteceria se cada um de nós participasse dessa única ‘massa’ intelectual que é o Intelecto Agente) há que fazer do carácter potencial que anima o desejo individual e natural de saber a pedra de toque e, da «ciência que se produz entre filósofos, ‘encontro ou união intelectual’, divina ou metafísica, capaz de quebrar as barreiras do tempo e do espaço, o encontro dos imortais.»¹⁸⁴ Porque a «eternidade» aqui em causa é a do conhecimento, o «que implica que em todos os tempos e lugares existam Homens eternos, os filósofos, cujo conhecimento alcançou o nível da ciência universal», «porque só eles são eternos e se encontram em permanente união entre si», de Avempace já se disse, de forma politicamente comprometida, ter feito «descer a eternidade do céu à terra ou, se se quiser, de ter elevado o conhecimento humano da terra ao céu.»¹⁸⁵ Salta, finalmente, à vista, que, na ressonância da alegoria da caverna, tivesse ficado por aproveitar o motivo do compromisso educativo e político patente no regresso ao domínio dos acorrentados, chamando-os à luz real.

Orientações bibliográficas:

J. LOMBA FUENTES, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza 2^a1991; G. ZAINATY, *La morale d'Avempace*, Paris 1979; P. LETTINCK, *Aristotle's Physics and its Perception in the Arabic World. With an edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's 'Commentary on the Physics'*, Leiden 1994.

183 ARISTÓTELES, *Metafísica* I 1, 980 a 20.

184 M.A. YABRI, *El legado...* 260; cf. também L.E. GOODMAN, «Ibn Bajjah» in S.H. NASR & O. LEAMAN, *History...* 304-6.

185 M.A. YABRI, *El legado...* 264. O sublinhado é do autor.

10. Abentofail, o romance do solitário

Coube ao médico nascido em Guadix, Abentofail, explorar o filosofema do solitário de uma maneira distinta. A sua única obra conhecida é um célebre romance filosófico, *Hayy ibn Yaqzan*. Escrito antes de 1179, só foi traduzido em 1671, com o significativo título *Philosophus autodidactus*, mas cuja versão literal poderia ser algo como «O Vivente, filho do Vigilante»¹⁸⁶. Havendo exercido medicina e direito nas cortes almóadas de Granada, Ceuta e Tânger, Abentofail era também versado em astronomia, matemática e poesia, antes de terminar os seus dias noutra corte, a de Marraquexe (1185).

Absolutamente única pela sua estrutura genológica, dentro da literatura arábica, a célebre novela (não foi Voltaire o iniciador dos romances de cariz filosófico¹⁸⁷) inicia-se com a declaração de querer descobrir os segredos da sabedoria oriental – «a filosofia iluminativa» de que Avicena havia falado. Se a personagem «autodidacta» pode ser justamente a mesma de Avicena, e se o texto de Abentofail não se exime por completo à tradição sufi, o autor não parece todavia ser muito versado nessa tradição «oriental».

186 Cf. *Ibn Tufayl. El Filósofo Autodidacto*. Trad. de A. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid ²1948 (citamos a partir desta trad.); *Abuchafar Abentofail. El filósofo autodidacta*. Trad. de F. PONS, Barcelona 1987; *Ibn Tufayl. El Filósofo Autodidacto [Risâla Hayy ibn Yaqzân]*. Trad. A. GONZÁLEZ PALENCIA; ed. E. TORNERO, Madrid ²1998; *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, a Philosophical Tale*. Transl. L.E. GOODMAN, Los Angeles ³1991 (versão preferível, embora parcial, in M.A. KHALIDI, *Medieval...* 99-153); *Hayy ben Yaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofail*. Texte (...) et trad. L. GAUTHIER, Beyrouth ²1936. Há três títulos homónimos: um, de Avicena (simbólico), o outro, de Abentofail (exposição filosófica), um terceiro, de Suhrawardi (simbolista), *vd.* H. CORBIN, *Avicena y el relato visionario*, trad., Barcelona 1995, 191-96, 147-57 e 227-28. Abentofail foi também autor de um poema mnemotécnico sobre a medicina (com oito mil versos), entre outros, de tema variado; escreveu também um texto de propaganda com vista ao alistamento militar e atribui-se-lhe um *Tratado da Alma*. Vale a pena transcrever-se o título que o arabista Edward POCKE deu à sua tradução latina, pelo seu valor descritivo temático: *Philosophus autodidactus, siue epistola... qua ostenditur quomodo ex inferiore contemplatione ad superiore notitiam ratio humana ascendere possit*, i.e., «O Filósofo Autodidacta, ou Epístola... em que se demonstra de que maneira a razão humana pode chegar pela contemplação ao conhecimento das realidades superiores partindo das mais terrenas.»

187 Ainda antes de Voltaire, poder-se-ia evocar, dada exactamente a sua proximidade com o tema do *Filósofo Autodidacta*, a notabilíssima novela de Baltasar Gracián, *El Criticón* (1651-57), embora se deva notar que as suas personagens, Critilio e Andrenio, são apenas duas faces de um mesmo indivíduo, «mi outro yo» como diz Critilio (a razão) a Andrenio (o apetite).

Resumamos a alegoria do *Hayy ibn Yaqzan*, cuja estrutura de fundo pode muito bem ser a da experiência do Homem voador descrita por Avicena. Nascido ou por geração espontânea, ou abandonado pela mãe, Hayy viveu sempre solitário numa ilha deserta do oceano Índico. Amamentado sob os cuidados de uma gazela, após a morte da qual sobreviveu, iniciou um processo de progressivo conhecimento em correspondência com adequadas fases etárias (sete estádios de sete anos cada um): começa pelo conhecimento das coisas sensíveis, cuja experiência o leva a adquirir noções de ciência natural, comprovando a multiplicidade dos seres, mas também a sua unidade (pela composição de matéria e de forma, pelo significado das causas, pela necessidade de um Criador). A dor que lhe suscitou a morte da gazela, levou-o a ponderar sobre a morte, mas também a investigar as suas causas (através de uma autópsia). Terá assim descoberto a própria vida. Entre as suas descobertas empíricas, seguem-se a do fogo, a das similitudes e das diferenças entre várias formas de vida (v.g. animais e plantas), chegando, por fim, ao conhecimento do mundo espiritual que supera o mundo sensível. É muito conhecido o passo sobre a finitude do Universo, que Espinosa reutilizará não para provar tal finitude, mas sim para argumentar que, sendo infinito, não pode ser divisível¹⁸⁸. Aos vinte e oito anos, Hayy é finalmente capaz de chegar ao conhecimento do mundo incorruptível das estrelas e do Criador que deixou as marcas da Sua perfeição na ordenação. O nosso protagonista tem agora trinta e cinco anos e acabou de percorrer um estádio de evolução cognitiva que o leva a reconhecer três tipos de seres com os quais se aparenta: os animais, com a respectiva preservação da existência; os corpos celestes, os mais puros dos seres criados; e o próprio Ser supremo.

Por introspecção, Hayy conhece agora a sua alma. Graças a ela alcançara as verdades anteriores e começa, agora, a desejar o fim que é a vida contemplativa. Isto, em virtude da afinidade entre a superioridade da alma e o Ser necessário. Aquele fim é, como bem sabemos, a máxima perfeição a que o Homem pode chegar, conducente à união mística com Deus. Todavia, a descoberta da essência espiritual da alma não é independente do reconhecimento da tríplice afinidade que enumerámos. Com essa descoberta dos três tipos de seres tratava-se também de descobrir os três campos da sua missão no mundo: perante o reino animal, haja em vista os impulsos humanos anímicos; perante as esferas celestes, em virtude da alma; perante o Ser necessário, em razão da imaterialidade e nobreza da sua alma. Equivale isto a perceber que as necessidades físicas devem ser satisfeitas (embora numa perspectiva ‘ambientalista’, capaz de surpreender o leitor dos nossos dias) conquanto possibilitem à alma alcançar o fim

188 Cf. *Ibn Tufayl, El filósofo...* 119-20; cf. ESPINOSA, *Ética* I, prop. 13.

a que verdadeiramente se destina, a contemplação de Deus. Hayy entrevê aqui dois tipos de contemplação: a intelectual, que se dá sem perda da identidade e é, por isso, imperfeita; a mística, cuja aniquilação em Deus se desenvolve em duas expressões, positiva e negativa: o conhecimento dos atributos positivos de Deus são redutíveis à Sua unidade, os negativos, à Sua transcendência, estados prévios ao êxtase de uma identidade em que nada mais existe além de Deus.

A obra termina pondo em evidência que os conhecimentos alcançados por Hayy não contradizem os ensinamentos da religião, um tema sempre glosado na tradição mais neoplatônica. Por isso, agora, numa segunda parte, intervêm outras personagens, oriundas de uma ilha vizinha, e novamente importadas da obra homônima avicenista, Salaman (representante da religiosidade popular, sincera e exterior) e Asal (personificação da religiosidade interior e da elite espiritual). Asal (e não Absal como em Avicena) é o homem que aprofunda ou busca o sentido mais fundo da verdade religiosa. Uma vez chegado à ilha, e depois de algum tempo de retiro e de progressivo contacto com o solitário com quem aí topa, Asal ensina Hayy a falar. Resultante desse ensino? O espanto de chegar a descobrir que o solitário alcançara, pela razão natural, aquelas mesmas verdades que Asal havia lobrigado graças a um pensamento aplicado à verdade revelada. Vale a pena assinalar devidamente esta descoberta: Asal compreende que toda a doutrina positiva que lhe havia sido ensinada a partir da Escritura revelada (anjos, profetas, céu, etc.) não passava de representações, feitas em termos sensíveis, de realidades espirituais. Mas o encontro entre estes dois homens levou Hayy a pensar, por instantes, que todos os seres humanos eram «superiores». No decurso da conversação com Asal, acabará por perceber que isso não corresponde à verdade. Propõe-lhe, por isso, uma missão, que o reconduzirá à sua ilha natal, ensinando aí, a todos, o caminho da verdade e da contemplação.

Ambos alcançam a ilha habitada por Salaman, nessa altura seu governador. Começam logo a ensiná-lo, mas, habituado aos sentidos literais e exteriores, Salaman pouco atenção dá àqueles temas místicos. Muito menos a massa do povo lhes dará ouvidos, porque atreita aos prazeres mundanos. Chocados com a ignorância dos residentes e reconhecendo que o cumprimento da lei e dos rituais é o único caminho acessível ao vulgo, regressam à ilha deserta desiludidos, isto é, renunciando para sempre a uma vida social como condição para alcançarem o fim que porfiavam. Nas entrelinhas do relato, Abentofail deixa uma crítica à sociedade islâmica institucionalizada, à sua incapacidade para reconciliar religião e filosofia. Ao mesmo tempo, o autor não deixa de insistir no antropomorfismo das palavras sobre Deus, no legalismo exterior das atitudes morais ou na ausência de um comportamento ético-moral exigente:

«Duas coisas provocavam-lhe espanto sem encontrar para elas qualquer explicação. A primeira dizia respeito à razão pela qual, na maior parte das coisas que lhes contava acerca do mundo divino, este Profeta empregava alegorias para falar aos Homens, deixando até com que as pessoas caíssem no grave erro de conceber a Verdade de forma corpórea, atribuindo-Lhe coisas que Ela transcende e de que se encontra livre (...). A segunda, porque é que se limitava aos preceitos e obrigações rituais permitindo, ao mesmo tempo, a aquisição de riquezas ou o laxismo na alimentação (...)? Porque na opinião de Hayy ninguém devia comer mais do que aquilo que necessitava para que subsistisse o sopro da vida. As riquezas nada representavam a seus olhos e ao observar as disposições da lei sobre estes pontos, tais como as várias modalidades da esmola ritual, as vendas, a usura, as penas ditadas pela lei ou desejadas pela apreciação do juiz, tudo isso lhe parecia estranho e também inútil. E dizia de si para si que se as pessoas compreendessem as coisas como realmente elas são, afastar-se-iam das inutilidades buscando apenas a Verdade. Não necessitariam mais dessas leis (...). O que o levou a pensar assim foi a crença ingénuo de que todos os Homens eram dotados de grande carácter, inteligência brilhante e espírito convicto. Não imaginava sequer como poderiam ser estúpidos e desprovidos de inteligência...»¹⁸⁹

Eis-nos perante o elogio da razão, mas de uma dada razão, estranha, no seu perfil, quer ao legado grego, quer ao dado revelado profeticamente. Dotado de uma interpretação do mundo que o habilita a viver uma vida ética perfeita, tendo alcançado uma ciência que lhe permitirá uma visão intuitiva de Deus, o percurso do filósofo autodidacta faz coincidir o que a religião ensina com a busca interior, alheia a qualquer culto externo. Desse modo, insiste no sempre acalentado ideal de harmonização do «racional» com o «tradicional» (um exemplo típico é o capítulo dedicado ao problema da eternidade do mundo, tratado à maneira antinómica kantiana¹⁹⁰), em que a filosofia supera a religião, sendo esta considerada uma visão simbólica da verdadeira visão contemplativa. Por outras palavras: Hayy nada mais faz do que exprimir em novela (e por isso talvez com uma inusitada força herética retórica) um repetido ensinamento da *falsafa*, o de que a filosofia dispensa a educação religiosa, porquanto transmite a mesma verdade numa linguagem diferente, embora, inacessível a quem não a cultiva.

189 *Ibn Tufayl, El filósofo...* 191-92. Tradução corrigida aqui e ali.

190 *Ibn Tufayl, El filósofo...* 125-29, mormente 125: «Pensou se o mundo na sua totalidade proveio do nada ou pelo contrário sempre existiu.» Tradução adaptada. Cf. I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, «Antinomias da Razão Pura», 1ª antinomia.

Mas o acento está posto também numa forma de vida associal ou apolítica (isto, é claro, a seguir-se, o exemplo de Hayy e de Asal, mas não o de Abentofail). Uma vida necessariamente vivida em vincado contacto com a experiência, na observação atenta dos fenómenos circundantes, base para um caminho de reflexão humana sobre o Universo e sobre o Homem.

Não há dúvida que Abentofail sublinha devidamente a necessidade e o valor da experiência empírica. Caso Rousseau tivesse conhecido o *Hayy ibn Yaqzan*, talvez o recomendasse ao seu Emílio, em vez da leitura de *Robinson Crusoe*, não havendo, também, a certeza se Locke chegou a conhecer a tradução acima referida. Se os conhecimentos empíricos de Hayy chegam a ser comparados, com notório exagero, à ciência dos «grandes físicos», não se pode escamotear o facto de que todos eles se subordinam a um projecto de realização pessoal individual que culmina no conhecimento de Deus como autor de tudo quanto existe. Tal como Avempace antes e Averróis depois, Hayy enuncia a doutrina de uma classe privilegiada de seres que buscam a verdade. Todavia, a solução preconizada por Abentofail comporta uma dimensão «filosófico-mística» que será irreconhecível para Averróis.

Orientações bibliográficas:

L.I. CONRAD (ed.), *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary perspectives on 'Hayy ibn Yaqzan'*, Leiden New York 1996; J.C. BÜRCEL, «Ibn Tufayl and His 'Hayy ibn Yaqzan': A Turning Point in Arabic Philosophical Writing» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden New York 1994, 830-46; J. PUIG MONTADA, «La epopeya de la razón humana según Ibn Tufail» in L.A. DE BONI & R.H. PICH (orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, Porto Alegre 2004, 161-171.

11. Averróis, o filósofo islâmico

Averróis (1126-1198) saberá, quer aprofundar o conhecimento de Aristóteles, quer, visando Algazel, contra-atacar as ameaças feitas aos sistemas filosóficos. Devido a esta interessante e pessoal combinação, ele tem sido visto como o último e o primeiro dos *falasifa*. “Primeiro”, no sentido em que sempre revisitado quando se propõe, como é muitas vezes o caso, o renascimento e a modernização de um Islão autónomo e moderno que contrarie definitivamente a actual situação de «miséria da filosofia»¹⁹¹. Mas “primeiro” também na medida em que Averróis é o intérprete de Aristóteles por antonomásia.

Costuma, e com razão, evidenciar-se a formação dos *banu* (clã) Ruxd nas ciências jurídicas (Averróis chegou a ser *cadi* de Sevilha, de Córdova e eventualmente de Marraquexe)¹⁹². Não só porque Averróis não seguirá as atitudes eventualmente apolíticas de quem apesar de tudo o parece ter introduzido na corte almóada (1160?) e, por esse facto, alegadamente na filosofia de Aristóteles (referimo-nos como é óbvio a Abentofail). Mas sobretudo pelo seu à-vontade jurídico, que pode explicar o apreço por uma metodologia racional assente na lógica grega, matéria na qual Averróis deve ter escrito as suas primeiras obras de filosofia («exposições sumárias» do *Organon*)¹⁹³.

191 A. van KÜGELGEN, *Averroes un die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden 1994 para um enquadramento da produção dos chamados «neo-racionalistas» (nos tópicos: Averróis e Avicena, emanacionismo, teoria do conhecimento, imortalidade, predestinação, livre arbítrio e crítica da sociedade), os que vêem em Averróis um farol para levar os árabes a pensar e agir de forma crítica, racional e realista; veja-se também o já citado A. YABRI, *El legado... passim*. Conforme se perceberá a seguir, é muito difícil e nada consensual o estabelecimento de uma cronologia das obras averroístas ou ruxdistas (vd., a título de exemplo das minúcias deste tipo de trabalhos, J.A-D. AL-‘ALAWI, «The Philosophy of Ibn Rushd. The Evolution of the problem of the Intellect in the Works of Ibn Rushd: from philological examination to philosophical analysis» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...* 804-29 e, noutro sector, J. PUIG MONTADA, «Les stades de la philosophie naturelle d’Averroès» *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997) 115-137). Há quem proponha que se fale de uma passagem dos «Sumários» às «Paráfrases» (1171 – 1175), como um primeiro período; seguindo-se (até 1178) um período que assiste ao tríptico adiante referido e ao *De substantia orbis*; terminando com um tempo (1180-1190) dedicado aos «Grandes comentários» além do *De animae beatitudine* (cf. D. URVOY, «Ibn Rushd» in S.H. NASR & O. LEAMAN (ed.), *History...* 336).

192 Cf. J. MARTOS QUESADA, «Averroes como muftí», *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003) 119-126; D. URVOY, «Ibn Rushd» 330-36. Veja-se, no entanto a seguinte conclusão de J. PUIG MONTADA, «Ética y política en Averroes» in J.F. MEIRINHOS (ed.), *Itinéraires...* 126: «De hecho hay dos Averroes, el juez y alto funcionario almohade, y el filósofo cometador de Aristóteles.»

193 Na impossibilidade de citarmos todas as obras editadas e/ou traduzidas de Averróis, limitamo-nos a seleccionar alguns títulos, nesta e nas notas a seguir (vd. G. ENDRESS, «Le projet d’Averroès: constitution, réception et édition du corpus des oeuvres d’Ibn Rusd» in G. ENDRESS & J.A. AERTSEN (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition: sources, constitution*

GÉNEROS DE
COMENTÁRIOS
A ARISTÓTELES

Semelhante género filosófico-literário, o sumário (*jawami*), não foi, vale a pena adiantar-se, o único praticado por Averróis, no acesso a Aristóteles. Embora desconhecendo o idioma grego, ele destacou-se ainda em mais dois géneros: «paráfrases», «resumos» ou comentários médios (*talkhis*) e «explicações» ou grandes comentários (*tafsirat*). Nestes últimos, verdadeiras obras-primas de análise (a via régia em filosofia), a seguir transcrição integral, mas atomizada, do texto aristotélico, seguia-se a explicação do mesmo, por vezes a sua análise comparada (o que contemporaneamente denominamos crítica textual) e, finalmente a sua explicação pormenorizada, dando assim mostras de um profundíssimo conhecimento da obra aristotélica.

Sendo certo que Averróis comentou praticamente quase todas as obras de Aristóteles (e também a *República* de Platão e a *Isagoge* de Porfírio), as únicas que mereceram as três modalidades de comentário foram a *Física*, a *Metafísica*, *A Alma*, *O Céu* e os *Segundos Analíticos*¹⁹⁴. O que distingue o grande comentário dos dois restantes métodos, é o facto de, o primeiro (*jawami*), não passar de um resumo ou compêndio da obra e de, o segundo (*talkhis*), compreender uma exposição

and reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198), Leiden 1999, 3-31). Cf. *Aristotelis Stagiritae, Peripateticorum principis ... cum Averrois Cordubensis, Solertissimi peripateticarum disciplinae interpretis, Variis ... Commentariis*, Venetiis 1562-74 (12 vols.; rep.: Frankfurt a.M. 1962); *Commentum medium super libro peri hermeneias Aristotelis. Translatio Wilhelmo de Luna attributa*, ed. R. HISSETTE (Averrois Opera, series B, Averroes Latinus XII), Leuven 1996; *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's 'Categories' and 'De Interpretatione'*. Transl. Ch.E. BUTTERWORTH, Princeton 1983; *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*. Transl. Ch.E. BUTTERWORTH, Princeton 1986; *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetorics' and 'Poetics'*. Ed. transl. Ch.E. BUTTERWORTH, Albany 1977; *Averroes, Paráfrasis de la 'Retórica' de Aristóteles*. Trad. anotada por R. RAMÓN GUERRERO, in *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000) 155-162; *Averroes (Ibn Rusd), Paráfrasis del Libro de la Poética (Taljis kitab al-si'r)*. Trad. y notas de J.M. PUERTA VÍLCHEZ, in *ibidem* 6 (1999) 203-214; *Ibn Rushd, Grand commentaire et Paraphrase des 'Seconds Analytiques' d'Aristote*, ed. A. BADAWI, Koweit 1984.

194 *Vd. ainda Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis 'De anima' Libros* (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem VI.1), ed. F.S. CRAWFORD, Cambridge 1953; *Averroès. Grand Commentaire de la 'Métaphysique' d'Aristote (tafsir ma ba'd at-tabi'at). Livre lam-lambda*. Trad. de l'arabe et annoté par A. MARTIN, Paris 1984; *La psicología de Averroes. Comentario al Libro sobre el Alma de Aristóteles*. Trad., introd. y notas de S. GÓMEZ NOGALES, Madrid 1987; *Averroes. Epítome del libro sobre la Generación y la corrupción*. Ed., trad. y comentario J. PUIG MONTADA, Madrid 1992; *Averroes' Questions in Physics*. Trans. ed. by H. T. GOLDSTEIN, Dordrecht 1990; *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâmu*, by Ch. GENEQUAND, Leiden 1984; *Averroès, Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote-Livre lâmu-lambda*, trad. de l'arabe et annoté A. MARTIN, Paris 1984; *Averroes, Epítome in Physicorum Libros*. Trad. J. PUIG MONTADA, Madrid 1987; *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*. Trad. K.P. BLAND, New York 1981; *Averroès. L'intelligence et la pensée. Grand Commentaire du 'De Anima'. Livre III (429 a 10 – 435 b 25)*. Trad., introd. et notes par A. de LIBERA, Paris 1998; *Averroes. Epítome of Parva Naturalia*, transl. H. BLUMBERG, Cambridge (Mass.) 1961; *Averroes' De Substantia Orbis*. Ed. of the Hebrew text with English transl. By A. HYMAN, Cambridge (Mass.) Jerusalem 1986; *Averróis. Exposição sobre a substância do Orbe*. Trad. de Anna L. de A. Prado e Rosalie H. de S. Pereira, Porto Alegre 2006.

introdutória ao pensamento de Aristóteles, baseando-se no texto comentado. *Mutatis mutandis*, vale a pena notar que observamos ainda a utilização de, pelo menos, estes três diferentes métodos de acesso ao texto aristotélico no Colégio Jesuíta de Coimbra nos séculos XVI e XVII. Quanto ao comentário de Averróis à *República* de Platão (1181?), em estilo alfarábico, ele foi feito na convicção de que, à falta da obra aristotélica sobre a política, tal diálogo poderia apresentar-se como alternativo¹⁹⁵.

Além dos trabalhos sobre o *corpus aristotelicum*, que justificam que o autor seja nomeado pela antonomásia «o Comentador», Averróis é autor de relevante obra jurídica, de obras médicas (é famoso o seu *Colliget*, título latino do *Kulliyat*, o *Livro de Generalidades Médicas*¹⁹⁶), e de obras sobre matéria compósita, teológico-filosófica (circa 1179). Aqui se enquadra um famoso tríptico, que busca uma síntese entre almoadismo e aristotelismo: *A Doutrina Decisiva*¹⁹⁷, a *Exposição das vias que conduzem à demonstração dos artigos da Crença*¹⁹⁸ e *A Destruição da Destruição dos Filósofos* (título de refutação de Algazel)¹⁹⁹.

RESTANTE
OBRA

195 Averroes. *Exposición a la República de Platón*. Trad. y estudio preliminar de M. CRUZ HERNÁNDEZ, Madrid 1990 (tradução portuguesa de algumas páginas do Tratado I, in L.A. DE BONI, *Filosofia...* 141-156); *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Ed. & transl. Hebrew by F. ROSENTHAL, Cambridge 1956; Ch.E. BUTTERWORTH, *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule. A Study of Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*, Cairo 1986. Relacionado com o tema, Averróis deixou-nos ainda uma parte de outra sua obra, L.V. BERMAN, *The Hebrew Version of Book Four of Averroes' Middle Commentary on the 'Nichomachean Ethics'*, Jerusalem 1981. Veja-se também M. CRUZ HERNÁNDEZ, «Ética e Política na filosofia de Averróis» *Revista Portuguesa de Filosofia* 17 (1961) 127-150 e F. PÉREZ RUIZ, «Averroes y la 'Republica' de Platon» *Pensamiento* 50 (1994) 25-46.

196 *Abû-l-Walîd Ibn Rusd (Averroes), El Libro de las generalidades de la medicina [Kitâb al-Kulliyat fil-tibb]*. Trad. de M^ª de la C. VÁSQUEZ DE BENITO y C. ÁLVAREZ MORALES, Madrid 2003; *Obra médica*. Trad. de M^ª C. VÁSQUEZ DE BENITO, Córdoba 1998; *Commentaria Averrois in Galenum*. Trad. M.C. VÁSQUEZ DE BENITO, Madrid 1984.

197 Averroes. *Le livre du discours décisif*. Ed. et introd. A. de LIBERA, trad. M. GEOFFROY, Paris 1996; *Doctrina decisiva y fundamento de la Concordia entre la revelación y la ciencia*. Trad. De M. ALONSO in *Teología de Averroes*, Madrid Granada 1947, 149-99 (reimp. 1998); *Fasl al-Maqâl*, ed. M. Alonso, in *Teología de Averroes*, Madrid Granada 1948, 149-200; trad. ingl. De G. HOURANI, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, London 1961; *Averroè. Il trattato decisivo sull'accordo delle religioni con la filosofia*. Trad. M. CAMPANINI, Rizzoli 1994; *Traité décisive sur l'accord de la religion et de la philosophie*. Ed. Et trad. L. GAUTHIER, Alger 1948 (reimp.: Paris 1983); *Averroes. Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Transl. Ch.B. BUTTERWORTH, Provo 2002; *Averróis. Discurso Decisivo Sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*. Trad. de C. BELO, Lisboa 2006.

198 *Al-Kashf*, trad. in M. ALONSO, *Teología de Averroes* 203 sg. Veja-se também, em edição mais acessível: *Averroes, Sobre Filosofia y religión*. Introd. y selección de textos por R. RAMÓN GUERRERO, Pamplona 1998 (com excertos de: *Fasl al-maqâl*, *Libro de discurso decisivo donde se establece la conexión entre la Ley religiosa y la filosofía*; *Kashf an manâhiy*, *Libro del desvelamiento de los métodos de demostración de los dogmas de la religión y de reconocimiento de los argumentos capciosos desviadores y de las innovaciones extraviantes que surgen de la interpretación*; *Tahâfut al-tahâfut*, *Destrucción de la destrucción*). Pode-se assinalar, igualmente, traduções italianas de alguns excertos e opúsculos, in A. ILLUMINATI (introd. e cura di), *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rush sull'anima*. Traduzione di B. Ch. DEZI et al. Roma 1996, inclui: *In de Anima III* (em parte); *epistola Averrois de intellectu* [*Tratado sobre a possibilidade da união do intelecto material com o intelecto agente* (há também trad. espanhola com texto árabe por N. MORATA «Los opúsculos de Averroes em la Biblioteca Escorialense. I, El opúsculo de la unión del entendimiento agente con el hombre» in *Ciudad de Dios* 134 (1927) 137-147, 292-303); *Tratado sobre a possibilidade da união com o intelecto agente*; *Comentário do livro XII da Metafísica*. Com extractos do tríptico acima citado, vd. *Averroès: L'Islam et la Raison*. Trad. M. GEOFFROY, introd. A. de LIBERA, Paris 2000.

Desde a *Doutrina Decisiva* (1179-80) que Averróis promove a ideia de que a filosofia é concorde com a religião, desígnio que deve ser lido como a fundamentação de direito da existência do filósofo na cidade islâmica alândaluza. O princípio subjacente é o de que uma verdade não contraria outra verdade:

«procuro inquirir - escreve a abrir - do ponto de vista positivo da religião revelada, se a especulação filosófica e lógico-científica é lícita segundo a religião revelada, ou se ela está proibida, ou se é recomendada, seja a título de convite seja a título de preceito rigoroso».

Ambas, filosofia e religião, perseguem o fito de um conhecimento racional do Universo, no qual está compreendido o seu autor. Não é o mesmo aceder à verdade no campo da filosofia e no campo da religião. Para distinguir tais diferenças, Averróis tinha ao seu dispor a doutrina de Aristóteles sobre os métodos demonstrativo, dialético e persuasivo ou retórico²⁰⁰. Em conformidade, vai dizer que a verdade estritamente racional só pode ser alcançada pela prática de uma argumentação demonstrativa, dimensão acessível a poucos de entre os seres humanos. Aos outros, restarão dois tipos de raciocínio: o vulgo acedendo aos argumentos retórico-persuasivos, os teólogos dominando a argumentação dialéctica baseada em premissas possíveis. Todavia, apesar de as duas disciplinas serem legítimas, porquanto buscam o mesmo fim, que é, naturalmente, a felicidade contemplativa, elas não são necessárias em todo o tempo e lugar. Ao professar «a melhor religião da sua época», o filósofo reconhece que, se ambas são maneiras de aceder à verdade (no seu adequado nível epistemológico), a abrogação temporal de uma determinada religião por outra exprime a imprescindibilidade de uma normatividade sócio-política para o *zoon politikon*. Averróis junta-se assim ao filão alfarábico, com a impressionante variante, porém, de a superioridade da filosofia que proclama ser a de Aristóteles.

199 Vd. Averroes' *Tahâfut al-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*. Trad. from Arabic, introd. & notes by S. van den BERGH, 2 vols., London 1954 (Cambridge 1987); *Averroes' Destructio Destructionum philosophiae Algazelis*, ed. by B. ZEDLER, Milwaukee 1961; *Tahâfut at-tahâfut*, ed. P.M. BOUYGES, Beyrouth 1910 (1992); *Averroè. L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*. Trad., introd. e not. M. CAMPANINI, Torino 1997; *Tahafut al-Tahafut: Cuestión XVII*. Trad. C. QUIRÓS in *Pensamiento* 16 (1960) 331-347. A título indicativo, refira-se que a *Destructio destructionis philosophiae Algazelis*, que for a traduzida para latim em 1328, pelo judeu provençal Calonymos ben Calonymos, mas pouco difundida, foi editada e comentada por Agostinho Nifo em 1497 (com reedições em 1517, 1529 e 1542), trabalho este imediatamente conhecido em Coimbra, vd.: *In III libros de Anima* II c. 1. q. 7. a.1.

200 Cf. ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos* I 71b; ID., *Tópicos* I 100 a-b; ID., *Elencos Sofísticos* 165b; ID., *Retórica* I 1354 a.

De acordo com um passo do *Alcorão* (3, 7) há versículos evidentes e outros polissêmicos²⁰¹. Como o texto corânico não era pontuado, Averróis adopta uma cesura distinta da comum (a citada em nota) lendo antes: «...Mas a sua interpretação só Deus a conhece e os sábios, que dizem: 'Cremos no Alcorão'...». Destarte, justifica que os versículos que suscitam interpretação se destinam aos 'sábios', aqueles que possuem conhecimentos suficientes, a formação intelectual necessária para a formação de raciocínios apodícticos (dá a necessidade de um prévio domínio da lógica e da filosofia em geral). Colocados ao mesmo nível de Deus, no que à interpretação concerne, os filósofos não procedem a um tipo qualquer de interpretação. Averróis é muito preciso quanto aos limites de uma hermenêutica (*ta'wil*) sólida, i.e., apoiada em raciocínios apodícticos. Se ela deve substituir a teologia especulativa (*kalam*), que recorre a argumentos dialécticos ou sofísticos, dessafeita confundindo o vulgo, fá-lo-á porém no restrito respeito pelas regras da língua árabe, com vista à exclusiva determinação do sentido literal. Como deve proceder, então, uma tal hermenêutica? Pela transferência do significado de um vocábulo do seu sentido próprio para o seu sentido figurado, sem infringir o uso tropológico da língua, quer dizer, a potencialidade do idioma árabe para designar uma coisa pelo seu análogo, pela sua causa, pelo seu efeito ou outras particularidades dos tropos.

Como se percebe, trata-se, aqui, também, de adaptar um procedimento jurídico. Mas, o que a aplicação desta regra tem de específico, em Averróis (Urvoy salientou-o muito bem²⁰²), é a sua adequação ao programa político almóada Alândaluz, com uma transposição que dá que pensar: é que o lugar do mahdi passa a ser ocupado pelo filósofo. A doutrina almóada «reconhece a impecabilidade e o direito» de o mahdi «ser imitado e obedecido em absoluto» no campo da acção, enquanto «no domínio especulativo não tem qualquer poder, salvo o da interpretação de acordo com regras explicitadas pelo próprio Ibn Tumart. Diferentemente do imã xiita, ele não tem nenhuma função ligada à revelação.»²⁰³

201 Alcorão 3, 7: «Foi Ele que te revelou o Livro (ó Profeta!). Nele há versículos explícitos: constituem a essência do Livro. Outros são equívocos. Os que têm dúvidas em seus corações seguem o que é equívoco, buscando a discrepância e ansiando pela sua interpretação. Mas a sua interpretação só Deus a conhece. Os sábios dizem: 'Cremos no Alcorão. Tudo vem do nosso Senhor.' Mas não o aceitam senão os sensatos.»

202 Cf. D. URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris 1998, 139-42; ID. «Ibn Rushd» 338-39.

203 D. URVOY, *Averroès...* 141. O sublinhado é do autor.

RACIONALISMO
AVERROÍSTA OU
RUXDISTA

Conforme se referiu antes, tudo isto permitiu que se falasse do averroísmo como um racionalismo realista filosófico, passível de revolucionar o Islão e que se identificaria, pelo menos, com as cinco teses seguintes²⁰⁴:

c.a separação entre religião e filosofia, contendo cada uma os seus princípios próprios e a sua axiomática;

c.b afirmação do princípio de causalidade, quer no reino físico, quer no metafísico, remetendo a compreensão da liberdade humana para o âmbito do conhecimento da necessidade das causas;

c.c certo panteísmo racionalista (sendo a divindade uma potência espiritual integrável no Universo);

c.d sentido claro da especificidade dos discursos filosófico e religioso e do alto dever conferido ao filósofo numa sociedade que basicamente exclui o ensino e a ciência;

c.e consciência da dificuldade em encontrar a verdade, e sobretudo de a deter, seja na filosofia, seja na religião;

Da consciência dos perigos em que incorre quem revela a verdade aos que não se encontram aptos a assimilá-la, adivinha-se uma firme convicção no carácter revolucionário da verdade. As conclusões extraídas dos dogmas pelos *mutakallimum* são perigosas, porque não tomam em consideração a diversidade intelectual do público, mais apto aos argumentos retóricos. Em suma, e ainda tendo em mente a anterior citação do *Alcorão*: pretender interpretar textos evidentes é dar ocasião à impiedade; interpretar os não evidentes, por quem não o pode fazer, é dar origem a erros; enfim, os sábios podem interpretar, mas não devem divulgar as suas interpretações.

204 M.A. YABRI, *El legado...* 314.

Por volta de 1121-1132, na Europa latina, Pedro Abelardo compusera o seu célebre *Sic et Non* alargando um projecto de Agostinho em *De Doctrina Christiana*. No Prólogo, Abelardo também expunha as suas regras de interpretação de textos, a que noutro lugar pudemos dar alguma atenção²⁰⁵. Significativamente, poucos anos depois (1179), na Europa islâmica, Averróis denunciará os equívocos da teologia axarita e mutazilita também com um programa racionalista e hermenêutico, embora mais radical. E se com Abelardo poderia acordar na necessidade de regulação do esforço racional para compreender a verdade revelada, em Averróis o projecto assume contornos de extensão sociológica e epistemológica que, em espaço latino, só a Faculdade das Artes do século XIII saberá começar a dar corpo. Eis então algumas das regras averroístas (ou ruxdistas) de interpretação²⁰⁶:

- 4.a o recurso aos filósofos antigos é necessário, pois um só Homem jamais poderá tudo investigar;
- 4.b mesmo no caso de se encontrarem erros nos filósofos, isso não é motivo bastante para proibir a especulação filosófica a quem se mostrar habilitado para a ela;
- 4.c todo o texto revelado, cujo sentido literal contradiga uma verdade apodicticamente demonstrada, deve ser interpretado no respeito das regras da língua árabe;
- 4.d a diferença entre os sentidos literal e esotérico explica-se pelos diferentes talentos humanos naturais;

205 M.S. de CARVALHO, *A Síntese Frágil...*82-5; vd. também ID., *Lógica e Paixão. Abelardo e os Universais*, Coimbra 2001.

206 M. CRUZ HERNÁNDEZ, «Averroes y el sentido del Islam» in J.M. AYALA MARTÍNEZ (coord.), *Averroes...* 22-26. Há autores que distinguem «averroísmo» e «ruxdismo», o primeiro mais adequado para se falar da recepção do pensamento de Averróis, o segundo, relativo ao pensamento do próprio autor.

4.e deve-se proceder a uma interpretação da letra de um versículo, nos quatro casos seguintes:

- i quando a ideia só pode ser alcançada por complicadas analogias que carecem de tempo e de estudo;
- ii quando o texto recorre a um símile, cuja ideia é de fácil interpretação;
- iii quando é um símile que transmite uma ideia difícil de interpretar;
- iv quando é fácil verificar a ideia do símile, mas é difícil perceber que se trata de um símile.

Os textos de (i) devem ser reservados à interpretação de Homens doutos; os de (ii) podem ser transmitidos a todos na interpretação alegórica; nos de (iii) o emprego da metáfora visa mover os corações; por fim, no caso (iv), sendo discutível se devem ser interpretados alegoricamente por quem duvide estar em presença de um símile, mas que se dá conta do sentido metafórico, é mais seguro dizer-lhe que não o interprete ou então explicá-lo recorrendo a uma interpretação alegórica conforme ao grau da dúvida em que se encontra.

(i) ideia difícil	interpretação reservada	só para os homens doutos
(ii) símile com ideia fácil	interpretação alegórica	para todos
(iii) símile com ideia difícil	interpretação metafórica	para todos: recurso retórico
(iv) símile difícil com ideia fácil	sem interpretação ou com interpretação alegórica	consoante a situação do destinatário

Persequimos atrás Alfarabi e Avicena a comentar Aristóteles. Ao repetir tal gesto, em conformidade com o mencionado complexo metodológico comentarístico, Averróis pretende restituir «o sentido peripatético», para o que visa a superação das interferências religiosas progressivamente introduzidas pela corrente da tradição. Desta feita, após ter acusado os teólogos, em *A Doutrina Decisiva*, de dividirem a comunidade com teses dogmáticas meramente dialécticas, na *Exposição das vias* vai mais longe. Ao exame dessas doutrinas adunará a respectiva refutação, ponto por ponto, antes de avançar com uma proposta de interpretação que não colida nem com a letra do Alcorão nem com a doutrina peripatética. Dado que a fragilidade deste processo havia sido trazida à luz radical por Algazel, avançar mais, impedindo qualquer ataque à filosofia, equivalia quer a refutar as soluções axaritas, quer a acusar o registo neoplatónico em que o aristotelismo era apresentado e/ou combatido. Por exemplo, a propósito do argumento contra a eternidade do universo de Algazel, Averróis apodá-lo-á de «dialéctico», visto não alcançar o carácter de «prova demonstrativa».

RESTITUIR O
ARISTOTELISMO,

Programaticamente, isto representa um inequívoco regresso a Aristóteles sem a interferência das tradições interpretativas alfarábica e avicenista, «cujas teorias filosóficas não passam de presunções assentes em noções comuns, estranhas à natureza da investigação». Explicitemos tão-somente as três críticas que Averróis lança a Avicena, em nome de um «genuíno» aristotelismo: (i) contesta que a doutrina da existência da matéria deva ser feita em sede metafísica, em vez de física; (ii) a convicção, paralela, de que a última causa material e o Primeiro motor devam ser estudados também pelo metafísico (Averróis entende que o metafísico recebe do físico o conhecimento da existência dessas últimas causas); (iii) a introdução da faculdade estimativa, ao que Averróis lembra que, quer para Aristóteles, quer para os seus comentadores gregos, a faculdade da alma que opera a distinção entre o que faz bem e o que faz mal nos animais é a imaginação.

CONTRA AVICENA

Apesar de severa, a crítica de Averróis a Avicena evidencia sobretudo a impossibilidade de se conciliar duas diferentes perspectivas na leitura de Aristóteles, uma emanacionista-neoplatónica (a de Avicena), outra funcional-aristotélica (a de Averróis). Esta diferença também se traduz na necessidade (exposta por Averróis) de se ler a interpretação que Avicena fizera de Aristóteles de uma maneira metafórica. «Averróis apenas aceita uma emanção restringida aos corpos celestes...» «Diz-nos que o mecanismo avicenista deve ser entendido de uma maneira figurada e não aceita a necessidade de intermediários para explicar a criação. A sua tese é a de que o primeiro efeito contém em si o princípio, o fundamento da pluralidade,

e que subsiste em virtude da unicidade que emana da Causa Primeira. Face à doutrina, engenhosa mas superficial, de uns seres abstractos que conhecem o Princípio e que se conhecem a si mesmos, Averróis defende uma concepção realmente filosófica dos princípios e das causas. Não se trata de uma metafísica do *esse*, antes da unidade transcendental que surge da Unidade em si.»²⁰⁷

É por isso inegável que a restauração da filosofia, por Averróis, convoca um determinado racionalismo. O alcance da sua crítica à doutrina da causalidade de Algazel não grita senão esta extraordinária confiança na razão humana: quem nega a causalidade nega a razão! Embora identificada com a filosofia aristotélica, declarava-se, ao mesmo tempo, ser essa a via adequadamente humana para se alcançar a verdade que as religiões procuravam, cada uma à sua maneira. Em qualquer caso não se deve julgar (como o fizeram v.g. Kant ou Jorge Luís Borges) que Averróis nutria incondicional subserviência relativamente ao Filósofo. Outrossim, uma permanente fidelidade à autoridade da razão, para o que o estabelecimento claro da ciência demonstrativa e das leis da razão, tal como Aristóteles as havia apresentado, surgem-lhe como as próprias bases do pensamento e da acção de toda a sociedade humana, unindo as comunidades religiosa, científica e intelectual debaixo da autoridade do filósofo-jurista²⁰⁸.

A ETERNIDADE
DO MUNDO

Não é difícil ilustrar este ponto, o de que o aristotelismo é a via adequada para se chegar à verdade que todos ambicionam. Fá-lo-emos recorrendo à questão dogmática da criação ou do princípio do mundo.

Tanto na *Destruição*, por razões óbvias, como no *Grande Comentário à Metafísica* (1192?), por ser esse o lugar textual de discussão do assunto, o filósofo cordovês visará a crítica a dois tipos de doutrinas. À criação «ex nihilo», que as teologias abraâmicas seguiam, e àquelas doutrinas que, recusando embora que nada provenha do nada, se propunham pensar uma actividade agente, «meta-física» digamos. Estão neste último caso, as actividades do dador de formas avicenista, separado da matéria, mas conferindo-lhe a forma, ou, à maneira alfarábica, também separado da matéria mas activando-a por um processo extraordinário. Como é sabido, o contraponto destas teorias não podia ser senão a própria filosofia de Aristóteles, no sentido em que o agente é o próprio Motor Imóvel, o qual,

207 J. PUIG MONTADA, «Averroes, y la crítica de Avicena» *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003) 138.

208 G. ENDRESS, «'If God will grant me life'. Averroes the Philosopher: Studies on the History of His Development» *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale* 15 (2004) 227-53; J.A.-D. AL-'ALAWI, «The Philosophy of Ibn Rushd: The evolution of the problem of the Intellect in the Works of Ibn Rushd: from philological examination to philosophical analysis» in *The Legacy of Muslim Spain...* 804-29 (para um estudo sobre a evolução ruxdista em matéria intelectual); vd. J. LUÍS BORGES, «A Busca de Averróis» in ID., *O Aleph*, trad. F.J. CARDOSO, Lisboa ²1982, 77-85.

nada produz, mas se limita a actualizar o potencial da matéria. Chamando-lhe, apesar de tudo, Ser supremo ou Causa Primeira (ou Causa das causas), isso não deve ser entendido no sentido teológico da criação. Trata-se antes de uma activação de princípios gerais eternos (a matéria e a forma) com vista à geração, à produção, ou se quisermos um bom contraponto vocabular, à educação, enquanto extracção das formas subsistentes na matéria. Consequentemente, e sem ter pretendido demonstrar apodicticamente a sua eternidade, o universo há-de ser eterno, segundo Averróis, tal como também Aristóteles havia pretendido, i.e., de maneira a assegurar a sua inteligibilidade.

Poder-se-á lembrar que no século XIII Tomás de Aquino há-de propor a possibilidade teórica de o mundo criado poder ser eterno. Igualmente, um seu contemporâneo dinamarquês, da Faculdade das Artes, Boécio de Dácia, há-de afirmar a compatibilidade das afirmações de crentes (o mundo é criado) e de filósofos (o mundo pode ser eterno), desde que bem interpretadas. Ao fazê-lo, este último, afina em parte pelo paradigma que Averróis estabelecera, o de que o domínio da religião é supletivo e mais alargado do que o da filosofia²⁰⁹. Semelhante programa terá uma extensão prática e existencial: se a filosofia confere a felicidade a um grupo restrito, que é o dos seus praticantes, a religião pode conferir a felicidade a um grupo mais vasto. Não há aqui incompatibilidade, mas há diferença de métodos e de saberes. Deixaremos o tema da felicidade para o fim.

Também relativamente ao tema do intelecto, sempre recorrente na *falsafa*, Averróis é senhor de uma teoria que pode ter sido celebrizada entre os latinos pelas palavras proemiais de um célebre opúsculo de Tomás de Aquino²¹⁰.

O TEMA
INTELLECTIVO

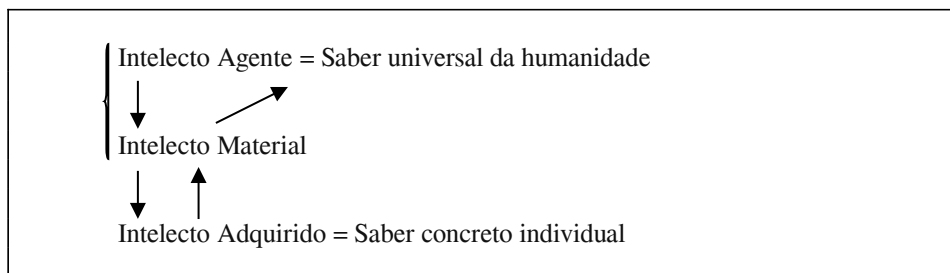
Referimo-nos à doutrina da unicidade ou universalidade do intelecto material e agente, i.e., de um intelecto separado do corpo e, por isso, eterno e único para toda a espécie humana. Em rigor, os chamados intelectos material (mais conhecido na tradição pela designação «potencial» ou «passivo») e agente não são senão duas faces de uma mesma moeda. Aquele é o que percebe todas as coisas materiais, este, não o pode fazer, mas percebe-se a si mesmo em acto.

209 Cf. Tomás de Aquino. *A Eternidade do Mundo*. Trad. J.C. MACEDO, Porto 1996; Boécio de Dácia. *A Eternidade do Mundo*. Trad. M.S. de CARVALHO, Lisboa 1996.

210 Cf. Tomás de Aquino. *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*. Trad. de M.S. de CARVALHO, Lisboa 1999, § 1: «Como todos os homens, por natureza, desejam saber a verdade [*Metafísica* I, 1, 980 a 22], também neles é natural o desejo de fugir dos erros e de os refutar quando têm essa faculdade. Ora, entre todos os erros, o mais inconveniente parece ser aquele em que se erra sobre o intelecto que naturalmente nos habilita a conhecer a verdade evitando os erros. Há já algum tempo que se implantou entre muita gente um erro acerca do intelecto. Originado nos escritos de Averróis, consiste em defender que o intelecto a que Aristóteles chama 'possível', e que Averróis designa impropriamente pelo nome 'material', é uma substância separada do corpo segundo o ser, que de modo nenhum se une ao corpo como forma. Mais ainda: Averróis defende que o intelecto possível é único para todos os Homens. »

Assim, intelecto agente designa a actividade produtora de formas inteligíveis, enquanto intelecto material é o designativo da recepção dessas formas. Problema difícil, então, seria o de se determinar qual o papel ou o contributo de um indivíduo para o conhecimento que, no limite da objectividade, deve ser não singular mas universal (é que aqueles ‘intelectos’ são universais). Ou dito de outra maneira como é que este tema se torna uma questão antropológica de grande ressonância?

A resposta é, ao mesmo tempo, simples e intrincada na sua exegese²¹¹. Vamos considerá-la primeiro de um ponto de vista ontogenético, sem dúvida alguma o mais fiel ao empirismo peripatético. Compete a cada indivíduo fornecer um conjunto de dados sensíveis, imagens do órgão que Aristóteles apelidou *phantasia* (pertença da alma individual). A sua composição ou união com o intelecto material consiste na abstracção para que cada indivíduo contribuiu. Quando o intelecto material recebe as formas singulares da imaginação forma-se o «intelecto adquirido» (veja-se o esquema adiante). Este, que é o autêntico intelecto individual, é o lugar da ciência concreta de que cada ser humano inteligente dispõe, frente ao universal. Deste modo, a teoria exprime a passagem do singular ao universal, da percepção à ciência, âmbito para o qual cada ser humano tem a tarefa de contribuir sem contudo o criar, posto que a ciência e o saber pertencem não a cada indivíduo, mas à humanidade por inteiro. Veremos também como esta tese se repercute na temática da felicidade.



Examinemos melhor o processo do conhecimento. Sempre fiel ao Estagirita, Averróis afirma que todo o conhecimento provém dos sentidos. Os resultados da percepção sensorial são coordenados pelo chamado sentido comum. Nele se organiza uma já complexa imagem sensorial de um determinado objecto sensível. Logo a este nível se nota o processo de crescente separação relativamente aos sensíveis, o qual se constitui como potência para

211 Cf. J. PUIG MONTADA, « Averroes y el entendimiento» *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) 49-62.

um conhecimento de uma outra índole, de âmbito racional (que não poderá ser singular). A passagem do que é potencialmente inteligível à inteligibilidade em acto, isto é, a transformação dos conteúdos cognitivos localizados no cérebro de cada indivíduo em conteúdos racionais de natureza intelectual implica uma cisão ontológica. Ela é a verdadeira passagem do singular para o universal. Nela intervêm os intelectos material e intelecto, ambos separados do homem individual. Para que tudo fique bem claro: o primeiro capta os inteligíveis que existem em potência no mundo das coisas, já transformadas pela alma de cada pessoa, graças à intervenção actualizadora do intelecto agente, que ainda deposita no intelecto material o que acaba de ser pensado de maneira universal. Mas importa bem notar uma dimensão metafísica subjacente a esta mecânica gnosiológica, a qual traduz uma concepção de ciência em tudo diferente da contemporânea. A «ampliação do intelecto agente a causa formal relaciona-se com uma visão global da realidade, em que a realidade intelectual é a verdadeira realidade dada a sua inserção no divino. A união não provém portanto do desenvolvimento subjectivo das ciências, mas as ciências (quando certas) é que a reflectem e resultam dela. Não é a realidade que é explicada pelo nosso conhecimento, o nosso conhecimento é que corresponde à realidade na mente divina...»²¹²

Num passo do *Grande Comentário* ao 'De Anima' (III, 5), vemos o lugar próprio da «conceptualização intelectual». Vertida em latim pela palavra *formatio* ou também *ymaginatio per intellectum* (o original árabe não chegou até nós), *formare* deve traduzir o grego *noein*. Mesmo a tradução nos revela um Averróis radicalmente aristotélico, na medida em que sustenta que cada Homem de per si contribui de facto para o conhecimento intelectual e de maneira substancial, ou seja, enquanto sujeito (*subiectus*). Sem esse contributo individual ou singular não se pode falar de conhecimento verdadeiro de natureza intelectual. Todavia, para ser objectivo, o pensamento intelectual tem de ser impessoal. A equacionação da necessária universalidade ou universalização do conhecimento científico ou intelectual deve passar, por isso, pela separação ou universalização do outro sujeito que intervém, o *nous* ou intelecto (material e agente). A separação ontológica abre uma inevitável fissura entre os dois principais sujeitos ou fundamentos do conhecimento, o eu (a alma individual), fundamento objectivo (*obiective*) do conhecimento, e o intelecto (o *nous* universal e eterno), seu fundamento subjectivo (*subiective*). Numa terminologia não averroísta, mas actual, atrever-nos-íamos a falar de um supra-eu (*subiectus*) colectivo no que toca aos pensamentos, continuando cada um de nós a ser o primeiro suporte

A NATUREZA DO
PENSAMENTO

212 J. PUIG MONTADA, «Averroes, un pensamiento unitario» in J.M. AYALA MARTÍNEZ, *Averroes...* 46.

(ontogeneticamente falando, é claro) das sensações, ficções, imaginações e memórias que são o ponto de partida dos ideatos. Já de uma maneira menos actual, mas moderna, não é difícil reconhecer naquele ponto do pensamento de Averróis as origens remotas da diferença (desenvolvida pelos jesuítas de Coimbra, por Suárez ou por Descartes) entre ser formal e ser objectivo dos conceitos/ideias²¹³.

INTELECÇÃO
E CIÊNCIA

Compete ao intelecto agente fazer com que os conteúdos da faculdade imaginativa actualizem o intelecto material. Isso sucede por intermédio de *intentiones* (na terminologia latina que traduz *ma'na*, a forma apreendida sem relação com a matéria) que são motores do intelecto material. O resultado são os inteligíveis existentes em acto, geradores do chamado intelecto teórico (*speculativus*) ou adquirido. O intelecto adquirido representa um conjunto de conhecimentos que, sendo embora perecíveis a nível individual, são perenes no quadro da espécie humana. É o próprio Averróis que recorre à seguinte comparação para aclarar o assunto: a cor (as formas imaginadas) não faz o sujeito ver sem que a luz (intelecto agente) actualize a cor que estava em estado potencial (intelecto material). Ou, noutra versão algo diferente: a luz (intelecto agente) actua no diáfano, que é o meio de transmissão (intelecto material), e faz com que as cores (as formas) passem da potência a acto (convertendo-se em inteligíveis).

Daqui se infere a importância do intelecto material. Acima de tudo, a defesa da sua necessária unicidade e eternidade. Só assim os princípios comuns à espécie humana (como, v.g., as proposições primeiras) têm um grau de universalidade e eternidade que, ao superar a multiplicidade dos seres que conhecem, é a garantia da objectividade da ciência e a sua marca. Tal como na sensação intervêm dois «sujeitos» (o objecto em si e a sua forma sentida pelo sujeito), também na formação de uma ideia há duas componentes: os inteligíveis, formas com uma entidade própria, e o intelecto material. A diferença entre estes dois planos reside no facto de, na percepção sensível, a verdade estar no objecto em si, enquanto que no plano racional a verdade está no inteligível que integra a alma (*intra animam*). Finalmente, e uma vez mais se mostrando como a concepção averroísta do conhecimento difere da actual, teremos de dizer que o conhecimento científico só acontece pela intervenção de dois «sujeitos», um de natureza universal e outro de natureza individual.

213 Cf. A. de LIBERA, *La querelle...* 210.

Temos vindo a anunciar que a questão da felicidade e do aperfeiçoamento humano está intimamente ligada ao tema intelectual. Desta maneira se coroa toda a tensão mais característica da *falsafa*. O acto permanente (intelecto agente) e a permanente disposição intelectual (intelecto material) hão-de justificar como é que numa determinada pessoa a aquisição de um conhecimento intelectual é a actualização daquela disponibilidade natural chamada intelecto habitual ou adquirido. Um símile ajuda-nos a percebê-lo. Compare-se o intelecto habitual com um geómetra quando se encontra numa situação em que não exerce a sua ciência, por exemplo, no sono: ele distingue-se de quem nada sabe de geometria podendo, uma vez desperto, pela sua vontade, reactivar tal conhecimento. Ora, tendo presente que o Homem se aperfeiçoa pela ciência da filosofia que, no acto contemplativo (a *theoria* dos gregos), há-de explicar toda a realidade, a passagem do sono à vigília manifesta, ao nível de um indivíduo, a conjugação, união ou comunicação (*ittisal*) do intelecto material com o intelecto agente. Nisso consistirá a autêntica felicidade.

Na sua componente singular, dificilmente essa expressão poderá alcançar a totalidade do real, não obstante para ela contribuir. Em conformidade, também a verdadeira felicidade humana não deverá ser senão tendencialmente universal. Felicidade é, pois, sinónimo de contemplação filosófica (do) universal – motivo «averroísta» este que se repercutirá em Paris, nos anos 70 do século XIII, na obra de um filósofo dinamarquês, antes de assumir a sua expressão realmente universal num célebre poeta italiano (Dante)²¹⁴. Queremos dizer, neste último caso, que a felicidade humana será a felicidade da espécie humana, impossível para qualquer homem ou mulher singularmente considerados, porque, na sua individualidade, são realmente incapazes daquela união, na sua expressão mais perfeita, apesar de serem para ela imprescindíveis contribuintes. Compreende-se, desta maneira, que o projecto político-social que Averróis explora no seu *Comentário à República de Platão* ponha em cena os filósofos na qualidade de governantes ideais, para levarem a cabo a transformação da conduta dos cidadãos no sentido de uma cada vez maior racionalidade: a sabedoria entendida como livre concretização da ordem universal.

214 Cf. Boécio de Dácia. *Sobre o Bem supremo*, in L.A. DE BONI, *Filosofia Medieval...* 277-85; M.S. de CARVALHO, *O Problema da Habitação...* 44-46; ID., *A Síntese Frágil...* 121-27; ID., «Sobre as origens dos paradigmas modernos do universalismo e do individualismo (a propósito de ‘cidadania’ e ‘cultura’)» *Revista Filosófica de Coimbra* 14 (2005) 68-73..

Seria errado ver-se algum paralelismo entre o *ittisal* e a doutrina da *visio Dei*. E não só porque esta, segundo o dogma, mantém a separação ontoteológica entre o Criador e a criatura. Trata-se outrossim daquela fidelidade «ao ideal grego da exaltação do ser humano e à fé no seu ilimitado valor intelectual» que, em Averróis, procura prescindir de qualquer luz sobrenatural²¹⁵.

O avanço brutal do cristianismo no século XIII impediu que Averróis tivesse verdadeiros sucessores no Islão, só podendo por isso encontrar sucessores em terras cristãs. A título de curiosidade, refira-se o apreço português por Averróis, por exemplo, em Afonso Dinis de Lisboa (m. 1352). Não será desprovida de sensatez a tese que vê na ameaça que os portugueses representaram, a partir de 1190, uma das razões para que o poder político deixasse de amparar Averróis, ocasionando a sua humilhante inquisição²¹⁶. Há quem justifique diferentemente o eclipse que a *falsafa* sofreu, após Averróis. A seguirmos M. Cruz Hernández, o facto não se ficou a dever unicamente ao estatuto político e jurídico da sociedade islâmica medieval, mas à natureza crítica, dinâmica e profundamente racionalista da *falsafa*, tal como Averróis a praticara²¹⁷. Caberá a Ibn Khaldun, ainda que de modo paradoxal, testemunhar por que é que, se o pensamento islâmico não morreu, morreu de facto a filosofia.

Orientações bibliográficas:

D. URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris 1998; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Vida, obra, pensamento, influencia de Abu-l-Walid Muhammad Ibn Rusd (Averroès)*, Córdoba 21997; J. PUIG MONTADA, *Averroès, juez, médico y filósofo Andaluzí*, Sevilla 1998; J.M. AYALA MARTÍNEZ (coord.), *Averroès y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza 1999; C. BELO, *O Essencial sobre Averróis*, Lisboa 2007.

215 M. FAKHRY, *A History...* xxiii

216 Cf. M.S.de CARVALHO, *O Problema da Habitação...* 128-36, que adapta também o nosso «Dois casos de translação da filosofia de expressão árabe no Portugal medieval: João de Sevilha e de Lima e Afonso Dinis de Lisboa (No oitavo Centenário da morte de Averróis)» *Humanística e Teologia* 20 (1999) 259-271; *Averroès, La Béatitude de l'âme*. Éd., trad. et études doctrinales et historiques d'un traité d' «Averroès» par M. GEOFFROY et C. STEEL, Paris 2001.

217 M. CRUZ HERNÁNDEZ, «Islamic Thought in the Iberian Peninsula» in S.K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy...* 797.

12. Ibn Khaldun, pensador da decadência

Tal como Rhazes, Ibn Khaldun (1332 - 1406) não costuma ser abordado numa história da *falsafa*. No seu caso, tal exclusão explica-se pelo facto de a sua obra mais notável, *A Introdução à História Universal*, ser uma codificação da «ciência da civilização» (para evitarmos cometer o anacronismo que seria designá-la pelo filologicamente aberrante comteano «sociologia»). Dessa ciência fazem parte a geografia, a economia, as leis culturais e histórico-dialécticas, estas últimas em parte naturais, em parte transcendent²¹⁸. Importa saber-se que, apesar de se tratar de uma mera introdução a uma História Universal, pela sua monumentalidade, tal referida *Introdução* ou «Prolegómenos» (1374-78) constituem por si só uma obra independente. Trata-se de nada mais nada menos de o primeiro de sete livros, que podemos dividir em dois tomos, atinentes aos temas seguintes: (i) mérito e métodos da historiografia e erros dos historiadores; (ii) história universal até à época de Ibn Khaldun (integrando os livros 2 a 5); (iii) história do mundo islâmico ocidental (livros 6 e 7). Para se aquilatar do indiscutível valor intrínseco desta obra bastaria compará-la com o equivalente ‘best seller’ latino, da autoria de Orósio (séc. IV), da diocese de Braga, *História contra os Pagãos*, de rudimentar recorte mundano e apolagético²¹⁹.

Já no início da presente monografia nos referíamos à teoria epistemológica do autor tunisino. De igual modo temos evidenciado o relevo desse capítulo no Islão. De uma maneira exterior, diríamos que a importância contemporânea da epistemologia justificaria a inserção do autor, neste preciso parágrafo. Mas mais importante ainda, é o facto de *A Introdução* de Ibn Khaldun proceder a uma análise crítica das várias ciências e não apenas a passá-las sob o crivo do historiador que também foi. Dessa obra já disse, de maneira enfática, o filósofo da Universidade de Rabat,

CIÊNCIA E
DETERMINISMO
HISTÓRICO

218 *Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History*, trad. F. ROSENTHAL, Princeton New Jersey ²1967; *Abenjalún. Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, trad. de J. FERES, México 1977; A. ABDEL-MALEK, «Ibn Kaldun fundador da ciência histórica e da sociologia» in F. CHÂTELET (dir.), *A Filosofia Medieval*, trad., Lisboa 1974, 119-37. No livrinho de J.L.SERAFIM, *Ibn Khaldun, historiador e humanista*, Lisboa 1984, indicam-se mais dois títulos em português, que no entanto não pudemos consultar: J.A.F de ALMEIDA, *Algumas Notas Sumárias acerca do Conceito de História nos 'Prolegómenos' de Ibne Caldune*, Lisboa 1941, e a seguinte tradução *Ibn Khaldun. Prolegómenos ou Filosofia Social*, 3 vols. Trad. de J. KHOURY e A.B. KHOURY, São Paulo 1959. Textos traduzidos também em A.B. COELHO, *Portugal na Espanha Árabe*, vol. 4, Lisboa 1975, 249-51 e 271-92.

219 Cf. Paulo Orósio. *História contra os Pagãos (Esboço duma História da Antiguidade)*. Trad. J. CARDOSO, Braga 1986; vd. M.S.de CARVALHO, «Acidentais Ocidentes e a surdez de Aristóteles. Para uma geografia da filosofia» *Biblos* n.s. 2 (2004) 203-6.

M. Yabri, em 1980, ser «praticamente a única obra das letras árabes em relação à qual nos sentimos verdadeiros interlocutores; que foi feita realmente por nós e para nós, e que, por conseguinte, sentimo-la como contemporânea, contemporânea à nossa realidade. Dito de outra maneira: acreditamos ler nela o que ainda não escrevemos, e escutar o que ainda não dissemos. Nas suas páginas descobrimos como que o *elo* civilizacional da nossa existência contemporânea.»²²⁰ Acresce, por fim, no nosso modo de ver, que o autor pensa e testemunha a própria decadência, no que a crítica das ciências e dos seus limites é apenas uma marca óbvia, assinalando por isso, também, uma ruptura (até ao presente quase definitiva) entre dois mundos, o cristão e o islâmico²²¹.

Embora a sua genial obra de ciência histórica invoque a universalidade, Ibn Khaldun mostra um silêncio quase absoluto sobre a Europa cristã (que, no entanto, conheceu e onde chegou a viver). O desprezo revelado por todas as manifestações culturais ou mentais que não fossem as do seu próprio espaço geo-cultural não o impediu de revelar uma aguda percepção das condições materiais da existência humana e a sua determinação na organização social e nas suas leis. Impediu-o porém de definir, recorrendo à história, a possibilidade de ruptura com o passado. A percepção objectiva das leis que explicam o espaço do Islão que foi o seu (maioritariamente o norte de África, num século dominado pelo ultra-ortodoxo neo-hanbalismo) é feita debaixo de um natural pessimismo onde a lei civil se confunde com a lei religiosa, entendida esta como bastante para o bem público e privado, e bem assim para a correcção moral dos seres humanos. Daqui a paralisia da capacidade legislativa humana, a insensibilidade para a sua revisão crítica, explicando-se os momentos de vigor de uma sociedade histórica numa ideia de «espírito de corpo» (a célebre *'aḥabiyya*²²²) que tanto podia promover os princípios da solidariedade como as atitudes guerreiras, quer da alma consigo mesmo, quer do triunfo sobre quaisquer adversários.

TEORIA DAS PERCEPÇÕES

Segundo Khaldun, todas as percepções e acções da alma racional se explicam pelo espírito animal corpóreo, um fino vapor concentrado na cavidade esquerda do coração (era doutrina de Galeno) que se disseminava com o sangue pelas veias e artérias possibilitando a percepção sensível, o movimento e as restantes funções corpóreas²²³. Como a alma racional,

220 M.A. YABRI, *El legado...* 406. O sublinhado é do autor.

221 Cf. G. BOUTHOU, *Ibn Jaldun. Su filosofía social*, trad. V. LATORRE, Caracas 1962, 109.

222 Cf. A. ABDEL-MALEK, «Ibn Kaldun ...» 128-131; A. LAKHSASSI, «Ibn Khaldun» in S. H. NASR & O. LEAMAN (ed.), *History...* 354-56; *vd.* também as breves referências de U. FABIETTI, «Pastorícia» e de F. POUILLON, «LUXO» in *Enciclopèdia Einaudi* 28, trad., Lisboa 1995, 74 e 334 respectivamente.

223 Seguimos aqui um estudo ainda inédito de L. VIVANCO SAAVEDRA, «Las diversas clases de percepción según Abderrahmán Ibn Jaldun», a quem agradecemos.

abstracta, não tem contacto com o corpo, que é apenas matéria concreta, ela serve-se do espírito animal, mais subtil do que o corpo, como intermediário. Ora bem, a alma pode perceber de duas maneiras distintas, externa (através dos sentidos), interna (através das capacidades cerebrais), mas em ambas ela não consegue aceder às essências espirituais que a superam. Como tudo o que é físico, os sentidos externos cansam-se com a sua própria actividade. Por isso, ao tornar possível a renovação da percepção superior, Deus proveio ao descanso dos sentidos. Neste descanso, o espírito animal retira-se dos sentidos externos e regressa ao sentido interno, dando-se assim o sono.

O fenómeno do sono permite a libertação da alma das suas percepções sensíveis que assim regressam às formas que habitam a memória. Por um processo de decomposição e recomposição, a alma gera novas figuras imaginárias, enviando-as para o sentido comum. Outras vezes, por causa do seu estado de libertação, ela volta-se, não sem esforço, para a sua essência espiritual, alcançando uma réstia da percepção sobrenatural para a qual está destinada e foi chamada. Nesse instante, a alma adquire algumas das formas das coisas inerentes à sua essência, de que depois a imaginação se serve, seja de uma maneira realista, seja à maneira alegórica. Pode acontecer neste processo um «sonho confuso» (um pesadelo), quando a alma realiza a composição das formas na memória antes de captar as percepções que se dão no breve instante sobrenatural. Mas ela também se pode tornar pensamento puro, quando a sua existência é absolutamente perfeita e quando percebe sem a ajuda de quaisquer órgãos corpóreos. Enquanto permanecem unidas aos corpos, a disponibilidade das almas pode ser de dois tipos: a que se dá nos santos e no comum dos humanos. Nestes últimos, os obstáculos dos sentidos, principalmente, impedem que se atinja ou actualize a referida disponibilidade. Então, Deus permite que no sonho o véu dos sentidos seja levantado. Apesar de inferior à percepção profética, essa visão do sonho não deixa de ser similar àquela.

A percepção onírica, também serve, a Khaldun, para fundamentar a existência de vários tipos de percepção sobrenatural e estender a todos os seres humanos essa capacidade ou particular visão da alma, quer dizer, o alcance do mundo invisível. Como se acaba de ver, o que é significativo, no fim de contas, é a aplicação de toda uma tradição aristotélica em torno «da adivinhação pelos sonhos», vertida na habitual estrutura neoplatónica, com vista a defender a tese da *Metafísica* da radical naturalidade do saber. Seja como for, e não obstante as similitudes entre os dois modos de acesso ao mundo invisível, a preponderância da visão profética sobre a dos clarividentes é indiscutível. Estamos já, por isso, num espaço e num tempo em que o projecto da *falsafa* está morto. Aquela é pura, involuntária, rara na história, prescritiva e formativa além de ocorrer em condições de ausência de pecado. A natural admissão da superioridade da visão profética significa a crença na consistência e na existência da civilização muçulmana, perspectiva de onde partem as críticas aos limites das saberes e da filosofia.

O modo particular como Khaldun procede à análise crítica das ciências, mormente da filosofia, distingue-se quer da dos alfaquis literalistas (que a criticavam de fora) quer da dos teólogos, como Algazel (que a critica mais do interior). O seu procedimento indaga os fundamentos epistemológicos, sobre os quais os filósofos levantam os seus sistemas, a fim de evidenciar a falsidade das teses que daí fazem derivar.

Khaldun não contesta que a função da lógica seja a de distinguir o verdadeiro do falso, mas reconhece que ela não demonstra, nem pode demonstrar, que os juízos por si gerados sejam conformes com a realidade. De igual modo, em relação à física, considerando embora o princípio de abstracção como fundamento do conhecimento, contesta a suposição de que a concepção do universo que os filósofos constroem, com base na abstracção, corresponda realmente à verdade do universo. Não havendo qualquer razão para que a concepção do Universo baseada na abstracção corresponda à verdade da existência, a via dos filósofos não é apodíctica. Dir-se-ia que que Khaldun não nega a conformidade racional/real, mas discute a possibilidade de os filósofos a demonstrarem. Por último (deixaremos por tratar as mais óbvias impugnações como a da alquimia ou a da astronomia) a metafísica será absolutamente impossível, de um ponto de vista especulativo e apodíctico. Como mais tarde Kant, Ibn Khaldun irá afirmar que o valor da metafísica é tão-só conjectural, na medida em que presume conhecer o que não se pode conhecer, os seres supra-sensíveis. De acordo com o autor, «a abstracção dos inteligíveis a partir dos seres externos particulares só é possível quando esses seres se encontram ao alcance da nossa percepção. Mas, devido ao véu com que os nossos sentidos no-las ocultam, nós não percebemos as essências espirituais...»

A crítica da razão metafísica punha também em causa a constante perseguição da felicidade que, conforme vimos até aqui, todos os filósofos estudados trataram. Khaldun considera-os responsáveis por uma vã ilusão ao proporem alcançar-se a felicidade por meio da mera percepção dos seres inteligíveis e da união com o Intelecto Agente. A liquidação da teoria da felicidade, tal como os filósofos a haviam preconizado, não invalida que Khaldun defenda a sua possibilidade pela via mística. É o que sucede «quando se suprimem as preocupações mundanas e os impecilhos corporais» levando-nos a experimentar um «júbilo e um deleite inefáveis». Esta admissão não nos deve tornar indiferentes à possibilidade de o autor, como escreveu um seu intérprete contemporâneo, ao promover «uma epistemologia do racional e do irracional,

pretender libertar a razão daquilo que lhe é alheio (ou, o que é o mesmo, libertar o racional do simbólico) numa clara vocação positivista». Para o efeito «definiu sem ambiguidades o que depende da razão e o que depende da tradição, ao mesmo tempo que distinguiu em cada um destes âmbitos o que é racional e o que não o é»²²⁴. A seguir-se esta linha interpretativa, Khaldun caracterizaria uma *razão teórica*, «o exacto sentido da realidade humana», como a que «representa as coisas existentes tais como elas são, com a sua diversidade, motivos e causas» mas mediante conceitos e afirmações ordenados segundo modos e condições particulares. Pode ser. Seja como for, o drama de Ibn Khaldun, temos de o admitir, residiu no facto de não ter aplicado todo esse «positivismo» e uma notável sensibilidade histórica e epistemológica à própria ideia de verdade. Como em Algazel, é o ângulo teológico que domina a sua avaliação e classificação das ciências islâmicas. Deste ponto de vista, com todas as consequências que ainda habitam o Islão, a sua obra marca uma ruptura relativamente àquela aquisição de Averróis: a descoberta da historicidade da razão, a aposta numa verdade progressiva, horizontal, sujeita a revisões contra o mito de uma verdade vertical, inaugural e total²²⁵.

Orientações bibliográficas:

M.A. YABRI, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, trad., Madrid 2001, 329-415; N. NASSAR, *La Pensée realiste d'Ibn Khaldûn*, Paris 1967; A. AL-AZMEH, *Ibn Khaldun. An Essay in Reinterpretation*, London 1990.

224 M.A. YABRI, *El legado...* 384.

225 Cf. M. ARKOUN, *Pour une critique de la Raison Islamique*, Paris 1984, 117-118, sobre Averróis; sobre esta obra, de uma insofismável importância, *vd.* C. GEFFRÉ, «Révélation Chrétienne et Révélation Coranique. À propos de la Raison Islamique selon Mohammed Arkoun» *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 81 (1997) 239-252.

APÊNDICE

O PENSAMENTO NO GHARB ALÂNDALUZ:

IBN AS-SID

CULTURA
LUSO-ÁRABE

Quer queiramos quer não, o Gharb Alândaluz (tomado na acepção luso-árabe²²⁶) distava geograficamente do triângulo cultural dourado (com os vértices em Toledo, Sevilha e Córdoba). Isto explicará em parte a débil presença da *falsafa* no território mais ocidental, embora se destaquem, de qualquer modo só a partir da primeira época das Taifas, algumas tendências para «o misticismo e para a heterodoxia que em certos casos se encaminha para uma síntese religiosa do islamismo e do cristianismo». Chega-se a falar do triunfo da «heterodoxia de sentido místico-panteísta, numa aproximação das ideias cristãs»²²⁷. O erudito que mais estudou de maneira competente esta matéria, entre nós, José D. Garcia Domingues, identifica, por isso, «o espírito luso-árabe» «principalmente em três modalidades: a religião, a poesia e a história. Na religião é essencialmente místico, na poesia romântico e lírico, na história reveste-se de preocupação filosófica e anedótica...»²²⁸. Assim, se olharmos o nosso contributo regional pelo prisma exclusivo da filosofia, é caso para dizermos que Rui Veloso parece ter acertado, ao eleger a morte por amor, como tema do seu canto sobre um vizir de Odemira!

226 Cf. J.D.G. DOMINGUES, «Luso-Árabe (Filosofia)» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa 1991, 532: «Entendemos por filosofia luso-árabe o pensamento filosófico desenvolvido por árabes nascidos em território da Lusitânia...»; ID., «Aspectos da Cultura Luso-Árabe» in AA.VV., *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos*. Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968, Leiden 1971, 235-52

227 J.D.G. DOMINGUES, *História Luso-Árabe. Episódios e figuras meridionais*, Lisboa 1945, 324, 337.

228 J.D.G. DOMINGUES, *História...* 339. Em «Aspectos...» o autor é, porém, mais ambicioso, evocando os seguintes domínios: Letras (poesia); Ciências (teologia, tradições, direito, leituras corânicas, linguística e filologia, ciências formais e positivas, história, filosofia, ascética e mística); Artes (arquitetura); *vd.* também o seu *Portugal e o Al-Andalus*, Lisboa 1997, onde reagrupa alguns estudos esparsos que aqui citamos a partir da sua primeira publicação.

Sendo embora certo que o pensamento arábico-islâmico no território lusitano deve ser necessariamente contextualizado nos espaços ibérico, europeu e euro-árabe²²⁹ (o que não deve ser feito de maneira exclusiva nem à guisa de agregação²³⁰ nem com *superavit* de objectividade²³¹), uma onomástica mais ou menos consensual recenseia apenas o nome de um «filósofo», Ibn As-Sid. A este é costume agregar os vultos, sejam alegadamente de «precursores directos de Ibn al-'Arabî», como Abu 'Imran, de Mértola (1125-1185?)²³²; Ibn Caci, de Silves (m. 1151)²³³; ou Al-Oriani, de Loulé (séc. XII)²³⁴; sejam de poetas, como Ibn Mucana, de Alcabideche (m. 1068?); Almu'tamide, de Beja (1040-1095); Ibn Sara (m. 1123) e Ibn Bassam (m. c. 1147), ambos de Santarém²³⁵; sejam, por fim, de juristas, como Albaji (1012-1081), de Beja²³⁶.

Natural de Silves mas formado em Badajoz, Ibn As-Sid (1052-1127), ter-se-á também destacado como poeta, filólogo (matéria em que lhe são atribuídos sete títulos) e jurista, tendo conhecido, o último dos três títulos mais abaixo indicados, duas traduções hebraicas²³⁷. Notemos que, seis anos mais velho do que Algazel, o silvense nasce um ano após a morte de Avicibrão e que, ao morrer, Averróis conta apenas com um ano de idade. Isto significa que As-Sid pensa ainda em época de escassez filosófica alândaluza, sendo embora óbvia a presença do tema intelectual, em clave neoplatónica, enquanto núcleo problemático.

IBN AS-SID

229 Cf. P. GUICHARD, «Introdução» in A. SIDARUS (ed.), *Fontes da História de al-Andaluz e do Gharb*, Lisboa 2000, 9.

230 Cf. A.B. COELHO, «Tópicos para a história da civilização e das ideias no Gharb al-Ándalus» in P. CALAFATE (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*. Volume I: Idade Média, Lisboa 1999, 141-181.

231 Cf. P. GOMES, *História...* passim.

232 Cf. J.D.G. DOMINGUES, «O pensamento filosófico do alfaqui e asceta Abu Imrane de Mértola» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11 (1955) 385-393; ID., «Filosofia Mística dos Luso-Árabes II. O método espiritual de Al-Mohassibi, mestre de Abu Imran de Mértola e seu reflexo na doutrina deste notável asceta» *Filosofia* 7 (1960) 147-152.

233 Cf. J.D.G. DOMINGUES, «Luso-Árabe» 536-38.

234 Cf. J.D.G. DOMINGUES, *O místico louletano Al-Oriani*, Lisboa 1954; ID., «O pensamento...».

235 Cf. A. ALVES, *O Meu coração é Árabe. A poesia luso-árabe*, Lisboa 1987, 93-95, 147-64, 101-110 e 75-76, respectivamente; ID., *Portugal e o Islão. Escritos do Crescente*, Lisboa 1991, 105-24 sobre Almutamide.

236 Cf. J.D.G. DOMINGUES, «A obra jurídica e teológica de Abu'l-Walid Al-Baji (o de Beja)» 59 *Ocidente* (1960) 37-49.

237 No que se segue, limitámo-nos, quase sempre, a repetir J.D.G. DOMINGUES, «Filosofia e Mística dos Luso-Árabes. I. O Pensamento Filosófico de Abd Allah Ibn Mohâmed Ibn As-Sid de Silves» *Filosofia* 7 (1960) 127-147; *vd.* também M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe*, Madrid 1963, 197-204. Veja-se ainda S. PEÑA MARTÍN, *Corán, palabra y verdad. Ibn al-Sid y el humanismo en el al-Andalus*, Madrid 2007.

Mais velho do que Avempace (com quem poderá ter entrado em polémica), a sua vida decorre no chamado «período das enciclopédias», entre o desmoronamento das Taifas e o ciclo do literalismo almorávida. A sua produção literária carece ainda de um estudo sistemático, sério e objectivo.

Na sua obra mais filosófica é costume contar-se os três títulos seguintes: o *Livro do aviso equânimo sobre as causas que originam as divergências de opinião no Islão*; o *Livro das Questões* e o *Livro dos Círculos*. No primeiro, domina-o a ideia de demonstrar a verdade da religião contra a diversidade das suas seitas, explicadas pelas oito causas seguintes: i) o uso de palavras equívocas; ii) a troca do sentido das palavras (o directo pelo metafísico ou vice-versa), iii) o uso de textos sagrados tomados isoladamente ou sem relação com os outros; iv) a troca dos sentidos das palavras dos textos sagrados, tomando-se o geral pelo particular ou vice-versa; v) o uso indevido do argumento de autoridade, citando-se textos de autoridade duvidosa, com erros ortográficos ou com desprezo pelo contexto; vi) a discordância no uso do raciocínio e do argumento de analogia em questões cuja solução não se encontra nos textos sagrados; vii) diferenças surgidas pelo esquecimento dos textos revelados que derogam outros; viii) diferenças de opinião em matérias práticas que a lei religiosa considera apenas lícitas.

Enumeremos os seis temas tratados no segundo título supramencionado, o *Livro das Questões*: i) debate sobre o problema da harmonia da razão e da fé, a propósito da suposta incredulidade de um poeta toledano; ii) tratamento de um alegado erro de Alfarabi, na enumeração dos três primeiros predicamentos do *Organon*; iii) a imortalidade da alma; iv) as doenças de olhos; v) a alquimia; vi) uma polémica com Avempace.

Por fim, no *Livro dos Círculos*, onde se debatem problemas teológicos, cosmológicos e psicológicos, lêem-se as sete teses seguintes²³⁸: i) a ordem em que os seres procedem da causa primeira parece-se com um círculo ideal, cujo ponto de retorno ao princípio está na forma do Homem; ii) a ciência do Homem parece-se com um círculo ideal em que a essência chegará, depois da morte, ao mesmo termo a que chegou a sua ciência durante a vida; iii) pertence à potência do intelecto individual ser informado pelo intelecto universal; iv) o número é um círculo ideal; v) os atributos do Criador só podem ser predicados por via negativa; vi) o Criador só se conhece a Si mesmo; vii) prova apodíctica de que a alma racional vive após de separar-se do corpo.

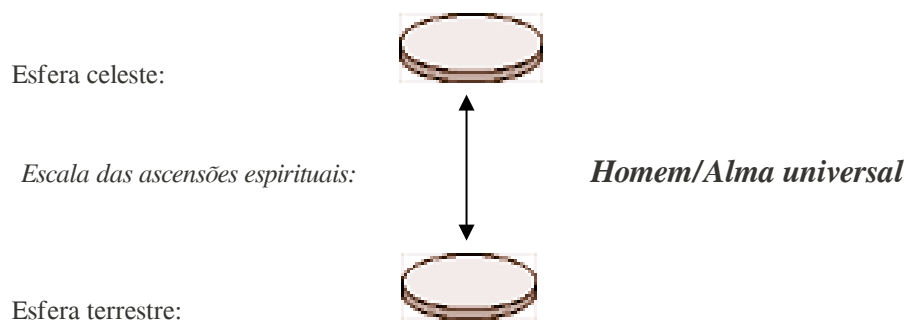
238 O *Livro dos Círculos* conheceu uma tradução castelhana, por M. ASÍN PALACIOS, in *Al-Andalus* 5/1 (1940) 45-154.

Talvez seja exagerado ver-se nestes enunciados (como pretendia o intérprete que acompanhamos²³⁹) um «sistema» integrador de uma teoria do ser, uma teologia racional, uma cosmologia, uma antropologia e uma teoria do saber. Todavia, além dos elementos que hoje em dia diríamos pertencerem ao campo científico, são de assinalar a predominância filológica (patente no *Livro do aviso equânimo*) «positivista», também descortinável no Alândaluz; o esforço de compatibilização da estrutura neoplatónica emanatista com a ideia teológica de Criação; e uma combinação da teoria das formas anímicas (conhecem-se oito provas em prol da imortalidade da alma) com a famigerada teoria do intelecto. Além de distinguir seis variedades de almas (vegetativa, animal, racional, filosófica, profética e universal), o autor integra o intelecto agente nos cinco modos do mundo, sendo os restantes: a alma universal, a matéria, a faculdade imaginativa humana e faculdade racional. Talvez seja possível articular estas duas perspectivas da seguinte maneira:

Graus dos Seres	Modos do mundo
9 Anjos em 9 Esferas Intelecto agente Alma:	Intelecto Agente
universal profética filosófica racional animal vegetativa	Alma universal Razão Imaginação
Forma Matéria:	Matéria
Homem Animais irracionais Vegetais Minerais 4 elementos	

239 Em abono da verdade, deveremos reproduzir a prudência do autor, neste domínio (J.D.G. DOMINGUES, «Filosofia...» 143-44): «Devemos começar por reconhecer que o pensamento filosófico de Ibn As-Sîd surgiu, no Ocidente, numa época em que aqui apenas começavam a ser conhecidos os filósofos orientais Al-Kindi, Al-Farrabi e Ibn Sina (Avicena) e em que a filosofia, na sua forma clássica, ainda não nascera no Andaluz. O Andaluz tivera apenas dois pensadores de vulto: Ibn Massara, de Córdova e Ibn Hazm de Huelva. Em qualquer deles, porém, a filosofia não tomara uma forma tão sistemática como em Ibn As-Sîd, isto *apesar de o sistema de Ibn As-Sîd nos surgir como uma fantasia e pouco na qualidade de teoria bem fundamentada.* (...) Em Ibn As-Sîd (...) a religião e a filosofia apresentam panoramas de uma só realidade. A religião argumenta com a fé, a filosofia com a razão. No fundo, ambas se devem encontrar pois se referem a uma mesma verdade.» (Os sublinhados são nossos e as grafias são, obviamente, do autor. Conforme dissemos acima, não reconhecemos pertinência na distinção fé/razão).

O paralelismo pretenderá evidenciar o lugar central do Homem, a mais perfeita das formas físicas, «microcosmos» que reflecte em si ou sintetiza todo o mundo envolvente. Ao estar ligada à sexualidade, ao amor, ao ódio e ao poder, a «alma animal» sobrepõe-se à «vegetativa»; a «alma racional» caracteriza-se pela inteligência que leva o ser humano ao amor do saber, à ciência e à intuição; a «alma filosófica» orienta no sentido do conhecimento das essências e da causalidade dos seres; a «alma profética» torna possível receber inspirações e revelações divinas; por último, a «alma universal» põe o Homem ao mesmo tempo em contacto com as esferas celestes e com o centro da terra. A sua estrutura é explicada como dois círculos unidos por uma linha recta (vd. a figura a seguir). «Os círculos correspondem às esferas celeste e terrestre, a linha, à escala das ascensões espirituais. A psicologia de Ibn As-Sîd toma, assim, características de uma pneumatologia em que as almas se sobrepõem com todas as suas potências e suas capacidades dinâmicas»²⁴⁰. Por outro lado, o primeiro grau dos seres é o ocupado pelos anjos, em número de nove, cada um deles presidindo a uma esfera cósmica; o segundo grau é ocupado pelo intelecto agente, comparável ao Sol no domínio físico; ligada ao corpo, a alma é cega até que seja iluminada pelo intelecto agente. Num terceiro grau, o intelecto agente constitui a décima esfera (em relação aos nove anjos). Relaciona-se, por isso, com Deus e detém em si um princípio criador, pois através desse intelecto é que se estabelece a relação «circular» do Homem. «Esta relação põe em evidência que, se se substancializar, o Homem regressa ao intelecto agente que foi o ponto de partida da alma racional ao descer aos corpos.»²⁴¹



Orientações bibliográficas:

J.D.G. DOMINGUES, «A obra jurídica e teológica de Abû'l Walid Al-Bâji (o de Beja)» *Ocidente* 59 (1960) 37-49; ID., «Filosofia e Mística dos Luso-Árabes. I. O Pensamento Filosófico de Abd Allah Ibn Mohâmed Ibn As-Sîd de Silves» *Filosofia* 7 (1960) 127-147; ID., «Aspectos da Cultura Luso-Árabe» in AA.VV., *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos*. Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968, Leiden 1971, 235-52; ID., «Luso-Árabe (Filosofia)» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa 1991, 532-541.

240 J.D.G. DOMINGUES, «Filosofia...» 140.

241 J.D.G. DOMINGUES, «Filosofia...» 139.

- CONCLUSÃO -

Sob o signo do urgente diálogo, impossível sem um mútuo conhecimento radicado nas próprias raízes dos seus reais intervenientes, concebeu-se esta breve introdução à filosofia arábico-islâmica. Num diálogo autêntico nenhum dos interlocutores deve sair tal como entrou. O espaço cultural latino aprendeu a pensar autonomamente também graças à vigorosa lição da *falsafa* – a de uma leitura indagadora da verdade e geradora de claridade, mas cujo olhar derradeiro não pode deixar de visar a totalidade. Herdeiros da *philosophia*, no oriente e no ocidente da bacia mediterrânica, os praticantes da *falsafa*, decerto hesitantes e com as limitações naturais (mas também com as virtualidades) de quem pensa situado, dela receberam igualmente a tensão permanente que define a dialéctica do Uno e do Múltiplo, da Totalidade e das suas partes, de uma sabedoria que pensa humanamente e de uma razão que se quer racional sem ser racionalista. Mas a leitura de qualquer texto que não pratique a saudável análise das fronteiras, enquanto condição para que o real brilhe em toda a sua expressão ontológica – por outras palavras: que deixe a filosofia perecer – confundirá cegamente a parte com o todo, permitindo que cresça a ameaça e a pandemia do terror, o outro nome do silêncio e da morte do outro enquanto outro. Nunca foi tão urgente (saber) pensar!

Considerou-se impossível aceder à *falsafa* sem o duplo pródromo da sua legibilidade – o chamado «acontecimento islâmico» e o complexo fenómeno da recepção/transformação da *philosophia*. Do primeiro, privilegiámos a preponderante faceta epistemológica (passe o anacronismo vocabular), fosse pela via das várias ciências (ou entretanto nascidas ou obrigatoriamente modificadas), fosse pelo problema da sua organização ou classificação. Quem ignora a importância de se precisar os limites das várias disciplinas e saberes, caso se queira, à luz dos *Analíticos*, por exemplo, impedir a nefasta obnoxiação da filosofia à religião ou desta àquela? Ambos os problemas estão particularmente vinculados à especificidade da filosofia, mas se esta é uma herança – cujos perfis histórico-literários e derivações também se explicitaram – o acontecimento islâmico deu-lhe contornos de novidade só possível de imaginar, se olhada de novo a partir das praias da Jónia. Referimo-nos, primeiro, à sua particularidade racional, quantas vezes configurada pela experiência filosofante de quem a ela chega pela via do direito e/ou da medicina. Quem nunca aprendeu, nos primeiros bancos da escola, a enumerar os principais contributos científico-técnicos árabes? Alude-se, depois, ao seu horizonte político, uma vez mais determinado pelo acontecimento islâmico (designadamente a partir de um contexto geopolítico tão peculiar) e que conforma um espaço pleno, a cheio, onde cada ser humano (i.e. racional) é lido na razão mais englobante da cidade que ele habita e do cosmos que ambos in-habitam. Quer pelo lugar da matemática, quer pelo da política, Alfarabi começou logo por dar a chave

ao devir promissor das duas particularidades mencionadas. Quanto ao que chamámos recepção/transformação da filosofia helénica, ativemo-nos a sublinhar um legado imediato – o da harmonização Platão/Aristóteles, o tema de um Aristóteles neoplatónico – e uma vertebralidade recorrente – a que se conecta com a questão do *nous*, da razão. Aqui e ali, esta última não passa de uma espécie histórica e situada do legado harmonizador, ao qual Alquindi dará, literariamente, o tom. E dizemos «situada» porque, como se viu, pela caixa geográfica (por isso não de Pandora, mas não menos repleta de ventos) perpassavam línguas, culturas e religiões que aguardavam só as leis da sua própria difusão. Independentemente desse duplo facto, na informação da pletera das soluções escolares, ou dos movimentos culturais ou intelectuais – foi acentuado o relevo da dialéctica e da controvérsia, mas, entre os principais vectores, serviram ao nosso destaque, por razões distintas, a Casa da Sabedoria e o Mutazilismo –, sobressaíram dois aspectos dignos de realce. Referimo-nos à problemática ético-político-religiosa da felicidade (onde a filosofia, portanto, revive em metamorfose a sua expressão original de *ars vitae*²⁴²) e ao papel ontológico crucial da lógica e da razão, simultaneamente enquanto instrumentos e encarnações da verdade do Homem (assim se exprimindo a filosofia na sua missão crítica). Acontece, ainda, que o tema da desmistificação de um Aristóteles neoplatonizado há-de assumir-se, graças à intervenção de Averróis, como um elemento mais na tese que desde o princípio ilustramos, também ligada à específica problemática razão/tradição. Este último é um ponto que merece ser frisado, porque muitas vezes indevidamente confundido com o mais comum ao cristianismo, fé/razão.

Como não podia deixar de ser, todos estes problemas acabados de enumerar e as várias soluções a eles apresentadas, teriam de reaparecer nos parágrafos dedicados à apresentação sumária dos principais filósofos do Islão, aqui divididos numa expressão geográfica, apesar da constante de um estilo filosófico afim em Alquindi, Alfarabi, Avicena, Avempace, Abentofail e Averróis.

Se a circunstância de Alquindi – o apogeu abácida de Bagdade em pleno século IX – lhe deu a possibilidade de «buscar a verdade onde ela se encontra», para o que exerceu a acção aculturadora indispensável que permitiu a manutenção dos principais veios problemáticos, Rhazes e Alfarabi foram os dois filósofos que, em sinal não coincidente, propulsaram a forma mental da *falsafa*, a de uma relação sem traumatismos (i.e. política e hermenêutica) entre filosofia e religião. Mas se Rhazes o procurou fazer numa expressão singular (é o único a sobrepor Platão a Aristóteles e a sua concepção da religião não é confessional), Alfarabi não hesitou em pensar de frente a questão filosófica do político, posteriormente retomada (uma vez mais de maneira tão distinta) por Avempace e Abentofail. A «escola de Alfarabi» responde

242 Cf. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995.

ao centralismo progressista de Bagdade (o Estado reflecte o cosmos geocêntrico), é herdeira de um clima de trocas geoculturais entre diferentes religiões e promove a ideia de uma concórdia fundamental, para o que teve de articular, pela primeira vez em língua árabe, política, lógica, física e metafísica. Assim se explica por que razão Alfarabi foi o filósofo por excelência entre os árabes, a «autoridade» após Aristóteles – não só pelo programa que legou, também pelos problemas que deixou em aberto.

Quaisquer direitos de sistematização (neoplatónico-aristotélica) só couberam a Avicena, *leitor* de Alfarabi (na verdadeira acepção do termo). Um pensar amadurecido carece de tempo, tal como a ave de Minerva, para o seu voo e, assim, a Avicena ficámos a dever a edificação de uma autêntica enciclopédia das ciências (também filosóficas). Todavia, porque aquela sistematização se alimentava ainda dos imprecisos programas que uniam/separavam Platão e Aristóteles, além de ser fruto de um espírito independente frente a um prolixo cadinho cultural herdado (Irmãos Sinceros, ismaelismo, xiismo, sunismo), Averróis levantou-se contra aquela genial tentativa avicenista. Intérprete de um filósofo considerado sistemático – Aristóteles – Averróis levará a palma no esforço de restituição de um «genuíno» aristotelismo, quer dizer, evidenciando a impossibilidade de duas leituras contraditórias de um mesmo autor.

E no entanto, foi pela evocação explícita de Algazel que Averróis restaurou a missão crítica da filosofia, também no seu caso politicamente comprometido. Na verdade, Algazel opusera-se, de igual modo, à tentativa de sistematização avicenista, mas tratava-se, para o autor da *Refutação dos filósofos* – xafita no direito, axarita em teologia e posteriormente (1095) convertido ao sufismo –, de evidenciar uma insuficiência da razão filosófica peripatética e da razão teológica mutazilita. O projecto político seljúcida precisava de um ideólogo que justificasse teoricamente a revitalização de uma tradição religiosa intransigente perante toda e qualquer ameaça considerada racionalista. Este aspecto colide francamente com o projecto averroísta mas comporta um inesperado ar de família com o programa, menos filosófico, levado a cabo por Khaldun. Partilhando embora das convicções sufistas de Algazel, mas deste se distinguindo pela forma própria como leva a cabo uma impressionante crítica das ciências, a obra do historiador tunisino só foi aqui evocada tendo como pano de fundo a impossibilidade de um averroísmo consequente num solo islâmico qual o que Khaldun conhece já (um espaço e um tempo neo-hanbalita). De um ponto de vista exterior, é a ruptura entre dois mundos que o autor assinala, os mesmos cujas condições histórico-filosóficas de reencontro se procuram nesta obra. Ora, a mais evidente, a separar os dois autores ocidentais, prende-se precisamente com a descoberta da dimensão histórica da razão e, por consequência, com a possibilidade de uma permanente actividade crítica.

Como agora se entende sem dificuldade, o pensamento filosófico ocidental e alândaluz só pôde emergir por um «regresso» a Alfarabi, naturalmente no contexto almóada de reviver as fontes, e, sobretudo, na tónica posta no esforço intelectual pessoal. Não por acaso esta breve síntese da filosofia arábico-islâmica terminou apenas com um apêndice. Aí se aborda a relativa, mas compreensível, marginalidade filosófica da contribuição chamada luso-arábica (As-Sid é o único nome citável na *falsafa*), a qual, em qualquer caso, ainda está à espera do intérprete que dela seja merecedor. Exemplificando o regresso a Alfarabi está a utopia política intelectualista preconizada por Avempace, cujos contornos ainda hoje se avaliam. Tanto Avempace como Abentofail se serviram de um mesmo filosofema – «solitário» – para escreverem duas obras absolutamente distintas, no género, mas com projectos políticos menos diferenciados. Com naturais diferenças de incidência, ambos os autores são incapazes de dissociar a construção de uma sociedade humana sem a razão ou o esforço de reflexão, i.e., sem o que faz do ser humano aquilo que ele é. Eis como a constante da *falsafa* – o tema intelectualivo – reaparece também no extremo ocidental, onde se avanta o nome de Averróis.

É impossível, numa mera conclusão, repetir as principais lições do trabalho de Averróis que só têm rival com as de Avicena. O que merece ser sobremaneira destacado é a sua actividade de comentador atento ao(s) texto(s) que comenta, enquanto pretexto para reivindicar para a filosofia e os seus praticantes o direito de cidadania. Tratava-se de transformar ou aplicar pessoalmente o projecto político almóada. Não por acaso Averróis readapta o tema platónico do filósofo-governante. Daí a teorização filológica e hermenêutica, daí também uma imensa obra comentarística produzida em fidelidade a uma dada razão. Não menos daí a atenção conferida às diferenças entre religião e filosofia, e mais uma vez aos direitos dos seus respectivos praticantes. Acima de tudo, uma confiança ímpar na razão e a demonstração incarnada de que qualquer retorno autêntico às fontes é condição de (re)criação filosófica. Testemunha-o de forma inigualável o tratamento dado por Averróis ao tema do intelecto. Confirma-o de maneira avassaladoramente actual a sua teorização sobre a autonomia e o papel da filosofia como antídoto a qualquer situação conflitual dominada pelas forças subjectivas mas pandémicas da astúcia, da corrupção, da ameaça, da violência, da destruição ou do terror. Enfim, a última lição pungente do comentador de Aristóteles anuncia-nos ainda a vacuidade e vagueza de uma razão que não radique na tradição, bem como a cegueira que alimenta todo e qualquer projecto que, assentando as suas bases na tradição, se arrogue no direito de eliminar ou expulsar a força crítica da racionalidade.

- APÊNDICES -

A. BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- ARKOUN, M., *La pensée arabe*, Paris 1975.
- BADAWI, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 vols., Paris 1968-72.
- BADAWI, A., «Filosofia e Teologia do Islão na época clássica» in CHATELET, F. (dir.), *A Filosofia Medieval*, trad., Lisboa 1974, 97-117.
- BAFFIONI, C., *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991.
- BOUAMRANE, Ch. & GARDET, L., *Panorama de la pensée islamique*, Paris ²1991.
- BUTTERWORTH, Ch.E. & KESSEL, B.A. (ed.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leiden 1994.
- COELHO, A.B., «Tópicos para a história da civilização e das ideias no Gharb al-Ândalus» in CALAFATE, P. (dir.), *História do pensamento filosófico português. Volume I: Idade Média*, Lisboa 1999, 144-181.
- CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique, vol. I: Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*, Paris 1964; nov. ed.: 1986.
- CORBIN, H., «La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroës» in *Histoire de la philosophie* 1, Paris 1969, 1187-1194.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La Filosofía Árabe*, Madrid 1963.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid ²1996.
- D'ANCONA, C. (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 vols, Torino.
- De BOER, T.J., *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901
[trad. ingl.: *The History of Philosophy in Islam*, London 1903, 1994].
- DJEBBAR, A., *Une histoire de la science arabe: Introduction à la connaissance du patrimoine scientifique des pays d'Islam. Entretiens avec Jean Rosmorduc*, Paris 2001.
- FAKHRY, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York ²1983 [trad. franc.: Paris 1989].

- FERNÁNDEZ, CI., *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Vol. I: Filosofía Patrística, Filosofía Árabe y Judía, Madrid 1979 [antología de textos].
- GIBB, H.A.R. & KRAMERS, J.H. (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1991.
- GOMES, P., *História da Filosofia Portuguesa 3: A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa 1991.
- LEAMAN, O., *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Cambridge 1985.
- LEAMAN, O., *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge 2002.
- MERAD, A., *La tradition musulmane*, Paris 2001.
- NASR, S.H. & LEAMAN, O. (ed.), *History of Islamic Philosophy*, London New York 2001.
- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org.), *O Islã clássico. Itinerários de uma cultura*, São Paulo 2007.
- PUERTA VÍLCHEZ, J.M., *Historia del pensamiento estético árabe. Aláandaluz y la estética árabe clásica*, Madrid 1997.
- QUADRI, G., *La filosofia degli arabi nel suo fiore*, I-II, Firenze 1939.
- RAMON GUERRERO, R., *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid 1985.
- RAMON GUERRERO, R., *Filosofías árabe y judía*, Madrid 2001.
- SHARIF, M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden 1963.
- SIDARUS, A., «Filosofía Árabe-Islámica (Breve relance histórico)» *Philosophica* 17/18 (2001) 151-169.
- URVOY, D. *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris 2006.

B. COMPLEMENTOS BIBLIOGRÁFICOS

Começemos por anotar que o leitor interessado dispõe de úteis e muito bem informados boletins bibliográficos nos quais pode periodicamente actualizar qualquer informação; salientemos dois: o de Roberto TOTTOLI («Bolletino di islamistica») in *Oriente Moderno*, nuova serie; Claude GILLIOT («Bulletin d'Islamologie et d'études arabes») in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Será necessário também indicar algumas revistas de especialidade (de entre um universo aliás vastíssimo): *Studia islamica* (Paris); *Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies* (Leiden); *Israel Oriental Studies* (Tel Aviv); *MIDEO* (Leuven); *Bulletin d'Études Orientales* (Damasco); *Études arabes* (Roma); *Islamochristiana* (Roma); *Bulletin de Philosophie Médiévale* (Leuven Turnhout); *Medieval Encounters* (Leiden); *Arabic Sciences and Philosophy* (Cambridge); *Zeitschrift für die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* (Frankfurt am Main). Por fim, alguns instrumentos de trabalho, entre os mais preciosos: a edição em curso, por fascículos, por Gerhard ENDRESS e Dimitri GUTAS (ed.), *A Greek and Arabic Lexikon. Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*, Leiden; os vários volumes de *Encyclopaedia of Islam*, (dado que o sistema utilizado nesta Enciclopédia é o da transliteração, atendendo à dificuldade deste processo para os que não conhecem o idioma, pode apontar-se o 'vade-mecum' seguinte: Emeri van DONZEL, *Islamic Desk Reference. Compiled from the Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1994). Em distinto universo linguístico, e não menos útil: Dominique & Janine SOURDEL, *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris 1996.

Existem várias versões (desiguais) do Livro sagrado. Em português, para já, registamos com interesse apenas duas traduções do *Alcorão*: Trad. do árabe de J.P. MACHADO, Lisboa ²1980 e Trad. de B. de CASTRO, Lourenço Marques ²1974; todavia será mais acessível: *Alcorão*. Introd. e notas de S.V. MAMEDE, trad. de A. de CARVALHO, 2 vols., Mem Martins ²1989 (mais informações sobre a situação das traduções em português in M. COOK, *O Alcorão*, trad., Lisboa 2000, 165-66). Noutros idiomas importa começar por mencionar a importância da iniciativa de Y. 'ALAWI e J. HADIDI que encetaram uma tradução literal com estudos, concordâncias e léxicos: *Le Coran: Voilà le Livre*, Qom 2000 sg.; R. PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart ²1977; R. BELL, *A Commentary of the Qu'ran*, Manchester 1991; *El Corán*. Edición, trad. y notas de J. CORTÉS, introd. e índices de J. JOMIER, Madrid ²1984; Importa assinalar uma colectânea de estudos sobre o cânone corânico estudado sob o ponto de vista da interacção entre texto e culto: Stefan WILD (ed.), *The Qur'an as Text. A Symposium on the 'The Qur'an as Text'*, Leiden 1996.

Uma bastante completa apresentação dos vários aspectos do islão (do Profeta ao Alcorão passando pela teologia, pela ciência ou pela mulher), é o de Karl-Heinz OHLIG, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Mainz 2000; linguisticamente mais acessível, David Waines, *El Islam*, trad., Cambridge 1998.

Os exegetas mais radicais propõem a difícil tese de um idioma árabe «inimitável» qual o do Alcorão (vd. Sura 2, 23), assim paralelo aos árabes «clássico» ou «literário» e «vulgar», digamos, mas, se a Bíblia desempenhou um «papel literário» nas fontes muçulmanas (U. RUBIN, *Between Bible and Qur'an. The children of Israel and the Islamic self-image*, Princeton (N.J.) 1999), hoje em dia põe-se sobretudo em evidência uma influência sírio-aramaica em alguns textos corânicos (C. LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000). Assinale-se a recente reprodução de uma obra-prima do 'orientalismo' (combinando filologia semítica e história corânica) dos inícios do século XX (Leipzig 1909-38), Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, Hildesheim 2005.

Uma importante versão hagiográfica do Profeta, é a de Ibn Ishaq (m. 767), da qual se possuem várias traduções; registam-se duas delas: *La vie du Prophète Muhammad, l'Envoyé d'Allah* (trad. et notes de A. BADAWI), Beirute 2001; *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's 'Sirat Rasul Allah'* (transl. A. GUILLAUME), Oxford 1955; Karachi ³1978. Muito interessante e erudita é a apresentação da vida do Profeta a partir das primeiras gerações de muçulmanos, por Uri RUBIN, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by early Muslims*, Princeton 1995; uma biografia recente, mas bastante acessível é a de B. ROGERSON, *The Profet Muhammad. A Biography*, London 2004

Obra fundamental (e monumental) para o estudo dos inícios da teologia é a de Josef van ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, Berlin New York 1991-97. Para uma visão mais geral, de Maomé à actualidade, Tilman NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994.

Igualmente fundamental ou indispensável, agora para o estrito campo da filosofia, é a não menos monumental (registra cerca de 10.000 títulos) bibliografia de Hans DAIBER, *Bibliography of Islamic Philosophy. I: Alphabetical List of Publications; II: Index of Names, terms and topics*, Leiden 1999 [mas veja-se o complemento de Jules JANSSENS «Bibliography of Islamic Philosophy» *Bulletin de Philosophie Médiévale* 42 (2000) 155-62], trabalho aquele, de Daiber, levado a cabo na sequência de G.C. ANAWATI, «Bilan des études sur la philosophie médiévale en terre d'Islam 1982-1987» *Bulletin de philosophie médiévale* 29 (1987) 24-47, mais modestos, mas sempre úteis, os contributos de: Th.-A. DRUART & M.E. MARMURA, «Medieval Islamic Philosophy and Theology. Bibliographical Guide (1986-1989)» *ibidem* 32

(1990) 106-135; ID., «Medieval Islamic Philosophy and Theology. Bibliographical Guide (1989-1992)» *ibidem* 35 (1993) 181-219; «Medieval Islamic Philosophy and Theology. Bibliographical Guide (1992-1994)» *ibidem* 37 (1995) 193-232; Th.-A. DRUART, Medieval Islamic Philosophy and Theology. Bibliographical Guide (1994-1996)» *ibidem* 39 (1997) 175-202. Por último, não se pode deixar de registar o sítio «Islamic Philosophy Online», descarregável em: www.muslimphilosophy.com (outras informações de ligação poderão ser obtidas em: www.siepm.uni-freiburg.de e bem assim em Jamal E. ELIAS, *Islamismo*, trad. de F. Manso, Lisboa 2003).

Obra de vulgarização com tradução italiana de extractos relativos ao problema das relações entre a filosofia e a religião no campo do averroísmo (de Algazel a Biagio Pelacani) é a de Massimo CAMPANINI (a cura di), *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Bergamo 1989.

Pelo que promete vir a ser uma notável monografia sobre a história da arte islâmica, deve registar-se o recente aparecimento do primeiro volume (de um série anunciada em quatro volumes) de Oleg GRABAR, *Early Islamic Art, 650-1100. Constructing the Study of Islamic Art*. Volume I, Aldershot 2005.

Embora estranho à presente obra, refira-se um bom grupo de estudos sobre o continente do pensamento cristão em língua árabe, Samir Khalil SAMIR & Jorgen S. NIELSEN (ed.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden 1994. Sobre o tema das relações judeo-cristãs, vd. Thomas E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden 1994; H. SANTIAGO OTERO (coord.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout 1994 e *Mediaevalia. Textos e Estudos* 5-6 (1994) (sobre esta última obra vd. a nossa recensão «Cultural Interactions In Medieval Iberian Peninsula: Review Article», *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999) 137-143). Instrumento útil, é também, sob a responsabilidade de H. KENNEDY (ed.), *An Historical Atlas of Islam. Atlas Historique de l'Islam*, Leiden-Boston-Köln 2002.

Existe em português uma Gramática do idioma árabe coloquial: Mostafa ZEKRI & Jorge BAPTISTA, *Manual de Iniciação ao Árabe*, Faro 2002; mas será preferível o estudo a partir de Luc-Willy DEHEUVELS, *Manuel d'arabe moderne I-II*, Paris 1993-1994. António Borges COELHO traduziu um número significativo de textos relacionados com a presença islâmica no território português, sendo o último volume mais dedicado aos textos de cariz poético e filosófico: *Portugal na Espanha Árabe*, 4 vols., Lisboa 1972-75. Mas, no nosso idioma, o título mais significativo é sem sobra de dúvidas o volume organizado por Rosalie Helena de Souza PEREIRA, *O Islã clássico. Itinerários de uma cultura*, São Paulo 2007.

A título meramente indicativo, posto tratar-se de textos ora desiguais ora apologéticos, mas em razão da sua acessibilidade linguística, de referir a existência de: Augusto César da Silva CASTRO JÚNIOR, «Aspecto cultural antropológico da ausência do presente nos verbos da Gramática árabe» *Revista Portuguesa de Filosofia* 25 (1969) 267-276; A. J. Ibn ABDOULAYIE, «Dimensão social e religiosa do Homem no Islão» *ibidem* 290-300; Henrique António PEREIRA, *Averróis sua vida, obras e doutrinas*, Porto 1939; J.Laginha SERAFIM, *Ibn Khâldun, historiador e humanista*, Lisboa 1984; J.Silveira da COSTA, *Averróis. O aristotelismo radical*, São Paulo 1994; Miguel SPINELLI, «Neoplatonismo e aristotelismo da Filosofia Árabe Medieval» *Revista Portuguesa de Filosofia* 55 (1999) 59-98; Paulo Ferreira da CUNHA, «Filosofia jurídica e política na poesia luso-árabe» *Revista Española de Filosofía Medieval* 0 (1993) 61-82. Profusamente ilustrados merecem referência especial as obras de divulgação de Adalberto ALVES, *A Herança Árabe em Portugal*, s.l. 2001 e de Cláudio TORRES & Santiago MACIAS, *O legado islâmico em Portugal*, Lisboa 1998 (este também com uma útil bibliografia: 234-41). Vd. ainda Adalberto ALVES, *Portugal e o Islão*, Lisboa 1991; A. SIDARUS, *O Ocidente Peninsular Islâmico em Finais do Século XI*, Évora 1996. Além da bibliografia anteriormente citada no local apropriado, vd. ainda *IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos* (Coimbra - Lisboa 1-8 de Setembro de 1968), Coimbra s.d.; A. SIDARUS (ed.), *Islão Minoritário na Península Ibérica. Recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiada sécs. XII-XVII*. Mesa Redonda Internacional – Évora, Junho de 1999, Lisboa 2001; J. G. DOMINGUES, *Portugal e o Al-Andalus*, Lisboa 1997.

Assinalamos, enfim, dois títulos recentemente traduzidos entre nós, mas que não pudemos examinar a tempo: Ian BURUMA & Avishai MARGALIT, *Ocidentalismo*, trad. M. Leite, Lisboa 2005; Abdelwahab MEDDEB, *A doença do Islão*, trad. D.G. Dias, Lisboa 2005.

C. BREVE QUADRO CRONOLÓGICO²⁴³

Era islâmica	Era cristã	História arábico-islâmica	História latino-cristã
	622	Hégira	
	632	m. de Maomé	
	632-34	Abu Bakr, 1º califa	m. de Isidoro de Sevilha (633)
	634-44	‘Umar, 2º califa	
	635-36	conquista de Damasco e da Síria	
	639-42	conquista do Egipto e da Pérsia	
	644-56	‘Uthman, 3º califa	
	651	fim do império sassânida	
	656-66	‘Ali, 4º califa	
92	711	Entrada de Tariq na Península Ibérica	m. de Roderico, rei visigodo
	713	Tomada de Ossónoba (Algarve)	
95	714	Avanço pelo centro e norte da Lusitânia	m. de Pepino de Herstal
	718		Revolta de Pelayo nas Astúrias
	754-75	reinado de Almançor, 1º califa abácida	m. de João Damasceno

243 Complementos in Cláudio TORRES & Santiago MACIAS, *O legado islâmico em Portugal*, Lisboa 1998, 244-46 e, para o século XIII latino, M.S. de CARVALHO, *O problema da habitação...* 229-32.

Era islâmica	Era cristã	História arábico-islâmica	História latino-cristã
	755-1031	Omíadas no Alândaluz	criação do Estado pontifical (756)
	762	fundação da cidade califal de Damasco	
	767	m. de Abu Hanafa	Alcuíno em York/ Carlos Magno
	795	m. de Malik	Pontificado de Leão III
c. 185	c. 801	nasc. de <i>Alquindi</i>	Coroação de Carlos Magno (800)
192	808	nasc. de Hunayn ibn Ishaq	
	820	m. de Xafi'i	
	830	Casa da Sabedoria	
233	847	m. de Al-Khwarazmi	Actividade literária de J.E. Eriúgena
	855	m. de Hanbal	
c. 250	c. 864	nasc. de <i>Rhazes</i>	
252	866	m. de <i>Alquindi</i>	
	868		Conquista do Porto e de Braga
257	870	n. de <i>Alfarabi</i>	
260	873	m. de Hunayn ibn Ishaq	
	874	primeira ocultação do 12º imã	
	875/8	ismaelismo fatímida	m. de João Escoto Eriúgena (877)

Era islâmica	Era cristã	História arábico-islâmica	História latino-cristã
313/320	925 /932	m. de <i>Rhazes</i>	
319	931	m. de Ibn Masarra de Córdoba	
329	935	m. de al-Axa'ri	
	941	2ª ocultação (xiismo duodecimano)	
339	950	m. de <i>Alfarabi</i>	
370	980	nasc. de <i>Avicena</i>	
380	990	m. de Ibn al-Nadim	
387	997	Almançor no Norte de Portugal	Destruição Santiago de Compostela
	1013	nasc. de Abu I-Walid de Beja	Escola de medicina de Salerno (?)
422	1031	1º período das Taifas	
428	1037	m. de <i>Avicena</i>	Reunião Castela/Leão
430	1039	m. de Alhazen	
	1051	m. de Ibn Gabirol	
444	1052	nasc. Ibn As-Sid, em Silves	
450	1058	nasc. de <i>Algazel</i>	
455	1063	m. de Abenházam	
	1064		Conquista de Coimbra
487	1094	Alândaluz, província almorávida	
	1106		Início das traduções em Toledo

Era islâmica	Era cristã	História arábico-islâmica	História latino-cristã
505	1111	m. de <i>Algazel</i>	
	1118	Ibn Tumart inicia pregação	Casamento de Abelardo e Heloísa
	1123	m. de Ibn Sara, de Santarém	
520	1126	nasc. de <i>Averróis</i>	Irnério em Bolonha
521	1127	m. de Ibn As-Sid	Traduções toledanas
	1128		Condado Portucalense
523	1129	m. de Ibn Tumart	
533	1138	m. de <i>Avempace</i>	
	1142	Ibn Qasi de Silves revolta c/ al-orávidas	m. de Abelardo
542	1147	Reino dos almóadas (até 1269)	Conquista Santarém e Lisboa
	1159		Conquista de Évora e Beja
	1171	tomada de Valência	
581	1185	m. de <i>Abentofail</i>	
	1197		Conquista definitiva de Silves
595	1198	m. de <i>Averróis</i>	Eleição de Inocêncio III
	1204	m. de Moisés Maimónides	
609	1212	Desmoroamento do poder almóada	Batalha de Navas de Tolosa
	1220		Miguel Escoto traduz Averróis

Era islâmica	Era cristã	História arábico-islâmica	História latino-cristã
	1249		Conquista de Faro
	1270	Fundação da madrasa de Córdoba	Condenações filosóficas em Paris
732	1332	nasc. de <i>Ibn Khaldun</i> de Túnis	
750	1349	m. de <i>Ibn Khaldun</i> de Túnis	m. de Ockham e de Roberto Holkot
808	1406	Fim do império Alândaluz	
897	1492		Rendição de Granada

D. BREVE GLOSSÁRIO DE TERMOS ARÁBICOS:

- 'aḥabiyya*: espírito de corpo (em Ibn Khaldun).
- adab*: literatura ou prosa clássica.
- ahl al-'ilm*: povo do conhecimento.
- al-'alim*: onisciente.
- al-hakim*: sábio.
- al ilah*, Deus.
- al-kalam al-tabi'i*: física, discurso sobre a natureza.
- al-qur'ân*: leitura.
- al-manteq*: lógica.
- Al-mutakallimun fi-l-ilahiyat*: os que discursam sobre as coisas divinas.
- 'alim*: estudioso das ciências religiosas (ulemá).
- alfaqih*: juriconsulto.
- 'aql*: racional, dotado de razão.
- "aql*: intelecto; razão; mente.
- asharf* (pl. *sharif*): nobres, os descendentes do Profeta.
- aya* (pl. *ayat*): signo, símbolo, versículo do Alcorão.
- ayatolla (ayatullah)*: signo de Alá.
- azora*: capítulo do Alcorão (assoura).
- bayt al-hikma*: Casa da Sabedoria.
- bid'a* (pl.: *bida'*): inovação reprovável (vd. *zandaqa*).
- cadi*: juiz.
- califa*: sucessor (representante do Profeta).
- daruru*: necessário (na acepção latina de 'necesse').
- dimmiés*: (povos) protegidos.
- falsafa*: filosofia.
- faqih* (pl. *fuqaha'*): praticante do *fiqh*.
- fatwa* (pl. *fatawa*): acórdão jurídico ditado por um mufti.
- faylasuf* (pl. *falasifa*): filósofo.
- fiqh*: compreensão (ciência do direito).
- gaiba*: ocultação (do décimo segundo imã).
- hadith* (pl. *ahadith*): tradição, relatos do dito do Profeta que contêm a *sunna*.
- hégira*: a peregrinação de Maomé e seus Companheiros de Meca para Medina em 622.
- hikma*: sabedoria.
- 'ibadat*: culto, práticas rituais.
- ibda*: criação.
- ijma'*: consenso (na jurisprudência).
- ijtihad*: esforço, esforço pessoal para emitir juízos no direito (ou indagação racional).
- 'illa*: causa efectiva, denominador comum entre dois casos no direito.
- 'ilm*: conhecimento, aprendizagem, ciência, sobretudo nas ciências religiosas.
- 'ilm al-hadith*: ciência da tradição profética.
- 'ilm al-handasa*: geometria; ciência da medida.
- 'ilm al-rububiyya*: ciência do divino.
- 'ilm al-tabi'a*: física; ciência da natureza.
- imam*: o que está à frente, especialmente na oração; guia religioso (imã).
- iman*: fé, crença.
- islam*: submissão à vontade de Deus.
- istihsan*: princípio da preferência (no direito).
- ittihad*: fusão com Deus; união com comunhão.
- ittisal*: conjugação intelectualiva; relação; comunicação.
- kafir* (pl. *kuffar*): infiel, incrédulo.
- kalam*: palavra, teologia dialéctica.
- kitab*: livro.
- ma'na*: significado, noção, o que se apreende.

madrassa: escola corânica.
mahdi: o aguardado, *al muntazar*.
mawjud: ser (na acepção latina de 'ens').
 mesquita: lugar de prostração para o culto.
 moçárabes: cristãos arabizados.
muchahid (pl. *muchahidun*): jurista qualificado em direito positivo; aquele que interpreta textos sagrados.
 mudéjares: os árabes, em sólo cristão.
mufti: especialista em direito, qualificado para as *fatwa*-s.
muhaddit: jurista-teólogo tradicionalista.
mujtahidun: juristas praticantes do 'esforço pessoal' na dedução do direito.
muqallad: juristas repetidores.
muslim (pl. *muslimun*, fem: *muslima*: o (a) que se submete a Deus: muçulmano (a).
mutakallim (pl. *mutakallimun*): teólogo dialéctico, o que pratica o *kalam*.
mutawahhid: solitário.

nabi (pl.: *anbiya*): profeta.
n'aql: tradição religiosa; copiar.

qadar: poder; destino.
qadi: vd. *cadi*.
qiyas: raciocínio por analogia, na jurisprudência.

rasul (pl.: *rusul*): mensageiro (de Deus), um dos epítetos do *nabi*.
ra'y: opinião pessoal.

sira: biografia (do Profeta).
sufi: o que veste lã (*suf*), místico muçulmano.
sunna: caminho frequentemente percorrido; a tradição profética.
sunnat al-nabi: a tradição do Profeta.

sura: capítulo do Alcorão.

ta'wil: iluminação do significado esotérico de um texto; interpretação alegórica.
tafsir: exegese, comentário (literal).
tafsirat: grandes comentários (de Averróis).
talab al-'ilm: busca de conhecimento.
talkhis: comentários médios (de Averróis).
tassawuf: sufismo (vd. *sufi*).
tawahhud: solidão.
tawhid: doutrina da unicidade de Deus.

ulemá: vd. *'alim* (pl.: *ulama*)
umma: comunidade muçulmana mundial, também: *ummat al-islam*.
'uqubar: direito penal.
usul al-fiqh: raízes, fontes ou bases do direito (*usul* é o plural de *asl*).

wahada: união.

xahada: credo, profissão de fé islâmica.
xaria: vontade de Deus expressa no Alcorão e na *sunna*.
xarif (pl. *xurafa'*): pessoa que reclama ser descendente do Profeta.
xay: coisa (na acepção latina de 'res').
xi'at Ali: partido de Ali, nos xiitas.

jawami': comentário sumário (de Averróis).
jihad: esforço pessoal contra si mesmo e combate aos inimigos do islão.
yunani: jónica (diz-se da medicina grega).

zandaqa: livre pensamento.
zindiq: livre pensador (pl.: *zanadiqa*).

E. ÍNDICE ONOMÁSTICO²⁴⁴

A

- Abdel-Karim, G.: 23.
Abdel-Malek, A.: 133; 134.
Abder: 6.
Abenházam: 101; 103; 157.
Abentofail: 9; 13; 16; 25; 77; 102; 103; 112; 114; 116; 117; 145; 147; 158.
Abrahamov, B.: 26.
Absal: *vd.* Abentofail; *vd.* Avicena.
Abu 'Ali al-Djubba'i: 44.
Abu Bakr: 28; 44; 65; 155.
Abu Bixr Matta: 35; 55.
Abu Hanafa: 23; 156.
Abu Imran: 139.
Abu Ishaq al-Sirazi: 24.
Abunaser: *vd.* Alfarabi.
Achena, M.: 76.
Adelardo de Bath: 11.
Aertsen, J.A.: 117.
Afonso VI: 11.
Afonso Dinis de Lisboa: 132.
Agostinho (St^o): 12; 83; 86; 89; 123.
Agostinho Nifo: 13; 120.
- Aicha: 6.
Al-'Alawi, J.A.-D.: 117, 126.
Al-'Alawi, Y.: 151.
Al-'Askari: 42.
Al-Axari: 24.
Al-Azmeh, A.: 137.
Al-Baqir: 43.
Al-Dimashqi: 56.
Al-Khawarizmi: 11.
Al-Mamun: 29; 37.
Al-Maturidi: 24.
Al-Mohassibi: 139.
Al-Mu'mine: 100.
Al-Nadim: 29; 35; 64; 157.
Al-Oriani: 139.
Al-Sadiq: 43.
Al-Zubayr: 21.
Albaji: 139.
Alberty, R.: 8.
Albumasar: 30.
Alexandre de Afrodísias: 36, 55.
Alexandre Magno: 37.
Alfarabi: 9; 11; 18; 26; 27; 29; 30; 31; 32; 34; 35; 48; 62; 63; 64; 67; 68; 69; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 80; 81; 82; 96; 104; 105; 108; 110; 125; 137; 140; 144; 145; 146; 147; 156; 157.
Alfredo de Sarashel: 11.

²⁴⁴ Não registamos os nomes constantes nos vários Apêndices. Tal como aconteceu no Glossário, a consoante *ain* é tratada como não tendo qualquer valor gráfico.

- Algazel: 11; 27; 29; 31; 46; 47; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 117; 119; 120; 125; 126; 136; 137; 139; 146; 153; 157; 158.
- Alhazen: 10; 12; 157.
- ‘Ali (califa): 29; 155.
- ‘Ali b. al-Hasan al-‘Askari: 42.
- Allard, A.: 11.
- Allard, M.: 26.
- Allen, R.: 15.
- Almañor (califa): 29, 155.
- Almañor (hájjibe): 157.
- Almeida, J.A.F. de: 133.
- Almutamide: 139.
- Alon, I.: 39.
- Alonso y Alonso, M.: 68; 72; 88; 119.
- Alquindi: 9; 18; 31; 34; 38; 39; 58; 59; 60; 62; 67; 70; 71; 72; 73; 91; 145; 156.
- Álvarez Morales, C.: 119.
- Alves, A.: 139; 154.
- Amir-Moezzi, M.A.: 43.
- Anawati, G.C.: 76; 152.
- André, J.M.: 13; 82.
- Anselmo, A.J.: 10.
- Anselmo de Turmeda: 40.
- Antar: 6; 7.
- Aouad, M.: 38; 39.
- Arberry, J.: 63.
- Aristóteles: 10; 13; 25; 27; 29; 31; 32; 33; 34; 35; 37; 38; 39; 40; 43; 47; 48; 54; 55; 58; 59; 60; 61; 64; 67; 68; 70; 71; 73; 74; 75; 76; 77; 80; 85; 104; 105; 107; 111; 117; 118; 119; 120; 125; 126; 127; 128; 133; 145; 146; 147.
- Arkoun, M.: 137; 149.
- Arnaldez, R.: 9; 14; 41; 101.
- Asal: *vd.* Abentofail.
- As-Sid: 17; 138; 139; 142; 147; 157; 158.
- Asín Palacios, M.: 88; 93; 101; 104; 140.
- Atanásio de Balad: 54.
- Attie Filho, S.M.: 84.
- Avempace: 9; 27; 48; 85; 99; 102; 103; 104; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 111; 116; 137; 140; 145; 147; 158.
- Averróis: 9; 10; 11; 12; 13; 14; 17; 18; 22; 34; 48; 64; 67; 71; 79; 85; 88; 94; 99; 100; 103; 104; 110; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 123; 125; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 132; 137; 145; 146; 147; 154; 158; 161.
- Avicebrão: 11; 64; 100; 103; 139, 157.
- Avicebron: *vd.* Avicebrão.
- Avicena: 9; 11; 12; 27; 30; 32; 34; 41; 47; 48; 53; 62; 63; 64; 67; 70; 71; 72; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 91; 97; 108; 112; 113; 114; 117; 125; 126; 137; 145; 146; 147; 157.
- Ayala Martínez, J.M.: 13; 66; 105; 123; 127; 132.

B

Badawi, A.: 118; 149; 152.
Baltes, M.: 64.
Bar-Asher, M.M.: 43.
Bausani, A.: 76.
Beaujouan, G.: 11.
Beckmann, L.: 83.
Behler, E.: 45.
Belo, C.: 38; 116; 132.
Bergh, S.v.den: 120.
Bermann, L.V.: 119.
Bernadakis, N.: 64.
Bertelloni, F.: 77.
Bertolacci, A.: 67; 80.
Black, D.L.: 31.
Bland, K.P.: 118.
Blumberg, H.: 118,
Boécio de Dácia: 127; 131.
Boni DE
Borges, A.: 8.
Bos, E.P.: 34.
Bosworth, C.E.: 66.
Bouthoul, G.: 134.
Bouyges, P.M.: 120.
Brague, R.: 38.
Brams, J.: 36.
Brasa Díez, M.: 11.

Brion, F.: 65.
Brockopp, J.E.: 23.
Bürgel, J.C.: 116.
Burlando, G.: 77.
Burnett, Ch.: 11; 36.
Burrell, D.: 88.
Burton, J.: 23.
Butterworth, Ch.E.: 11; 13; 68; 118;
119; 149.

C

Calafate, P.: 139; 149.
Calonymos ben Calonymos: 120.
Campanini, M.: 89; 91; 93; 119; 120;
153.
Cardoso, F.J.: 126.
Cardoso, J.: 133.
Carvalho, A.de: 151.
Carvalho, J.de: 40.
Carvalho, M.S.de: 8; 10; 12; 16; 33;
41; 65; 67; 80; 82; 83; 91; 123;
127; 131; 132; 133; 155.
Castro, B.de: 151.
Castro, P.Ode: 63.
Castro y Fernández, F.de: 100.
Châtelet, F.: 133.
Chaumont, E.: 24.
Coelho, A.B.: 133; 139; 149; 153.
Conrad, L.I.: 28; 116.
Constable, G.: 10.

Constantino VII: 101.
Cook, M.: 23; 151.
Corbin, H.: 13; 14; 112; 149.
Costa, J.S.da: 153.
Costa, M.R.N.: 77.
Crawford, F.S.: 118.
Cruz Hernández, M.: 32; 47; 68; 80;
84; 87; 101; 103; 111; 119; 123;
132; 139; 149.
Cunha, P.F.da: 154.

D

D. Duarte (Rei): 40.
D. Henrique: 40.
Daher, N.: 88.
Daiber, H.: 37; 75; 152.
Dallal, A.S.: 13.
Damásio, A.R.: 84.
Darmesteter, J.: 37.
D'Ancona Costa, C.: 11; 35; 38; 64.
Daniel de Morley: 11.
Dante: 32; 131.
David bar Paulos: 54.
Davidson, H.A.: 82.
De Boer, T.J.: 34; 149.
De Boni, L.A.: 30; 31; 44; 68; 76; 77;
116; 118; 119; 131.
De Rijk, L.M.: 94.

De Smet, D.: 45; 87.
De Vaux, R.: 12.
Deladrière, R.: 88.
Demócrito: 25.
Descartes, R.: 84; 89; 130.
Dezi, B.Ch.: 119.
Dhanani, A.: 45.
Dickinson, E.: 21.
Dieterici, F.: 68.
Dioscórides: 101.
Dodge, B.: 29.
Domingos Gundisalvo: 11.
Domingues, J.D.G.: 46; 138; 139;
141; 142; 154.
Doninelli, A.: 31.
Dronke, P.: 58.
Druart, Th.-A.: 68; 80; 152; 153.

E

Empédocles: 45.
Endress, G.: 15; 117; 126; 151.
Epicuro: 25; 66.
Erwin, R.: 15.
Escobar Gómez, S.: 66.
Espinosa, B.de: 13; 107; 113.
Ess, J.v.: 152.
Euclides: 11; 104.
Eustáquio: 56.

F

Fabietti, U.: 134.
Fakhry, M.: 36; 38; 44; 105; 132;
149.
Fashahi, M.-R.: 63.
Fátima (filha do Profeta): 42.
Feres, J.: 133.
Feria García, M.C.: 27.
Fidora, A.: 12; 39.
Fierro, M.E.: 99.
Flasch, K.: 13; 94.
Foreville, R.: 10.

G

Gabriel (anjo): 21.
Galeno: 32; 36; 37; 64; 104; 134.
Galileu: 104.
García Gómez, E.: 101.
Gardet, L.: 48; 149.
Gauthier, L.: 112; 119.
Gauthier, R.A.: 12.
Geffré, C.: 137.
Genequand, Ch.: 118.
Geoffroy, M.: 119; 132.
Gerardo de Cremona: 63.
Gerberto de Aurillac: 11.
Gibran, G.K.: 15.
Giffen, L.A.: 101.
Gilson, E.: 12.

Gimaret, D.: 44.
Ginebra i Molins, M^a.P.: 11.
Giunta, T.: 13.
Godescalco: 22.
Gohlman, W.E.: 67; 77.
Goichon, A.-M.: 12; 76; 80; 87.
Goldstein, H.T.: 118.
Gomes, P.: 22; 139; 150.
Gómez, S.E.: 66.
Gómez Nogales, S.: 118.
González Palencia, A.: 68; 112.
Goodman, L.E.: 64; 66; 77; 111; 112.
Goulet, R.: 31; 38; 39.
Gracián, B.: 112.
Granada, M.A.: 13.
Griffel, F.: 88; 94.
Grignaschi, M.: 71.
Guennequand, C.: 35.
Guichard, P.: 100.
Guilherme de Moerbeke: 36.
Guilherme de Rubruck: 36.
Gundisalvo: *vd.* Domingos Gundisalvo.
Gutas, D.: 29; 33; 77; 87; 151.

H

Habermas, J.: 15.
Hadot, P.: 145.
Hakam II: 101.

- Halil b. Ahmad: 22; 28.
- Hanbal: 24; 156.
- Hasnawi, A.: 94.
- Hayy Ibn Yaqzan: *vd.* Abentofail;
vd. Avicena.
- Hegel, G.: 75.
- Hegenberg, S.: 80.
- Heidegger, M.: 39.
- Henrique (conde): *vd.* D. Henrique.
- Henrique de Gand: 10; 65.
- Herculano, A.: 16.
- Honnefelder, L.: 83.
- Hourani, G.: 119.
- Hugo de São Victor: 20.
- Hume, D.: 91.
- Hunayn ibn Ishaq: 35; 36; 55; 64;
156.
- Huntington, S.P.: 15.
- Husserl, E.: 79.
- Hyman, A.: 118.
- I**
- Ibn ‘Abd al-Hakam: 23.
- Ibn ‘Adi: 46; 55; 64.
- Ibn al-Bitriq: 35; 56.
- Ibn al-Houdaida: 6.
- Ibn al-Nadim: 29; 35; 64; 157.
- Ibn al-Rawandi: 44.
- Ibn Arabi: 5.
- Ibn As-Sid: *vd.* As-Sid.
- Ibn Bajja: *vd.* Avempace.
- Ibn Bassam: 139.
- Ibn Caci: 139.
- Ibn Gabirol: *vd.* Avicibrão.
- Ibn Hazm: *vd.* Abenházam.
- Ibn Ishaq: 21; 152.
- Ibn Khaldun: 9; 16; 18; 27; 30; 32;
33; 100; 104; 132; 133; 134; 135;
136; 137; 146; 159; 160.
- Ibn Masarra: 103; 157.
- Ibn Mucana: 139.
- Ibn Na‘ima de Emessa: 35; 55.
- Ibn Sara: 139; 158.
- Ibn Suwar: 35.
- Ibn Tufayl: *vd.* Abentofail.
- Ibn Tumart: 99; 100; 121; 158.
- Ibn Zur‘a: 56.
- Illuminati, A.: 119,
- Inati, C.: 76.
- Iohannitius: *vd.* Hunayn ibn Ishaq.
- Ishaq Ibn Hunayn: 55.
- Iskandar, J.I.: 77.
- Ismail: 4.
- Ismail (Isma‘il ibn Ja‘far): 42.
- Ivry, A.L.: 59.

J

Jâmblico: 37.
Janssens, J.: 76; 81; 91; 152.
Jayyusi, S.K.: 11; 99; 100; 101; 102;
103; 116; 117; 132.
Jeck, U.R.: 13.
Jerónimo (São): 36.
João XXI: *vd.* Pedro Hispano.
João Damasceno: 44; 155.
João Duns Escoto: 79; 83; 104.
João Escoto Eriúgena: 22; 156.
João Filópono: 31; 35; 46; 62; 91.
João o Gramático: *vd.* João Filópono
João Hispano: 100.
João de Segóvia: 13.
João de Sevilha e Lima: 132.
Jolivet, J.: 12; 48; 58; 78.
Jomier, J.: 45; 151.
Jorge dos Árabes: 54.
Juvenal: 64.

K

Kaluza, Z.: 94.
Kamali, S.A.: 88.
Kant, I.: 83; 107; 115; 126; 136.
Kemal, S.: 31.
Kennedy, H.: 99; 102; 153.
Kessel, B.A.: 11; 149.
Khadduri, M.: 24.

Khalidi, M.A.: 68; 89; 112.

Kahn, Ch.H.: 83.

Khoury, J. e A.B.: 133.

Knysh, A.: 47.

Kouloughli, D.E.: 43.

Kraus, P.: 63; 64.

Kraye, J.: 38.

Kügelgen, A.v.: 117.

L

Lakhsassi, A.: 134.

Lameer, J.: 69.

Langhade, J.: 68.

Latorre, V.: 134.

Lavajo, J.C.: 12.

Le Porrier, H.: 26; 103.

Leaman, O.: 14; 64; 66; 77; 89; 111;
117; 134; 150.

Lettinck, P.: 35; 111.

Lewis, A.: 9.

Lévy, T.: 46.

Li Shang-Yin: 19.

Libera, A.de: 80; 118; 119; 130.

Lisboa, E.: 63.

Lizzini, O.: 76; 80; 91.

Locke, J.: 116.

Lomba Fuentes, J.: 11; 105; 111.

Lopes, D.: 16.

Luciani, D.: 99.

Luis Borges, J.: 126.

Luna, C.: 35.

Lusitano, A.: 63.

M

Macedo, J.C.: 127.

Machado, J.P.: 16; 151.

Mahdi, M.: 15; 75.

Maierù, A.: 10.

Malik: 23; 156.

Mallea, A.: 31.

Mallet, D.: 68.

Mamede, S.V.: 18; 151.

Manés: 37.

Maomé: 17; 21; 22; 28; 42; 43; 74;
75; 115; 121; 152; 155; 160, 161.

Marmura, M.E.: 88; 91; 152.

Maróth, M.: 40.

Martin, A.: 118.

Martínez Lorca, A.: 103.

Martins, A.C.: 83.

Martos Quesada, J.: 117.

Massé, H.: 76.

Matos, M.C.de: 12.

McCarthy, R.J.: 59.

Mehren, M.A.F.: 77; 87.

Meirinhos, J.F.: 12; 74; 117.

Melchert, Ch.: 24.

Meneses, M.P.de: 12.

Merad, A.: 22; 150.

Mesquita, A.P.: 31.

Mimoune, R.: 78.

Moisés bar Kepha: 54.

Moisés Maimónides: 12; 25; 27; 46;
64; 91; 100; 103; 104; 158.

Moisés de Narbona: 104.

Monteiro, J.G.: 63.

Mopsik, Ch.: 46.

Morata, N.: 119.

Morewedge, P.: 39; 76; 83.

Motzki, H.: 23.

Muckle, J.T.: 88.

Munk, S.: 46.

N

Nagel, T.: 23; 152.

Nascimento, A.A.: 36.

Nasr, S.H.: 13; 14; 64; 66; 77; 89;
111; 117; 134; 150.

Nassar, N.: 137.

Nazif Ibn Yumm: 56.

Netton, I.R.: 75.

Nicolau de Autrecourt: 94.

Nicolau de Cusa: 13; 82.

Niederberger, A.: 39.

Niewöhner, F.: 12.

Nifo, A.: 13; 120.

Nöldeke, Th.: 152.

Noth, A.: 28.

Numénio: 78.

Nunes, P.: 10.

O

Omar: 7.

Ormsby, E.L.: 94.

Orósio: 133.

P

Pacheco, M^a.C.: 74.

Paracelso: 76.

Pardo Pastor, J.: 39.

Part, A.: 62.

Pattin, A.: 39.

Pedro Abelardo: 123; 158.

Pedro Hispano: 12; 63.

Peirce, Ch.S.: 83.

Peña Martín, S.: 139.

Pereira, H.A.: 154.

Pereira, M.B.: 8.

Pereira, M.H.daR.: 63.

Pereira, R.H.deS.: 44; 77; 118; 150;
153.

Pérez Ruiz, F.: 119.

Perler, D.: 91.

Peters, F.E.: 48.

Pich, R.H.: 30; 31; 44; 77; 116.

Platão: 34; 38; 40; 48; 64; 65; 67; 68;
69; 74; 75; 107; 109; 118; 119;
131; 145; 146.

Plotino: 34; 38; 70; 78.

Plutarco de Queroneia: 64.

Pococke, E.: 112.

Pons, F.: 112.

Porfírio: 34; 54; 68; 118.

Porro, P.: 76.

Potz, R.: 15.

Pouillon, F.: 134.

Prado, A.L.deA.: 118.

Proclo: 39; 78.

Profeta: *vd.* Maomé.

Pseudo-Dionísio Areopagita: 86.

Ptolomeu: 11; 70.

Puerta Vílchez, J.M.: 118; 150.

Puig Montada, J.: 103; 116; 117;
118; 126; 128; 129; 132.

Q

Quirós, C.: 120.

Qusta ibn Luqa: 35; 36; 56.

R

Rabade, S.: 82.

Rahman III: 101.

Raimundo Llull: 12.

- Ramón Guerrero, R.: 10; 19; 35; 58; 68; 73; 74; 77; 82; 87; 102; 105; 118; 119; 150.
- Rashed, R.: 46; 58; 78.
- Rescher, N.: 62.
- Rhazes: 9; 29; 43; 44; 47; 63; 64; 65; 66; 133; 145; 156; 157.
- Riad: 6; 7.
- Rogério Bacon: 32; 36.
- Rogerson, B.: 152.
- Roper, G.: 19.
- Rosenthal, F.: 33; 119; 133.
- Rousseau, J.-F.: 116.
- Rucquoi, A.: 11; 12.
- Rudavsky, T.: 91.
- Rudolph, U.: 24; 91.
- S**
- Saffrey, H.D.: 34.
- Said, E.W.: 12; 13; 14.
- Salaman: *vd.* Avicena.
- Santiago-Otero, H.: 10; 153.
- Sartre, J.-P.: 75; 83.
- Sauvié, M.-L.: 88.
- Schimmel, A.: 47.
- Schlanger, J.: 100.
- Schneider, J.H.J.: 30.
- Schoeler, G.: 21.
- Sebti, M.: 84; 87.
- Segurado, M.G.: 84; 99.
- Serafim, J.L.: 133; 154.
- Servier, J.: 43; 46.
- Severo Sebokht: 54.
- Shehadi, F.: 31.
- Sidarus, A.: 12; 19; 29; 139; 150; 154.
- Simplício: 34.
- Sinoué, G.: 63.
- Siriano: 31.
- Sócrates: 39; 64; 107.
- Soto Bruna, M.J.: 12.
- Sousa, J.S.de: 22.
- Steel, C.: 132.
- Stroumsa, S.: 44.
- Sturlese, L.: 12.
- Suárez, F.: 83; 130.
- Suisse, A.: 19.
- T**
- Talmon, R.: 22; 28.
- Taylor, R.C.: 39.
- Teão de Esmirna: 64.
- Temístio: 35; 48.
- Teodoro Abu Curra: 44.
- Teodorico de Chartres: 11.
- Teófilo: 55.
- Ter Reegen, J.G.J.: 39; 40.
- Thomaz, L.F.F.R.: 63.

Tibi, B.: 15.
Timóteo I: 55.
Tomás de Aquino: 12; 80; 104; 107;
127.
Tornero Poveda, E.: 58; 62.
Torres, C.: 154; 155.
Torres, N.: 19.
Tournier, M.: 5; 8.

U

‘Umar: 28; 155.
Urvoy, D.: 11; 100; 102; 103; 117;
121; 132; 150.
‘Uthman: 28; 155.

W

Waines, D.: 21; 22; 33; 152.
Walzer, R.: 64; 68.
Wieshaider, W.: 15.
Wilamowitz-Moellendorff, U.: 69.
Winter, T.: 88.
Wolff, Ch.F.v.: 83.
Wolfson, H.A.: 48; 94.

V

Vajda, G.: 77.
Van Riet, S.: 76.
Vanhammel, W.: 36.
Vásquez de Benito, M.C.: 63; 119.
Veloso, R.: 138.
Versteegh, K.: 28.
Vescovini, G.F.: 12.
Vicente, D.: 84.
Vivanco Saavedra, L.: 134.
Voltaire: 63; 112.

X

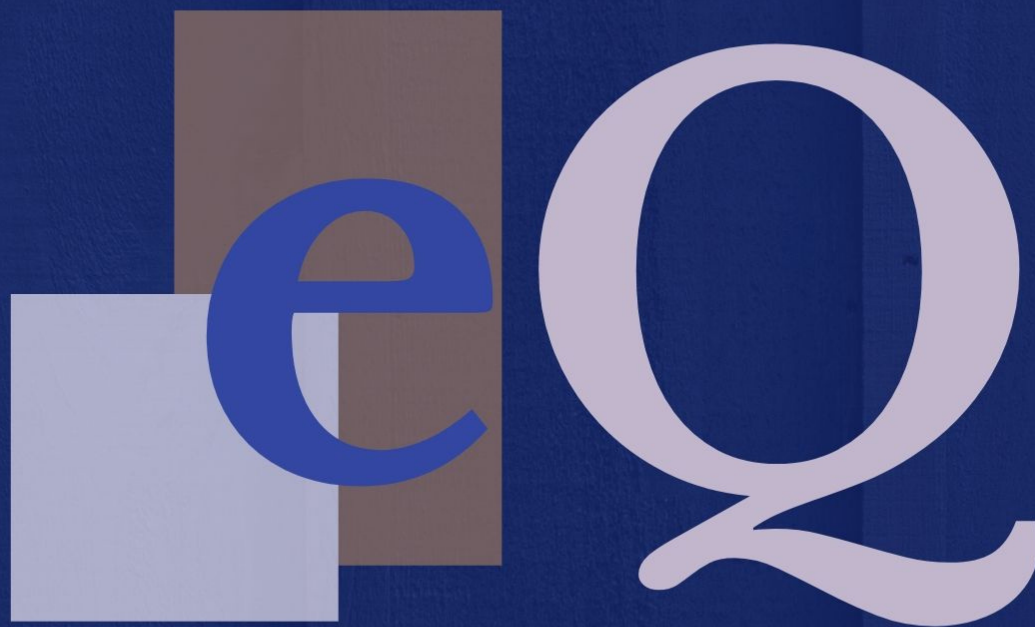
Xafi‘i: 24; 156.

Y

Yabri, M.A.: 27; 33; 39; 77; 89; 109;
111; 117; 122; 134; 137.

Z

Zaman, M.Q.: 22.
Zainaty, G.: 111.
Zedler, B.: 120.
Zghal, H.: 69.
Zimmermann, A.: 38; 68.
Zimmermann, F.W.: 80.
Zoroastro: 37.
Zurara, G.E. de: 40.

A stylized logo consisting of the lowercase letter 'e' in blue and the uppercase letter 'Q' in light purple. The 'e' is partially overlapped by a light purple square on its left and a brown square on its right. The 'Q' is positioned to the right of the 'e'.

Coleção Filosófica

A smaller version of the stylized logo 'eQ' with overlapping squares, located at the bottom left of the page.

eQVODLIBET



INSTITUTO
DE ESTUDOS
FILOSÓFICOS
UNIDADE I&D



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE D
COIMBRA



REPÚBLICA
PORTUGUESA

O Instituto de Estudos Filosóficos é financiado por fundos nacionais através da
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto
UID/FIL/00010/2020

Coleção Filosófica

eQVODLIBET

Breve introdução à filosofia
(falsafa) arábico-islâmica
concebida sob o signo do
diálogo e com a convicção
de que a filosofia ainda é
um programa actual e
antídoto contra a violência.
Alquindi, Rhazes, Alfarabi,
Avicena, Algazel, Avempace,
Abentofail, Averróis, Ibn
Khaldun e Ibn As-Sid - eis os
filósofos apresentados de
forma acessível e didáctica.