



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
FRANCISCA GALILÉIA PEREIRA DA SILVA**

**A RELIGIÃO COMO INSTRUMENTO DE PERSUASÃO
FILOSÓFICO-POLÍTICO SEGUNDO AL-FĀRĀBĪ NAS
*OBRAS FILOSÓFICO-POLÍTICAS***

FORTALEZA-CEARÁ

2010

FRANCISCA GALILÉIA PEREIRA DA SILVA

**A RELIGIÃO COMO INSTRUMENTO DE PERSUASÃO
FILOSÓFICO-POLÍTICO SEGUNDO AL-FĀRĀBĪ NAS
*OBRAS FILOSÓFICO-POLÍTICAS***

Dissertação apresentada como requisito à obtenção de título de Mestre em Filosofia, pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará.
Área de concentração: Ética e Filosofia Social e Política.
Orientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

**FORTALEZA – CEARÁ
2010**

J82e

Silva, Francisca Galiléia Pereira da

A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo Al-Farabi nas Obras filosófico-políticas. / Francisca Galiléia Pereira da Silva. – Fortaleza, 2010.

130p.

Orientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph Ter Reegen.
Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) -
Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

1. Al-Farábi 2. Falsafa 3. Religião 4. Política 5. Filosofia
I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades

CDD: 469.8

FRANCISCA GALILÉIA PEREIRA DA SILVA

**A RELIGIÃO COMO INSTRUMENTO DE PERSUASÃO
FILOSÓFICO-POLÍTICO SEGUNDO AL-FĀRĀBĪ NAS OBRAS
FILOSÓFICO-POLÍTICAS**

Dissertação apresentada como requisito à obtenção de
título de Mestre em Filosofia, pelo Mestrado Acadêmico
em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará.
Área de concentração: Ética e Filosofia Social e Política.
Orientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Conceito obtido: Aprovado

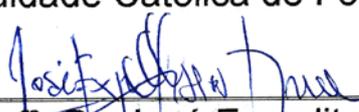
Nota obtida: 10 (dez) com louvor

Fortaleza, 05 / 05 / 2010.

BANCA EXAMINADORA


Orientador: Prof^o. Dr. Jan Gerard Joseph Ter Reegen
Universidade Estadual do Ceará


1^o leitor: Prof^o. Dr. Francisco Evaristo Marcos
Faculdade Católica de Fortaleza


2^o leitor: Prof^o. Dr. José Expedito Passos Lima
Universidade Estadual do Ceará

**À minha mãe, Eunice, não só pelo amor que
posso, mas por ser exemplo vivo da
perfeita união de sabedoria e fé.**

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu pai, Valquir, e à minha mãe, Eunice, por todos os momentos de força e compreensão, por não me deixar fraquejar.

Agradeço, com muito amor, ao Cezário, meu querido, por estar presente com toda dedicação e paciência, por saber ouvir, falar, compartilhar as angústias e os prazeres, por não hesitar em estar ao meu lado.

Aos meus irmãos e sobrinhos, por compreenderem a minha ausência.

Em especial, ao meu orientador Prof. Dr. Jan Gerard J. ter Reegen, por ter sido mestre e amigo, por ser exemplo de sabedoria e humildade, por acreditar que, diante das dificuldades, essa pesquisa seria possível.

Ao Prof. Dr. Rafael Ramón Guerrero pelo apoio e disponibilidade dos principais textos utilizados nessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Evaristo Marcos e ao Prof. Dr. Exedito Passos pela leitura cautelosa do texto, pelos conselhos e entusiasmo que me deram.

Agradeço, também, aos membros do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UECE), em especial à Morgana, à Juliana e ao Joaquim, por compartilharem agradáveis momentos de estudo.

Carinhosamente, agradeço à Mila, à Dayane, à Regiane, à Marina, à Marta, à Eveline, bem como ao Bruno, ao Abrahão e ao Demétrius pela força, pelas tardes de conversa e por acreditarem.

Agradeço, também, ao órgão que, pela concessão da bolsa de estudo, viabilizou financeiramente essa pesquisa, à CAPES.

E, finalmente, agradeço à Causa Suprema por me fazer perceber que “Há muito mais entre o céu e a terra do que a nossa vã filosofia”.

A religião consiste em opiniões e ações determinadas e delimitadas por regras que promulga, para uma comunidade, o seu governante primeiro; pelo uso que faz dela, ele intenta obter, para ela ou por meio dela, um determinado objetivo que é seu.

(Al-Fārābī – Livro da Religião)

RESUMO

Refletir a respeito da filosofia farabiana é, antes de qualquer coisa, voltar-se para um contexto histórico-cultural envolvido pelos preceitos religiosos do islamismo e por um vasto ciclo de tradução e estudos da filosofia grega. Com uma análise inicial do surgimento e expansão do império Islâmico, é possível compreender o desenvolvimento das diferentes correntes de pensamento que se encontravam reunidas sob a égide do Islã e que, diante da consideração dos problemas resultados do convívio com inúmeras culturas distintas, pretendiam ora fortificar, ora questionar os fundamentos islâmicos. As diversas abordagens sugeriram, então, o aparecimento de distintos grupos de pensamento: por um lado, tem-se o *Kalam* (teologia), por outro, a *Falsafa* (filosofia). Como filósofo árabe, Abu Nasr al-Fārābī, conhecido, também, como o *Segundo Mestre*, constitui a sua reflexão filosófica como tentativa de estabelecer uma realidade racional em uma sociedade envolta pelos princípios religiosos do Islã. Filósofo que vive o seu tempo, ele fundamenta, na leitura das obras de Aristóteles e Platão, a sua intenção ideológica, de modo que sua filosofia possui um visível caráter político. Compreendendo a felicidade como o fim último, al-Fārābī (bem como Aristóteles) ressalta que o homem é um animal social e, por isso, só poderá conquistar seu aperfeiçoamento no interior de uma sociedade que, por sua vez, deve se direcionar para o mesmo fim. Visando obter a perfeição, a cidade deve ter, como modelo, a ordem presente na estrutura do universo, do mundo inteligível, onde cada ser exerce um papel específico para, juntos, formarem uma organização perfeita. Nesse processo de estabelecimento de uma comunidade ideal onde todos possam ser felizes, a Religião adquire um novo sentido. Ela será utilizada pelo filósofo - tendo em vista que é ele o único que, pelo conhecimento filosófico, pode instaurar uma sociedade perfeita - como um instrumento político de persuasão para aqueles que, por si, não compreendem o necessário para a conquista da felicidade.

Palavras-chave: Al-Fārābī; Filosofia; Religião; Política.

RÉSUMÉ

Réfléchir sur la philosophie farabienne, avant tout, tourner à un contexte historique et culturel en imprégné par les préceptes religieux de l'islam et par un cycle complet de la traduction et l'étude de la philosophie grecque. Avec une première analyse de l'émergence et l'expansion de l'empire islamique, il est possible de comprendre le développement des différents courants de pensée qui ont été réunis sous l'égide de l'Islam et que, compte tenu des résultats compte tenu des problèmes de la vie ensemble avec beaucoup de cultures différentes, ils voulaient maintenant fortifier et maintenant mettre en question les fondements de l'islam. Les diverses approches ont suggéré, alors, l'émergence de groupes distincts de la pensée: d'une part, il ya le Kalam (théologie), d'autre part, Falsafa (philosophie). Comme philosophe arabe Abu Nasr al-Farabi, connu aussi comme le Second Maître formule sa réflexion philosophique dans une tentative d'établir une réalité rationnelle dans une société impliquée par des principes religieux de l'Islam. Philosophe qui vit son temps, il a fondé, en lisant les œuvres d'Aristote et de Platon, son intention idéologique, de sorte que sa philosophie a un caractère politique visible. À comprendre le bonheur comme la fin ultime, al-Farabi (et Aristote) souligne que l'homme est un animal social et donc il ne peut que gagner son achèvement dans une société qui, à son tour, devrait porter sur les même but. Visant à atteindre la perfection, la ville doit avoir, comme un modèle, l'ordre qui existe dans la structure de l'univers, du monde intelligible, où chacun a un rôle spécifique et, ensemble, forment une organisation parfaite. Dans le processus de création d'une communauté idéale où tout le monde est heureux, la religion acquiert un sens nouveau. Elle sera utilisé par le philosophe - car il est celui qui, par la connaissance philosophique, peut établir une société parfaite - comme un outil politique de persuasion pour ceux qui, par eux-mêmes, ils ne comprennent pas le qui est nécessaire par atteindre le bonheur.

Mots-clés: Al-Farabi; Philosophie; Religion; Politique.

SUMÁRIO

Introdução	10
CAPÍTULO I- Uma História, uma Religião, uma Filosofia: o contexto em que se desenvolve o pensamento farabiano	15
1.1 Mohamed e o Islamismo	16
1.2 Um império em expansão.....	18
1.3 Língua árabe	20
1.3.1 Ciclo de Traduções	21
1.3.2 - Platão e Aristóteles e as obras espúrias	24
1.4 As correntes de pensamento no Islã	26
1.4.1 Kalam	26
1.4.1.1 Mutazila	27
1.4.2 Falsafa	29
CAPÍTULO II- Al-Fārābī: vida e a reflexão filosófica	35
2.1 Elementos biográficos	35
2.1.1 Contato com a Filosofia grega	38
2.2 Sobre as obras e a estrutura da filosofia farabiana.....	38
2.2.1 A ciência da linguagem	40
2.2.2 A ciência da lógica	41
2.2.3 As ciências matemáticas	43
2.2.4 Física e Metafísica	44
2.2.5 A Ciência Política, o Direito e a Teologia	45
2.2.6 Sobre os escritos filosóficos políticos	47
2.3 Propósito da filosofia farabiana: verdade e felicidade suprema.....	50
CAPÍTULO III- A ordem do Universo e o Homem: sobre a conquista da felicidade	53
3.1 A Causa Primeira	54
3.1.1 Emanação	57

3.2 A Causa Segunda	58
3.2.1 Os corpos celestes.....	59
3.3 Dos seres compostos de matéria e forma	61
3.4 O Intelecto Agente	63
3.5 O Homem	65
3.5.1 Das ações do homem	66
3.5.2 Das Virtudes	69
3.5.3 Alma	72
3.5.3.1 Faculdades da alma	73
3.5.3.1.1 Faculdade nutritiva	74
3.5.3.1.2 Faculdade sensitiva	74
3.5.3.1.3 Faculdade apetitiva	75
3.5.3.1.4 Faculdade imaginativa	75
3.5.3.1.5 Faculdade racional	78
3.5.4 Sobre o conhecimento	82
3.5.5 Homem social e segundo a ordem do universo	85
CAPÍTULO IV A Religião como instrumento de persuasão filosófico-político .	87
4.1 A Cidade: campo de realização do homem e efetivação da ordem do universo.....	88
4.1.1 Tipos de Cidades	88
4.1.1.1 A Cidade Virtuosa	93
4.1.1.1.1 O Governo da Cidade Virtuosa	95
4.2 A Ciência Política	98
4.2.1 Metafísica e Política	99
4.2.2 O Governante Filósofo	102
4.3 A Religião	105
4.3.1 A Religião: um propósito filosófico-político	107
4.3.2.1 Os métodos de argumentação	112
4.4. Contribuições da filosofia farabiana aos filósofos posteriores	114
Conclusão	118
Bibliografia	124

TÁBUA DE ABREVIÇÕES

Obras citadas de Aristóteles:

DA	De Anima
EN	Ética a Nicômaco
Met	Metafísica

Os algarismos romanos indicam o Livro, os arábicos os Capítulos e, como de praxe, a combinação alfa-numérica de página, coluna, linha da edição Bekker.

Obra citada de Platão:

Rep.	República
------	-----------

Os algarismos romanos indicam o Livro e a combinação alfa-numérica, a página e a coluna.

INTRODUÇÃO

A visão maniqueísta do mundo não é mérito, ou demérito, dos dias atuais. Desde a Antiguidade, é seguida uma forma de observar, de perceber o universo como dividido em duas partes: o bem e o mal, onde as diferenças são sempre vistas como hostis. Permanecer, pois, em tal compreensão do mundo é, segundo Mohammad Abed Al-Jabri, “[...] fruto de um fenômeno pueril - o egocentrismo – em virtude do qual os homens se sentem unidos ao mundo por um só ponto, o único a partir do qual são capazes de assomar-se a ele”¹. Seguindo nessa orientação, esta pesquisa sugere uma reflexão sobre o pensamento de povos com culturas distintas das observadas no mundo Ocidental, visando explicitar a filosofia desenvolvida no oriente árabe medieval na figura de um dos seus maiores representantes, Abū Naṣr al-Fārābī.

Discorrer sobre Filosofia Árabe² é, em primeiro lugar, remeter-se ao Islã que, como movimento religioso liderado por Mohamed³, aos poucos se tornou uma solução para os problemas dos povos árabes que o acolheu. Tentando unir fé e

¹ YABRI, Mohammed Abed. *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Madrid: Trotta, 2001. p.78. “[...] fenómeno pueril – el egocentrismo – en virtude del cual los hombres se sienten unidos al mundo por un solo punto, el único desde el cual son capaces de asomarse a él”. “Tradução nossa”

² Observando as diferenças entre os termos árabe, muçulmano e islâmico - embora freqüentemente o termo árabe seja encontrado como sinônimo de muçulmano – vê-se que existe uma dúvida, persistente, entre os estudiosos da filosofia desenvolvida no contexto da Falsafa. Tal dúvida diz respeito à nomenclatura mais apropriada para definir essa produção filosófica, pois, se chamada de “Filosofia Muçulmana” excluiria os escritos dos cristãos e judeus, e, se definida por “Filosofia Árabe” (levando em consideração o idioma) não abarcaria os textos em outras línguas como, por exemplo, o hebraico. Então, pensando nas limitações de cada termo, o filósofo Anawati, segundo Attie Filho, formulou a expressão “Filosofia medieval produzida nas terras do Islã”. (Cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athenas, 2002. p. 42). Já em *Histoire de la philosophie islamique*, Majid Fakhry afirma: “L’élémente arabe est tellement prépondérant, toutefois, qu’elle pouvait à bon droit être nommée philosophie arabe. Le langage dans lequel des auteurs, venant de pays aussi éloignés que le Hurāsān et l’Andalousie, choisirent d’exprimer leurs pensée du VIII^e jusqu’au XVIII^e siècle fut l’arabe”. (FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf, 1983. p.15). Assim, em meio às defesas e limitações existentes em cada denominação, esta pesquisa valer-se-á da expressão “Filosofia Árabe” por estar de acordo com a tradução espanhola dos textos de al-Fārābī.

³ Mohamed é conhecido, pelos muçulmanos, como mensageiro de Deus. Nascido por volta de 570 d.C., cedo ficara órfão de pai e mãe, sendo, posteriormente, criado pelo avô - que morreu quando ele ainda era jovem - e educado pelo seu tio ‘Abū Tālib. Como chefe de Estado, Mohamed conseguiu unir os seus concidadãos que, sob a égide da religião, formaram o que veio a se chamar de Império Islâmico. Dessa forma, Mohamed unificou os árabes e deixou como maior testamento o Corão. (Cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athenas, 2002. p.107).

ordem pública, o islamismo adentrava no meio social vigente com o propósito de modificá-lo, implantando uma política de expressão da solidariedade humana.

Na continuidade da proposta iniciada por Mohamed, os califas que lhe sucederam trataram de por em prática o intento de unir os povos árabes, até então dispersos nas areias do deserto. Valendo-se da religião como coerção, não faltavam, ao império, os riscos de uma possível perda da unidade, afinal, durante o período de intensa expansão, diversos povos, culturas e crenças terminaram por coabitar. Por isso, em uma tentativa de buscar meios pelos quais pudessem garantir a estabilidade desta recente configuração política, os filósofos árabes utilizaram os clássicos da filosofia grega como principal fonte de reflexão⁴. Não diferente o fez al-Fārābī.

Al-Fārābī, em meio aos conflitos religiosos decorrentes da expansão do império, percebe que a religião possui um papel marcante na formação cultural, social e econômica dos cidadãos. Logo, com base na hipótese de que, para esse filósofo, a Filosofia tem o primado sobre a Religião, pois dá suporte a ela e, além disso, a Religião é como um conjunto de símbolos que servem como segunda via para alcançar a Verdade (dado que a Filosofia é a primeira), este trabalho propõe explicitar como al-Fārābī compreende a utilização da Religião pela Filosofia no sentido de instaurar uma ordem política e uma ética voltada para o agir moral. Conduz-se, então, ao seguinte questionamento: Como a religião pode ser utilizada como instrumento filosófico-político?

Iniciando com a consideração do contexto histórico, o presente texto ressalta as problemáticas vivenciadas por al-Fārābī no interior do Império Islâmico. Desse modo, no primeiro capítulo, encontra-se uma tentativa de compreensão dos significados de Verdade e Felicidade sob a égide islâmica, para, posteriormente, compreendê-los no interior da filosofia farabiana, juntamente com o significado filosófico-político que esses conceitos assumem. Tem-se, por conseguinte, uma breve análise da formação e expansão do Império Islâmico bem como as correntes de pensamento que nele se desenvolveram sob o propósito de refletir a respeito do quadro cultural, social e religioso que estava se configurando.

⁴ Sobre a leitura e tradução das obras gregas, cf. D'ANCONA, Cristina. Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo. In: D'ANCONA Cristina (Org.). *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. Vicenza:Casa editrice Einaudi, 2005. p. 180-258.

Dando continuidade, no segundo capítulo, apresenta-se uma breve biografia do autor de modo a fazer uma exposição a respeito das influências recebidas, das disposições das obras e o propósito dos seus escritos. Nesse momento, é possível perceber, em primeiro plano, como o Segundo Mestre se valeu do pensamento filosófico grego, principalmente dos textos aristotélicos, para desenvolver sua reflexão filosófica. Assim, com o aprofundamento das leituras das obras que dispunha e com o desenvolvimento de uma diversidade de temas e questões filosóficas, verifica-se, na obra *Catálogo das ciências*, o propósito farabiano de realizar uma classificação das ciências, analisando-as e enumerando as principais características de cada uma delas. Partindo da ciência da linguagem, o filósofo segue até a ciência política, ressaltando-a a partir do objetivo a que se destina: conduzir o homem ao seu fim último, à conquista da felicidade. Neste momento, al-Fārābī apresenta uma sensível preocupação com o homem, demonstrando, principalmente nas *Obras filosófico-políticas*, a intenção de criar as bases de uma Cidade Virtuosa onde todos possam adquirir a felicidade. Para tanto, ele ressalta a necessidade de um modelo, um exemplo no qual a cidade deva se espelhar.

Refletindo sobre um modelo de cidade ideal, al-Fārābī afirma ser fundamental o conhecimento da ordem do Universo, uma vez que ela consiste em uma organização perfeita e, por isso mesmo, deve servir como arquétipo para a estrutura de uma sociedade perfeita. De acordo com esse objetivo, destacam-se, no terceiro capítulo do presente texto, os tipos de seres que compõem a ordem do Universo bem como o conhecimento que o homem deve possuir, de cada um deles, a fim de dar continuidade ao propósito de estabelecer uma estrutura política perfeita, Virtuosa.

Ao formular as bases da Cidade Virtuosa, onde o homem poderá adquirir a felicidade, al-Fārābī realiza uma reflexão que visa verificar como a Religião pode ser utilizada no estabelecimento de uma ordem política. Neste momento da exposição, se torna possível perceber os distintos papéis destinados à Filosofia e à Religião de modo que, considerando o conhecimento por elas adquirido, o autor diferencia a verdade demonstrada filosoficamente da verdade revelada, onde se situa o aspecto religioso. Pondera-se, a partir de então, a respeito das semelhanças e divergências existentes entre Filosofia e Religião, bem como as qualidades que as circundam, de forma que o Segundo Mestre sugere pensar sobre uma possível hierarquia temporal

ou essencial (existente ou não) entre elas e a influência que exercem no relacionamento entre os indivíduos. Este ponto se constitui como objeto central do quarto capítulo.

Desse modo, não retirando o homem de seu tempo e considerando o papel ativo do filósofo no interior de uma sociedade, é importante perceber que al-Fārābī elabora uma argumentação a fim de instaurar um sistema em que Filosofia e Religião comungam de um mesmo objetivo, uma vez que a segunda, para ser perfeita, tem que ter suas bases estabelecidas na primeira.

Estruturado, portanto, em quatro capítulos - sendo que no primeiro se encontra um pequeno histórico da Filosofia Árabe, sua origem e desenvolvimento - são expostos, ao longo deste texto, os principais elementos do pensamento e da proposta farabiana. No que concerne à realização da pesquisa, dada a natureza das fontes utilizadas, dividiu-se os materiais bibliográficos em duas ordens. Na primeira, das fontes primárias, encontram-se as obras do autor. Entre tais obras, destacam-se as *Obras filosófico-políticas*⁵ e o *Livro das letras* (Kitāb al-hurūf), todas na versão em espanhol⁶ traduzidas, respectivamente, pelos estudiosos Ramón Guerrero e Paredes Gandía, que há muito se dedicam aos estudos da Filosofia Árabe e, por conseguinte, transmitem confiabilidade em seus trabalhos. Na segunda ordem, das fontes secundárias, é dada ênfase aos estudos elaborados por Abed Yabri, Attie Filho, M. Fakhry e Ramón Guerrero⁷.

Produzindo e desenvolvendo suas principais questões, al-Fārābī constitui um dos pilares da *Falsafa*. Considerado por seus contemporâneos e estudiosos como o mais ilustre filósofo no Islã, foi precursor da filosofia de Avicena e Averroes. Os seus estudos foram, entretanto, pouco conhecidos até a segunda metade do

⁵ Esta obra compreende os três principais escritos políticos de al-Fārābī, a saber: *o Livro da Política* (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya), *o Livro da Religião* (Kitāb al-milla) e *os Artigos da ciência política* (Fusūl al-madani).

⁶ É preciso, ainda, esclarecer que os termos transcritos do árabe seguem os caracteres encontrados nas obras de tradução espanhola. Uma vez que, lamentavelmente, na elaboração deste engenho não foram utilizados os textos do original árabe, não foi possível realizar a transcrição direta dos termos do árabe para o português.

⁷ Tendo em vista que tanto as fontes primárias como as secundárias são, na sua maioria, em língua estrangeira, faz-se necessário esclarecer ao leitor que as citações realizadas ao longo do texto são de tradução nossa.

século XIX/XIII⁸, quando, a partir desse momento, as suas obras foram descobertas e editadas, revelando grande originalidade e genialidade.

Assim, levando em consideração a importância da Filosofia na fundamentação de um pensamento sobre a realidade, bem como a influência que ela possui na ordem política dos povos que a tomam como primado reflexivo do real, defende-se, com efeito, ser oportuna a elaboração de um estudo sobre a religião, juntamente com o seu caráter filosófico-político, em al-Fārābī, em razão da proposta inovadora que o filósofo apresenta quando trabalha Filosofia e Religião em um contexto ainda pouco investigado pela filosofia ocidental contemporânea: o “Islamismo Medieval”⁹.

Para além de um obstáculo para a pesquisa realizada, todo o contexto histórico em que al-Fārābī se situa conduz a presente exposição à reflexão sobre quais bases o ocidente fundamenta as suas idéias. Não pretendendo fazer nenhum juízo comparativo entre as duas culturas - ocidental e oriental - o estudo de uma realidade temporal e geograficamente distante enseja a compreensão da perspectiva de um povo e de uma religião com características tão peculiares, além de estimular a reflexão sobre as relações entre povos de costumes e hábitos distintos bem o homem na sua totalidade por meio da multiplicidade.

⁸ Identifica-se por *H* a palavra *Hégira* (Hijra), denominação do calendário muçulmano cuja demarcação se inicia em 622 d.C. quando Mohamed foge para Medina, a 400Km de Meca.

⁹ Embora esta expressão seja utilizada para designar este período, é válido ressaltar que, diante da produção intelectual desenvolvida após a morte de Mohamed e até a morte de Averroes (1198/593H), o jargão “medieval” que, se para o ocidente já é questionável, menos ainda pode ser destinado ao oriente. Trata-se, apenas, de uma referência ocidental de tempo.

1 UMA HISTÓRIA, UMA RELIGIÃO, UMA FILOSOFIA - O CONTEXTO EM QUE SE DESENVOLVE O PENSAMENTO FARABIANO

Hoje dei a última demão em vossa religião.
Eu cumpri sobre vós Minha graça e Me
apraz que o islamismo seja vossa fé
(Corão, al-Maīda:3)

Sem dúvida, pensar a Filosofia Árabe, falar sobre um dos seus principais representantes, ou mesmo explicitar a reflexão filosófica desenvolvida nas terras do Islã é, antes de qualquer coisa, uma busca que se depara com um conhecimento permeado de características bem peculiares. Afinal, distante da atribuição dada ao Ocidente, entre os anos de 454 e 1492, não é verificado, no Oriente, o estigma de uma “Idade Média” ou mesmo de uma “Idade das Trevas”.

Mas, o que é mesmo Idade Média? O que é Filosofia Medieval? [...] Aqueles, a quem chamamos de medievais, jamais se consideraram medievais; como é, pois, que nós os chamamos de medievais? [...] Aceitando-se simplesmente a expressão, torna-se necessário introduzir uma periodização na História e – o que nos interessa – na Filosofia, e então divide-se esta em antiga, medieval, moderna e contemporânea. Mas como delimitar cada uma delas? Como indicar, no caso, os *termini ae quo* e *ad quem*, isto é, quando começa e quando termina a Filosofia Medieval? [...] Menos consistente ainda é a definição que toma as expressões “Filosofia Medieval” e “Filosofia Cristã” como sinônimos, o que excluiria o pensamento árabe e judeu [...]. Há, porém, um outro problema a ser considerado. Quando falamos em Filosofia Medieval e em Idade Média, estamos, na realidade, absolutizando o modo ocidental-cristão de ler a História, de delimitar a Filosofia. Erigimos nosso tempo em “tempo universal” e com isso perdemos algo de importante: a noção de pluralidade dos tempos. [...] há tempos diversos, interpenetrando-se, correndo paralelos, mas também fazendo com que aqueles que os vivem interpretem a história, a cultura, o mundo, de modo diferente. A chegada do ano 2.000, para citar apenas um caso, será motivo de grandes festividades no Ocidente. Mas que significa a véspera do terceiro milênio para os judeus, que estão comemorando o ano 5.760 de seu calendário? Ou para os muçulmanos, que celebram o ano 1.420 da Hégira?¹⁰

Dizer que Ocidente e Oriente não podem ser incluídos na mesma divisão histórica, verificar a possibilidade da existência de dois tempos no interior de um mesmo período cronológico, é perceber que não só os calendários demarcam dias,

¹⁰ DE BONI, Luis Alberto. Estudar Filosofia Medieval. *Revista Dissertatio*. Pelotas, n.1, Inverno de 2000, p. 41.

meses ou anos diferentes, mas é tomar conhecimento das palavras de De Libera ao afirmar: “Dois contemporâneos não habitam, necessariamente, o mesmo tempo” ¹¹. Por isso, antes de adentrar na filosofia de Abū Nasr al-Fārābī, especificamente na proposta do presente trabalho, nada melhor que conhecer um pouco sobre o tempo, a cultura, a geografia e, principalmente, as características da religião islâmica, tendo em vista que o Islã foi o principal ponto de partida dos *falāsifa* – filósofos árabes.

1.1. Mohamed e o Islamismo

Originado com Mohamed (570 – 632d.C), o Islã foi, aos poucos, modificando o cenário dos povos árabes e se configurando como solução aos diversos problemas existentes entre eles. Durante o período em que viveu, Mohamed esteve envolvido pela proposta de dar uma diretriz para os povos que se encontravam dispersos nas areias do deserto, tornando-se o fundador de um império que, rapidamente, se expandiu. Mas, quem foi e o que pretendia Mohamed?

Órfão muito cedo, pois perdera o pai, Abdallah, logo após o nascimento e a mãe, Amina, quando possuía apenas seis meses de idade, Mohamed ficou sob os cuidados de seu tio Abu Talib. Enquanto criado pelo tio que, como mercador, realizava inúmeras viagens, o futuro profeta teve a possibilidade de entrar em contato com inúmeros povos, dentre os quais se destacam os cristãos que habitavam a Síria. Em seguida, aos vinte anos de idade, começou a prestar serviços a uma viúva, Khadidja (+619d.C), com a qual casou-se.

Afirma-se que, com Khadidja, Mohamed contava com uma vida confortável. Entretanto, vivia a manifestar insatisfação e inquietação de tal modo que se faziam freqüentes os sintomas de crises nervosas, de cunho patológico. Até que, conforme as biografias a respeito, numa noite (que ficou denominada Noite do Destino) em que estava em oração na gruta de Hira, desceu-lhe o Livro, isto é, “enquanto este [Mohamed] dormia, o ser misterioso, segurando na mão um rolo de pano coberto de sinais, deu-lhe a ordem de ler. Não sei ler, respondeu Maomé” ¹². De volta à casa, ele narra o acontecimento à sua esposa. Esta, por sua vez, crendo imediatamente,

¹¹ LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolas N. Campanário e Yvone Maria de Campos T. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 8.

¹²DERMENGHEM, Émile. Maomé e a tradição islâmica. 2ed. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1973, p.18

passa a ser a sua primeira seguidora. Neste primeiro momento, além de sua esposa, apenas o seu primo Ali, Zeid, Abu Bakr (que será herdeiro do comando do império formado posteriormente) e Otman (genro de Mohamed) obtiveram conhecimento do fato. Em 613d.C, Mohamed se dispõe a divulgar o acontecimento com os concidadãos, primeiramente com coraixitas. É importante, ainda, ressaltar que antes dele outros profetas já haviam se manifestado na região da Arábia. O destaque, por ele obtido, talvez decorra do conteúdo da sua pregação, algo que, possivelmente, estivesse relacionado à difusão do cristianismo e do judaísmo entre os árabes.

O contato com os judeus e os cristãos, realizado em freqüentes viagens, fez com que Mohamed atribuísse um sentido de superioridade às religiões, considerando-as mais fortes que as fronteiras tribais, comuns nas áreas desérticas. As religiões, ao possuírem uma Escritura identificando-as, adquiriam certa autoridade por portarem um documento que lhes servem de fundamento. De modo contrário, Mohamed observou as desvantagens do politeísmo reinante nas tribos árabes, pois ele não oferecia, aos povos, uma firmeza moral, mas conduzia-os a inúmeros conflitos tribais. Como homem sábio, ele sentiu que era preciso algo que pudesse unificar as diversas tribos. Então surge, como forma de unificação e consolidação dos árabes, a língua árabe como um dos pontos principais para a unificação desses povos¹³ e, com ela, a necessidade de uma pregação em árabe e para os árabes.

A pregação religiosa de Mohamed apelava para o espírito de solidariedade. Entretanto, diante de uma possível ameaça à configuração social vigente, diversos grupos, em Meca, foram de encontro à propagação da mensagem do profeta, uma vez que, Mohamed buscava “um novo ideal diante das crises em que se encontrava seu mundo, provocada pela diminuição dos laços de solidariedade tribais nas cidades, pelas lutas entre tribos, e pelas tensões entre os ricos comerciantes e os nômades empobrecidos”¹⁴. Ademais, agravava a resistência dos grupos politeístas em relação à religião que estava se firmando. Afinal, o monoteísmo constituía uma

¹³Cf. HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 33-44.

¹⁴ GANDÍA, José Antonio Paredes. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004. Introdução, p.12. “*un nuevo ideal frente a las crisis en que se encontraba su mundo, provocada por el hundimiento de los lazos de solidaridad tribales en las ciudades, por las luchas entre tribus, y por las tensiones entre los ricos mercaderes y los nómadas empobrecidos*”.

série de riscos aos rendimentos de Meca, pois se tratava do lugar onde os adoradores seguiam em peregrinação.

Após inúmeros conflitos e negociações com os mequences, Mohamed seguiu para Meca. Esta migração, ocorrida em 16 de Julho de 622, dá início a uma nova era, a um novo calendário, a Hégira, e, por conseguinte, origina uma comunidade cujo chefe espiritual e temporal era o próprio Mohamed. Durante esse período, as antigas religiões tribais passam a ser, paulatinamente, extintas, do contrário, seus membros correriam o risco de serem isentos de ajuda ou proteção caso não fizessem parte da nova religião, uma vez que o Islã constitui, também, uma fraternidade.

Diante do propósito que possuía, Dermenghem retrata bem as características de Mohamed ao afirmar que:

Sem ilusão acerca dos homens, não deixou nunca de lhes recordar o dever e a missão que lhes incumbia. Melhor que ninguém, conheceu também as virtudes e os defeitos da nação que nascera. Este inspirado, que nem um dia sequer pensou vencer sem o concurso de Allah, sabia, entretanto, prever o futuro e medir as forças e as fraquezas do adversário. Apesar de quanto se tenha dito a seu respeito, foi homem bom e generoso. Sua clemência na tomada de Meca foi mais do que um ato político. A hagiografia, como acontece sempre, prejudicou o seu herói. Com suas ingenuidades, seu maravilhoso de encomenda, suas sensaborias, esforçou-se, sobretudo, por satisfazer o gosto popular e guindar ao papel de taumaturgo aquele cujo respeito o Corão não cessou de repetir que era um simples mortal semelhante a qualquer outro ¹⁵.

Logo após a chamada “Peregrinação de Adeus” (a última pregação), ocorrida no monte Arafat, em 632 (10 H), tendo perguntado, inúmeras vezes, se havia cumprido a sua missão, morre Mohamed.

1.2 Um Império em expansão

Após a morte de Mohamed, seguiu-se o período do califado de Abu Bakr (570 - 634), que mostrou grande empenho na manutenção da unificação e na expansão do Islã. A causa religiosa, isto é, a religião pregada por Mohamed foi, de fato, um dos principais colaboradores para o desenvolvimento dos povos árabes, então,

¹⁵DERMENGHEM, Émile. *Maomé e a tradição islâmica*. p. 55.

unificados, uma vez que, o espírito religioso desses povos constituía um grande aliado até mesmo na formação de um exército vitorioso. Unidos e fortes, as promessas de recompensas e a espera do paraíso faziam o exército árabe ganhar larga vantagem sobre os demais.

Depois do califado de Abu Bakr (de 632-634 / 10-12H), seguiram-se os governos dos três califas *rashidun* (califas ortodoxos), tratam-se de: Omar (634-644 / 12-22H); Otma (644-656/ 22-35H) e Ali (656-661/ 35-40H). Entre os três, cabe ressaltar um episódio ocorrido com o último, Ali, que sofreu uma grande oposição por ter sido acusado de matar o seu antecessor, Otma. Em virtude dessa acusação, o primo de Otma e chefe dos Omíadas, Moawiya, recusava a união e compartilhamento com o Ali. Este, não possuindo a força necessária para sustentar tal situação, é assassinado em 661/40H por um jovem kharidjita, ganhando, posteriormente, um aspecto divino por um grupo de fiéis que fundou o partido denominado xiismo ¹⁶.

Com a morte de Ali e a tomada do governo por Moawiya, iniciou-se, no mundo muçulmano ¹⁷, a dinastia Omíada (661-750/ 40-131H). Não se pretende, entretanto, aprofundar a exposição sobre tal período. Mencioná-lo, aqui, é promover uma breve caminhada na história do mundo árabe até o momento em que, de fato, se desenvolveu a Filosofia nas terras do Islã, com o advento da dinastia Abássida. Na chamada “era Abássida”, assinala-se uma reflexão a respeito do Islã, e se os omíadas são considerados os campeões do Islã árabe, os abássidas são tidos como os promovedores do Islã internacional. Uma observação interessante a respeito dessa distinção é que “enquanto o califa omíada era um ‘chefe de tribos’ um verdadeiro rei árabe, o califa abássida aparece, acima de tudo, como um chefe espiritual e temporal, como soberano absoluto cujo poder é determinado pela lei do Islã” ¹⁸.

Devido à expansão, que aumentou, consideravelmente, com o califado Abássida, outros povos passam a se agregar aos árabes, como, de algum modo, já

¹⁶ Cf. GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 68.

¹⁷ A fim de obter uma maior compreensão, é válido fazer uma breve exposição sobre a diferença entre os termos: islâmico, árabe e muçulmano. O termo *islâmico* diz respeito à religião, à cultura, mas não à etnia. Quanto ao termo *árabe*, ele indica a cultura, a etnia, a língua, mas não a religião. E, por *muçulmano*, compreende-se todos aqueles que são adeptos da religião islâmica mas que não são, necessariamente, árabes. Sobre essa distinção, cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athenas, 2002, p. 35.

¹⁸ GIORDANI, op. cit., p.159.

era previsível. Tem-se, nesse momento, um verdadeiro império muçulmano sendo composto, entre outros, por turcos, iranianos e seldjúcidas. Durante esse período, a capital do império expandido se desloca para Bagdá, enquanto Meca se transforma em um local apenas para a peregrinação. Ocorre, também, um certo rompimento da unidade política do império.

A expansão acarretou, de fato, uma série de problemas político-econômicos, em razão da integração de diferentes etnias no mundo islâmico, das diversas religiões que passaram a conviver, bem como pela definição de uma certa hierarquia social. Além dos elementos internos, é preciso destacar as relações entre os árabes e os povos vizinhos, como, por exemplo, o império Bizantino e o império Persa. O contato com esses povos passa a se configurar de maneira inédita, podendo ser, facilmente, estabelecida uma distinção entre o império antes e depois da morte de Mohamed. Acontece que essas novas relações “de um lado, transforma as velhas tradições tribais, de outro lado, contribui extraordinariamente para o desenvolvimento da vida espiritual e material, emprestando à sociedade que desenvolveu características que a distingue profundamente dos quadros sociais dos primeiros tempos que sucederam a morte do profeta”¹⁹.

Entre os ganhos que a expansão do império obteve, pode ser mencionado o grande número de bibliotecas trazidas para o interior do mesmo ao longo de suas conquistas. Houve, também, um incentivo à busca pelo conhecimento; como se pode ler, em al-Kindī, a principal mensagem era: “que se vá buscar a verdade onde ela estiver, mesmo nos filósofos de outras nações e que falam outra língua, que a adaptemos ao tempo e que a façamos falar árabe”²⁰. Tal mensagem, sem dúvida, incentivou o ciclo de traduções que se instaurará no interior do mundo islâmico concomitante à sua expansão.

1.3 – Língua árabe

Com a vasta ampliação do império, algo deveria ser estabelecido como um dado comum entre os diferentes povos que ali se instalaram. Eis a língua árabe como um dos instrumentos de maior relevância nesse processo. Nesse sentido, “foi por meio da língua árabe que se expressaram numerosos cientistas, filósofos,

¹⁹ GIODANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. p.166.

²⁰ AL-KINDI, apud LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. p.105

pensadores e poetas fundindo e caldeando, assim, a heterogeneidade desse vasto mundo”²¹.

Foi pela religião que a língua árabe encontrou, também, o caminho para a aceitação dos demais povos. Como o árabe se constituiu como o idioma da pregação do Corão²², todos aqueles que se inseriram no Islã terminavam por eleger esse idioma como língua oficial. Em seguida, para além do aspecto religioso, o árabe passou a ser o idioma político-administrativo, cultural e filosófico desse novo império. Outra característica que deve ser considerada, talvez até em primeiro plano, é que o árabe é um idioma divinizado²³, é o idioma da revelação, do Corão, de onde os filósofos deveriam fincar suas bases e teses, tornando-se, por conseguinte, a língua do conhecimento.

Língua oficial do império, ela começa a ter destaque no ciclo de traduções que, pela sua grandeza, é considerado como sem precedentes na história. Com um grande número de copistas, o comércio de livros se fazia marcante. Havia reuniões em ricas e numerosas bibliotecas, sendo elas públicas ou particulares. Entre as obras traduzidas, destacam-se as de cunho filosófico e científico²⁴.

1.3.1 – Ciclo de Traduções

No que concerne ao movimento de tradução, as obras gregas possuem lugar de destaque, obras estas que chegaram aos árabes por intermédio dos povos da Síria e da Mesopotâmia. Recém convertidos ao cristianismo, os sírios se viram obrigados a aprender o grego a fim de ler o Antigo Testamento e os escritos dos Padres da Igreja, uma necessidade que terminou por conduzir às leituras da ciência e filosofia gregas. Assim, com os estudos realizados na Escola de Edessa, na Mesopotâmia, fundada em 363, as obras gregas foram sendo traduzidas para o

²¹ GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. p. 219.

²² O Corão é tido, para os muçulmanos, como a palavra de Deus transmitida pelo anjo Gabriel a Mohamed, então terceiro profeta, sendo antecedido por Abraão e Jesus. Nele são retomados alguns relatos bíblicos de forma a reinterpretá-los, estabelecendo uma conduta fiel de vida religiosa, atingindo, também, os campos da moralidade e da política. Assim como ocorre com a Bíblia, as diversas interpretações do Corão terminam por gerar teses e posições conflitantes. Vale, ainda, ressaltar que o Corão é o ponto de partida dos primeiros filósofos (*falásifa*) muçulmanos, pois, nesse universo, a filosofia só podia ser pensada em meio ao cânone sagrado da religião islâmica. (Cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. p.110-112).

²³ Sobre o significado religioso, político e administrativo da língua árabe, cf. MONTADA, Josep Puig. A língua árabe. In: PEREIRA, Rosalie Helena de S. (Org.). *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 51-67. GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 221.

²⁴ Cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. p.131-143.

siríaco. Quando fechada, em 489, os professores da referida escola migraram para a Pérsia e se fizeram presentes nas escolas de Nísibis e Gundishapur. Posteriormente, com a expansão do Islamismo, os estudos helênicos passam a compor as bases da filosofia árabe. Portanto,

No mesmo período em que o Ocidente se fechou nos mosteiros, do lado oriental, os árabes surgiram no cenário histórico e tomaram para si a herança filosófica dos principais centros de cultura da época, sob o domínio, até então, de Bizâncio ou da Pérsia: Alexandria, Antioquia, Harran, Edessa e Gundishapur dentre os principais. A rápida expansão do *Islam* seguiu-se à união dos povos árabes na península com várias vitórias importantes²⁵.

Nesse momento, é possível perceber o que se convém denominar de *translatio studiorum* que, mesmo não tendo início com os árabes, mas na época de Justiniano, se configurou como uma migração dos estudos, principalmente da Filosofia, do império Bizantino para o império Sassânida e deste retornando ao império Bizantino. Deste modo, a filosofia pagã se mantém e, uma vez adquirida pelo império Islâmico, passa a fazer parte, até mesmo como fundamento, da cultura islâmica. Daí, o movimento de expansão do Islã se relacionar, diretamente, com a transição do conhecimento. Com efeito, pode-se afirmar:

Quando, nos anos 630-640, os conquistadores árabes apossam-se da Síria, da Pérsia e do Egito, a filosofia pagã não está completamente morta: a seita dos sabeus de Harran ainda existe. A filosofia também está muito vívida, embora de outro modo, entre os cristãos dissidentes, nestorianos e jacobitas, cujas escolas monásticas preservam parte notável da herança aristotélica²⁶.

Em 830/220H, houve, com o califa abássida Al-Ma'mun (813-833/ 198-218H), o momento decisivo no processo de tradução das obras gregas. Ele, muito interessado em tais obras, fora, conta-se, motivado por um sonho que teria tido com Aristóteles, com quem, em sonho, discutiu a respeito da natureza do bem. Al-Ma'mun estimulou a aquisição das obras existentes no império Bizantino no século IX d.C. e, com isso, obteve materiais suficientes para fundamentar as reflexões próprias que surgiram no interior das terras do Islã. Logo, em Bagdá, então capital do Império, ele fundou a *Casa da Sabedoria* onde poderiam ser encontrados

²⁵ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. p. 98.

²⁶ LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. p. 61.

museus, bibliotecas e centros de traduções²⁷. Em tal ambiente, reuniam-se um grande número de tradutores da época além da quase totalidade das obras de Aristóteles e alguns textos apócrifos. Destaca-se, também, a presença de um dos tradutores mais marcantes do Islã: Hunayn ibn Ishaq (808–873/ 186-251H). Portanto, “de Alexandria a Bagdá, de Bizâncio ao Islã, essa é a primeira etapa da ‘translação dos estudos’. Outras vieram a seguir com a estreita colaboração entre os judeus e cristãos do Ocidente”²⁸.

Na fase inicial, os estudos não se concentravam nas obras de cunho religioso, mas naquelas que enfatizavam o conhecimento político, tendo em vista que as traduções²⁹ passaram a servir de molde para uma reflexão política a respeito da situação em que os árabes se encontravam dentro da recente configuração de sociedade, deixando de lado a visão sugerida pelas igrejas nestorianas e jacobitas.

Pode-se dizer, de todo modo, que os estudos, ou a busca do conhecimento no interior do Islã, ocorreram de três maneiras, ou em três etapas: na primeira, as especulações consistiam em explicações elementares (632-661/ 10-40H); na segunda, entre 661/40H e 750/131H, tem-se um contato direto com os judeus e os cristãos (melquitas, nestorianos e jacobitas). Tem-se, aqui, um impulso à teologia muçulmana antes mesmo do contato do Islã com a filosofia grega. Em uma terceira etapa, observa-se o ciclo de traduções que se fez presente no califado abássida (750-847/ 131-231H), onde a filosofia grega foi, efetivamente, introduzida no Islã. Esta última etapa é considerada como a mais brilhante da cultura islâmica, pois nela estão situados os primeiros pensadores muçulmanos³⁰, aqueles que “incorporaram”

²⁷ Cf. PEREIRA, Rosalie Helena de S. *Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega*. In: PEREIRA, Rosalie Helena de S. (Org.). *Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islam*. São Paulo: Paulus, 2007. p.17-62; FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. p.138.

²⁸ LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. p.18.

²⁹ Sobre as traduções das obras gregas, ressalta-se o seguinte estudo: D’ANCONA, Cristina. *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo*. In: D’ANCONA, Cristina.(Org.). *Storia della filosofia nell’ Islam medievale*. Vicenza:Casa editrice Einaudi, 2005. p. 180-258.

³⁰ Vale dar uma ênfase particular à figura de Al-Kindī que, considerado anfitrião da Filosofia Árabe, esteve sob a proteção dos califas al-Ma’mūn e al-Muta’sim. Tendo sido acompanhado por numerosos alunos, é conferido a al-Kindī (796-873/ 185-260H) a criação do chamado “Círculo de al-Kindī”, conhecido pela realização da tradução e adaptação das *Enéadas* de Plotino, das numerosas traduções da *Metafísica* de Aristóteles, sendo, pois, como afirma De Libera, “um ‘círculo’ de fiéis que constituiu um meio particularíssimo, ávido de metafísica – um meio no qual alguns historiadores julgaram encontrar um dos primeiros grandes filósofos judeus da Idade Média: Isaac Israeli, autor do

o neoplatonismo no sincretismo filosófico teológico e que, antes de tudo, se relacionaram com os problemas sociais e políticos derivados da presente configuração dos povos árabes recém reunidos pela religião islâmica³¹.

Entre as obras filosóficas das quais os árabes tiveram acesso e, por conseguinte, se empenharam na tradução, destacam-se as aristotélicas e as platônicas. Nelas, os muçulmanos, de início os teólogos do Islã, encontraram um rico arsenal de conceitos filosóficos bem como recursos dialéticos de primeira classe para fundamentar suas teses.

1.3.2 Platão, Aristóteles e as obras espúrias

Tendo o movimento de tradução ganho fôlego, as Casas da Sabedoria foram se estabelecendo como ponto de encontro para muitos tradutores. Nas traduções, em especial no que concerne aos clássicos da filosofia grega, se sobressaem os escritos de Aristóteles, Platão e Plotino. A respeito destes dois últimos, devem, entretanto, ser feitas algumas observações.

Platão (*Aflatūn*, para os árabes) foi mais conhecido por comentários do que pela leitura direta dos seus textos. Aos *falāsifa*, interessavam mais os textos de caráter platônico ou neoplatônico do que, propriamente, os escritos de Platão; algo que derivou em um número pequeno de traduções de suas obras. “Por outro lado, o número de obras apócrifas atribuídas a Platão é imenso, ultrapassando em muito o número das obras atribuídas ao seu discípulo Aristóteles, e podem ser divididas em obras políticas, morais, de magia e de química”³². Segundo De Libera, embora Averroes (1126-1198 / 519-593H) tenha feito uma paráfrase da *República*, “a obra autêntica de Platão não foi traduzida para o árabe”³³.

Analisando um pouco mais o papel secundário de Platão entre os árabes, Vallat afirma:

tratado *Sobre os elementos* e do *Livro das definições*”. (LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. p. 104)

³¹ Cf. FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf, 1989. p. 28-54; GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 245.

³² FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. p. 152.

³³ LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. p. 82.

[...] os comentários alexandrinos sobre Platão tinham, sem dúvida, sido ainda menos conhecidos no mundo árabe, onde não foram conservados, o que, como já referimos, não foi o caso dos comentários sobre o *Organon* de Aristóteles. [...] Parece, sobretudo, que Platão, considerado como iniciador do pensamento filosófico, devia servir de etapa para se atingir o nível de Aristóteles³⁴.

Mais um caso que merece ser citado é o de Plotino (ou, *Aflutīn*). Conhecido como “Mestre grego”, o pensamento de Plotino chegou de maneira curiosa ao mundo árabe, fazendo que ele não fosse conhecido por si mesmo, mas sob a autoria de outros filósofos. Um exemplo desta particularidade pode ser encontrado na *Teologia do Pseudo Aristóteles*³⁵. Entretanto, mesmo com esses pequenos problemas, Plotino, juntamente com Aristóteles, formam as bases da Filosofia Árabe.

Diante de todo esse contexto, convém destacar o papel do aristotelismo no interior do desenvolvimento da reflexão filosófica no Islã. De maneira bem peculiar, pode-se dizer que o Aristóteles, no mundo árabe, possui características bem distantes da sua origem grega. Tido como “Filósofo por excelência” a leitura feita de Aristóteles é, entretanto, permeada por alguns equívocos ocasionados, em grande parte, por conta do ao número considerável de textos apócrifos que, com reflexões típicas do neoplatonismo, tiveram a autoria atribuída, indevidamente, ao filósofo grego. Entre tais textos, encontra-se a *Teologia do Pseudo-Aristóteles* e o *Livro das Causas*³⁶. Em meio às diversas compreensões do pensamento aristotélico, pode-se

³⁴ VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École de Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004. p. 43. “les commentaires de Platon ont sans doute été moins connus encore du monde arabe qu'ils ne nous été conservés, ce qui, comme on déjà noté, n'est pas le cas de leurs commentaires sur l'Organon d'Aristote. [...] il semble bien que Platon, considéré comme l'initiateur de la pensée philosophique, doive servir de marchepied pour se hisser au niveau d'Aristote”.

³⁵ A *Teologia do Pseudo-Aristóteles* é uma obra que, como muitas outras que compreendem o contexto da filosofia medieval, levava o nome de filósofos antigos, talvez a fim de obter maior aceitação. De autoria desconhecida, ela possui indícios de ter sido elaborada no contexto dos séculos VIII e IX, em Bagdá, durante o círculo de tradução das obras do grego para o árabe. Com traços que remetem às filosofias de Aristóteles e Plotino, a *Teologia do Pseudo Aristóteles* induz inúmeros estudiosos a atribuírem sua autoria a al-Kindī, ou mesmo a alguns dos filósofos que faziam parte do chamado Círculo de al-Kindī. Quanto à influência dessa obra sobre o pensamento árabe medieval, pode-se dizer que se deve ao fato de carregar consigo vários traços das *Enéadas* de Plotino, incluindo reflexões não encontradas nas demais obras de Aristóteles, contribuindo, por isso, na tentativa de unir Aristóteles a Plotino e, conseqüentemente, a Platão. Não sendo fruto de um mero acaso, ou mesmo de uma intenção descabida, esta tentativa deriva, antes de qualquer coisa, da proposta de unir o pensamento filosófico ao religioso. Assim, o que no início poderia parecer um equívoco de interpretação, essa obra terminou por se tornar um dos pontos fundamentais da filosofia de al-Fārābī e Ibn-Sina.

³⁶ Sobre esse tema, cf.: FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf, 1983; FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas

afirmar, com Attie Filho, que o *Aristūtālis* do árabe não é o mesmo Aristóteles que conhecemos hoje, mas um Aristóteles neoplatonizado³⁷.

A orientação neoplatônica de Aristóteles, que, em grande parte, se deveu às obras supracitadas, terminou por constituir um dos principais pilares da *Falsafa*. É válido, no entanto, assegurar que a orientação neoplatônica de Aristóteles não decorreu de um mero erro de tradução, pois, é admitido, ainda nos dias atuais, que tais traduções, feitas do grego para o siríaco e deste para o árabe, podem ser tidas como muito precisas, quando comparadas com as modernas. É possível, também, estabelecer uma divisão da filosofia aristotélica, no que concerne ao mundo árabe, em três momentos: a recepção e tradução das obras; a resistência de algumas teses por parte dos teólogos muçulmanos, e, por fim, a defesa da filosofia aristotélica como fundamento para uma reforma da *Falsafa*.

1.4 As correntes de pensamento no Islã

Como, de algum modo, se poderia esperar, a obtenção do conhecimento advindo da chamada “filosofia pagã” trouxe algumas modificações na maneira de se compreender o Islã. Nele passa a existir a necessidade de uma fundamentação racional, ou mesmo lógica, para as leituras do Corão, agora feitas sob o prisma da filosofia grega. Com convergências e divergências, algumas escolas, ou correntes, começaram a surgir no interior do Islã. Com diferentes formas de interpretar o Corão, destacam-se o *Kalam* e a *Falsafa*. Portanto, ora afirmando, ora fundamentando, ora negando, o Livro Sagrado do muçulmano é o ponto comum nas discussões desenvolvidas por esses grupos.

1.4.1 Kalam

Tal como o termo *Filosofia* foi traduzido (não transcrito) para o árabe sob a forma de *Falsafa*, o termo *Teologia* ganhou o nome de *Kalam*. O *Kalam*³⁸ (*discurso*

Athenas, 2002; LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolas N. Campanário e Yvone Maria de Campos T. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998; REEGEN, Jan G. Joseph ter. A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, vol. 23, p. 59-74, 2006; LIVRO das Causas. Trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

³⁷ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. p. 144.

³⁸ O *Kalam* surgiu como resposta a *Zandaqa* que, tendo sua origem no século VIII/IIH, se destacava como uma ameaça à integridade da doutrina islâmica, pois mantinham uma forte crítica à religião, à

ou *dialética*), desenvolvido a partir do século VIII/IIIH, foi, primeiramente, fundamentado pelos materiais existentes no interior da própria cultura árabe. Neste sentido, é, como afirma De Libera, uma forma de “teologia islâmica”, pois teria retirado a “sua vitalidade das suas dissensões entre as escolas, dos atritos entre as seitas das discussões com, ou contra, os adeptos de outros credos existentes em terras do Islã – em particular, os cristãos nestorianos e jacobitas”³⁹. É importante destacar que o *Kalam* se relaciona com as duas comunidades situadas nas terras do Islã: a muçulmana e a judaica.

Ademais, como o Corão incita questões filosóficas e teológicas a respeito da existência e relação entre Deus, mundo e Natureza, era preciso, em virtude da união dos diferentes povos sob a égide do Islã, algo que pudesse servir de solução a tais questões. Por isso, no *Kalam*, debatia-se acerca da legitimidade do líder da comunidade e da responsabilidade humana, bem como a forma em que os indivíduos seriam punidos pelos seus pecados - estes temas eram tratados de maneira enfática. Deste modo, uma das características do *mutakallimun* (isto é, dos adeptos do *Kalam*) era a utilização das reflexões filosóficas para se pensar (ou repensar) os dogmas do islamismo, sistematizando os dados da revelação e da tradição⁴⁰. E, uma vez dividido em diferentes escolas, destaca-se, como a maior entre elas, a *Mutazila*.

1.4.1.1 Mutazila

Fundado por Wasil ben Ata (700-749/80-130H) em Basra, a *Mutazila* (isolados) pode ser considerada como uma verdadeira escola teológica no interior do mundo islâmico, tida como escola oficial dos sunitas⁴¹. Embora não tivessem

revelação, à profecia e à representação corânica da divindade. Apresentavam-se, desse modo, como racionalistas radicais, uma vez que atribuíam um valor supremo à razão, firmando-a como única forma de alcançar a verdade. Os zandaqa negavam, de acordo com Ramón Guerrero, “toda concepción religiosa, revelada o mística por ser fruto del irracionalismo” (RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejos Superior de investigaciones científicas, 1992, p. 29). Portanto, o *Kalam* surge com o propósito de combater as idéias dos *zanādiqa*, tendo que “recorrir a la razón griega, con el fin de defender la fe con las mismas armas con que era atacada, esto es, por medio de la razón. La teología se convirtió en un mero método dialéctico que, tomando como base los argumentos del contrario, trataba sólo de convencer y triunfar en cualquier asunto sobre el que se disputase” (*Op.cit.*, p. 28)

³⁹ LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. p. 91.

⁴⁰ Cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. p. 50.

⁴¹ Os sunitas são os partidários dos califas abássidas, descendentes do tio do Profeta, al-Abbas. Justificam sua legitimidade sustentando que o califado pertenceria aos que fossem considerados

construído um movimento homogêneo, uma vez que podem ser encontradas, neles, diversas tendências, os *mutazilíes* serviam como guia para a leitura dos crentes. Na pretensão de elaborar uma leitura do Corão baseada na razão, eles argumentavam que, por meio desta, seria possível distinguir a verdadeira revelação da fantasia⁴².

Os *mutazilíes*, pelo fato de defenderem a unidade divina, rejeitavam qualquer atributo que pudesse ser relacionado a Deus, além disso, afirmavam que Deus só tomava conhecimento dos fatos quando eles se realizavam - este pensamento, por sua vez, ia de encontro à legitimidade do califado Omíada. Não descartavam, de modo algum, a autoridade da Escritura e visavam, de outro modo, dar uma característica mais racionalista de Deus, por isso, a lógica e a filosofia grega se manifestavam como aliadas fundamentais, oferecendo-lhes força e sofisticação no pensamento que pretendiam defender. Logo, os *mutazilíes* podem ser compreendidos como os “teólogos racionalistas do Islã”.

Encontrando sua principal característica na reflexão racional, os *mutazilíes* fomentavam uma leitura aprofundada do Corão bem como se dedicavam ao conhecimento dos significados da revelação. Dermenghem os identifica do seguinte modo:

[...] partidários do livre arbítrio, pensam que existe um bem e um mal absolutos e que Deus é, necessariamente, bom e justo, não déspota e arbitrário. Para evitar o antropomorfismo e o que julgavam politeísmo disfarçado, rejeitavam os Atributos. Declaravam que só a Essência divina e o Corão, sua palavra criada, eram eternos, ao passo que os sunitas na grande maioria criam que os Atributos fossem co-eternos e que o Corão fosse incriado (o que coincide, talvez, com o que os cristãos entendem pelo Verbo)⁴³.

Vale ressaltar que, mesmo racionalistas, eles não eram seguidores de Aristóteles. Entre eles, se faziam presentes as reflexões a respeito da unidade de Deus, da liberdade e do alegorismo, o que os tornava semelhantes aos que integravam a escola de Alexandria.

dignos pelo consenso da comunidade. A maior parte dos adeptos do islamismo é sunita (cerca de 85%).

⁴²Sobre esse tema, cf. ELIAS, Janal J. *Islamismo*. Trad. Francisco Manso. Lisboa: Ed.70, 2003; HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolas N. Campanário e Yvone Maria de Campos T. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

⁴³DERMENGHEM, Émile. *Maomé e a tradição islâmica*. p. 18.

À medida que foram perdendo espaço e consistência, os *mutazilíes* se tornaram vítimas de perseguições e discriminações por serem acusados de heresia, embora o período em que ocorreram as perseguições tenha sido simultâneo ao considerado de maior formalização do pensamento islâmico. Por tais motivos, terminaram por ser substituídos pelos *Ashariya*⁴⁴.

1.4.3. Falsafa

Para além da teologia (*Kalam*) e do racionalismo exacerbado dos *Zandaqa*, pode-se encontrar, no mundo islâmico, a *Falsafa* (Filosofia). A *Falsafa* teve, como principais causas de seu surgimento e emancipação, o contato com os diferentes povos (algo que derivou da grande expansão do império) e o desenvolvimento das correntes religiosas que, muitas vezes, divergiam no interior da teologia muçulmana. A *Falsafa* possui características bem peculiares, diretamente relacionadas com a religião, o processo de expansão do império, a cultura e, além disso, com a própria geografia da paisagem desértica, como bem demonstra Giordani:

A vida no deserto marcou profundamente a alma árabe. Parece-nos, assim, oportuno lembrar, entre os fatores externos que contribuíram para a gênese e a própria natureza do pensamento árabe, a influência do meio ambiente. Cruz Hernández chama a atenção para o fato de

⁴⁴Os *Ashariya*, por sua vez, são assim chamados em razão de seu fundador, Ali ben Ismail al-Ashariya (874-936 / 259-323H), que depois de permanecer, durante algum tempo, com os *mutazilíes*, proclamou, em público, que havia professado doutrinas heréticas. Embora nunca tenha escrito um texto refutando o pensamento *mutazila*, al-Ashariya elaborou uma das principais obras da teologia muçulmana: *O livro da irradiação (Kitāb al-luma)*. No que concerne ao pensamento doutrinário, os *Ashariya* muito se distinguiram dos *mutazilíes*, principalmente em relação à forma como compreendiam a razão e o intelecto do homem. Verifica-se, com a seguinte passagem, que as “divergências entre os Mutazila e os Ashariya derivavam do diferente entendimento que tinham do poder da razão humana. Os Ashariya reconhecem que os seres humanos possuem alguma vontade própria e poder de raciocínio, mas consideram que estas capacidades humanas são extremamente limitadas quando comparadas com a onisciência e onipotência de Deus. Os Mutazila, por outro lado, tinham uma grande fé nos poderes do intelecto humano e recusavam-se a aceitar que algumas coisas estivessem para lá do entendimento humano. Ambas as posições se baseiam na tradição filosófica islâmica, à qual a teologia islâmica foi buscar muitas das suas idéias” (ELIAS, Janal J. *Islamismo*. Trad. Francisco Manso. Lisboa: Ed. 70, 2003. p. 47). Um dos mais conhecidos representantes integrantes da *Ashariya*, é o teólogo, jurista e místico Abū Hāmid al-Gazālī. Al-Gazālī, de acordo com Grandi, “contestò l’autonomia della conoscenza rispetto al Canone dell’Islam, principalmente la *falsafa*, e riconobbe un alto valore ai percorsi della spiritualità [...] esprime apprezzamento per tallune verità apportate dalla *falsafa*, soprattutto nei campi della lógica – che egli considera una bilancia delle conoscenze, vere e false, e un servitore delle scienze del vero – delle scienze della natura e della matematica, ma allo stesso tempo dichiara la piú grande ostilità verso una forma di conoscenza che mira soltanto – o almeno primariamente – alle verità razionali”. (GRANDI, Ida Zilio. Temi e figure dell’apologia musulmana (*ilm al-kalām*) in relazione al sorgere e allo sviluppo della *falsafa*. In. D’ANCONA, Cristina. (Org.). *Storia della filosofia nell’ Islam medievale*. Vicenza: Casa editrice Einaudi, 2005. p.153-154)

que o deserto é instável e caprichoso. Uma simples tempestade pode fazer desaparecer as estradas e ocultar as fontes. 'Assim, o árabe não pode confiar, como confiaram os gregos, na uniformidade cíclica da natureza que se esconde na aparência da mudança. A instabilidade do deserto obriga os árabes a não admitir outra verdade além do destino misterioso e arcano que constitui a essência das coisas. O desenvolvimento das possibilidades das coisas não procede das potencialidades encerradas em seu ser, mas dependem do puro arbítrio do destino. Por isso, os árabes pré-islâmicos giraram sempre entre dois pólos contraditórios; às vezes, se o puro azar não viesse em seu socorro, os árabes deixar-se-iam morrer lentamente; outras vezes, sua vida se converte em um desperdício de energias aventureiras. O mundo e os homens nasceram com um destino irrevogável, diante do qual só cabe dizer: Deus quer'⁴⁵.

Assim, um dos pontos em que a Filosofia nas terras do Islã não escapa é a relação que ocorre entre Criador e criatura, onde o segundo não poderá ser confundido com o primeiro ao passo que ambos possuem papéis específicos em tal relação.

Originariamente estimulados a solucionar os desafios que lhes eram os problemas basilares (como fundamentação da fé islâmica), os filósofos árabes⁴⁶ buscaram, em particular na lógica aristotélica, uma possível saída. Em outras palavras, a Filosofia teve, de início, a necessidade de se adaptar aos interesses dos dogmas do Islã que, ao receber os escritos filosóficos gregos, contavam apenas com 150 anos de existência. Sem dúvida, a introdução da Filosofia e da Lógica grega deu uma força e impulso aos dogmas corânicos (teologia islâmica).

Uma vez tendo criado força e dado continuidade à tradução das obras gregas, a Filosofia no Islã foi tomando corpo e independência da Teologia, dando início a um pensamento visivelmente herdado da Grécia, embora com particularidades próprias do Islã. Em virtude de tais particularidades, não é válido afirmar que a filosofia árabe se restringiu a um vasto comentário da filosofia grega, tendo em vista que as reflexões específicas do islamismo deram, aos *falāsifa*, características próprias, deixando uma grande herança para a Filosofia a ser desenvolvida posteriormente.

Quanto à Lógica, ela ficou compreendida, durante este período, como o verdadeiro "lugar do logos", de maneira que os métodos lógicos foram se

⁴⁵ GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. p. 242.

⁴⁶ Sobre os propósitos dos filósofos árabes, cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nars. *Obras filosófico-políticas*. Trad. introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate, 1992. Introdução, p. 10.

estabelecendo como uma exigência na tentativa de pensar o islamismo sob a égide racional. Por conseguinte, a reflexão filosófica estava, então, envolta de outras linhas de pensamento que coabitavam no Islã, como a Teologia, o Direito e a Mística; também surgidas com base na reflexão corânica⁴⁷. Esta, portanto, se configurou como

A base sobre a qual se firmou a cultura árabe, concebida, em linhas gerais, como um sistema de perguntas e respostas referentes à conduta humana e ordenada em torno da idéia primordial do conceito religioso do homem como destinado a uma vida próxima à divindade⁴⁸.

Nesse sentido, não se pode pensar que a Filosofia foi a única manifestação do pensamento no Islam, mas que, sobretudo, ela só pôde ser nele desenvolvida porque já havia, previamente, uma reflexão sobre o mesmo, pois “ela não foi algo alheio ao mundo cultural em que nasceu”⁴⁹. Logo, a filosofia árabe

Parece ter sido um movimento preocupado em compreender o sentido da Lei através de outros caminhos e meios dos que eram normalmente empregados. Não em vão, a primeira instrução que os falāsifa receberam era proporcionada pelos teólogos e doutores da Lei⁵⁰.

Diante da busca de fundamentação do Corão sob a orientação racional, compreende-se a *Falsafa* como uma maneira de se conquistar a Verdade de modo diferente da exposta pelo Islã. Ela se baseia, em primeiro plano, na proposta de refletir e encontrar soluções para os problemas resultados da união de diferentes povos que, antes da propagação do islamismo, se achavam dispersos. A partir de então, a Razão passa a ser considerada, sobretudo, como um meio para o homem conquistar a Verdade independente da Revelação, fazendo com que a filosofia grega e, em especial, a lógica Aristotélica começasse a se configurar, no interior do islamismo, como as bases do conhecimento racional. A Lógica passa, com efeito, a ser concebida “pelos árabes como o instrumento que estabelece as regras e normas

⁴⁷Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. p. 20-27.

⁴⁸*Op. cit.*, p. 21. “La base sobre la que se asentó la cultura árabe, concebida, en líneas generales, como un sistema de preguntas y respuestas referentes a la conducta humana y ordenada en torno a la idea primordial del concepto religioso del hombre destinado a una vida próxima a la divinidad”.

⁴⁹Idem. “Ella no fue algo ajeno al mundo cultural en que nació”.

⁵⁰Idem. “Parecer haber sido un movimiento preocupado por comprender el sentido de la Ley a través de otros caminos y medios de los que usualmente eran empleados. No en vano, la primera instrucción que los falāsifa recibieron estuvo proporcionada por los teólogos y doctores de la Ley”.

a serem aplicadas ao conhecimento e ao agir humano, a fim de distanciá-lo do erro”⁵¹.

Não obstante, a inserção da filosofia grega terminou por gerar certa antinomia entre Filosofia e Religião, em outras palavras, uma contraposição entre a *palavra revelada*, diretamente “dada” por Deus, e a *palavra adquirida* pelo homem por meio do raciocínio. Deu-se, então, início a um conflito entre fé e razão. Resolvendo esse conflito, ou no objetivo de fazê-lo, os *falāsifa* compreendem a necessidade da Religião; embora não descartem a Filosofia como forma de se obter a Verdade de maneira independente da Religião. Em al-Kindī, por exemplo, pode ser encontrada uma evidente tentativa de conciliação entre as duas. Segundo ele, a Filosofia consiste em diversos graus, sendo o conhecimento da divindade, da prática da virtude e do distanciamento do mal o mais elevado entre eles. Conforme Ramón Guerrero, pode-se afirmar, em suma, que no mundo árabe a relação entre Filosofia e Religião se dá do seguinte modo:

Filosofia e religião, razão e revelação coincidem quanto à sua finalidade, porque ambas procuram a Verdade. No entanto, elas diferem quanto ao método, porque enquanto a filosofia, ou “ciência humana”, exige esforço, aplicação, longo tempo e recorre ao raciocínio discursivo da lógica e das matemáticas como propedêutica, a religião, ou “ciência divina”, se adquire em um instante, sem necessidade de esforço ou aplicação, sem lógica e sem matemáticas, somente com o concurso da Vontade ⁵².

Ademais, uma diferença deve ser destacada: a razão é universal ao passo que a religião possui várias manifestações, o que lhe confere um caráter mais particular. Além disso, se não é possível encontrar, na Filosofia, “escolhidos” para “receber” a Verdade por meio da revelação, ela pode ser atingida por todos independente da fé que professam. É com base nessa reflexão que al-Fārābī (875-950 / 260-338H) declara ser a Filosofia superior à Religião, formulando um sistema onde o sensível e o inteligível estão perfeitamente articulados no propósito de uma

⁵¹RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. p. 26. “por los árabes como el instrumento que suministra las reglas y norma que se han de aplicar al conocimiento y al obrar humanos para apartarlos del error”.

⁵²*Op.cit.*, p. 31. “Filosofía y religión, razón y revelación coinciden en cuanto a su fin, pues ambas buscan la Verdad. Sin embargo, difieren en cuanto al método, porque mientras que la filosofía o ‘ciencia humana’ exige esfuerzo, aplicación, largo tiempo y recurrir al razonamiento discursivo de la lógica y de las matemáticas como propedéutica, la religión o ‘ciencia divina’ se adquire en un instante, sin necesidad de esfuerzo ni aplicación, sin lógica y sin matemáticas, sino sólo con el concurso de la Voluntad”.

organização política perfeita fundamentada em leis racionais e, portanto, válidas para todos, independente da religião que professam.

Até então, pode-se dizer, em resumo, que as principais correntes de pensamento das quais os árabes tiveram contato foram as helenísticas que, naquele momento, se encontravam envoltas pelo neoplatonismo da escola de Atenas (fechada em 529 por determinação de Justiniano, tendo a tradição filosófica sido mantida na Pérsia). Diante da recepção do pensamento grego, é possível afirmar que as “trevas” da qual se atribuem ao ocidente medieval, não atingiram o Oriente Islamizado. Para além de uma reflexão limitada ao Islã, verifica-se a união, a integração do pensamento pagão ao monoteísta, em um conjunto de conhecimento no qual a origem não era o atributo mais relevante. Logo,

Culturalmente, o Islã transformou a terra conquistada para si numa terra de acolhimento de todos os que aí viviam. Na terra islâmica, a filosofia não é a filosofia dos muçulmanos, mas a história da filosofia que os muçulmanos produziram ou deixaram produzir depois da conquista: pagã, cristã, muçulmana, judaica; filosofia muçulmana feita por religiosos, filosofia “laica” feita por filósofos; filosofias orientais e ocidentais, mediterrâneas ou continentais, árabes ou não-árabes, filosofias persas e filosofias turcas⁵³.

Com características bem particulares, o período a que convém denominar de *Falsafa* chega ao fim com a morte de Averroes (m.1198/593H). Por ser vista como ultrapassando os limites da tolerância religiosa, a Filosofia passou a ser compreendida, pelas facções islâmicas tradicionais, como um perigo às leis corânicas, sendo sejeita a um certo repúdio, “[...] e isto sucedeu no momento em que havia sido realizado o triunfo total da razão no mundo islâmico”⁵⁴. Com isso, a Filosofia terminou por se tornar algo independente do Islã.

Com o fim do califado Abássida e com a invasão mongol, em 1242/639H – sendo estes, posteriormente, vencidos e expulsos pelos mamelucos –, tem-se as últimas expressões da *Falsafa*. Uma corrente empenhada mais à mística passou a marcar terreno fixo no Islã, voltando-se mais à experiência e dando ênfase à Teologia e ao sufismo. Deste modo,

⁵³ LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. p. 62.

⁵⁴ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. p. 34. “[...] y esto sucedió en el instante en que se había producido el triunfo total de la razón en el mundo islámico”.

Depois de ter sobrevoado os céus medievais do mundo árabe por mais de quatrocentos anos, foi como se o pássaro da filosofia pousasse. O Oriente tenderia a ficar com uma de suas asas e o Ocidente, com a outra. Os dois mundos continuaram a meditar mas os caminhos do saber se fizeram por diferentes trilhas. Uma propensão mística e teológica se firmou a partir de então, no Islã, enquanto a ciência e a filosofia ganharam novos rumos no Ocidente medieval latino⁵⁵.

⁵⁵ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. p.335.

2 AL-FĀRĀBĪ: VIDA E REFLEXÃO FILOSÓFICA

Ajuda-me, ó Deus, a pôr todas as
minhas possibilidades físicas, mentais e
espirituais a serviço da Verdade,
do Amor e da Sabedoria.
(AR-RIHANI, In:CHALLITA, 1973, p.119)

Uma vez compreendida a situação política em que se encontrava o Império Islâmico, compete, agora, elaborar uma exposição a respeito da vida, do pensamento, das influências dadas e recebidas pelo autor no qual a reflexão filosófica deste engenho se baseia. Para tanto, todo o contexto histórico apresentado, bem como as correntes filosóficas mencionadas e o círculo de traduções da filosofia grega devem ser destacados, uma vez que a filosofia de al-Fārābī teve como objetivo pensar o período em que vivia valendo-se dos estudos que realizara.

2.1 Elementos biográficos

Pouco se sabe sobre a vida de Abū Nasr al-Fārābī⁵⁶. Nascido em data ainda desconhecida, mas se supõe que tenha sido entre os anos de 870-875/ 248-253H, em Farab, na Transoxiana (região correspondente ao atual Tadjiquistão), diz-se que seu pai fora um nobre oficial persa e que cedo seguira para Bagdá, onde se dedicou aos estudos da Filosofia Antiga e da Lógica. Viveu no período da Bagdá Abássida, presenciando, portanto, o ápice do desenvolvimento das escolas filosóficas e teológicas, bem como a maior tolerância no que concerne ao pluralismo religioso e filosófico. Foi conhecido como “Segundo Mestre” (*al-Mu’allim al-tānī*) – sendo Aristóteles o “Primeiro Mestre” – e considerado como um dos principais representantes da Filosofia Árabe, uma vez que construiu e desenvolveu as questões fundamentais que a caracteriza. Entretanto, foi pouco conhecido até a segunda metade do século XIX.

⁵⁶ Ao longo do estudo desse filósofo, pode-se verificar as diferentes formas em que é chamado. Como exemplo tem-se: Al-Fārābī al Farakh ibn Abū Nasr Mohammed, Alfarabius, Farabi, Abūnaser (no latim), Alfarabi e al-Fārābī Uzalagh ibn Tarkan ibn Muhammed ibn Muhammed. A nomenclatura utilizada neste texto corresponde à existente nas traduções, em espanhol, realizadas por Ramón Guerrero.

Sua língua materna podia ser o turco, porém aprendera, ainda jovem, o árabe e, segundo algumas lendas, outras 70 línguas. Estudou medicina - mas nunca a exerceu -, ciências matemáticas e a gramática árabe, em Bagdá com Abū Bakr al-Sarrāy (m.929/307H), ao mesmo tempo em que este aprendia lógica com ele (isto, talvez, justifique a notável relação que al-Fārābī estabelece entre a lógica e a gramática). Estudou música - tendo fabricado um instrumento que afirmavam embriagar o espírito - e foi um dos primeiros teóricos medievais a se dedicar ao estudo da Mística. Antes da sua ida à Bagdá, al-Fārābī, de acordo com o relato de Yūhannā b. Haylān⁵⁷, fora vigilante do jardim de Damasco, onde passava as noites estudando Filosofia sob a luz da tocha de guardião.

No período de mudança do califado de al-Muktafi (902-908/280-286H) para al-Muqtadir (908-932/286-1310H), o filósofo deixa Bagdá e vai para Constantinopla, onde se encontrava um núcleo representativo de estudos sobre a filosofia platônica e aristotélica promovido pelo patriarca Focio (820-891/204-277H). Neste momento, após passar vários anos se dedicando aos estudos da lógica junto a Yuhanna b. Haylan, envolve-se com estudos da filosofia grega, obtendo textos platônicos⁵⁸ e uma vasta literatura da tradição. Retornando à Bagdá, depois de 920/298H, com considerável bagagem de conhecimento, al-Fārābī conquista numerosos discípulos, entre eles o cristão jacobita Yahya b. 'Adi (893/94-974 / 271/72-352H).

Sua permanência em Bagdá não durou muito, pois, em 942/270H, quando eram freqüentes os conflitos políticos internos, ele se muda para a Síria, então governada por Sayf-Dawla (916-967/303-355H), “[...] conhecido na história por sua filiação xiita, em cujos salões se respirava um ambiente cultural, elegante e refinado, onde se reuniam homens de ciência, poetas e filólogos renomados”⁵⁹. Foi neste momento que escreveu uma de suas principais obras políticas, o *A cidade excelente* (*Kitāb al-madīna al-fādila*), e concluiu a *Política* (*Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*), obras

⁵⁷ Cristão nestoriano que detinha grande conhecimento do pensamento alexandrino.

⁵⁸ A respeito da leitura realizada por al-Fārābī dos textos platônicos, é importante ressaltar, com VALLAT, que “Farabi avait de Platon une connaissance relativement limitée, même si, au-delà des simples citations qu’il en fait, il semble avoir eu une connaissance assez générale du contenu de trois dialogues *Timée*, *Apologie de Socrate* et *Parménide*. A cette liste, on peut ajouter le *Phédon* dont le *Spicilège politique* atteste une connaissance assez étendue et les livres VI et VII de la *République*” (VALLAT, Philippe. *Farabi et l’École d’Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004. p. 77).

⁵⁹ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofias Árabe y Judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001. p.110. “[...] conocido en la historia por su filiación šī‘ī, en cuyos salones se respiraba un ambiente cultural, elegante y refinado, donde se daban cita hombres de ciencia, poetas y filólogos renombrados”.

cujo fundamento está no propósito de indicar que o melhor caminho para a vida política verdadeira está nas leis que se fundamentam na razão. Nessas obras, al-Fārābī deixa claro a sua preocupação com o momento por ele vivenciado, deixando dúvidas, em alguns estudiosos, quanto a uma possível militância sua com os xiitas, enquanto outros consideram que sua filosofia proporciona suportes ideológicos para os imãs⁶⁰.

Al-Fārābī, segundo biografias⁶¹, é apresentado como um homem que contava apenas com o indispensável para a vida, porém, parecia descontente com as cidades e regimes políticos com os quais tinha contato, o que o levava a realizar constantes viagens. Afinal, como ele mesmo indica no *Livro da Religião*, “[...] é necessário que os virtuosos que se vêm impelidos a residir nas cidades da ignorância, por não existir a cidade virtuosa, tenham de migrar para a cidade virtuosa no momento em que esta passe a existir”⁶², ou seja, o homem virtuoso deve seguir viagem em busca da cidade virtuosa. Talvez ele mesmo tenha buscado fazer isso. Como um acréscimo a este suposto motivo, é possível, também, que suas viagens tenham se dado pela afinidade ideológica com os governantes do Egito e do norte da Síria, tendo permanecido nesta até a sua morte, em 950/338H, com exceção de uma breve viagem ao Egito.

No que concerne aos relatos sobre sua vida, é válido ressaltar que datam bem após a sua morte e são de autoria de Ibin al-Nadīm (ca. 998/376H), Sā'id al-

⁶⁰ A afinidade entre al-Fārābī e os xiitas é, sem dúvida, alvo de especulações, como pode ser verificado no artigo *El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo šīī ?*. Nele, Ramón Guerrero afirma ser visível a congruência entre o pensamento farabiano e a ideologia xiita. Entretanto, o autor atribui isso ao fato de ambos terem contatos com a filosofia grega, principalmente com o pensamento neoplatônico. Ademais, chama a atenção para os diversos grupos de movimento político-religioso que desejavam formular uma idéia de “religião filosófica”, o que, por conseguinte, tornam compreensíveis as semelhanças entre si. Ramón Guerrero, então, desvalida a suposta participação de al-Fārābī em qualquer organização político-religiosa, pois, mesmo presente algumas reflexões convergentes, existem tantas outras divergentes, como, por exemplo, no que concerne à doutrina da profecia e à teoria do conhecimento. (Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo šīī ?*. Actas de las II Jornadas de cultura Árabe e Islámica (1980). Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, s/informações, 1985. p. 463-477).

⁶¹ Sobre a biografia de al-Fārābī, cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. Apuntes biográficos de al-Fārābī. In: *Anaquel de Estudios Árabes*. Madrid: s/ed, 2003. p. 231-238; RAMÓN GUERRERO, Rafael. Al-Fārābī: O Filósofo e a Felicidade. In: PEREIRA, Rosalie de S. (Org.). *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectivas, 2007. p. 287-328; RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. p.107-136; FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athenas, 2002. p. 195-225.

⁶² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la religión. In. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992. p. 98. “[...] es necesario que los virtuosos que se ven impelidos a residir en las ciudades de la ignorancia, por no existir la ciudad virtuosa, han de emigrar hacia la ciudad virtuosa en el momento en que ésta llegue a existir”.

Andalusī (m.1069/447H), al-Bayhaqi (nasc. ca. 1100/478H), Ibn Abī Usaybi'a (m.1270/648H) e Ibn Jallikān (m.11282/660H) – estes dois últimos fornecem maiores informações.

2.1.1 Contato com a filosofia grega

Diante do contato com a filosofia grega, al-Fārābī obteve um grande arsenal de conhecimento, entre os quais se destacam as obras de Aristóteles e Platão. É importante ressaltar que a principal via de acesso ao pensamento grego estava na Escola de Alexandria, onde um grande acervo das obras gregas poderia ser facilmente encontrado. Tão significativa foi a relevância que al-Fārābī atribuíra a esta Escola que teria buscado fazer, em Bagdá, um centro de estudos semelhante.

Quanto aos estudos platônicos, é visível a influência deles na filosofia farabiana. Nas obras de caráter filosófico-político, é notória a semelhança existente entre a Cidade Virtuosa (na qual se fundamenta a concepção política farabiana) e a Cidade Ideal formulada por Platão em *A República*. Prosseguindo nas leituras de al-Fārābī, em especial no que diz respeito à metafísica e à lógica, é possível perceber que, além da influência recebida de Platão, ele considera as categorias aristotélicas de essência e existência, bem como a ordem hierárquica do universo advindo de uma Causa Primeira. Desse modo, em sua filosofia, existe um enlace do platonismo e do neoplatonismo com a metafísica aristotélica, resultando em um sistema cosmológico da emanção que pretendia englobar, não só os problemas puramente metafísicos, mas questões que circundam o homem e o mundo⁶³. Além disso, não se pode deixar de considerar a contribuição, na filosofia farabiana, da literatura persa e todo o seu simbolismo imerso na religião zoroástrica.

2.2 Sobre as obras e a estrutura da filosofia farabiana

Noticia-se que foram escritos, por al-Fārābī, cerca de 100 epígrafes, embora nem todas elas tenham se conservado até os dias atuais. Tais epígrafes podem ser distribuídas em três grupos, são eles:

⁶³ A união entre o pensamento platônico e aristotélico é marcante na filosofia árabe. Isto, em grande parte, se deveu à obra *Teologia do Pseudo-Aristóteles*, da qual al-Fārābī teve acesso. A respeito, cf. VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École d'Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004. p. 73-82; LÓPEZ-FARJEAT, Luis Xavier. La inmortalidad del alma en la *Theologia Pseudo Aristotélica* y su papel en la filosofía de al-Fārābī. *Estudios de Asia y África*. México, v. XL, n.3, p. 577-598, jan./abr. 2005. Trimestral. ISSN 0067-7159; REEGEN, Jan G. Joseph ter. A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, Vol.23, 2006, p. 59-74.

1. os comentários de Aristóteles, Platão, Porfírio e Alexandre de Afrodísia;
2. outros títulos menores sobre a Metafísica, Ética, Lógica, Física, Psicologia, além de sete escritos sobre a música e
3. as obras de *A classificação das ciências* (Ihsā' al-'ulūm), *A obtenção da Felicidade* (Tasil al-as'āda), *A filosofia de Platão* (Falsafat Aflātūn), *A filosofia de Aristóteles* (Falsafat Aristūtālīs), *Princípios das opiniões dos habitantes da Cidade excelente* (Mabādi' ara ahl al-madīna al-fādila), *Livro das letras* (Kitāb al-hurūf) e as de caráter político como *Política* (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya), *Livro da religião* (Kitāb al-milla) e *Artigos da Ciência Política* (Fulsū al-madanī). Vale ressaltar que “[...] a ele se deve a primeira teorização da música árabe, especialmente no *Kitāb al-musīqī al-kabīr* [Livro da grande música], no qual desenvolve suas teses com base nas fontes dos pitagóricos, de Platão e de Aristóteles”⁶⁴.

Em razão da vasta diversidade de temas e área de conhecimento trabalhados, o filósofo elabora um *Catálogo das ciências* onde se observa a classificação das ciências assim como as características de cada uma delas. Segundo ele, “[...] o propósito, ao escrever este livro, é enumerar as ciências conhecidas como tais, dar a conhecer tudo o que cada uma delas compreende, as partes que possuem e o que compreende cada uma destas partes”⁶⁵, e acrescenta, “[...] com este livro, o homem poderá comparar as ciências entre si, para saber qual delas é a mais excelente, qual é a mais útil, qual é a mais sólida, qual é a mais fidedigna, qual é a mais firme e qual é a mais débil e problemática”⁶⁶. Faz-se necessário, desse modo, a elaboração de um quadro, um sistema⁶⁷ em que possa

⁶⁴ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athenas, 2002, p. 198.

⁶⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. 2ed. Trad. de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953. p. 4. “[...] el propósito al escribir este libro es enumerar las ciencias conocidas como tales, dar a conocer todo lo que comprende cada una de ellas, las partes de aquellas que las tienen, y lo que comprende cada una de estas partes”.

⁶⁶ *Op.cit.*, p. 5. “[...] con este libro, podrá el hombre comparar entre sí las ciencias, para saber cuál de ellas es la más excelente, cuál es la más útil, cuál es la más sólida, cuál es la más fidedigna, cuál es la más firme y cuál es la más endeble y problemática”.

⁶⁷ A respeito do aspecto sistemático em que as obras de al-Fārābī se relacionam, Nogales afirma que “Hay quien habla de una auténtica *enciclopedia* en al-Fārābī. Habría que distinguir. Algunos han dado este nombre a una de las obras de al-Fārābī, precisamente a la más difundida en la Edad

ser exposta a classificação das ciências, tornando possível situar a dimensão social da filosofia farabiana.

Dividido em cinco livros, o *Catálogo das ciências* expõe os elementos a respeito da ciência da linguagem, a ciência da lógica, a ciência da matemática - que compreende a aritmética, a geometria, a ótica, a astronomia, a matemática, a música, a ciência dos pesos e a engenharia -, a física e a metafísica, bem como a política, o direito e a teologia (cada uma delas com suas respectivas partes). Iniciando pela ciência da linguagem, trata-se de elaborar, aqui, os principais pontos presentes em cada uma das ciências e de suas divisões, ressaltando que o propósito é oferecer um panorama do sistema filosófico farabiano.

2.2.1 A ciência da linguagem

De acordo com al-Fārābī, a ciência da linguagem é de duas classes, a saber: 1- a memorização das palavras e de seus significados por um determinado povo e 2- o conhecimento das regras das palavras, entendendo por regra as proposições universais necessárias para se compreender o que pertence à determinada arte “[...] a fim de que não entre nela o que não a pertence ou fique fora dela o que não lhe é próprio”⁶⁸. Dividida em sete partes, na ciência da linguagem se incluem: a ciência das palavras simples, as ciências das palavras compostas, as ciências das regras nas quais as palavras são simples, as ciências das regras nas quais as palavras são compostas, as regras de correção da escrita, as regras de correção da leitura e, por último, as regras dos versos⁶⁹.

Al-Fārābī oferece uma minuciosa explicação a respeito de cada uma destas partes e das divisões nelas contidas. Em meio às explicações, ele ressalta os símbolos que constituem as palavras, as representações que deles fazem parte numa evolução que se inicia no estudo da grafia das letras até a demarcação da metragem dos versos, da composição das frases e dos sons produzidos. Todos

Media: la ‘ihsā’. En ella han pretendido ver una enciclopedia Casiri, Steinschneider, Dieterici, Yuryī Zaydān, Ahmad Zakī Bāsā, Farīd Waydī, Iskandar al-Ma’lūf, Mustafā Abd al-Rāziq Bāasa. Yo me inclinaría con ‘Utman Amīn a que a esta obra no se la puede dar el nombre de Enciclopedia en el sentido moderno del vocablo”. (NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. Madrid: Instituto Hispano árabe de cultura, 1980. p. 11).

⁶⁸AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 7. “[...] a fin de que no entre en ella lo que no le pertenece, o quede fuera de ella lo que le es propio”.

⁶⁹Al-Fārābī situa a linguagem como um estudo que deve anteceder à Filosofia. Ao fazê-lo, talvez esteja preocupado com a necessidade de formulação e adaptação de novos termos na língua árabe, a fim de obter uma maior compreensão do conteúdo da filosofia grega. A língua árabe foi, sem dúvida, uma das preocupações entre os filósofos árabes, como pode ser observado na formulação de uma espécie de vocabulário, *Epístola das definições*, por al-Kindī. (Cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. p. 165-194).

estes conteúdos reunidos são, para o filósofo, “[...] o conjunto do que trata cada parte da gramática”⁷⁰.

2.2.2 A ciência da lógica

A lógica possui determinado destaque na filosofia farabiana, ela consiste em uma forma de ratificar se um conhecimento é, ou não, verdadeiro. Os cânones da lógica cumprem, segundo o filósofo, o papel de assegurar, ao homem, a validade do conhecimento obtido, colocando-o sob o abrigo do erro e dos sofismas mediante o uso da inteligência. Por isso, se um homem “[...] busca a verdade em todas as suas especulações, necessita dos cânones da lógica”⁷¹.

Ademais, al-Fārābī, considerado como o grande mestre da lógica entre os árabes, estabelece uma relação entre a lógica e a gramática, afirmando que a primeira está para o conhecimento dos inteligíveis bem como a segunda está para o das palavras, pois “[...] todas as leis que a ciência da gramática nos dá a respeito das palavras, são análogas às que a ciência da lógica nos dá a respeito das idéias”⁷². Conforme esta relação, compreende-se que a lógica se destina às idéias, ao inteligível, enquanto as palavras transformam em símbolos tais idéias. Por conseguinte, a lógica possui um aspecto universal diante da particularidade da gramática, uma vez que esta se configura de maneira distinta para cada povo a que se destina⁷³. Afinal, “[...] não podemos demonstrar aos demais a verdade daquele juízo, senão lhes falando com palavras que lhes façam compreender aquelas idéias e objetos cuja função é servir de meio para demonstrar a verdade daquele juízo”⁷⁴.

Dando continuidade, al-Fārābī explica que as partes da lógica são oito. No entanto, as espécies de silogismo, as espécies de elocução e as espécies das artes que servem de silogismo de elocução podem se reduzir em cinco: as apodíticas, as polêmicas, as sofísticas, as retóricas e as poéticas⁷⁵.

⁷⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 12 “[...] el conjunto de lo que trata cada parte de la gramática”.

⁷¹ *Op.cit.*, p. 15. “[...] busca la verdad en todas sus especulaciones, necesita de los cânones de la lógica”.

⁷² Idem. “[...] todas las leyes que la ciencia de la gramática nos da a respecto de las palabras, son análogas a las que la ciencia de la lógica nos da a respecto de las ideas”.

⁷³ Na filosofia farabiana, é possível verificar uma analogia entre a relação da lógica com a gramática e a existente entre a Filosofia e a Religião, tanto no que concerne ao aspecto de universalidade e particularidade, quanto no envolvimento com a verdade.

⁷⁴ *Op.cit.*, p. 22. “[...] no podemos demostrar a los demás la verdad de aquel juicio, sino hablándoles con palabras que les hagan comprender aquellas ideas y objetos cuya función es servir de médio para demostrar la verdad de aquel juicio”.

⁷⁵ De acordo com esta divisão, lê-se em Nogales: “La clasificación de la Lógica según las cuatro clases de proposición no es una mera repetición del Organon aristotélico, si no que lo va utilizar al-

As elocuições *apodíticas* surgem da necessidade do homem buscar solucionar uma questão que põe a si mesmo. Por essas elocuições, ele tentará demonstrar o conhecimento adquirido validando-o, ou não, pela demonstração. É, portanto, derivada do intuito de conquistar o conhecimento certo a respeito de algo, compreendendo por “conhecimento certo” aquele que

[...] quando o conhecido não admite, absolutamente, que seja de outro modo; quando não cabe, de modo algum e por nenhuma causa, que o homem que o retém se retrate dele, nem que ele mesmo conceba como possível tal retratação; quando não cabe que lhe ocorram suspeitas de erro, nem lhe venha, à mente, sofisma algum que lhe obrigue a rejeitar o que já conhece, nem dúvidas, nem conjecturas⁷⁶.

No que concerne às elocuições *polêmicas*, elas podem ser distinguidas entre: 1- as elocuições que possuem o objetivo de vencer o adversário, mesmo estando ele com a tese verdadeira e, 2- elocuições utilizadas pelo adversário por meio de uma afirmação aceita por todos e sob o propósito de tornar verdadeira uma opinião que não o é.

De modo distinto, as elocuições *sofísticas* têm o papel de confundir, de induzir o entendimento ao erro, tomando como verdade o que não é ou como filósofo quem não o é. Para al-Fārābī, o próprio nome *sofística* corresponde à habilidade técnica de enganar, “[...] vem, pois, a significar: *sabedoria falsificada*. De modo que tudo o que possui a faculdade de adulterar a verdade e de enganar mediante a palavra, sobre qualquer assunto, é designado com este nome”⁷⁷. Já em relação às elocuições *retóricas*, elas têm a função própria de persuadir a respeito de qualquer opinião, fazendo com que o homem confie em uma determinada verdade e dê, a ela, o seu consentimento com intensidade maior ou menor.

Entre as demais, destacam-se as elocuições *poéticas* pela sua natureza e capacidade de provocar, no homem, desejo ou repulsa mediante o uso da imaginação. Elas possuem, por isso, a possibilidade de fazer o homem optar, muitas

Fārābī para determinar el grado de certeza de cada una de las ciencias, según sea el método que en ellas se utilice” (NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 18).

⁷⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 27. “[...] cuando lo conocido no cabe absolutamente que sea de otro modo; cuando no cabe en modo alguno y por ninguna causa que el hombre que lo posee se retracte de él, ni que él mismo conciba como posible tal retractación; cuando no cabe que le ocurran sospechas de error, ni le venga a las mentes sofisma alguno que le obligue a rechazar lo que ya conoce, ni dudas, ni conjecturas”.

⁷⁷ *Op.cit.*, p. 28. “[...] viene, pues, a significar: *sabiduría falsificada*. De modo que todo el que posee la facultad de adulterar la verdad y de engañar mediante la palabra, acerca de cualquier asunto, se le designa con este nombre”.

vezes, em seguir o que imagina, não o que sabe. São ideais para o convencimento, para extrair, do homem, as ações, para

Conseguir dele que realize algum ato que, se o examinar reflexivamente, não é seguro que o faça e, neste caso, ele é abordado de improviso com frases poéticas a fim de que a sugestão imaginativa preceda a sua reflexão e se lance, deste modo, pela precipitação, a realizar aquele ato antes que a reflexão sobre as conseqüências lhe faça desistir de seu propósito e se recuse, em absoluto, a realizá-lo ou decida não se precipitar, deixando-o para mais adiante, em vista da conveniência de estudá-lo cuidadosamente⁷⁸.

As cinco elocuições da ciência da lógica possuem, portanto, uma determinada característica relacionada à aquisição e à forma em que o conhecimento é utilizado. “Resulta, pois, que as espécies de demonstração, as artes demonstrativas, as várias maneiras de elocução que se empregam para provar uma tese em todas as classes de matérias são, em suma, cinco: *certas, prováveis, falazes, persuasivas e imaginativas*”⁷⁹.

2.2.3 As ciências matemáticas

As ciências matemáticas se dividem em sete grandes partes, sendo que cada uma delas possui outras subdivisões. De início, o filósofo faz uma exposição acerca da *aritmética* que, uma vez dividida em duas classes, prática e teórica, é voltada para o estudo dos números extraídos das formas sensíveis, dos números considerados de maneira abstrata e das medidas⁸⁰. De modo semelhante ocorre com a *geometria*, pois, enquanto a sua parte prática está voltada para o estudo das linhas, superfícies e corpos sensíveis, a teórica se relaciona com os mesmo atributos, só que de maneira abstrata.

Destaca-se, após a *aritmética* e a *geometria*, a *óptica*. Esta parte das ciências matemáticas versa, segundo al-Fārābī, sobre “[...] o mesmo que trata a geometria: as figuras, as grandezas, as posições, a ordem, a igualdade, a desigualdade, etc; mas não enquanto que estas coisas existem nas linhas, superfícies e corpos em

⁷⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 35. “Conseguir de él que realice algún acto que, si él lo examina reflexivamente, no es seguro que lo haga; y en este caso se le aborda de improviso con frases poéticas a fin de que la sugestión imaginativa preceda a su reflexión y se lance de este modo, por la precipitación, a realizar aquel acto, antes de la reflexión acerca de sus consecuencias se les hagan retractarse de su propósito y se abstenga en absoluto de realizarlo o se decida a no apresurarse y a dejarlo para más adelante, en vista de la conveniencia de estudiarlo detenidamente”.

⁷⁹ *Op.cit.*, p. 32. “Resulta, pues, que las especies de demostración, las artes demostrativas, las varias maneras de elocución que se emplean para probar una tesis en toda clase de materias, son cinco, en suma: *ciertas, probables, falaces, persuasivas e imaginativas*”.

⁸⁰ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 41.

abstrato”⁸¹. Relaciona-se, pois, com tudo aquilo cuja vista é possível se enganar, ou seja, elabora uma relação entre o que se vê e o que realmente é.

Em relação à *astronomia*, existe uma distinção em duas partes. Uma que corresponde à observação dos astros e estrelas como forma de prever o futuro⁸² e a outra destinada ao estudo do uso da ciência matemática, uma vez que se ocupa da terra e dos corpos celestes mediante o estudo das medidas e massas existentes neles, bem como as posições ocupadas por eles no universo. De modo distinto, tem-se a *música* com o propósito de conhecer as classes dos sons, “[...] dos quais se compõe, sobre os quais se pode fazer a composição, como e por quais estados [variações] é necessário que passem até que seu modo chegue a ser perfeito e completo”⁸³, distinguindo, também, em prática e teórica.

Por fim, encontram-se a *ciência dos pesos (mecânica)* e a *engenharia* como as últimas duas partes das ciências matemáticas. A primeira, a *mecânica*, corresponde ao exame dos pesos dos corpos assim como os instrumentos necessários para movê-los. A segunda, a *engenharia*, é a ciência que se encarrega de adaptar tudo o que as demais ciências expõem a respeito dos corpos físicos e o lugar que ocupam, *in actu*⁸⁴, nas ciências⁸⁵.

2.2.4 A Física e a Metafísica

A *física*, segundo al-Fārābī, se destina ao estudo dos corpos físicos e de seus acidentes. Oferece as bases pelas quais é possível conhecer os corpos naturais e artificiais demonstrando o que há de sensível e inteligível neles, bem como “dá a conhecer as coisas das quais, pelas quais e com as quais existem estes corpos e os acidentes que há neles”⁸⁶.

Dividindo-se em oito partes, a *física* está relacionada aos corpos naturais (simples ou compostos), com a geração e corrupção desses corpos, com o que

⁸¹AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 44. “[...] lo mismo que trata la geometria: las figuras, las magnitudes, las posiciones, el orden, la igualdad, la desigualdad, etc; pero no en cuanto que estas cosas existen en las líneas, superficies y cuerpos en abstracto”.

⁸² Seria o que atualmente é compreendido por astrologia.

⁸³ *Op.cit.*, p. 49. “[...] de qué se componen, sobre cuáles puede hacerse la composicion y cómo, y por qué estados [variaciones] es necesario que pasen hasta que su modo llegue a ser perfecto y completo”.

⁸⁴ Cf. *op.cit.*, p. 52.

⁸⁵ Nogales, no estudo elaborado sobre o *Catálogo das ciencias*, argumenta que estas três primeiras ciências, isto é, a *ciência da linguagem*, a *ciência da lógica* e as *ciências matemáticas*, juntas consistem em um estudo prévio, isto é, no que é preciso saber antes da Filosofia. (Cf. NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p.13).

⁸⁶AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 56. “[...] da a conocer las cosas de las cuales, por las cuales y con las cuales existen estos cuerpos y los accidentes que en ellos hay”.

decorre da união ou separação de seus elementos, o número, o estudo do céu e de suas partes. “É, pois, o estudo do mundo: qual seja, quais suas partes primeiras e quantas, se no total são três ou cinco; e o estudo do céu e a distinção das demais partes do mundo”⁸⁷, e acrescenta, “[...] isto é tratado na primeira parte do tratado do livro *De coelo et mundo*”⁸⁸.

Quanto à *metafísica*, o próprio al-Fārābī afirma: “[...] todo este capítulo está contido em seu livro [de Aristoteles] *Sobre o que há além do físico*”⁸⁹. Dividida em três partes, essa ciência se reporta às essências e a seus acidentes, aos princípios das demonstrações nas ciências especulativas e determina a que se destina cada uma destas ciências de acordo com a especulação de sua essência própria, buscando a verdade e as particularidades que as caracterizam⁹⁰. Ademais, a *metafísica* “[...] trata das essências que não são corpos, nem estão em corpos”⁹¹, seguindo, então, na busca do ser primeiro, do mais perfeito entre todos, “[...] antes do qual não é possível que exista nenhum outro [...] o ser eterno e primeiro em absoluto, o único”⁹², se direcionando, igualmente, ao conhecimento dos seres que advém do primeiro, como procede a ordem dos seres e a perfeita relação existente entre eles, algo que será, também, objeto da ciência política⁹³.

2.2.5 A Ciência política, o Direito e a Teologia

A *Ciência política* tem como objeto, em particular, às ações e hábitos que devem ser produzidos e conservados no homem a fim de que ele possa conquistar a felicidade. Conforme esse propósito, estão inclusas, na *Ciência política*, as características presentes nos diferentes tipos de governo, os fins que são buscados por cada um deles e os valores cultivados pelos governantes e pelos homens que a eles seguem⁹⁴.

Relacionada à vida do homem em sociedade, al-Fārābī destaca que a *Ciência política* estuda os modos e as habilidades de governar, de como transformar um

⁸⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 61. “[...] esto se trata en la parte primera del tratado del libro de coelo et mundo”.

⁸⁸ *Op.cit.*, p. 61. “Es, pues, el estudio del mundo: qué sea, cuáles sus partes primeras y cuántas, si en total son tres o cinco; y el estudio del cielo y su distinción de las demás partes del mundo”.

⁸⁹ *Op.cit.*, p. 64. “[...] se contiene todo este capítulo en su libro de [Aristoteles] *Sobre lo que hay más allá de lo físico*”.

⁹⁰ *Cf.op.cit.*, p. 64.

⁹¹ *Op.cit.*, p. 64. “[...] trata das esencias que no son cuerpos, ni están en cuerpos”.

⁹² *Op.cit.*, p. 65. “[...] antes del cual no es posible que exista ningún otro [...] el ser eterno y primero en absoluto, el único”.

⁹³ Conforme Nogales, a Física e a Metafísica compreenderiam o conteúdo mesmo da Filosofia. (Cf. NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 13).

⁹⁴ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 71.

governo ignorante em virtuoso e impedir que um governo virtuoso se verta em ignorante. Afirma, então, que “Tudo isto está contido no livro da *Política*, isto é, no livro do *Governo* de Aristóteles e no livro *Governo* de Platão e em outros autores”⁹⁵.

Relacionado à ela homem está a arte do *Direito*, na qual se pode encontrar a determinação da ordem que deve ser estabelecida na cidade. No Direito, a lei ocorre como definição e determinação necessária para a fundamentação do ordenamento político⁹⁶.

No que diz respeito à *Teologia*, ela surge na observação de que em todas as religiões é preciso distinguir os dogmas das operações. As operações consistem nas ações que honram a Deus e com as quais as cidades são ordenadas, estando, pois, relacionadas ao Direito religioso. Os dogmas, por sua vez, como são as afirmações a respeito de Deus, sua defesa deve ser garantida pelo *Kalam* (Teologia), condenando “[...] tudo o que se lhes oponha por meio do raciocínio”⁹⁷. O *Kalam*, por seu turno, divide-se, igualmente, em dogmas e operações.

Dando continuidade, al-Fārābī argumenta sobre os diversos instrumentos que os teólogos se valem na tentativa de legitimar os dogmas religiosos. Explica, também, a necessidade que alguns homens têm em acreditar na religião, tendo em vista que não compreendem a realidade dos seres pelo próprio entendimento. Com esta preocupação, tem-se o papel político da religião⁹⁸.

Diante do exposto, conclui-se, com Nogales, que

[...] se deve falar de um autêntico conhecimento enciclopédico em al-Fārābī. Sua ciência abarca quase todo o saber de sua época. O conceito de ciência unitária que presidiu a cultura antiga e que está em contraposição com a fragmentação do saber particularizado dos nossos

⁹⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 71. “Todo esto se contiene en el libro de *Política*, es decir, en el libro del *Gobierno de Aristóteles* y en el libro *Gobierno de Platón* y en otros autores”.

⁹⁶ Cf. *op.cit.*, p. 74.

⁹⁷ *Op.cit.*, p. 73. “[...] todo lo que se oponga a ellos por médio de razonamientos”.

⁹⁸ Nogales indica estas três artes (a ciência política, o direito e o *kalam*) como partes que compõe as ciências religiosas. De acordo com a argumentação desenvolvida por ele, tem-se não só a *Política* como parte das ciências religiosas mas, também, o parece ser a própria Filosofia, como expõe: “[...] al-Fārābī maneja cuatro términos que están tremendamente ligados con lo religioso: filosofía (*falsafa*), religión (*milla*), teología (*kalām*) y ley religiosa o derecho (*fiqh*)” (NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 22). A postulação feita por Nogales deve, sem dúvida, ser observada com atenção, pois o que se encontra, em al-Fārābī, são afirmações sustentado ser, a Ciência política, parte da Filosofia (Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.p.68) e que a religião, bem como “[...] las dos partes de las que está constituida la religión están subordinadas a la filosofía” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. In. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992. p. 89). A relação entre Filosofia, Política e Religião será, todavia, melhor explicitada ao desenvolver o significado da Religião no interior de uma ordem política.

dias é comum a quase todos os grandes sábios do mundo islâmico. A classificação das ciências de al-Fārābī não é algo meramente teórico, como se quisesse fazer uma divisão das ciências dos demais, senão que é algo que forma o quadro de seus próprios conhecimentos⁹⁹.

2.2.6 Sobre os escritos filosófico-políticos

Entre os estudos realizados, destaca-se, no Segundo Mestre, a formulação de uma reflexão que pudesse servir de instrumento para possíveis reformas na sociedade em que vivia, pois compreende o homem como aquele que sempre tem a felicidade como fim supremo e que deve buscá-la no interior de uma comunidade: eis a tese fundamental para a consideração e compreensão do pensamento farabiano. Desse modo, seus escritos políticos são, sem dúvida, uma tentativa de refletir, racionalmente, sobre uma sociedade envolvida em preceitos religiosos, no caso, aqui, do Islã. Ramón Guerrero, na introdução à tradução das *Obras filosóficas e políticas* de al-Fārābī, explica que:

A filosofia farabiana tem um caráter essencialmente político, uma vez que seu objetivo me parece que é nada menos que modificar os fundamentos próprios da comunidade muçulmana, com o fim de integrá-los a outros distintos, cuja fonte já não seria só a lei divina, mas uma lei procedente da razão humana, embora no fundo ambas coincidam, porque não seriam, senão, duas expressões de uma única e mesma lei ou Verdade¹⁰⁰.

Compreende-se, aqui, que al-Fārābī caracteriza a Filosofia e a Religião como duas expressões da mesma Verdade. De início, vale afirmar que o filósofo tem por propósito formular uma reforma no Estado, no mundo islâmico, valendo-se da filosofia grega - em particular dos estudos platônicos e aristotélicos. Entretanto, isto pode ser resultado de uma idealização, ou mesmo de uma utopia.

O pensamento farabiano se propõe, assim, como um misto de filosofia prática e teórica, onde o conhecimento filosófico deve ser obtido por meio da reflexão

⁹⁹NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 11. “[...]se debe hablar de un auténtico conocimiento enciclopédico en al-Fārābī. Su ciencia abarca casi todo el saber de su época. El concepto de ciencia unitaria que presidió la cultura antigua, y que está en contraposición con la fragmentación del saber particularizado de nuestros días, es común a casi todos los grandes sábios del mundo islámico. La clasificación de las ciencias de al-Fārābī no es algo meramente teórico, como si quisiese hacer una división de las ciencias de los demás, sino que es algo que forma el cuadro de sus propios conocimientos”.

¹⁰⁰RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992. Introd. p. XX. “La filosofía farabiana tiene un carácter esencialmente político, puesto que su objetivo me parece que no es otro que modificar los fundamentos mismos de la comunidad musulmana, con el fin de integrar-los en otros distintos, cuya la fuente ya no sería sólo la ley divina, sino una ley procedente de la razón humana, aunque en el fondo coincidieran ambas, porque no serían sino dos expresiones de una e la misma ley o Verdad”.

visando a sua efetivação no interior de uma sociedade a fim de que seja possível a Cidade Virtuosa, onde, segundo al-Fārābī, a felicidade seria, então, possível. Nesse sentido, a leitura, feita por ele, da obra *A República* não deve ser compreendida apenas como um exercício de conhecimento, mas como uma alternativa à organização do Estado, onde se conciliaria a idéia de rei-filósofo ao profeta. Eis o compromisso político de al-Fārābī. Nele, a Filosofia se configura como fundamento de leis universais independente das crenças ou religiões de cada homem e, portanto, válidas para todos.

Entre suas obras de caráter político, destacam-se a *Política*, o *Livro da Religião* e os *Artigos da ciência Política*. Elas possuem uma orientação platônico-aristotélico na qual a estrutura do pensamento desenvolvido segue a concepção do homem como um animal racional, social e que tem como fim supremo a felicidade. Segundo Mahdi, essas três obras "[...] são um ponto de contato entre o Islã e a filosofia política clássica [...], ao enfatizar as afinidades e ao incentivar ou até mesmo obrigar o Islã e a filosofia a dar, cada um, um passo em direção ao outro, busca tornar visível os elementos comuns que há em ambos"¹⁰¹.

Em *Política*, al-Fārābī se dedica ao estudo do homem inserido no interior de uma sociedade. Este homem, pensado como animal social, só poderá adquirir o fim supremo, isto é, a felicidade, se a cidade, da qual ele é membro, estiver voltada para o mesmo objetivo. Com este propósito, a reflexão farabiana mescla o conhecimento da estrutura dos inteligíveis, da ordem do universo, os fundamentos metafísicos, éticos, psicológicos, gnosiológicos e cosmológicos na relação homem-cidade. Já no *Livro da Religião*, o autor insiste na necessidade de uma Religião para se concretizar o modelo de Cidade Virtuosa. Ele determina a natureza, a característica e funcionalidade da Religião na sociedade, ao passo que designa como se realiza uma religião virtuosa e como ela pode ser utilizada pelo governante e legislador da Cidade Virtuosa. Na referida obra, a concretização do objetivo pode ser verificada na figura do profeta-governante que reúne religião revelada e soberania da razão. No

¹⁰¹ MAHDI, Mushin. Al-Fārābī. In: STRAUSS, Leo; CROPSSEN, Joseph. (Org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo Económica, 1987. p. 206. "[...] son un punto de contacto entre el Islam y la filosofía política clásica [...] al hacer hincapié en tales afinidades y al alentar o aun obligar al Islam y a la filosofía a dar cada uno un paso en dirección del outro, intenta hacer visibles los elementos comunes que hay en ambos".

caso dos *Artigos da ciência Política*, a obra consiste em uma reunião de artigos que explanam as idéias expostas na *Política*, como uma espécie de aprofundamento¹⁰².

Nessas três obras, encontram-se, portanto, as principais teses que circundam o ideal filosófico-político do Segundo Mestre. Nelas, ele envolve teoria e prática na medida em que trabalha o conhecimento filosófico envolvido na prática política da construção de uma Cidade Virtuosa.

Além de al-Fārābī, é válido destacar que outros filósofos, como, por exemplo, al-Kindī, também se interessaram pelos problemas políticos que se desenvolveram no período por eles vivenciado, não sendo al-Fārābī, pois, um caso isolado. O destaque da filosofia farabiana, fazendo-o ser considerado como pilar da filosofia árabe, talvez se deva ao fato de sua reflexão filosófica possuir um caráter essencialmente político, na tentativa de estabelecer uma aproximação estratégica entre Filosofia e Religião. No entanto, mesmo se envolvendo com tais preocupações de cunho político, não é atribuído, a este filósofo, qualquer militância em algum grupo ou facção partidária¹⁰³, uma vez que se tratava de um pensador independente.

Nas obras farabianas, talvez no intento de não tomar partido de nenhuma crença religiosa, não se encontra qualquer menção a respeito do Corão ou mesmo de Mohamed, uma vez que pretende mostrar as religiões reveladas, quer dizer, as variedades das religiões como, na verdade, expressões diversas de uma mesma Verdade, que é diretamente alcançada pela Filosofia. Na sua argumentação, intenta explicitar que a Verdade, seja ela compreendida filosoficamente ou simbolicamente (isto é, envolvida nos símbolos religiosos) é única. Logo, com base nesse raciocínio e buscando os efeitos práticos que dele pudessem advir, al-Fārābī formula uma idéia a fim de deslegitimar os conflitos religiosos, pois, sendo a Verdade compreendida como única, as diversas religiões seriam apenas diferentes formas de transmiti-la.

Na realização desta proposta, o Segundo Mestre une conhecimento metafísico, lógico e uma análise da evolução do entendimento humano. Afinal, com a metafísica, obtém-se o conhecimento dos universais, da ordem do mundo

¹⁰² Sobre os escritos filosófico-políticos de al-Fārābī, destaca-se o comentário elaborado por Ramón Guerrero na introdução do livro que reúne as três obras supracitadas, a saber: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992.

¹⁰³ Ver not.60, p. 37.

inteligível; com a lógica, um instrumento de verificação e estruturação do raciocínio; e com a análise da evolução do entendimento humano se concretiza a compreensão da graduação do homem, de acordo com o conhecimento que ele possui do inteligível. Assim, na reflexão do ordenamento social, juntamente com a compreensão do inteligível e a verificação lógica, observa-se que a atenção desse filósofo está voltada para a tentativa de formular leis universais independentes das características de cada povo que habitava o Império, algo que está relacionado, de forma direta, ao intento que possuía.

2.3 Propósitos da filosofia farabiana: Verdade e felicidade suprema

Ao afirmar que a felicidade é o fim último do homem, al-Fārābī firma as bases de sua reflexão filosófica. Para ele, tudo aquilo que possa ser útil na obtenção desse bem já se constitui, de algum modo, em um bem; do contrário, tudo o que pode afastar o homem dessa conquista deve ser compreendido como um mal.

O homem, de acordo com o filósofo, é um ser que tem a necessidade de agregar-se aos demais, ou seja, de estar inserido em uma comunidade. Entretanto, não se trata apenas de estar junto, unir-se aos outros, mas de buscar, em conjunto, a realização de um propósito único. É, pois, no coletivo que a obtenção da felicidade pode ser possível. Portanto, é preciso saber qual o caminho que conduz ao fim supremo e o meio necessário para segui-lo. Com este intuito, se insere o papel da Filosofia como guia, sendo teórica, sob a forma de conhecer e reconhecer o caminho a ser seguido, e prática, conduzindo o homem na via reta.

A Filosofia é, para esse filósofo, o meio pelo qual o homem obtém a Verdade, o conhecimento da perfeição, isto é, daquilo cujo é um dever saber para, com isso, adquirir a perfeição, a felicidade suprema. Desse modo, para al-Fārābī, a Filosofia tem um significado prático, ou seja, ela é um saber que só se concretiza na realização, de modo que a plena efetivação do conhecimento teórico, bem como sua perfeição, reside na ação. Assim, “o fim do filósofo consiste, primeiramente, no conhecimento e, depois, na ação, porque a perfeição da ciência e do conhecimento está na ação. Esta ação é tanto ética (reforma de si mesmo) como política (reforma

dos demais)”¹⁰⁴. Valendo-se, portanto, do pressuposto de que, por intermédio da razão, o homem alcança a felicidade e considerando a reflexão filosófica como aquela que aprimora a faculdade racional, verifica-se, por conseguinte, que é por meio da Filosofia que o homem obtém a felicidade e de forma mais excelente.

Tendo o método demonstrativo como base, a Filosofia se situa como superior às demais ciências por conduzir o homem à obtenção da Verdade. Por esta via, aqueles que se dedicam à atividade filosófica devem, com a sabedoria que possuem, guiar os demais. Para al-Fārābī, este é o papel do filósofo. Isoladamente, ele se apresenta como aquele que, por alcançar a Verdade, adquire, com ela, a felicidade suprema. Como membro de uma sociedade, ele percebe a necessidade de transmitir o saber filosófico para os demais membros da comunidade em que vive, intentando torná-la perfeita, isto é, um lugar onde todos possam obter a felicidade.

Cumprindo a determinação de estabelecer uma sociedade perfeita, em que seus habitantes possam atingir a perfeição e, por conseguinte, a felicidade, o filósofo, segundo al-Fārābī, possui um papel político. Ora, trata-se, aqui, do ideal platônico de um governante filósofo. Somando-se a esta idéia, encontra-se a filosofia aristotélica que insere a impossibilidade de o homem se realizar sem que esteja inserido em uma sociedade. Afinal, “o homem é por natureza um animal social”¹⁰⁵. Por isso, para ser feliz, é preciso estar inserido em uma comunidade que compartilhe da mesma felicidade.

Al-Fārābī, indicando como perfeita a ordem do Universo, quer dizer, o mundo inteligível, argumenta que para uma sociedade ser perfeita ela deve estar organizada conforme o Universo se ordena. Logo, apresenta-se uma pretensão de formar uma cidade perfeita, virtuosa, com uma estrutura semelhante à encontrada no mundo inteligível. Compreende-se, a partir disso, que o conhecimento do inteligível constitui, conforme o pensamento farabiano, as bases necessárias para organizar a cidade como espécie de modelo, ou seja, como espelho que reflete a perfeição.

¹⁰⁴ RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Obras filosóficas y políticas*. Introdução, p. XXII. “*el fin del filósofo consiste, primeramente, en el conocimiento, y, después, en la acción, porque la perfección de la ciencia y del conocimiento está en la acción. Y esta acción es tanto ética (reforma de si mismo) como política (reforma de los demás)*”.

¹⁰⁵ EN I. 7, 1097 b 5-6.

Para a efetivação de tal engenho, o Segundo Mestre ressalta a necessidade de o homem ser conduzido por aquilo que há de inteligível nele: a razão¹⁰⁶. Diante disso, ele chama a atenção, mais uma vez, ao papel e significado da Filosofia, haja vista que só a Filosofia pode oferecer, a quem a ela se dedica, o aprimoramento da faculdade racional e, conseqüentemente, o conhecimento da estrutura inteligível. Por isso, explicando o “porquê” que al-Fārābī elege o filósofo como o guia da Cidade Virtuosa, Ramón Guerrero comenta:

Porque é o único que tem como objeto de estudo científico o saber mais elevado, a sabedoria, pela qual se conhecem as causas de tudo o que existe, a causa das causas que é o Ser Primeiro, Uno, Verdadeiro e pelo qual também se conhece como chegam à existência todas as coisas e os graus dos seres segundo uma ordem. Isto é, o filósofo é aquele que adquire o conhecimento do universo segundo uma ordem¹⁰⁷.

Eis o intento de al-Fārābī: formular os moldes de uma ordem social com base na consideração racional, mesmo estando ele situado no interior de uma sociedade embasada nos preceitos religiosos do Islã. Sem dúvida, pode ser verificado, nesse raciocínio, uma relação com o modelo platônico de Cidade Ideal, onde o homem, compreendido como ser social por natureza, como afirmara Aristóteles, pudesse alcançar o seu fim supremo.

Logo, diante de sua função prática e teórica, a Filosofia, ao mesmo tempo em que se propõe como conhecimento do caminho para a felicidade, é o guia do governante da Cidade Virtuosa, em outras palavras, o guia do guia. O conhecimento filosófico se configura, assim, como condição primeira para a obtenção da felicidade.

Para melhor se compreender como al-Fārābī pensa o processo de conquista da felicidade, tendo a Filosofia como guia e a política como efetivação desse projeto, é preciso expor o que ele concebe por Universo e Homem, pilares sobre os quais a vida política se sustenta.

¹⁰⁶Cf. GANDÍA, José Antônio Paredes. In. AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004. Introdução, p. 40.

¹⁰⁷RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. p. 113. “Porque es el único que tiene como objeto de estudio científico el saber más elevado, la sabiduría, por la que se conocen las causas de todo lo que existe, la causa de las causas que es el Ser Primero, Uno, Verdadero, y por la que también se conoce cómo llegan a la existencia todas las cosas y los grados de los seres según un orden. Es decir, el filósofo es el que adquiere el conocimiento del universo según un orden”.

3 ORDEM DO UNIVERSO E O HOMEM – SOBRE A CONQUISTA DA FELICIDADE

É o recolhimento, depois o silêncio; depois a afasia
e o conhecimento; depois a descoberta; depois o
desnudamento. E é a argila, depois o fogo;
depois a claridade e o frio; depois
a sombra; depois o sol.
(AL-HALLAJ, In: CHALLITA, 1973, p.53)

A ordem do Universo e o homem constituem o conhecimento fundamental para que se compreenda o objetivo proposto nesse engenho. Afinal, à medida que o Universo, ou seja, a estrutura do mundo inteligível se configura como exemplo de uma ordem perfeita, al-Fārābī tem-na como o modelo a ser seguido para o estabelecimento da Cidade Virtuosa, onde será possível, ao homem, a conquista da felicidade. O homem, neste sentido, não pode estar alheio à ordem do universo, sendo preciso a busca de compreendê-la por meio do que há de inteligível nele: a razão. Só com o conhecimento do inteligível, ou seja, da perfeição, o homem pode tornar-se perfeito. Conhecendo os inteligíveis e adquirindo a perfeição, ele tem, portanto, a necessidade de fazer que a cidade, da qual é membro, seja, também, perfeita. Nisto consiste o papel político do homem.

Faz-se, então, necessário elaborar, em um primeiro momento, uma exposição acerca da ordem do Universo, do mundo inteligível, iniciando pela Causa Primeira e seguindo pela Causa Segunda, os corpos celestes até o décimo nível na ordem dos inteligíveis: o Intelecto Agente. Este, por sua vez, merece um lugar de destaque, pois servirá de intermédio entre o mundo inteligível e o sublunar, agindo diretamente no homem que conseguir aprimorar-se pela faculdade racional.

Voltando-se, de início, para a ordem do Universo, al-Fārābī afirma que os princípios que a constituem podem ser distinguidos em seis classes (a Causa Primeira, a Causa Segunda, o Intelecto Agente, a alma, a forma e a matéria) e respectivamente distribuídos em seis graus, onde os três primeiros não são corpos e nem estão em corpos e os três últimos estão em corpos mas não são corpos. Esta é a estrutura que será seguida na presente argumentação.

3.1- A Causa Primeira

Segundo al-Fārābī, a Causa Primeira, o Ser Primeiro “é aquele do qual se deve crer que é Deus”¹⁰⁸, é o ser que, compreendendo sua essência¹⁰⁹, compreende todos os demais seres, pois todos os seres tem sua existência advinda dele, é aquele cujo todos devem buscar conhecer, sendo, em si mesmo, inteligência. Não havendo nenhum ser acima dele, ele é, também, o mais perfeito, não derivando de nenhum outro, uma vez que é em si mesmo e, por isso, diferente de qualquer outro ser. É, então, único e uno, não encontrando-se, nele, qualquer multiplicidade. “É indivisível em si mesmo por definição”¹¹⁰. Não possui partes, senão elas seriam a causa do seu ser. Como perfeição, não possui contrários ou algo fora dele. Não existindo nada a ele externo, logo, nada busca e não possuindo matéria é, por si mesmo, intelecto “[...]porque o que impede algo a ser intelecto e entender em ato é a matéria”¹¹¹. É, portanto, inteligível, compreendendo sua própria essência sem que, para tanto, precise de nenhum outro ser. É, ao mesmo tempo, inteligente e inteligível, ou seja, “a essência que entende é a mesma que é entendida”¹¹², identificando-se, nele, a essência e a existência. Como sabedoria suprema e conhecedor de si mesmo, ele é sábio da mais elevada sabedoria, quer dizer, possui a excelência no conhecimento¹¹³. Sendo perfeição, ele goza da

¹⁰⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la Política. In. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992. p. 4. “[...] es aquel del que se debe creer que es Dios”.

¹⁰⁹ Al-Fārābī, ao entender o Ser Primeiro como essência que conhece a si mesma, ele se distancia da concepção plotiniana do Uno, como observa Farjeat: “al-Fārābī se separa del neoplatonismo: si bien el Primer Principio es el Uno, éste se define como pensamiento que se piensa a si mismo. Plotino no atribuía al Uno esta cualidad. Lo describía como un ser tan transcendente que estaba incluso más allá de la inteligibilidad. Al-Fārābī se aparta de esa consideración y lo describe como ‘intelecto puro’ defendiendo que además de ser Uno, es cognoscente, sabio, verdadero, vivo y vida” (LÓPEZ-FARJEAT, Luis Xavier. La inmortalidad del alma en la *Theologia Pseudo Aristotélica* y su papel en la filosofía de al-Fārābī. *Estudios de Asia y África*. México, v. XL, n.3, p.577-598, jan./abr. 2005. Trimestral. ISSN 0067-7159.p. 43).

¹¹⁰ AL-FĀRĀBĪ, op.cit., p.20. “Es indivisible en sí mismo por definición”.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 21. “[...]porque lo que impide a algo ser intelecto y entender en acto es la materia”.

¹¹² Idem. “La esencia que entiende es la misma que es entendida”.

¹¹³ Gomez Nogales, em *La política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*, argumenta que a Causa Primeira possui duas formas de conhecimento: o conhecer-se a si mesmo (como causa e objeto do conhecimento, implicando, assim, em uma unidade) e o conhecimento dos objetos externos (que, por serem vários, implicam uma multiplicidade). Entretanto, Nogales explica que esta multiplicidade não retira a unidade do Ser Primeiro, uma vez que ele conhece toda a multiplicidade no seu interior como causa, isto é, na sua própria essência como universal. Nogales compreende, pois, que “Dios conoce, no porque las cosas causen su conocimiento, sino porque en sí mismo conoce todo aquello de lo que puede ser causa. Con lo cual ni en la producción de Dios puede existir prioridad o posterioridad temporal, sino únicamente de esencia. En la esencia percibe la multiplicidad proviniendo de su unidad, y la misma esencia exige la dependencia esencial que tienen unas cosas de otras. La temporalidad estará, por tanto, fuera de Dios” (NOGALES,

suprema beleza. Contempla ao mesmo tempo em que é objeto de contemplação e, por contemplar um ser perfeito, desfruta de um imenso prazer do qual os demais seres só podem imaginar. Pelo prazer desfrutado, experimenta da felicidade plena “[...] que obtém de si, tanto mais amará e desejará a si mesmo”¹¹⁴, é, assim, amado e amante de si¹¹⁵.

Ademais, nada pode alterar a substância do Ser Primeiro, uma vez que, caso se modificasse, algo deveria existir externo a ele lhe propondo contrariedade. É, pois, eterno e imutável. Não tendo matéria, não possui, também, forma. Não tem fim, uma vez que é pleno em si mesmo. E se se diz que algo é vivo pela capacidade de aprender o que existe por meio das sensações e do intelecto, pode-se afirmar, pela apreensão que possui de si mesmo, que ele é a própria vida¹¹⁶, isto é, “o Ser Primeiro é um ser vivo e ainda a própria vida. Com essas duas palavras não designamos duas essências senão uma só e mesma essência”¹¹⁷. Não podendo ser definido, argumenta al-Fārābī, o que se afirma a respeito do Ser Primeiro é fruto de uma analogia, porque, sendo suprema perfeição, só se tem dele uma limitada noção. Logo, compreende-se que “não há nenhuma proporção entre a nossa percepção e a sua, entre nosso cognoscível e o seu, entre a beleza que conhecemos e a beleza de sua essência; ou se alguma proporção se admite, ela é bem pequena”¹¹⁸.

Em resumo, pode-se dizer que a Causa Primeira é “[...]o único ser que, absolutamente, não pode ter causa: nem eficiente, nem material ou formal, nem final”¹¹⁹, pois é existência em ato, entendimento em ato, não possuindo qualquer

Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. Madrid: Instituto Hispano árabe de cultura, 1980. p. 51).

¹¹⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 2. “[...]que se tenga de sí, tanto más se amará y se desejará a sí mismo”.

¹¹⁵ A respeito da Causa Primeira, pode-se verificar no Livro XII, 7-9, da *Metafísica* de Aristóteles uma certa semelhança quando o mesmo explana a respeito do motor imóvel.

¹¹⁶ Em Aristóteles, tem-se: “A vida também pertence a Deus, já que o ato do pensamento é vida, e Deus é esse ato. E o ato essencial de Deus é a vida maximamente boa e eterna. Afirmamos, portanto, Deus é um ser vivo, eterno, e maximamente bom e portanto a vida e uma contínua existência eterna dizem respeito a Deus” (Met. XII 7, 1072b1 28-33).

¹¹⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La ciudad ideal*. 2ed. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, trad. e not de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos:1995. p.15. “*El Ser Primero es un ser vivo y aun la misma vida. Con estos dos vocablos no designamos dos esencias sino una sola y misma esencia*”.

¹¹⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 20. “*Ninguna proporción se da entre nuestra percepción y la suya, entre nuestro cognoscible y el suyo, entre la belleza que conocemos y la belleza de su esencia; o si alguna proporción se admite, ella ha de ser bien pequeña*”.

¹¹⁹ *Op.cit.*, p. 4. “[...]el único ser que absolutamente no puede tener causa: ni eficiente, ni material o formal, ni final”.

envolvimento com a matéria e sendo inteligente por conhecer sua própria essência¹²⁰.

Trata-se, portanto, do mesmo Ser primeiro que já havia caracterizado Plotino. Mas al-Fārābī introduz uma grande diferença. O Uno de Plotino é a fonte suprema de onde procedem todos os demais seres, a absoluta transcendência que supera a inteligibilidade e que, por isto, não pensa. No entanto, para al-Fārābī é, também, intelecto, a primeira inteligência que pensa a si mesma¹²¹.

Insera-se, neste momento, uma observação: como apenas o Ser Primeiro é o único ser que é por si mesmo, os demais, para existir, procedem dele sob a forma de emanação.

3.1.1- Emanação

Os seres emanados são, conforme al-Fārābī, diferentes do Primeiro, uma vez que não são causa de si, não possuem o fim em si mesmo ou, tampouco, qualquer perfeição. Esse filósofo deixa, por conseguinte, evidente que a existência dos seres emanados do Primeiro não pode ser compreendida como finalidade deste, isto é, não se deve pensar em qualquer espécie de criação por parte da Causa Primeira, mas em uma existência com base nela. Afinal, caso fosse por ela realizado algum movimento de criação, isto indicaria certa necessidade ou finalidade no objeto criado. Assim, em uma relação entre os seres possíveis e o ser necessário, al-Fārābī explica como os seres existem a partir do Primeiro.

Os seres possíveis são aqueles que podem ser de dois modos, isto é, podem ser ou não ser, sendo, então, imperfeitos, medianos, “[...] isto é, entre o que não pode não existir e o que não pode existir, que são os dois limites extremos que estão

¹²⁰ Sem dúvida, é possível encontrar, em Aristóteles, passagens que muito se assemelham com as encontradas em al-Fārābī, como, por exemplo: “[...]ora, o pensar a si mesmo ocupa-se com aquilo que é em si mesmo o melhor, e o pensar no mais elevado sentido com aquilo que é no mais elevado sentido o melhor. E o pensamento pensa a si mesmo através da participação no objeto do pensamento. De fato, torna-se um objeto do pensamento graças ao ato de apreensão e pensar, de sorte que o pensamento e objeto do pensamento são idênticos, porque aquilo que é receptivo do objeto do pensamento, isto é, a substância, é pensada. E ele funciona em ato ao possuir este objeto. Conseqüentemente, é o ato e não a potência o elemento divino que parece que o pensamento encerra” (Met. XII 7, 1072b 18-28). Entretanto, tendo em vista o modo como al-Fārābī dá continuidade aos seres que advêm da Causa Primeira, é possível perceber que não se trata, aqui, de um comentário da filosofia aristotélica, mas de uma junção de elementos que fundamentam a filosofia farabiana em meio aos propósitos políticos, visíveis ao longo de suas leituras.

¹²¹ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. p. 123. “Se trata, pues, del mismo Ser primero que ya había caracterizado Plotino. Pero al-Fārābī introduce una gran diferencia. El Uno de Plotino, la fuente suprema de donde proceden todos los demás seres, la absoluta transcendencia que supera la inteligibilidad y que, por ello, no piensa. Sin embargo, para al-Fārābī es también intelecto, la primera inteligencia que se piensa a sí misma”.

totalmente separados [...] está misturado de ser e de não-ser”¹²². Distintos enquanto essência e existência, os seres possíveis, para existirem, necessitam de algo externo.

De acordo com a imperfeição decorrente da distinção entre essência-existência, é correto afirmar que o ser perfeito não pode ser possível, senão, necessário. O ser necessário é aquele cujo ser não pode não existir, conseqüentemente, sua essência é idêntica à sua existência. Nele, a mudança não é possível, sendo essência pura e existência independente de qualquer outra. Por si, tal ser é aquele que dá existência aos seres possíveis, bem como os atualiza quando se encontram em potência. “Assim, ser necessário e ser possível estão relacionados lógica e ontologicamente, uma vez que por esta relação al-Fārābī pode explicar a criação do universo, que se realiza por emanção, por Deus,”¹²³. O ser necessário é, desse modo, a Causa Primeira.

Al-Fārābī, então, estabelece uma ordem hierárquica onde a Causa Primeira dá origem aos demais seres. Como inteligência primeira, ela pensa a si mesma e origina o primeiro intelecto emanado que, por sua vez, possuindo a multiplicidade e pensado o Primeiro, faz surgir dele um outro ser possível, hierarquicamente inferior. Segue-se, esse processo de conhecimento, em uma estrutura hierárquica até o décimo ser da escala dos inteligíveis, o Intelecto Agente, do qual procede tudo o que existe no mundo sublunar. Diante desta argumentação, é visível a influência neoplatônica em que a “[...] emanção dá lugar a uma gradação ontológica dos seres, no qual os superiores são mais perfeitos que os inferiores, num processo que é regido, absolutamente, pela necessidade”¹²⁴.

Além da semelhança com o sistema plotiniano, no que concerne à emanção, verifica-se certo acréscimo de concepções astronômicas. “Assim, o universo é concebido, na tradição dos sistemas astronômicos de Aristóteles e de Ptolomeu,

¹²² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 32. “[...]es decir, entre lo que no puede no existir y lo que no puede existir, que son los dos limites extremos que están totalmente separados [...] está mezclado de ser y de no-ser”.

¹²³ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. p. 123. “Así, ser necesario y ser posible están relacionados lógica y ontologicamente, puesto que por esta relación puede al-Fārābī dar explicación de la creación del universo por Dios, que se realiza por emanación”.

¹²⁴ Idem. “[...]emanación da lugar a una gradación ontológica de seres, en la que los superiores son más perfectos que los inferiores, en un processo que es regido absolutamente por la necesidad”.

como um conjunto de esferas concêntricas em torno da Terra”¹²⁵. Então, mesclado com o modelo ptolomaico, al-Fārābī distribui os seres emanados do processo de conhecimento em onze esferas, sendo a Causa Segunda o nível imediatamente posterior à Causa Primeira.

3.2 As Causas Segundas

Cada um dos dez inteligíveis que emanam diretamente da Causa Primeira, correspondentes às Causas Segundas (ou seja, as nove esferas dos corpos celestes) e ao Intelecto Agente, conhecem a si mesmo e à Causa Primeira. As Causas Segundas, bem como o Intelecto Agente, não possuem qualquer imperfeição. Distinguem-se do Ser Primeiro por trazer consigo certa multiplicidade, compreendendo tudo aquilo situado abaixo deles, na gradação dos seres, e o que segue da existência de cada ser. Além disso, por advirem do Ser Primeiro sem mediação de qualquer outro ser, “tampouco sua essência necessita, para que outro exista a partir deles, nenhum instrumento ou outra disposição, mas sua essência e substância; ao contrário, sua essência é suficiente por si só, pois para fazer existir um outro, ela se serve de um instrumento ou disposição que não é distinto de sua substância”¹²⁶.

Ademais, al-Fārābī alerta a uma denominação que é importante ser destacada. Nos *Princípios dos seres* ele afirma: “as causas segundas são aquelas de que se deve dizer que são os ‘seres espirituais’, os ‘anjos’ e outros termos semelhantes”¹²⁷. Portanto, seguindo no propósito deste trabalho e estando de acordo com o comentário, em nota desta passagem, de Ramón Guerrero, compreende-se que, ao fazer uso de nomes utilizados na terminologia religiosa, al-Fārābī confirma o fato de a religião ser uma transmissão simbólica da verdade

¹²⁵RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. p. 124. “Así, el universo es concebido, en la tradición de los sistemas astronómicos de Aristóteles y de Ptolomeo, como un conjunto de esferas concéntricas en torno a la Tierra”.

¹²⁶AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 17. “Tampouco su esencia necesita, para que otro exista desde ellos, ningún instrumento u otra disposición, sino su esencia y su substancia; al contrario, su esencia es suficiente por sí sola, pues para hacer existir a otro se sirve de un instrumento o disposición que no es distinto de su substancia”.

¹²⁷*Op.cit.*, p. 5. “Las causas segundas son aquellas de las que debe decirse que son los ‘seres espirituales’, los ‘ángeles’ y otros términos semejantes”.

filosófica. Então, como explica Ramón Guerrero, “[...]al-Fārābī transforma a escala de seres divinos da metafísica grega nos anjos corânicos”¹²⁸.

Das Causas Segundas procedem, de acordo com a escala da emanção, os seres de cada esfera celeste, isto é, os corpos celestes. Deste modo, a existência dos corpos celestes se dá de tal forma que de cada uma das Causas Segundas se segue um dos corpos celestes. Existem, por isto, em igual número. Em um total de nove, são eles: o primeiro céu, as estrelas fixas, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua. Após a Lua, encontram-se aqueles seres compostos de matéria e forma.

3.2.1- Os corpos celestes

Os corpos celestes são de perfeição inferior à das Causas Segundas, possuem uma maior multiplicidade e uma beleza que deriva da contemplação de si, das Causas Segundas e, por conseguinte, da Causa Primeira. Não sendo em si mesmo, não emanam, de si, qualquer outro ser, pois dependem de uma essência externa.

Compreendidos, por al-Fārābī, como o início do grau de imperfeição dos seres, eles possuem, como suporte à substância, um substrato¹²⁹ semelhante ao dos corpos constituídos de matéria e forma. Este substrato não é matéria, mas se realiza de maneira semelhante a ela ao receber a forma. Por isso, tais corpos não são plenamente inteligíveis. No entanto, suas almas se encontram plenamente

¹²⁸ RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992. not.117, p. 5. “[...]al-Fārābī transforma la escala de seres divinos de la metafísica griega en los ángeles corânicos”.

¹²⁹ Nos *Princípios dos Seres* é afirmado que os corpos celestes possuem certo *substrato*. Tal substrato não pode, no entanto, ser percebido como da mesma natureza da matéria que compõe os seres situados abaixo da esfera da Lua, como é observado na seguinte passagem: “Las almas de los cuerpos celestes están exentas de las clases de imperfección que hay en la forma y en la materia. Pero como ellas están en unos substratos, son cuasi-formas bajo este aspecto, pero sus substratos no son materias, sino que, al contrario, cada una de ellas se distingue por un substrato que no puede ser substrato de otra cosa distinta; también se distingue de la forma bajo este aspecto” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 17). De forma diferente, na *Cidade Ideal* existe uma afirmação que leva a crer que os corpos celestes fazem parte daquele conjunto de seres cuja existência está ligada à matéria, embora sejam superiores e mais nobres por possuírem o conhecimento dos inteligíveis e de si mesmo. Neste caso, afirma-se: “[...]el cuerpo celeste participa de la materia como también la participa el hombre” (AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. p. 39). É possível que se trate de um problema de tradução, mas não é nula a possibilidade de ser um equívoco do autor.

constituídas da parte racional¹³⁰ e, por isso, são compreendidas como superior a dos demais seres.

Ao afirmar que tais corpos exercem um movimento contínuo e que tendem ao que é mais perfeito em seu ser, al-Fārābī parece apoiar-se na argumentação aristotélica, presente na *Metafísica*, a respeito do movimento eterno do universo. Nas palavras de Aristóteles, tem-se:

[...] e como podemos perceber que além do simples movimento espacial do universo (que supomos ser produzido pela substância imóvel primária) há outros movimentos espaciais, isto é, o dos planetas, que são eternos (porque um corpo que se move num círculo é eterno e jamais está em repouso, o que foi demonstrado na *Física*)¹³¹.

Movendo-se, circularmente, no movimento de conhecimento, os corpos celestes se encontram sempre em potência, nunca em ato. Conhecem, então, os seres que se situam abaixo deles, a si mesmos e, por não possuírem qualquer relação com a matéria, o Primeiro - podendo, por isso, participar de certa felicidade.

Ademais, ressalta-se que são os corpos celestes que fornecem a matéria com a qual o Intelecto Agente irá informar todos os seres existentes no mundo sublunar. E, diante do posicionamento em relação a esse mundo, tais corpos podem influenciar na geografia espacial – esta idéia se encaixa, perfeitamente, na concepção astronômica tão cultivada pelos árabes. Essas posições não são, no entanto, fixas, isto é,

Por razão da diversidade das posições de alguns deles em relação aos outros, e por razão da diversidade de suas posições em relação à terra, aos corpos celestes acontece que às vezes estão próximos e outras, mais longe, que umas vezes entram em conjunção e outras, em oposição, que umas vezes estão visíveis e outras, estão ocultos e ocorre, também, que umas vezes seguem rápidos e outras vezes, lentos. Estas oposições não dependem de suas substâncias, mas das relações de uns com os outros, de suas relações com a terra ou de suas relações com ambos ao mesmo tempo¹³².

¹³⁰ Como aristotélico, al-Fārābī só admite o caráter intelectual dos corpos celestes, isto é, não sensível ou imaginativo. A respeito, cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 9.

¹³¹ Met. XII 8, 1073a1 28-33.

¹³² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 31. “Por razón de la diversidad de las posiciones de unos de ellos a respecto de otros y por razón de la diversidad de sus posiciones respecto de la tierra, a los cuerpos celestes les ocurre que unas veces están más cerca y otras más lejos, que unas veces entran en conjunción y otras en oposición, que unas veces están a la vista y otras están ocultos, y les sucede también que unas veces van rápidos y otras veces lentos. Estas oposiciones

3.3 - Dos seres compostos de matéria e forma

Como a esfera da Lua e o Intelecto Agente são os últimos da ordem dos inteligíveis, deles se seguem aqueles corpos cuja natureza não os permite obter, por si mesmo, a perfeição em seu ser. Tratam-se daqueles corpos compostos de matéria e forma que executam um movimento circular a fim de sair do estado de potência para se converter em ato, mas que, pela “[...] baixeza de seu ser não podem dirigir-se e tender, espontaneamente, à sua perfeição a não ser por um motor externo. Seu motor externo é o corpo celeste e suas partes, e, então, o Intelecto Agente”¹³³. Ambos são os responsáveis pelo aperfeiçoamento desses corpos.

Ocorre que existe uma matéria comum a todos os corpos que se apresentam abaixo da esfera da lua: a matéria primeira¹³⁴. Procedente da substância, operação e natureza dos corpos celestes, ela é o substrato no qual as formas são engendradas, consistindo em uma substância em potência que exerce um constante movimento a fim de se converter em ato – sendo isto possível somente por intermédio dos corpos celestes ou do Intelecto Agente.

Destacando, agora, a distinção entre matéria e forma, compreende-se que ela está relacionada tanto à função exercida por uma ou outra, na constituição do corpo, quanto ao grau de perfeição. Conforme al-Fārābī, “[...] uma tem a mesma função que a madeira tem na cama, enquanto que a outra tem a mesma função que tem a configuração da cama”¹³⁵. Trata-se, então, de saber, como se relacionam.

Compreende-se, de acordo com o pensamento farabiano, que a forma é, para matéria, a possibilidade de a substância vir a se tornar substância em ato, do contrário, o ser só existiria em potência¹³⁶. Portanto, considerando que sem a forma

no dependen de sus substancias, sino de las relaciones de unos con otros, de sus relaciones con la tierra o de sus relaciones con ambos a la vez”.

¹³³ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 29. “[...] la bajeza de su ser no pueden dirigirse y tender espontáneamente a su perfección a no ser por un motor externo. Su motor externo es el cuerpo celeste y sus partes, y luego el Intelecto Agente”.

¹³⁴ A respeito do significado de matéria primeira em al-Fārābī, Hamzah afirma que se assemelha à *hyle* de Aristóteles onde: “[...] la hyle d’Aristote, qui s’oppose toujours à la forme, se divise en matière première et seconde. La première désigne la potencialité pure: ce que, dans un être, constitue l’élément indéterminé, par opposition a ce qui est actualisé, et là seconde désigne toute donné physique ou mentale, déjà determine, qu’une activité reçoit et elabore ultérieurement” (HAMZAH, Dyala. In. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *L’épître sur l’intellect*. Trad. introd. e not. de Dyala Hamzah. Paris: L’Harmattan, 2001. not. 61, p.82).

¹³⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. p. 33. “[...] una tiene la misma función que la madera tiene en la cama, mientras que la otra tiene la misma función que tiene la configuración de la cama”.

¹³⁶ Cf. *Op.cit.*, p. 33.

a matéria consiste apenas em uma substância em potência, é possível perceber a forma como superior à matéria. De modo diferente, a matéria parece ser mais ilimitada, uma vez que é suscetível à recepção de qualquer forma, quer dizer, nada a impede de ser de um modo ou de outro (mesmo quando se tratam de contrários), não possuindo qualquer preferência. A respeito disso, pode-se ler, na *Metafísica* de Aristóteles, que:

[...] enquanto o contrário não persiste, alguma coisa persiste, o que nos leva a concluir que além dos contrários há uma terceira coisa, a matéria [...]. Tem que ser a matéria, portanto, a qual admite ambos os contrários, que muda. E como *aquilo que é* o é de duas maneiras, tudo muda daquilo que é potencialmente para aquilo que é em ato [...] tudo é gerado a partir daquilo que é, mas que é potencialmente e não é em ato. E este é o *uno* de Anaxágoras, pois a sua [afirmação] *Todas as coisas estavam unidas*, bem como a *mistura* de Empédocles e Anaximandro, e a doutrina de Demócrito seriam melhor expressas como *Todas as coisas estavam juntas potencialmente, mas não em ato*. Por conseguinte, esses pensadores devem ter tido alguma concepção da matéria¹³⁷.

A matéria é, por ser plenamente em potência, aquilo que impede os corpos a pertencerem ao mundo inteligível. Constitui a parte em potência do corpo, sendo somente possível, ao corpo, verter-se em ato quando unido à forma. Por existir em função da forma, a matéria não possui qualquer sentido sem ela, pois “[...] é princípio e causa, mas só sob a maneira de substrato para sustentar a forma, no entanto, não é agente nem fim, nem tem existência por si só sem uma forma”¹³⁸. A forma, por sua vez, para existir (uma vez que nem uma nem a outra existe por si mesmo) necessita de um suporte, ou seja, da matéria¹³⁹.

Ressalta-se, além dessas diferenças, o fato de al-Fārābī considerar a ação dos corpos celestes sobre os corpos sublunares (ou seja, os corpos formados de matéria e forma). Influenciando ou exercendo modificações, unindo ou separando os corpos, os corpos celestes são a causa das dessemelhanças entre os lugares, bem como nos objetos que formarão a natureza de cada ambiente. Por isso, ao adentrar nos elementos simbólicos do qual se valem as religiões, é possível perceber que

¹³⁷ Met. XII 2, 1069b1 20-24.

¹³⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 12. “[...] es principio y causa, pero solo a la manera de substrato para sustentar la forma, en cambio, no es agente ni fin, ni tiene existencia por sí sola sin una forma”.

¹³⁹ A respeito da ordem dos inteligíveis, indica-se a leitura dos tratados 1-5 da segunda *Enéada* de Plotino, a fim de observar possíveis congruências. (Cf. PLOTINO. *Enéadas*. Madrid: Espasa Calpe, s/d.).

eles estão diretamente relacionados ao lugar, à paisagem, no qual uma ou outra religião foi criada.

Retomando ao fato de os seres compostos de matéria e forma não alcançarem, por si mesmo, a perfeição, é preciso um ser atuando como mediador entre os dois mundos, quer dizer, que mesmo sendo inteligível se relacione com o mundo sublunar. Tal ser é, pois, o Intelecto Agente.

3.4 Intelecto Agente

Em relação à ordem que vem sendo seguida nesta exposição e os elementos apresentados até aqui, pode-se destacar, como resumo, a seguinte assertiva:

O Primeiro entende a sua essência e, em certa maneira, é todos os existentes, porque cada um dos demais existentes somente adquire a existência do ser do Primeiro. Cada uma das causas segundas entende o Primeiro, todas as causas segundas e se entende a si mesmo; também torna inteligível todas aquelas coisas que não o são em si mesmas¹⁴⁰.

Assim, após as Causas Segundas, segue o Intelecto Agente que, por sua vez, merece certa atenção na reflexão do pensamento farabiano.

No que concerne ao Intelecto Agente, ele é o décimo na ordem dos corpos emanados. Situado imediatamente após a esfera da Lua, está entre os inteligíveis e os seres compostos de matéria e forma, sendo aquele que informa a matéria, dando origem ao mundo sublunar. Nesse sentido, como os seres que estão em potência não podem vir a se tornar em ato se não for por meio de algo que seja, plenamente, em ato, é ele que, por mais se aproximar do mundo sublunar, age na atualização do que se encontra em potência.

A atividade do Intelecto Agente é, segundo al-Fārābī, empenhar-se no aperfeiçoamento dos seres sub-lunares. Para tanto, e tendo em vista que a matéria é aquilo que impede o corpo a ser perfeito, ele age na separação dela do corpo a fim de enaltecer a ação do intelecto, que consiste na forma. Logo, o intelecto, tendo

¹⁴⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 10. “El Primero entiende su esencia en cierta manera es todos los existentes, porque cada uno de los restantes existentes solamente adquire la existencia del ser del Primero. Cada una de las causas segundas entiende al Primero, a todas las causas segundas y se entiende a sí mismo; también hace inteligibles a aquellas cosas que no lo son por sí mismas”.

estado, até então, em potência no corpo em virtude da ação da matéria, tende a transformar-se em ato. Na *Cidade Ideal*, al-Fārābī afirma, então, o seguinte: “[...] o entendimento agente é a causa que reduz ao que é inteligível em potência ao inteligível em ato, e o que é entendimento em potência ao entendimento em ato”¹⁴¹. Assim, nesta atualização dos seres¹⁴², o ser atualizado se torna semelhante aquilo que o atualizou, isto é, ao Intelecto Agente.

É preciso, porém, esclarecer um ponto. Ao expor a respeito da possibilidade de atualização dos seres compostos de matéria e forma, ou seja, daqueles seres que se situam no mundo sub-lunar, ressalta-se que apenas o homem, por meio da faculdade racional, tem a possibilidade de realizar-se deste modo, isto é, de sair da potência ao ato. O homem, desse modo, não deve ser compreendido, no interior da filosofia farabiana, como um ser à parte da estrutura hierárquica dos seres, seja no que concerne ao mundo inteligível ou ao mundo sensível. Entretanto o homem se destaca, entre os demais seres do mundo sensível, pelo fato de só ele, pela elevação daquilo que há de inteligível em seu ser, a razão, ser capaz de atingir a perfeição, isto é, de chegar o mais próximo ao nível do Intelecto Agente. Tal aproximação resultará, por conseguinte, na obtenção da felicidade.

Em suma, pode-se distinguir três ações específicas do Intelecto Agente: dar as formas aos seres sublunares, atualizar aquilo que se encontra em potência e tornar possível a conquista da felicidade pelo homem. Sendo assim, todo o conhecimento que se obtém do inteligível, isto é, da Causa Primeira, das Causas Segundas e dos corpos celestes, chegam, ao homem, por intermédio do Intelecto Agente. Devido a isso, “[...] quando do Intelecto Agente flui uma emanação de

¹⁴¹ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. p. 77. “[...] el entendimiento agente es la causa que reduce al inteligible en potencia al inteligible en acto y al entendimiento en potencia al entendimiento en acto”.

¹⁴² Trata-se de uma relação entre o que entende (intelecto/entendimento) e o que é entendido (inteligível), isto é, o que conhece e o que é conhecido. Logo, como o intelecto presente nos corpos compostos de matéria e forma necessita do concurso do Intelecto Agente para conhecer os inteligíveis, é o Intelecto Agente que irá converter o intelecto em potência (isto é, antes do conhecimento dos inteligíveis) em ato (após a aquisição do conhecimento). Por esta via, aquele inteligível que antes estava em potência, quer dizer, que ainda não era conhecido, transforma-se em ato ao ser objeto do conhecimento do intelecto. Tem-se, então, uma forte relação entre o conhecedor e o objeto conhecido. Sobre este tema, cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Epístola sobre los sentidos del término *intelecto*. Trad. e not. Rafael Ramón Guerrero. *Revista española de Filosofía Medieval*. Madrid, v.9, p. 215-223, 2002. ISSN 1133-0902; AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *L'épître sur l'intellect*. Trad. introd. e not. de Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001 e RAMÓN GUERRERO, Rafael. El Intelecto Agente en al-Fārābī. Un comentario a su *Epístola sobre el intelecto*. *Revista española de Filosofía Medieval*. Madrid, v.9, p.19-31, 2002. ISSN 1133-0902.

formas que atualizam o intelecto humano, o homem adquire conhecimento das verdades inteligíveis, chegando a ser sábio e filósofo”¹⁴³. Tal relação homem-inteligível forma um dos principais eixos desta pesquisa, na proposta de explicar, da melhor forma, o seu objetivo.

3.5 O Homem

Sem dúvida, após o advento dos filósofos da *physis*, uma das questões fundamentais que a filosofia se propõe refletir é a compreensão da natureza e do fim do homem. De modo semelhante, o homem possui, no pensamento farabiano, um papel de destaque, tendo como base das reflexões a respeito do pensar e agir humano uma perceptível influência de Aristóteles, quer da *Ética a Nicômacos*, quer do *De Anima*¹⁴⁴. Visivelmente envolvido pelas idéias aristotélicas, o Segundo Mestre, ao passo que estabelece a felicidade como o fim supremo do homem, pondera a respeito do intelecto humano e da relação existente entre alma e corpo, na qual é válido destacar a grande colaboração das idéias neoplatônicas. Pretende-se, diante disso, considerar o papel que a reflexão sobre o homem ocupa na filosofia farabiana, bem como a relação existente entre o homem, a ordem política e a estrutura do Universo.

O homem, segundo al-Fārābī, deve ser compreendido como distinto dos demais seres naturais e, da mesma forma, também dos seres divinos. Sendo distinto dos animais, ele não se comporta como se sua ação fosse conduzida, estritamente, pelos instintos e, diferente da realidade divina, não se constitui como um ser perfeito, mas que deve buscar a perfeição e, por conseguinte, a maneira mais adequada para conquistá-la. Logo, faz-se necessário um estudo a respeito das ações do homem.

No que concerne às ações, al-Fārābī as distingue em aptas a conduzir ao fim supremo e aquelas das quais não se conseguirá obter tal bem. Nesta proposta, esse filósofo pondera, em particular na obra *O caminho da felicidade*, a respeito dos

¹⁴³ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. p. 116. “[...] cuando del Intelecto Agente fluye una emanación de formas que actualizan al intelecto humano, el hombre adquiere conocimiento de las verdades inteligibles, llegando a ser sabio y filósofo”.

¹⁴⁴ Sobre a influência aristotélica na filosofia farabiana, cf. VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École d'Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004.p.85-94.

meios pelos quais se pode afirmar que uma ação é boa ou não tendo como parâmetro a possibilidade de, por meio dela, o homem obter a perfeição.

3.5.1 Das ações do homem

Ao argumentar sobre as ações, o Segundo Mestre parte do pressuposto de que o homem, embora carregue consigo uma natureza animal, possui a possibilidade de executar boas ou más ações voluntariamente, uma vez que é inteligente. Desse modo, por meio do discernimento, ele é capaz de distinguir as ações que devem ser eleitas daquelas que devem ser evitadas. Diz-se, então, que optar pelas boas ações é possuir o bom uso do discernimento.

A avaliação das ações se dá pela observação da qual se diz se elas conduzem, ou não, à felicidade. Podendo ser belas ou feias, de acordo com o que delas decorre, na realização das ações deve ser observado se um ato ocorreu por acaso, isto é, se o homem foi, para ele, conduzido sem qualquer escolha ou execução voluntária. Não basta, pois, ao homem, apenas a realização das belas ações, ele deve praticá-las voluntariamente e por livre eleição ¹⁴⁵, do contrário,

[...] não adquirirá a felicidade a não ser que eleja o belo em tudo o que faz e no tempo de toda a sua vida. Além disso, o homem pode escolher o belo ¹⁴⁶ em tudo o que ele faz, mas não por razão do belo em si, mas para obter, por meio dele, riquezas ou outra coisa, tampouco se adquirirá a felicidade pelo belo quando não se o pretende por razão de si mesmo, mas só adquirirá a felicidade pelo belo quando o homem o escolher livremente somente porque é belo e por razão de si mesmo, não para pretender, por meio dele, a obtenção de riquezas, de poder ou alguma outra coisa semelhante a estas ¹⁴⁷.

Pode-se resumir que, para esse filósofo, a conquista da felicidade, no que concerne às ações do homem, está relacionada a uma escolha voluntária, por razão

¹⁴⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 47.

¹⁴⁶ A respeito da relação entre belo e bom, Talib afirma que “Al-Fārābī unit valeurs morales et valeurs esthétiques: le bien est beau et le beau est bon, le beau étant ce que present les hommes de raison” (AL-TALIB, Ammar. Al-Fārābī. Revista *Perspectives*. Paris, v.XXIII, n.1-2, pp. 377-387, 1993.Trimestral. s/informações. p. 379). Al-Fārābī, certamente, herda, de Aristóteles, a relação entre belo e bom.

¹⁴⁷ AL-FĀRĀBĪ, *op. cit.*, p. 47. “[...] no adquirirá la felicidad a no ser que elija lo bello en todo lo que hace y en el tiempo de toda su vida. Además, el hombre puede elegir lo bello en todo lo que hace, pero no por razón de lo bello mismo, sino para obtener por medio de ello riquezas u otra cosa, tampoco se adquirirá la felicidad por lo bello cuando no se pretende por razón de sí mismo, sino que solo se adquirirá la felicidad por lo bello cuando el hombre lo elija libremente solamente en tanto que es bello y por razón de si mismo, no para pretender por ello la obtención de riquezas, de poder o alguna otra cosa semejante a éstas”.

de si mesma e como algo presente durante toda a vida¹⁴⁸. O homem, portanto, deve se conduzir, por si mesmo, na conquista da felicidade, não sendo suficiente conhecer as atividades adequadas, mas inseri-las no modo de vida de tal forma que elas possam vir a se tornar um hábito. Tais ações, por conseguinte, conduzem o homem ao belo ou ao feio, correspondendo, respectivamente, ao hábito moral que também pode ser belo ou feio. Seguindo no mesmo raciocínio, a felicidade só pode ser adquirida no cultivo do hábito moral belo.

Por hábito se deve compreender, conforme o pensamento farabiano, tudo aquilo cujo desaparecimento seja impossível ou muito difícil¹⁴⁹. Tendo sua origem na necessidade do agir do homem, uma vez que, na natureza, “[...] sua mente desperta para saber, pensar, conceber, imaginar, compreender tudo aquilo para o qual está intensamente preparado por natureza, pois isto lhe é o mais fácil”¹⁵⁰. O hábito transforma, pela repetição, uma ação difícil em fácil. Relacionado, de forma direta, à ação, a reflexão sobre o hábito demonstra que, para al-Fārābī, o homem não é só aquele que pensa, mas o que age.

Como se fundamenta na ação do homem, o hábito moral, belo ou feio, pode ser adquirido e facilmente mutável, uma vez que é a prática que conduzirá, ou não, o homem ao seu aperfeiçoamento. De todo modo, o que não deve ser esquecido é que o hábito moral feio é como “[...] uma enfermidade própria da alma”¹⁵¹ sendo, em oposição, belo aquele hábito existente nas ações em que se observa o meio termo, isto é, o equilíbrio entre o excesso e a falta.

No que concerne ao meio termo, al-Fārābī elabora uma argumentação que em muito se assemelha a realizada por Aristóteles¹⁵². Ele intenta, por meio de exemplos, demonstrar como procede a busca da excelência nas ações. Explica que

¹⁴⁸ Em Aristóteles, lê-se: “se os atos condizentes com as várias formas de excelência moral têm uma certa qualidade em si, isto não quer dizer que eles foram praticados justamente ou moderadamente; o agente também deve estar em certas condições quando os pratica; em primeiro lugar ele deve agir conscientemente; em segundo lugar, ele deve agir deliberadamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar, sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável” (EN II. 4, 1105b 1-7).

¹⁴⁹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. p. 51.

¹⁵⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Atonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004. p. 64. “[...] su mente se despierta para saber, pensar, concebir, imaginar, comprender, todo aquello para lo que está muy intensamente preparado por naturaleza, pues esto le es lo más fácil”.

¹⁵¹ AL-FĀRĀBĪ, *op.cit.*, p. 58. “[...] una enfermedad propia del alma”.

¹⁵² Neste momento, é possível encontrar mais uma evidência da leitura, feita por al-Fārābī, das obras aristotélicas. Cf. EN II. 5, 1106a – 1107a.

para a consideração do termo médio é preciso a existência de um critério. Este, por sua vez, está diretamente relacionado às circunstâncias, isto é, só é possível determinar o meio termo nas ações se antes forem observadas e consideradas as circunstâncias. Ou seja, em cada ação é importante verificar o momento em que foi realizada, a que, ou a quem ela está direcionada, pois esses atributos podem modificar a consideração acerca do meio termo, não devendo, então, ser desconsiderados. Al-Fārābī esclarece que

[...] quando queremos conhecer a medida que constitui o termo médio para as ações, devemos conhecer, previamente, o tempo da ação, por meio do que se faz, por que e para que se faz e devemos estabelecer a ação segundo a medida de cada uma destas coisas; só então obteremos a ação intermédia ¹⁵³.

Só considerando tais premissas é que a ação pode chegar a ser de acordo com o termo médio e, como as ações não são as mesmas, o meio termo, a elas relacionado, também não pode ser o mesmo.

Levando em consideração a análise do meio termo, al-Fārābī também argumenta a respeito do discernimento que, semelhante às ações, pode, ou não, conduzir à felicidade. Seguindo duas vias de possibilidade, tem-se o mau discernimento (correspondente à debilidade da mente) e a excelência no discernimento (potência da mente), sendo este último o único do qual é possível resultar a felicidade, devendo ser adquirido deliberadamente e por arte, quer dizer, “[...] somente quando o homem se dá conta do que discerne e como discerne” ¹⁵⁴. Além disto, o discernimento só conduzirá ao bem supremo do homem caso a potência da mente se torne um hábito.

Logo, argumenta al-Fārābī, é na excelência do discernimento que se conhece tudo aquilo que é necessário para a conquista da felicidade, podendo, tal conhecimento, ser dividido em duas partes: por um lado, tem-se tudo aquilo que deve ser conhecido, não para que seja objeto da ação humana, mas para ser

¹⁵³ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. p. 55. “[...]cuando queramos conocer la medida que constituye el término medio para las acciones, debemos conocer previamente el tiempo de la acción, por medio de qué se hace, por qué y para qué se hace, y debemos establecer la acción según la medida de cada una de estas cosas; sólo entonces habremos obtenido la acción intermedia”.

¹⁵⁴ *Op.cit.*, p. 47. “[...] en tanto que el hombre se da cuenta de lo que discierne y cómo lo discierne”.

somente conhecido e, por outro, aquilo que não será apenas conhecido como, também, objeto da ação ¹⁵⁵. Em suma, explica al-Fārābī,

A desgraça aflige o homem quando suas ações, as afecções de sua alma ¹⁵⁶ e seu discernimento são contrários ao que se acaba de dizer: quando realiza ações feias voluntariamente e as elege em tudo o que faz e durante toda a sua vida. O mesmo se aplica às afecções de sua alma e quando tem um mau discernimento em tudo o que compete ao homem discernir e em cada um dos momentos de sua vida ¹⁵⁷.

3.5.2 Das Virtudes

Dando continuidade, al-Fārābī expõe a respeito das virtudes do homem, demonstrando que são constituídas pela junção entre hábito moral belo e potência da mente, uma vez que, “[...] a virtude de cada coisa é a que a faz adquirir a excelência e a perfeição em si mesma e faz adquirir excelência em suas ações”¹⁵⁸.

A virtude possui, como ponto de partida, uma disposição da alma mesclada com o costume ¹⁵⁹. Essa associação com o costume se dá pelo fato de que, para al-Fārābī, o homem possui algumas disposições na alma por natureza, e, por serem naturais ao homem que as possui, não podem ser compreendidas como virtuosas ou não. Trata-se, então, de relacionar a virtude com um ato realizado voluntariamente, não naturalmente. Conforme a reflexão, somente o homem, agindo voluntariamente e conforme ao meio termo, em outras palavras, tornando as ações voltadas para o meio termo um hábito, pode ser compreendido como virtuoso.

Seguindo na argumentação, o filósofo destaca que, dificilmente, algum homem está, por natureza, disposto a realizar apenas as ações virtuosas ou aquelas

¹⁵⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. p. 65.

¹⁵⁶ Seguindo na leitura de *O Caminho da Felicidade*, al-Fārābī, diferente da argumentação destinada à natureza das ações e ao discernimento, dispensa poucas linhas a respeito das afecções da alma. Explica, todavia, que tal como as ações e o discernimento, as afecções da alma podem ser boas ou não. Em outras palavras, também são passíveis de elogios ou reprovações.

¹⁵⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. p. 48. “La desgracia aflige al hombre cuando sus acciones, las afecciones de su alma y su discernimento son contrarios a lo que se acaba de decir: cuando realiza acciones feias voluntariamente y las elige en todo lo que hace y durante toda su vida. Lo mismo sucede con las afecciones de su alma y cuando tiene un discernimento malo en todo lo que compete al hombre discernir y en cada uno de los momento de su vida”.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 50. “[...] la virtud de cada cosa es la que le hace adquirir la excelencia y la perfección en sí misma y hace adquirir excelencia a sus acciones”.

¹⁵⁹ De acordo com al-Fārābī, “aquello por lo que el hombre adquiere el hábito moral o lo cambia a partir de un hábito moral que se encontraba por causalidad es la costumbre. Por ‘costumbre’ quiero decir hacer repetida y frecuentemente una misma cosa durante mucho tiempo y en intervalos próximos” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. p. 51).

voltadas para o vício¹⁶⁰. Pode ocorrer que, pelo costume, o homem se conduza mais para a virtude (podendo chegar a ser divino) ou para o vício (sendo, por isso, chamado de besta feroz), mas a divindade e a bestialidade são extremos difíceis de ocorrer. Ressalta, ainda, o fato de o homem, por meio das ações transformadas em costume, poder, com esforço, mudar o que antes fora guiado por uma tendência natural, chegando a tornar-se o seu pleno oposto. Logo, aquele que possui disposições para o vício pode, conforme suas ações, verter-se em um homem virtuoso, ocorrendo o mesmo com o contrário¹⁶¹.

Desse modo, levando em consideração a aquisição dos hábitos morais e a capacidade que o homem possui em modificá-los, al-Fārābī identifica certa distinção entre os homens, uma diferença de graus quando comparados entre si. Sem dúvida, para a diferenciação em graus, o Segundo Mestre considera fatores que não podem ser postos em segundo plano, como, por exemplo, a educação e a sociedade em que se está inserido. Por isso, não pode ser, de forma alguma, esquecido que o autor, ao argumentar a respeito das diferentes disposições do homem, não as identifica como algo determinante, isto é, como se a natureza forçasse o homem a cumprir determinadas funções. De maneira inversa, o que se constata é uma maior facilidade na efetivação de determinadas atividades das quais se está, naturalmente, apto. Entretanto, uma vez conduzidos na realização de outras atividades, o homem tem a possibilidade de obter sucesso, porém, lhe será exigido um esforço maior, muitas vezes até tornando a ação inviável.

Ao afirmar a distinção dos homens entre si por graus, al-Fārābī leva, assim, em consideração os tipos de faculdades com as quais a natureza os dotou, o gênero destas faculdades, a aptidão no desenvolvimento delas, a educação, a capacidade de conhecer e, por fim, a destreza que cada um possui em instruir ou ensinar

¹⁶⁰ Como afirma Aristóteles: “temos as faculdades por natureza, mas não é por natureza que somos bons ou maus” (EN II. 5, 1106 a 10-11).

¹⁶¹ Aqui é possível observar o papel de destaque que al-Fārābī atribui às ações humanas. O homem pode, por meio do conhecimento, deliberar acerca do seu modo de vida, modificando-o. Não se encontra, pois, nesse autor, um posicionamento determinista, algo que fica evidente quando ele discorre sobre o papel da educação no interior da comunidade. Sobre a educação em al-Fārābī, cf. COSTA, Ricardo da. *A Educação na Idade Média. A busca da Sabedoria como caminho para a Felicidade: Al-Fārābī e Ramon Llull*. Banco de dados. Disponível na Internet. <http://www.ricardodacosta.com/univ/felicidade.htm>. Acessado em: 04 de abr. de 2007; NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. Madrid: Instituto Hispano árabe de cultura, 1980. pp. 38-46.

aqueles que estão dispostos a descobrir. De acordo com esses atributos, são ressaltados cinco tipos de homens, nos quais:

Alguns homens têm excelente reflexão e poderosa decisão para fazer o que a reflexão os impõe; são aqueles a quem chamamos, merecidamente, de *homens livres*. Outros carecem de ambas as coisas e são os que chamamos de *homens bestiais e servos* de maneira merecida. Outros carecem, somente, de poderosa decisão, mas tem excelente reflexão e são os que costumamos chamar de *servos por natureza*; para alguns dos que *arrogam a ciência ou são tidos por filósofos*, acontecendo isto, então eles se encontram em um nível mais baixo do que o primeiro na servidão e aquela ciência que arrogam se converte em ignomínia e desonra para eles, uma vez que o que adquirem é algo inútil do qual não obtém proveito. Outros carecem de excelente reflexão ainda que tenha poderosa decisão; para quem é assim, outros refletem por ele, ou se deixará conduzir por quem reflete por ele, ou, então, não deixará conduzir, sendo bestial, mas se se deixar conduzir, terá êxito em muitas de suas ações e por causa disto poderá escapar da servidão e compartilhar com os livres¹⁶².

Os níveis, portanto, nos quais os homens se distinguem são ditos como tais de acordo com grau dos gêneros das artes ou ciências por eles trabalhadas. Ademais, entre aqueles que se ocupam de um mesmo gênero, podem ser distinguidos com base na diferença de educação recebida e pela capacidade de conhecer. Neste caso, aqueles que são passíveis de uma melhor educação ou de um maior nível de conhecimento são mais elevados que os demais, e os aptos a ensinar os outros, superiores entre todos.

O fato é que al-Fārābī, ao estabelecer a distinção entre os tipos, ou mesmo, ao sugerir possíveis graus dos homens, pretende argumentar que os níveis de conhecimento e as faculdades naturais que tais homens possuem são diferentes. No entanto, não se trata de uma idéia de inferioridade ou superioridade, onde o superior deve comandar o inferior. Ressalta-se que, ao pensar a estrutura de uma cidade

¹⁶²AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. p. 62. "Algunos hombres tienen excelente reflexión y poderosa decisión para hacer lo que la reflexión les impone; son aquellos a los que solemos llamar merecidamente de hombres libres. Otros carecen de ambas cosas y son los que solemos llamar de hombres bestiales y siervos de manera merecida. Otros carecen de poderosa decisión solamente, pero tienen excelente reflexión y son los que solemos llamar siervos por naturaleza; a algunos de los que se arrogan la ciencia o se les dan de filósofos les sucede esto y entonces están en un rango por debajo del primero en la servidumbre y aquella ciencia que se arrogan se convierte en ignomínia y en deshonor para ellos, puesto que lo que adquieren es algo inútil de lo que no obtienen provecho. Otros, carecen de excelente reflexión aunque tienen poderosa decisión; para quien es así, otros reflexionan por él; o bien se dejará llevar por quien reflexiona por él, o bien no se dejará llevar, también será bestial, pero si se deja llevar, tendrá êxito en muchas de sus acciones y por causa de esto podrá escapar de la servidumbre y participar con los libres".

virtuosa, esse filósofo distingue sim os que governarão e os que serão governados. Entretanto, a proposta dele, em tal estrutura de governo, se baseia na necessidade que alguns têm de um guia, de alguém para conduzi-los ao caminho reto, à felicidade. Também não significa que os que guiarão devem compreender os demais como “desnecessários” na organização de uma cidade virtuosa, tendo em vista que todos possuem funções e trabalham para o perfeito funcionamento dela.

Os que guiarão serão, assim, os filósofos, ou seja, os que se dirigem pela Filosofia, pelas ciências teóricas e provas demonstrativas. Os guiados, por sua vez, serão aqueles que, por natureza ou disposição, não possuem a mesma capacidade de compreender os inteligíveis, deixando-se conduzir pelas demonstrações apresentadas pelos filósofos e confiando em seus juízos. Entre eles, existem os que por não compreender a Verdade filosoficamente a adquire por meio de símbolos que lhe são repassados sob a forma de opinião ou persuasão¹⁶³.

Logo, por ser necessário o conhecimento dos inteligíveis, al-Fārābī afirma que tal conhecimento pode ocorrer pela ação da faculdade racional (isto é, pela Filosofia) ou pela ação da faculdade imaginativa (ou seja, pela Religião). Para uma melhor compreensão da atuação de cada uma dessas faculdades, tem-se, então, o estudo da alma humana e suas faculdades.

3.5.3 Alma

A alma consiste no princípio que dá, ao corpo, sentido e movimento, sabedoria e conhecimento. Como substância una, é causa e origem de tudo o que se move, não sendo submetida ao tempo. É, pois, a forma, a parte que conhece e compreende. Sendo forma inteligível, não está limitada ao corpo e, por conseguinte, menos ainda situada em algum lugar. Como afirma Aristóteles, “[...] a alma é para o corpo causa e princípio [...] é, com efeito, princípio do movimento, fim e ainda causa, sendo a substância formal dos corpos animados [...] Viver é, para aqueles que vivem, o seu próprio ser, sendo a alma a sua causa e o seu princípio”¹⁶⁴.

Valendo-se de uma leitura atenciosa, é possível, antes de qualquer coisa, observar a influência do *De Anima*, de Aristóteles, na concepção farabiana acerca da alma. Com o mestre grego, entende-se que “a alma é, com efeito, o princípio de

¹⁶³ Sobre esta exposição, cf. MAHDI, Mushin. Al-Fārābī. In: STRAUSS, Leo; CROPSSEN, Joseph. (Org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo Económica, 1987.p. 209-215.

¹⁶⁴ DA 415b5.

todos os seres vivos”¹⁶⁵, idéia compartilhada pelo Segundo Mestre. Assim, diante da congruência existente entre esses dois filósofos no que concerne a natureza da alma, permite-se, a fim de promover um maior esclarecimento, acrescentar mais um trecho da obra aristotélica:

É necessário, por conseguinte, que a alma seja a substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui a dinâmica da vida. A substância formal é a entelúquia, sendo a alma conseqüentemente a entelúquia de um corpo deste tipo. Contudo, a entelúquia é entendida em dois sentidos: como conhecimento e como exercício atual do próprio conhecimento. Assim, é evidente que a alma seja entelúquia no sentido em que o conhecimento o é [...] a alma é ela mesma entelúquia primeira num corpo natural potencialmente com vida [...] neste caso, a alma e o corpo formarão, do mesmo modo, um ser animado¹⁶⁶.

Trata-se, agora, de elaborar uma exposição sobre as faculdades da alma, segundo al-Fārābī. Com diferentes faculdades, não é possível, de todo modo, afirmar que a alma se divide em partes, mas que tais faculdades constituem funções distintas de uma só unidade. Como funções, vale destacar o papel de cada uma delas no conhecimento dos inteligíveis.

3.5.3.1 As Faculdades da alma

As faculdades próprias do animal racional são cinco: a faculdade nutritiva, sensitiva, apetitiva, imaginativa e racional. Fala-se “faculdades do animal racional” porque, segundo al-Fārābī, os animais irracionais possuem, geralmente, apenas quatro faculdades. Eles, por não possuírem a faculdade racional, desenvolvem a faculdade imaginativa como algo equivalente¹⁶⁷.

Articulando as faculdades de acordo com a ordem dada pela forma ou tempo em que elas vão se desenvolvendo no homem, al-Fārābī sustenta que:

Quando nasce o homem, a potência que primeiro aparece nele é aquela pela qual ele pode alimentar-se – a potência *nutritiva* - . Depois desta, aparece a potência com a qual percebe os objetos do *tato*, o calor, o frio. Depois, o sentido do *gosto*, do *olfato*, da *audição* e o sentido próprio da cor e dos visíveis, como os raios de luz. [...] Depois destas, se desenvolvem outras potências para conservar os vestígios dos sensíveis, mesmo depois de cessar a observação dos sentidos. Tal é a *imaginativa*, da qual é, também, próprio compor uns sensíveis

¹⁶⁵ DA 402a5.

¹⁶⁶ DA 412a15 – 413a.

¹⁶⁷ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 8.

com outros – assim como, também, separá-los e dividi-los – com diferentes composições e divisões, falsas umas, verdadeiras outras. Com elas está, também, ligado o apetite ou tendência ao que tem sido imaginado. Depois disto, se desenvolve a *potência racional* com a qual o homem pode conhecer os inteligíveis e distinguir entre o bom e o mau, e é a mesma que torna possíveis as artes e as ciências. Também com ela segue unido um apetite ou tendência até o que se tornou conhecido ¹⁶⁸.

Com uma divisão semelhante àquela encontrada em Aristóteles, precisamente no livro II do *De Anima*, al-Fārābī adverte que tal divisão está relacionada com o grau de dependência das faculdades com os órgãos corpóreos ¹⁶⁹. Portanto, tem-se:

3.5.3.1.1 Faculdade nutritiva

Trata-se da faculdade responsável pela ação do alimento no corpo. Dela fazem parte as faculdades digestiva, de crescimento, gerativa, atrativa, retentiva, de discriminação e expulsão, que estão diretamente relacionadas com as funções nutritivas, isto é, de manutenção do corpo. Por isso, as outras faculdades que a ela se associam exercem suas atividades com base no funcionamento de cada órgão corpóreo voltado para a nutrição e para o crescimento. Parece, pois, estar presente em todas as espécies de seres vivos ¹⁷⁰.

3.5.3.1.2 Faculdade sensitiva

A faculdade sensitiva é aquela que age por meio dos sentidos, voltada para a percepção dos objetos sensíveis. Constitui-se, nela, o início do processo de aquisição do conhecimento pelo homem. Tal conhecimento, após passar pelo crivo da sensação, segue da faculdade imaginativa à faculdade racional. Dessa forma, como afirma Ramón Guerrero, “Para al-Fārābī, o problema do conhecimento, como

¹⁶⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. p. 55. “Quando nace el hombre, la potencia que primero aparece en el, es aquella por la que puede alimentarse – la potencia nutritiva - . Después de ésta aparece la potencia con que percibe los objetos del tacto, el calor, el frío. Después el sentido del gusto, del olfato, del oído y el sentido propio de los colores y visibles, como los rayos de luz. [...] Después de éstas se desarrollan otras potencias para conservar las huellas de los sensibles aun después de cesar la observación de los sentidos. Tal es la imaginativa, de la cual es también propio el componer unos sensibles con otros – así como también el separarlos y dividirlos – con diferentes composiciones y divisiones, falsas unas, verdaderas otras. Con ellas va ligado también cierto apetito o tendencia a lo que se ha imaginado. Después de esto se desarrolla la potencia racional con la que puede el hombre conocer los inteligibles y distinguir entre lo bueno y lo malo y es la misma que hace posibles las artes y las ciencias. También con ella va asociado un apetito o tendencia hacia lo que se ha conocido”.

¹⁶⁹ Cf. NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 58.

¹⁷⁰ Sobre esta faculdade, cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Artículos de la ciencia política. In. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992. p. 114.

em Aristóteles, se resolve de uma maneira completamente empírica: sem os sentidos não é possível conhecer nada, porque a sensação é a base de nossos conhecimentos”¹⁷¹. Afinal, o conhecimento só chega à alma por meio dos sentidos, bem como Aristóteles esclarece na seguinte afirmação: “[...] é impossível que um corpo tenha uma alma e, além disso, seja dotado de uma inteligência capaz de julgar sem possuir sensação alguma”¹⁷².

3.5.3.1.3 Faculdade apetitiva

Esta faculdade é aquela pela qual existem as inclinações humanas, é onde se encontram o desejo e a aversão. No corpo, ela age sobre todos aqueles membros que produzem um movimento de conquista de algo, de busca, ou seja, é a faculdade apetitiva que conduz as partes do corpo ao movimento.

É interessante esclarecer, com al-Fārābī, que na atualização da faculdade sensitiva unida à faculdade apetitiva encontra-se a vontade, isto é, “[...] um desejo que procede de uma sensação”¹⁷³. Sendo atualizada a vontade, segue-se o surgimento de um outro tipo de desejo, agora relacionado à faculdade imaginativa, compondo, pois, a segunda classe de vontade. Atualizada esta, tem-se uma terceira classe, agora relacionada à faculdade racional, dando início ao desejo que tem seu fundamento na razão, o livre arbítrio. Este, por ser exclusivo ao homem, é o que permite dizer que as ações do homem são louváveis ou reprováveis, ou seja, se, por meio delas, se pode adquirir, ou não, a felicidade.

3.5.3.1.4 Faculdade imaginativa

Valendo-se dos objetos advindos da faculdade sensível, a faculdade imaginativa guarda, isto é, memoriza, compõe, separa e mescla as impressões, podendo oferecer verdadeiras ou falsas composições e separações, agindo, também, sobre os sonhos. Por possuir a capacidade de conservar as impressões sensíveis, esta faculdade possui um importante papel no homem, no que diz respeito ao processo do conhecimento. Sendo intermediária entre a faculdade sensível e a racional, ela reserva o que foi oferecido pelos sentidos e o serve à razão. No entanto, diferente da sensitiva, a imaginativa não possui um órgão

¹⁷¹ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. p. 127. “Para al-Fārābī, el problema del conocimiento, como en Aristóteles, se resuelve de una manera completamente empírica: sin los sentidos no es posible conocer nada, porque la sensación es la base de nuestros conocimientos”.

¹⁷² DA 434b1

¹⁷³ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 48. “[...] un deseo que procede de una sensación”.

distribuído ao longo do corpo. Sua sede é, de acordo com al-Fārābī, no coração, atuando como um juiz do sensível além de servir à potência apetitiva na produção de imagens que podem estimular o desejo.

Acrescido ao ato de compor e conservar as formas sensíveis, a faculdade imaginativa possui uma característica que vale ser destacada, uma vez que vem a ser um dos pontos fundamentais para se compreender o sentido da revelação e, por conseguinte, da religião: a imitação¹⁷⁴. Trata-se da capacidade que ela possui, ao ser atualizada pelo Intelecto Agente, de transformar em símbolos a verdade metafísica. Essa atualização que, na maioria dos casos, ocorre durante o sonho pode, em alguns homens (identificados por al-Fārābī como os profetas), ocorrer mesmo em vigília. Nesse sentido, a faculdade imaginativa constitui a natureza da revelação no que concerne ao conhecimento dos inteligíveis¹⁷⁵.

A imaginação, portanto, quando se fixa apenas nas realidades sensíveis, isto é, quando não se dirige à compreensão do inteligível, pode estar, ou não, em acordo com a verdade. Entretanto, uma vez atualizada pelo Intelecto Agente, o conhecimento por ela adquirido corresponde sim à verdade, porém, manifestada ou representada por símbolos. Por isso, a revelação é considerada, no pensamento farabiano, a atualização da faculdade imaginativa que, pela sua atividade, manifesta, em símbolos, a verdade inteligível. Esse tipo de conhecimento, como explica Ramón Guerrero, é “[...] um conhecimento imperfeito dos inteligíveis: ao não poder conhecê-los da mesma maneira que o intelecto, elabora-se uma imagem que se apresenta como o objeto inteligível mesmo, podendo conhecer, deste modo, os objetos mais perfeitos, tais como os seres imateriais ou a Causa Primeira”¹⁷⁶.

Para melhor perceber como atua a faculdade imaginativa, no que concerne ao conhecimento dos inteligíveis, lê-se, na *Cidade Ideal*:

Qualquer objeto que age sobre esta faculdade, se ela é em si capaz de receber seu influxo e de recebê-lo como se encontra a *parte rei*, poderá ocorrer de dois modos: Primeiramente, poderá receber como

¹⁷⁴ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. pp. 60-64.

¹⁷⁵ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofia árabe y judía*. p. 128.

¹⁷⁶ RAMÓN GUERRERO, Rafael. El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo šī‘ī ?. *Actas de las II Jornadas de cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, s/informações, 1985. p. 472. “[...] un conocimiento imperfecto de los inteligibles: al no poder conocerlos de la misma manera que el intelecto, se representa una imagen que hace las veces del objeto inteligible mismo, pudiendo conocer de este modo los objetos más perfectos, tales como los seres inmateriales o la Causa Primera”.

ele é em si mesmo e como se encontra nas coisas; em segundo lugar, pode se formar uma imagem do objeto mediante os sensíveis que podem servir para isso. Agora se, por si mesma, é capaz de receber o objeto como este é em si mesmo, o receberá formando uma imagem dele mediante os sensíveis que, em si, encontra entre os que são os mais adequados para a representação desse objeto; mas os inteligíveis, enquanto tais, ela não é capaz de recebê-los, porque, ao apresentar-lhe o entendimento, os inteligíveis, que de seus atos resultam, não os recebe como estão no entendimento, mas como uma imagem forjada na imitação dos sensíveis [...] Desse modo, imita os inteligíveis dos objetos que se situam no limite da perfeição, a Causa Primeira, os seres imateriais, os céus, etc., isto é, os imita mediante os sensíveis mais excelentes ou mais perfeitos, os objetos mais bonitos de ver; em troca, imita os inteligíveis viciosos com os sensíveis mais vis e imperfeitos, os objetos feios para a vista [...] a imaginativa receberá os inteligíveis mediante as representações e imitações sensíveis que ela mesma compôs ¹⁷⁷.

Quer dizer, a faculdade imaginativa só conhece os inteligíveis por meio de símbolos. Pode parecer insistente, mas ressaltar essa passagem significa esclarecer algumas questões que são muito discutidas pelos estudiosos de al-Fārābī. Resulta, então, que a faculdade imaginativa possui três funções: conserva as imagens procedentes da faculdade sensível; reúne, mistura ou separa as impressões sensíveis, a fim de formar novas impressões, ou impressões mais complexas, e produz imitações, valendo-se das impressões sensíveis, dos inteligíveis. Quanto a esta última, ela é dependente da faculdade racional, uma vez que, por si mesma, a faculdade imaginativa não consegue apreender os inteligíveis.

Mais uma coisa, portanto, deve ser salientada: é possível que se conheça os inteligíveis diretamente por meio da faculdade imaginativa ¹⁷⁸, mas tais inteligíveis

¹⁷⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. p. 75. “Cualquier objeto que obre sobre esta facultad, si ella es en sí capaz de recibir su influjo y de recibirlo como se encuentra la parte rei, lo podrá recibir de dos modos: Primeramente podrá recibirlo como El es en sí mismo y como se encuentra en las cosas; en segundo lugar puede formarse una imagen del objeto mediante los sensibles que para eso puedan servir. Ahora bien, si en sí misma es capaz de recibir el objeto como éste es en sí mismo, lo recibirá formando una imagen del mismo mediante los sensibles que en sí encuentra entre los que son más a propósito para la representación de ese objeto; pero los inteligibles en cuanto tales no es ella capaz de recibirlos, porque al presentarle el entendimiento los inteligibles que de sus actos resultan, no los recibe como están en el entendimiento, sino que se forja una imagen a imitación de los sensibles [...] De esse modo imita los inteligibles de los objetos que rayan en el límite de la perfección, la Causa Primera, los seres inmatereales, los cielos, etc., esto es, los imita mediante los sensibles más excelentes o más perfectos, los objetos más hermosos de ver; en cambio, imita los inteligibles viciosos con los sensibles más viles e imperfectos, los objetos feos a la vista [...] a imaginativa recibirá los inteligibles mediante las representaciones e imitaciones sensibles que ella misma compuso”.

¹⁷⁸ Tanto em Aristóteles como em Platão podem ser encontradas alusões em que a imaginação está relacionada à opinião e não ao conhecimento discursivo, que é o conhecimento filosófico. Como exemplo, lê-se em Platão: “Sócrates – Bastará, então, chamar ciência à primeira divisão,

que, neste caso específico, não serão intermediados pela faculdade racional, se apresentarão sob a forma de imitações, quer dizer, como uma profecia ou revelação. Os inteligíveis, assim, não se apresentando tais como são e nem sob o intermédio da faculdade racional, tornam-se conhecidos pelo homem que, deste modo, será o profeta por ter atingido o mais alto grau a que se pode chegar na faculdade imaginativa¹⁷⁹.

3.5.3.1.5 Faculdade Racional

A faculdade racional possui um lugar de destaque no sistema farabiano. Além de ser a faculdade que distingue o homem dos outros animais, ela está diretamente relacionada ao processo cognoscitivo, tendo em vista que é por meio dela, superior a todas as demais, que o homem pode adquirir o conhecimento verdadeiro dos inteligíveis e, por conseguinte, elevar-se ao mais alto grau, conquistando a felicidade.

Permitindo, ao homem, o conhecimento das ciências e das artes, a faculdade racional proporciona a aquisição da excelência no discernimento, da capacidade de distinguir as ações boas e más e da excelência na deliberação. Logo, compreendendo, sempre, a perfeição última como a felicidade, destaca-se que ela depende das ações desenvolvidas pelo homem com base no aperfeiçoamento derivado do conhecimento racional.

A respeito do conhecimento racional e conseqüente aperfeiçoamento humano, al-Fārābī enfatiza que o homem é um composto de matéria e forma, e, por isso, não consegue, por si mesmo, sair da potência e tornar-se em ato, no que concerne ao intelecto¹⁸⁰. Logo, o homem necessita de algo externo, em ato, que possa exercer sobre ele uma atividade que o verta de potência para ato. Sob este

conhecimento discursivo à segunda, fé à terceira e imaginação à quarta; as duas últimas denominaremos opinião, e as duas primeiras, inteligência. A opinião terá por objeto a mutabilidade, e a inteligência, a essência.” (Rep. VII, 534a-534b). De modo semelhante, tem-se, em Aristóteles: “Pela mesma razão, não pode ser a imaginação uma daquelas faculdades que se encontram sempre certas, o conhecimento e a inteligência: a imaginação pode ser falsa. Temos, assim, por tarefa examinar a possibilidade de ser ela a opinião, sendo esta, por sua vez, verdadeira ou falsa” (DA 428a15).

¹⁷⁹ Sobre este tema, é interessante ter em mãos o que argumenta Mahdi. Cf. MAHDI, Mushin. Al-Fārābī. In: STRAUSS, Leo; CROPSSEN, Joseph. (Org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo Económica, 1987. p. 213.

¹⁸⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. Epístola sobre los sentidos del término *intelecto*. Trad. e not. Rafael Ramón Guerrero. *Revista española de Filosofía Medieval*. Madrid, v.9, p. 215-223, 2002. ISSN 1133-0902. p. 217.

propósito, insere-se o papel do Intelecto Agente como aquele que age no homem, por meio da faculdade racional, ascendendo-o da forma de potência e transformando-o em intelecto em ato. Portanto, intelecto em ato ocorre quando

[...] se atualizaram, nele, os inteligíveis que foram abstraídos das matérias, esses inteligíveis se convertem em inteligíveis em ato, pois, antes de serem abstraídos de suas matérias, eram inteligíveis em potência. Quando são abstraídos, se realizam como inteligíveis em ato pelo fato de se converterem em formas para aquela essência: esta essência só chega a ser o intelecto em ato por meio daqueles que são inteligíveis em ato. Assim, ser inteligíveis em ato e ser intelecto em ato são uma só e mesma coisa ¹⁸¹.

Nesse processo de transição de potência para ato, encontram-se níveis ou graus de intelecto ¹⁸². Estes níveis distinguem o intelecto em intelecto material, intelecto em habito e o intelecto adquirido.

O intelecto material é aquele em que o corpo, uma vez possuindo os primeiros inteligíveis, consegue perceber, pela própria junção com a forma dada pelo Intelecto Agente, a existência de tais inteligíveis. Este intelecto é aquele que todo homem possui, pois são os primeiros conhecimentos. Quanto aos demais conhecimentos, eles só são obtidos por aqueles homens que se dedicam à prática da reflexão ¹⁸³.

O intelecto habitual seria aquele que, tendo ciência da existência dos inteligíveis, sente o desejo de seguir até eles, como uma espécie de retorno da multiplicidade à unidade em um processo pelo qual o intelecto material se transforma em intelecto externo. Quanto ao intelecto adquirido, ele consiste na realização do processo do conhecimento, é o momento em que, tendo tornado em

¹⁸¹ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. Epístola sobre los sentidos del término *intelecto*. p. 218. “[...] se han actualizado en él los inteligibles que ha abstraído de las materias, esos inteligibles se convierten en inteligibles en acto, siendo así que antes de que fueran abstraídos de sus materias eran inteligibles en potencia. Cuando son abstraídos, se realizan como inteligibles en acto por el hecho de convertirse en formas para aquella esencia; esta esencia sólo llega a ser intelecto en acto por aquéllos que son inteligibles en acto. Así, ser inteligibles en acto y ser intelecto en acto son una y la misma cosa”.

¹⁸² Aristóteles identifica o intelecto como uma substância incorruptível, é “sem qualquer dúvida, aquela coisa mais divina e impassível” (DA 408b25). Ademais, “sempre que pensa um objeto claramente inteligível, não será totalmente incapaz de conhecer os objetos inteligíveis inferiores – torna-se, sobretudo, ainda maior a sua capacidade de o fazer. Com efeito, a faculdade sensitiva não é independente de um órgão sensorial, o intelecto pode, no entanto, sê-lo plenamente” DA 429b1, “o intelecto é, por conseguinte, potencialmente idêntico aos objetos do pensamento, nada podendo ser, porém, até àquele momento em que pensa” (DA 429b30).

¹⁸³ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. p. 72.

ato, o intelecto se afasta da matéria e consegue compreender e se tornar semelhante aos inteligíveis em ato, sempre com a participação do Intelecto Agente.

De acordo com al-Fārābī, uma vez intelecto adquirido, o intelecto pode apreender os inteligíveis em ato ao passo que busca conhecer a si mesmo em ato, se aperfeiçoando¹⁸⁴. Passa a existir, nesse momento, a possibilidade de conhecer, não só aqueles inteligíveis que deixaram de ser em potência, mas os que nunca tiveram qualquer envolvimento com a matéria, ou seja, as formas puras. Afinal, o intelecto adquirido é aquele que mais se distancia da matéria e que, pela ação do Intelecto Agente, compreende os seres separados, a perfeição, os inteligíveis¹⁸⁵. “Por conseguinte, quando o intelecto em ato entende os inteligíveis, que são formas suas, uma vez que são os inteligíveis em ato, este intelecto a que chamamos, primeiramente, de intelecto em ato se converte, agora, em intelecto adquirido”¹⁸⁶.

Diante do exposto, entende-se que a faculdade racional, por si só, é em potência, não em ato, necessitando, por isso, da ação do Intelecto Agente para tornar-se intelecto em ato. Destaca-se, ainda, que o processo de desenvolvimento de potência para ato se dá na parte teórica do intelecto, uma vez que al-Fārābī estabelece uma distinção entre intelecto teórico e intelecto prático.

O intelecto teórico é aquele pelo qual o homem conhece o que cabe, por natureza, ser feito por ele. É a sabedoria destinada a conhecer no que consiste a verdadeira felicidade, tendo sua realização no ato mesmo do conhecimento. Ele diz

¹⁸⁴ Sobre este processo, cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. La Teocracia Islâmica: conocimiento y política en al-Fārābī. In. J.F. Meirinhos. (Org.). *Itinéraires de la Raison: études de philosophie médiévale*. Louvain: La neuve, 2005. p.86-87.

¹⁸⁵ De forma resumida, Gomez Nogales explica, do seguinte modo, os tipos de intelecto: “el primer entendimiento es el material o posible, es decir, la pura facultad de conocer, o el poder conocer. Cuando de hecho conoce, ha pasado de la potencia al acto. Se ha identificado mentalmente con el inteligible de la forma conocida, convirtiéndose en el entendimiento habitual. Una vez que se ha hecho capaz de comprender un inteligible sin materias, pueda ya conocerse a sí mismo, y a todas las Inteligencias inmatrimales. Esa identificación mental con los inteligibles superiores es lo que le convierte en entendimiento adquirido” (NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 81)

¹⁸⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Epístola sobre los sentidos del término intelecto*. p. 219. “Por consiguiente, cuando el intelecto en acto entiende los inteligibles, que son formas suyas, en tanto que son inteligibles en acto, de intelecto al que primeramente hemos llamado intelecto en acto se convierte ahora en intelecto adquirido”. Conforme a tradução francesa, “alors, l’intellect en acte, lorsqu’il intellige les intelligibles qui sont des formes pour lui en ce qu’elles sont intelligibles en acte, cet intellect dont nous disions auparavant que il était intellect en acte, devient à présent l’intellect acquis”. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *L’épître sur l’intellect*. Trad. introd. e not. de Dyala Hamzah. Paris: L’Harmattan, 2001. not. 61, p. 77.

respeito à indução dos primeiros princípios, das premissas universais e necessárias, sendo verdadeiro todo o conhecimento por ele recebido,

Destas [das premissas] é de onde partimos e chegamos a conhecer o resto dos seres especuláveis, cuja a natureza é existir sem o concurso do homem. Este intelecto pode estar em potência quando estes princípios não foram, ainda, realizados por ele, mas quando os conseguiu, se converte em intelecto em ato e sua predisposição se reforça para descobrir o que é ¹⁸⁷.

No que concerne ao intelecto prático, al-Fārābī afirma ser aquele voltado para a escolha do homem, por meio dos objetos por ele apreendidos com a faculdade sensível e com conhecimento dos universais. Esse intelecto não deixa de lado o conhecimento dos particulares¹⁸⁸, uma vez que diz respeito às ações, podendo, assim, ir se aprimorando com base no conhecimento adquirido ao longo da vida do homem. É nele que se observa o exercício da prudência, da deliberação, da virtude, pois é aquele que tem como terreno de atuação a ética e a política, em que o homem reflete sobre aquelas ações realizadas voluntariamente. Divide-se, então, em técnico, onde se aperfeiçoam as artes e os ofícios, e reflexivo, pelo qual se reflete acerca do que deve ou não ser feito, como deve ser feito, ou se queremos ou não fazê-lo. Resulta, então, que o intelecto prático atinge a perfeição quando é, por meio da ação, realizado, do contrário, todo o conhecimento será algo apenas vão e inútil¹⁸⁹.

Em suma, compreende-se que, com a faculdade racional, o homem se faz semelhante aos inteligíveis que antes estavam dele separados. Mediante o processo de atualização do intelecto, ele conhece a si mesmo como inteligível e é inteligente por possuir tal conhecimento. Desse modo, verifica-se que, com a ação do Intelecto Agente na faculdade racional, o homem pode se elevar no conhecimento dos

¹⁸⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 133. “De éstas es de donde partimos y llegamos a conocer el resto de los seres especulables de cuya naturaleza es existir sin el concurso del hombre. Este intelecto puede estar en potencia, cuando estos principios no se han realizado aún para él, pero, cuando los ha conseguido, se convierte en intelecto en acto, y su predisposición se refuerza para descubrir lo que queda”.

¹⁸⁸ Em Aristóteles, no que diz respeito à faculdade racional, encontra-se a seguinte distinção: “partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e a outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação” (EN VI. 1, 1139a 9-12).

¹⁸⁹ Tem-se, então, em al-Fārābī a prática como indispensável ao homem. Sobre o tema, cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 116; NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 73.

inteligíveis, passando a não existir nenhuma diferença entre eles. Tal identidade promove, ao homem, a aquisição da felicidade suprema.

É indispensável, portanto, a ação do Intelecto Agente na faculdade racional, no propósito de obter o aperfeiçoamento do homem. Em uma analogia, al-Fārābī elucida a ação do Intelecto Agente do seguinte modo:

A situação do Intelecto Agente, a respeito do homem, é como a situação do sol a respeito da vista. Pois, assim como o sol dá, à vista, a luz e a vista, pela luz que adquire do sol, se converte em vista em ato, depois de ter sido vista em potência,[...] por ele, o homem, que é em potência, se converte em intelecto em ato, alcança a perfeição ao chegar próximo ao grau do Intelecto Agente, pois se converte em intelecto mesmo¹⁹⁰.

Compreende-se, assim, que al-Fārābī desdobra o processo do conhecimento nas seguintes etapas: a passagem do intelecto em potência para o intelecto em ato e, em seguida, a obtenção dos inteligíveis por meio do intelecto em ato, convertendo-se em intelecto adquirido; este, em seu estado mais elevado, assemelha-se ao Intelecto Agente. Estas distinções, relativas ao intelecto, advém, em grande parte, do *De Anima* de Aristóteles, como o próprio al-Fārābī evidencia ao longo de sua *Epístola sobre o intelecto*.

Conclui-se, então, que a faculdade racional é a única capaz de apreender os inteligíveis tais como são e, por conseguinte, de avaliar se a imitação realizada pela faculdade imaginativa é boa ou não. Entretanto, o conhecimento dos inteligíveis só será realizado no homem após ter desenvolvido as faculdades sensitiva e apetitiva na alma, levando a crer que o ato de conhecer, para al-Fārābī, envolve o homem em sua totalidade.

3.5.4 Sobre o conhecimento

A ação dos objetos sensíveis e do Intelecto Agente é, para al-Fārābī, a fonte pela qual o homem adquire o conhecimento. Unindo Aristóteles ao neoplatonismo, o filósofo propõe uma interessante relação entre o sensível e o inteligível, tendo o homem como principal mediador e único capaz de abranger estas duas realidades.

¹⁹⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política* p. 11. “La situación del Intelecto Agente respecto del hombre es como la situación del sol respecto de la vista. Pues, así como el sol da a la vista la luz, y la vista, por la luz que adquiere del sol, se convierte en vista en acto, después de haber sido vista en potencia,[...] por el, el hombre, que es intelecto en potencia, se convierte en intelecto en acto; alcanza la perfección al llegar a la proximidad del grado del Intelecto Agente, pues se convierte en intelecto mismo”.

À medida que argumenta sobre a obtenção do conhecimento, al-Fārābī insere uma reflexão a respeito do homem diante do objeto apreendido. Para esse filósofo, existe uma interação entre o que conhece e o conhecido, havendo, durante o processo de conhecimento, uma transformação no conhecedor, isto é, no homem. Deste modo, no que tange à apreensão dos inteligíveis, o homem passa por um processo de aperfeiçoamento ao longo da aquisição do conhecimento. Significa, pois, afirmar que a formação do homem está, em al-Fārābī, diretamente relacionada ao conhecimento que possui, tendo em vista que o que conhece se torna, aos poucos, semelhante ao conhecido.

Em meio à compreensão da relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento e percebendo a identificação do primeiro com o segundo, evidencia-se que, para tornar-se perfeito, o homem precisa obter o conhecimento do que é perfeito¹⁹¹. Como bem traduz Ramón Guerrero “Conhecer é assimilar as formas inteligíveis”¹⁹². Ora, se, de acordo com al-Fārābī, perfeitos são os inteligíveis em ato, a estrutura do universo, a ordem do mundo inteligível, perfeito será, também, o seu conhecedor. Ademais, como a perfeição do homem é idêntica à conquista da felicidade, diz-se, então, que a suprema felicidade encontra-se no conhecimento perfeito, na obtenção da verdade.

Ao passo que o homem descobre os inteligíveis, vai sendo despertado, nele, uma vontade de seguir ainda mais nesse conhecimento. Essa vontade (*irāda*) de conhecer os inteligíveis, até então ocultos, advém, no primeiro momento, da união da faculdade apetitiva com a imaginativa para, em seguida, ser objeto da reflexão do homem. Neste momento, dar-se origem à vontade (*ijtyār*) advinda da faculdade racional: o livre arbítrio. Deste modo, o homem, ao se distanciar da matéria por livre-arbítrio, se converte em intelecto em ato, atingindo, por conseguinte, a felicidade, pois esta, como fim último, só pode ser adquirida em virtude das ações que derivam dos atos voluntários. Tais ações¹⁹³ precisam, nesse sentido, ser virtuosas, ou seja,

¹⁹¹ Em Aristóteles: o “homem entre aqueles seres capazes de saber e de possuir conhecimento” (DA 417a20).

¹⁹² RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992, p. 84. “Conocer es asimilar las formas inteligibles”.

¹⁹³ Al-Fārābī parece mesclar a obtenção do conhecimento, isto é, a conquista da verdade com o agir moral do homem. Com idéia semelhante, encontra-se, em Aristóteles: “a função de ambas as faculdades intelectuais da alma é, então, a percepção da verdade. Conseqüentemente, suas

devem estar de acordo com o conhecimento da natureza inteligível¹⁹⁴. Entretanto, al-Fārābī alerta para o fato de que

[...] nem todo homem está preparado, por natureza, para receber os primeiros inteligíveis, porque os indivíduos humanos foram criados, por natureza, com faculdades diferentes e com distintas disposições. Uns não podem receber, por natureza, nenhum dos inteligíveis primeiros; outros podem recebê-los, mas de maneira distinta, como os loucos; outros, enfim, podem recebê-los tal como são. Estes são os que têm uma natureza humana sã e é próprio deles, e não de outros, poder obter a felicidade¹⁹⁵.

De acordo com essa reflexão, o autor argumenta que os homens se distinguem entre si pela capacidade que possuem em conhecer os inteligíveis e, uma vez os conhecendo, pela forma de compreendê-los e descobri-los (seja no que concerne ao tempo necessário, seja pela profundidade de tal conhecimento, pela capacidade de transmiti-lo, ou mesmo, guiar os demais), algo que pode, sem dúvida, ser modificado, uma vez que tal desenvolvimento recebe influência do regime político do qual o homem faz parte e da educação por ele recebida¹⁹⁶.

Considerando o conhecimento e a forma como é alcançado, é possível, com efeito, dividir o homem em graus. Não cabe, entretanto, sustentar que o homem é obrigado a servir, ou estar situado em um determinado nível como quem, daí, não possa sair ou mesmo evoluir. Logo, nas palavras de al-Fārābī,

As disposições que são por natureza não forçam a ninguém nem o obriga a nada, do contrário, só são disposições para fazer uma coisa para a qual estão preparados, por natureza, de uma maneira mais fácil para eles [...] naqueles que estão dispostos, por natureza, para uma certa coisa, é muito difícil mudar aquilo que tem por natureza; antes o contrário¹⁹⁷.

respectivas formas de excelência moral são as disposições que melhor as capacitam a chegar à verdade” (EN VI. 2, 1139b 23-26).

¹⁹⁴ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. p. 72.

¹⁹⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 50. “[...] no todo hombre está preparado por naturaleza para recibir los primeros inteligibles, porque los individuos humanos han sido creados por naturaleza con facultades diferentes y con distintas disposiciones. Unos no puede recibir por naturaleza ninguno de los inteligibles primeros; otros pueden recibirlos, pero de forma distinta, como los locos; otros, en fin, pueden recibirlos tal como son. Éstos son quienes tienen una naturaleza humana sana y es propio del ellos, y no de los otros, poder obtener la felicidad”.

¹⁹⁶ Cf. *Op. cit.*, p. 50.

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 51. “Las disposiciones que son por naturaleza no fuerzan a nadie ni le obliga a hacer eso, sino que solo son disposiciones para hacer esa cosa, para la que están preparados por naturaleza, de una manera más fácil para ellos [...] en aquellos que están dispuestos por la naturaleza para una certa cosa, es muy difícil cambiarlos de aquello que tienen por naturaleza; antes al contrario”.

Ademais, deve-se considerar que nenhum aperfeiçoamento do homem é possível sem que ele esteja integrado em uma comunidade, ou que qualquer conhecimento seja útil sem que possa ser executado no estabelecimento de uma cidade perfeita.

3.5.5 Homem social e conforme a ordem do universo

Para além da obtenção do conhecimento, da ascensão por meio do processo cognoscitivo, o homem, para realizar-se plenamente, possui a necessidade de compor, fazer parte de um grupo, ou seja, de se estabelecer em união com os demais. De acordo com esse pensamento, al-Fārābī argumenta que “o homem pertence àquelas espécies de animais que não podem consumir seus assuntos necessários, nem alcançar o melhor de seus estados, se não for pela sua associação em comunidades em um só território”¹⁹⁸.

Não podendo, pois, ser compreendido como um ser isolado e, deste modo, não atingindo sua perfeição máxima senão em conjunto com os demais, o homem, no interior de uma sociedade, tem a necessidade de estabelecer uma comunidade perfeita para que ele, também sob a pretensão de obter a perfeição, possa alcançar a felicidade. Sob este propósito, não basta, ao homem, possuir o conhecimento dos inteligíveis, é preciso que ele faça com que a comunidade, da qual é membro, igualmente o adquira.

Refletindo, portanto, a respeito do homem no interior de uma sociedade bem como o papel que deve ser empenhado, por ele, na conquista da felicidade em união com os demais, al-Fārābī conclui ser a Ciência Política aquela que se ocupa da felicidade bem como de “[...] todas as ações, modo de viver, qualidades morais, costumes e hábitos voluntários [...]. Mostra, logo, que [tudo isto] não pode existir, de uma só vez, em um só homem, nem ser realizado em um único homem, senão que só pode ser realizado e mostrar-se em ato uma vez que está distribuído em uma comunidade”¹⁹⁹.

¹⁹⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 45. “El hombre pertenece a aquellas especies de animales que no puede consumir sus asuntos necesarios ni alcanzar el mejor de sus estados si no es por su asociación en comunidades en un solo territorio”.

¹⁹⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. In. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992. p. 95. “[...] todas las acciones, modo de vivir, cualidades morales, costumbres ya hábitos voluntarios [...], muestra luego que no puede existir a la vez en un solo hombre, ni realizarlo en un solo hombre, sino que sólo puede ser realizado y mostrarse en acto en tanto que está distribuído en una comunidad”.

Explica, com efeito, que todos são necessários para o aperfeiçoamento de cada um, em outras palavras, que todos necessitam de todos²⁰⁰. Por isso, não se pode afirmar, em al-Fārābī, uma espécie de ética individual, pois, para ele, toda a dimensão do homem só se realiza em sociedade, onde deve ser pensada a relação do homem com os demais na coletividade. Nesse sentido, a política objetiva buscar meios pelos quais os homens possam praticar as boas ações e as virtudes que devem ser cultivadas. Só assim é possível pensar em uma ordem social perfeita que, como tal, assemelha-se ao que há de mais perfeito: a ordem do universo.

Tem-se, então, a realização do homem no interior de uma sociedade que deve ter suas bases fundamentadas no conhecimento dos inteligíveis. Resulta que, tendo exposto a respeito da ordem do universo e do homem, é preciso compreender como o homem, tendo os inteligíveis por modelo, estrutura uma Cidade Virtuosa onde a conquista da felicidade é possível.

²⁰⁰ Refletindo, pois, a respeito da perfeição do homem no interior da sociedade, seja intelectual, social ou até religiosa, al-Fārābī não reduz ou limita seu pensamento à *Umma* – comunidade islâmica – mas a um agrupamento de pessoas, quiçá de uma união universal, aproximando-se do ideal da *polis* grega e pondo em relevo o convívio e o melhoramento das relações entre as pessoas.

4 A RELIGIÃO COMO INSTRUMENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO

Toda pessoa que nasce, nasce com uma natureza
perfeita; são os seus pais que o fazem
judeu ou cristão ou pagão
(AL-GAZZALI, In:CHALLITA, 1973, p.128)

Em al-Fārābī, é possível dizer que o universo, o homem e a cidade constituem os três pilares sobre quais toda a argumentação desenvolvida por esse filósofo se sustenta. O universo é o modelo, é a perfeição, o exemplo a ser seguido por aqueles que almejam a perfeição, é o conhecimento necessário. O homem, por sua vez, é um ser de dupla natureza, pois ao mesmo tempo que é pertencente ao mundo sub-lunar traz, em si, uma característica dos seres do mundo inteligível: a razão. O homem é, conforme esse sentido, o único ser do mundo sensível capaz de alcançar a perfeição do inteligível, elevando-se pela faculdade racional.

No entanto, muito além de pensar a conquista da perfeição como algo particular, individual, al-Fārābī alerta para o fato de ser, o homem, um ser social e que, por isso, não consegue alcançar os seus objetivos sem ser em comunhão com os demais, formando uma sociedade. É, portanto, fundamental que toda a sociedade esteja direcionada ao mesmo fim, à obtenção da felicidade que consiste no conhecimento dos inteligíveis.

Existe uma preocupação que deve, entretanto, ser considerada: nem todos os homens compreendem a realidade inteligível do mesmo modo ou ao mesmo tempo, sendo preciso, então, que tal conhecimento lhe seja transmitido, por alguém, de forma diferenciada. Ou seja, é condição que exista um guia, alguém que possa ser um elo entre o inteligível e o sensível com o propósito de tornar a cidade semelhante à estrutura do universo. Este homem será, então, o governante da Cidade Virtuosa.

Diante dessa estrutura e segundo o objetivo visado, pretende-se, neste capítulo, explicitar as principais teses desenvolvidas por al-Fārābī nas *Obras Filosóficas-Políticas*, tendo como eixo a conquista da felicidade pelo homem, a estrutura política da cidade, o papel do governante e os instrumentos por ele utilizados no estabelecimento de um modelo de cidade perfeita que garanta o bem supremo.

4.1 A Cidade - campo de realização do homem e efetivação da ordem do universo

Prosseguindo na consideração de que a felicidade é o fim último do homem, al-Fārābī pondera que tal homem é um ser social e, por isso, só realiza as suas funções no interior de uma sociedade. De acordo com essa assertiva, o filósofo institui as bases para que a cidade possa ser estabelecida como o único campo de realização do homem, isto é, onde seja possível a conquista da felicidade. Com esse propósito, al-Fārābī ressalta que a ordem do universo deve servir de exemplo ao mundo sensível no estabelecimento da cidade perfeita.

Pensar, pois, a cidade como uma estrutura semelhante à existente na ordem do universo é, sem dúvida, o fim que se pretende alcançar neste ponto. Para tanto, antes de ser demonstrada como a cidade perfeita, ou, conforme al-Fārābī, a Cidade Virtuosa é possível, é preciso expor sobre os diferentes tipos de cidades bem como os habitantes que delas fazem parte.

4.1.1 Tipos de Cidade

Na leitura das *Obras filosófico-políticas*, pode-se observar a exemplificação que al-Fārābī faz dos diferentes tipos de cidade. Classificando as cidades de acordo com o tamanho, a influência que recebem dos corpos celestes e os tipos de homens que nelas habitam, é possível pensar que o filósofo, além da fundamentação teórica, se baseia nos referências de comunidades que ele pôde observar ao longo durante o período que viveu²⁰¹.

No que concerne ao tamanho das cidades, logo no início do *Livro da Política*, al-Fārābī afirma que:

Algumas comunidades humanas são grandes, outras medianas e outras são pequenas. A comunidade grande é a comunidade de muitas nações, que se associam e cooperam mutuamente; a mediana

²⁰¹ Como exemplo, cite-se o momento em que al-Fārābī discorre sobre a cidade do poder. Ele explica que “La primera de ellas, que pretende el poder como sea y para cualquier cosa que sea, es aquella en la que hay quien causa daño a otro sin obtener provecho alguno de ello, como, por ejemplo, matar sin otra razón que el placer de someter solamente; en ella se lucha por cosas viles, como lo que se cuenta algunos arabes” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la Política. In: *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992. p.70). Em nota, Ramón Guerrero esclarece: “Esta referencia a los árabes y a los turcos, que encontraremos a continuación, muestran cómo al-Farabi está pensando en la situación real que vive y no sólo repensando la ciudad platónica” (RAMÓN GUERRERO, Rafael. In: *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992. not. 246, p.70).

é a nação; a pequena é a que ocupa o espaço da cidade. Estas três são as comunidades perfeitas. As associações nas aldeias, bairros, ruas e casas são imperfeitas. A mais imperfeita delas é a associação na casa²⁰².

Tendo em vista essa diferenciação, percebe-se que as associações mais perfeitas são aquelas que comportam o maior número de cidadãos, ou seja, as maiores. Seguindo esse pensamento, a mais perfeita das associações seria, para o filósofo, aquela que correspondesse à união de todas as nações, implicando, assim, em uma visão cosmopolita do homem. Outros aspectos, porém, devem ser considerados, entre eles, destacam-se as diferenças naturais causadas pela ação dos corpos celestes, como apresenta al-Fārābī:

Uma delas [das causas] é a diferença das partes dos corpos celestes que estão em frente a elas [as nações], a saber, a esfera primeira e a esfera das estrelas fixas e, em seguida, a diferença das posições das esferas inclinadas a respeito das partes da terra, bem como a proximidade ou distância que lhes advém. Daqui resulta a diferença das partes da terra que são os territórios das nações²⁰³.

Esses corpos celestes influenciam, pois, na estrutura geográfica dos territórios em que as associações dos povos se situam. Entretanto, eles não se restringem apenas a esta forma de influência, tais corpos interferem, também, no comportamento daqueles que habitam as diferentes regiões. Diante disso, compreende-se que a formação do homem, dos hábitos e caráter naturais, está relacionada com a ação dos seres que compõe a ordem do universo. De acordo com al-Fārābī,

Das diferenças dos seus alimentos resultam as diferenças das matérias e do sêmen de que estão formados os homens que vêm depois dos que já morreram. E disto se seguem as diferenças dos hábitos naturais e dos níveis de caráter [...] Da colaboração e combinação destas diferenças surgem diferentes misturas, pelas quais se diferenciam os hábitos naturais e os níveis de caráter das nações.

²⁰² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 45. “Algunas comunidades humanas son grandes, otras medianas y otras son pequeñas. La comunidad grande es la comunidad de muchas naciones, que se asocian y cooperan mutuamente, la mediana es la nación; la pequeña es la que ocupa el espacio de la ciudad. Estas tres son las comunidades perfectas. Las asociaciones en aldeas, barrios, calles y casas son imperfectas. La más imperfecta de ellas es la asociación en casa”.

²⁰³ *Op.cit.*, p. 46. “Una de ellas es la diferencia de las partes de los cuerpos celestes que están frente a ellas, a saber, la esfera primera y la esfera de las estrellas fijas, y luego la diferencia de las posiciones de las esferas inclinadas respecto de las partes de la tierra y la cercanía o lejanía que les adviene. Se sigue de esto la diferencia de las partes de la tierra que son los territorios de las naciones”.

Desta maneira e por esta via, estas coisas naturais se ajustam, se vinculam umas com as outras e ocupam seus graus respectivos, até este ponto contribuem os corpos celestes no aperfeiçoamento destas coisas ²⁰⁴.

No entanto, não se deve confundir o que al-Fārābī compreende por “hábitos naturais” ou “caráter natural” com os hábitos morais que os homens devem cultivar no interior de uma sociedade. Ressalta-se que os hábitos morais não estão relacionados à intervenção dos corpos celestes, mas à do Intelecto Agente. O Intelecto Agente é, por conseguinte, aquele que age de forma direta na faculdade racional do homem, a fim de torná-lo semelhante aos seres do mundo inteligível e, por conseguinte, possibilitar a conquista da felicidade. Afinal, ele

Em primeiro lugar, dá, ao homem, uma faculdade e um princípio com o qual, de maneira espontânea, tende ou pode tender até as outras perfeições restantes. Esse princípio consiste nos primeiros conhecimentos e nos primeiros inteligíveis que se atualizam na parte racional da alma ²⁰⁵.

Inferre-se, então, que todos os homens possuem, em comum, os primeiros conhecimentos. Entretanto, eles podem se distinguir tanto no que concerne às disposições naturais obtidas (conforme a influência dos corpos celestes) quanto no que respeita à educação recebida. De acordo com essas distinções, haverá, no interior da cidade, diferentes graus entre os homens e, por sua vez, diferentes grupos. Essa distribuição em graus não é, porém, restrita à organização das partes que formam as cidades, mas al-Fārābī faz uma analogia com a que ocorre na ordem do universo, ou seja,

As partes da cidade, então, estão vinculadas e coordenadas umas com as outras e estão ordenadas pela anterioridade de uns e a posterioridade de outros. É semelhante aos seres que começam no Primeiro e finalizam na matéria primeira e nos elementos, sua maneira

²⁰⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de La Política*. p. 47. “De las diferencias de sus alimentos se siguen las diferencias de las materias y del semen de que están formados los hombres que vienen en pos de los que ya han muerto. Y de esto se siguen las diferencias de los hábitos naturales y de los rasgos de carácter [...]. De la colaboración y combinación de estas diferencias surgen diferentes mezclas, por las que se diferencian los hábitos naturales y los rasgos de carácter de las naciones. De esta manera y por esta vía estas cosas naturales se ajustan, se vinculan unas con otras y ocupan sus grados respectivos; hasta este punto contribuyen los cuerpos celestes en el perfeccionamiento de estas cosas”.

²⁰⁵ Idem. “En primer lugar da al hombre una facultad y un principio con el que de manera espontánea tiende, o puede tender, hacia las otras restantes perfecciones. Ese principio consiste en los primeros conocimientos y en los primeros inteligibles que se actualizan en la parte racional del alma”.

de estar vinculada e coordenada é semelhante ao modo em que os diversos seres se vinculam e coordenam uns com os outros²⁰⁶. Quem governa esta cidade é semelhante à Causa Primeira pela qual existem os demais seres²⁰⁷.

Assim, de acordo com os habitantes, o grau que cada um deles ocupa, a educação que recebem e a forma de governo que cultivam, as cidades podem ser classificadas²⁰⁸, segundo al-Fārābī, em ignorantes, imorais, erradas e virtuosas²⁰⁹. No que diz respeito às cidades ignorantes, o filósofo as distribuem da seguinte forma:

²⁰⁶ É interessante observar que, em al-Fārābī, encontra-se uma relação existente entre a estrutura da cidade e a ordem do universo, bem como uma certa equivalência no que respeita às partes do corpo humano, como é possível verificar na seguinte argumentação: “La ciudad y la casa tienen, cada una de ellas, parecido con el cuerpo humano. Pues, el cuerpo está compuesto de partes diferentes, determinadas en número, unas superiores y otras inferiores, adyacentes en grado, que realizan cada una de ellas una determinada función, y cuyas funciones todas concurren en mutua cooperación para perfeccionar el fin en el cuerpo del hombre. Así, también, la ciudad y la casa se componen, cada una de ellas, de partes diferentes [...]. Ahora bien, como la casa es parte de una ciudad y las casas están en la ciudad, sus fines también han de ser diferentes, si bien estos diferentes fines, cuando son perfectos y están bien combinados, concurren en mutua cooperación para perfeccionar el fin de la ciudad [...] de los distintos fines de los miembros principales [del cuerpo], cuando se han perfeccionado, de sus diferentes funciones se consigue la cooperación para perfeccionar el fin de todo el cuerpo” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Artículos de la ciencia política. In *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992. p. 126.). É possível, então, perceber que existe, em al-Fārābī, uma correspondência entre homem, cidade e ordem do universo, algo que merece ser destacado para uma melhor compreensão do seu sistema.

²⁰⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 58. “Las partes de la ciudad, entonces, están vinculadas y coordinadas unas con otras y están ordenadas por la anterioridad de unos y la posterioridad de otros. Es semejante a los seres que comienzan en el Primero y finalizan en la materia primera y en los elementos, su manera de estar vinculada y coordinada es semejante al modo en que los diversos seres se vinculan y coordinan unos con otros. Quien gobierna esta ciudad es semejante a la Causa Primera por la que existen los demás seres”.

²⁰⁸ A respeito dos diferentes tipos de cidade, pode ser encontrada uma semelhança entre o autor e as palavras de Platão ao argumentar, com Sócrates, que: “Sócrates – Sabes que há tantas espécies de caráter como formas de governo? Ou pensas que estas formas de governo provêm dos carvalhos e da rocha, e não dos costumes dos cidadãos, que arrastam todo o resto para o lado que pendem?” (Rep. VIII, 544e).

²⁰⁹ Em *A Cidade Ideal*, al-Fārābī classifica cinco tipos diferentes de associações: as virtuosas, as ignorantes, as corrompidas ou imorais, as alteradas ou versáteis e as extraviadas. Identifica, portanto, o Estado ignorante como “aquele cuyos habitantes no conocen la felicidad (verdadera) ni les viene a las mientes el dirigirse a ella ni de ella se cuidan ni tienen fe alguna en ella” (AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. 2ed. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, trad. e not de Manuel Alonso. Madrid: Tecnos:1995. p. 30). Em relação ao Estado imoral ou corrompido, ele é “aquele cuyas doctrinas son excelentes y buenas [...] pero sus acciones son como las acciones de los ciudadanos y del Estado Ignorante” (Idem), quanto ao Estado alterado ou versátil, seus habitantes tiveram, “en el tiempo antiguo las opiniones y acciones de los del Estado Modelo; pero las han alterado y entre sus habitantes han penetrado otras opiniones y así han alterado sus costumbres con otros costumbres” (Idem), já no Estado extraviado, “admitia la felicidad para despues de esta vida, pero sus habitantes cambiaron de opinión [...] sus primeros jefes se imaginaron estar inspirados sin estarlo en realidad y emplearon para persuadir de ello sofisterías, fraudes y trampantojos” (Idem).

[...] as associações necessárias, a associação das pessoas vís nas cidades vís, a associação depravada na cidade depravada, a associação das honras nas cidades das honras, a associação do poder nas cidades do poder e a associação da liberdade na cidade geral e comum e na cidade dos livres²¹⁰.

De acordo com os diferentes tipos de associações que fazem parte do modelo de cidades ignorantes, al-Fārābī apresenta, ao longo do *Livro da Política*, as principais características dos habitantes e governantes dessas cidades. Entre tais características, é possível verificar o que é comum entre todas elas: o desejo pela dominação. A dominação é, para os habitantes desse tipo de cidade, objeto de admiração e, por isso, aqueles que conseguem exercer um maior domínio sobre os outros são cada vez mais honrados e admirados pelos demais membros da cidade.

Além das cidades ignorantes, o Segundo Mestre discorre sobre as características das cidades imorais, das cidades do erro e da Cidade Virtuosa. Nas cidades imorais, pode-se afirmar, em resumo, que os habitantes acreditam na felicidade e nos princípios que a ela conduzem, entretanto, deixam suas ações serem dirigidas pelos mesmos desejos dos quais comungam os habitantes das cidades ignorantes, a saber, a honra e a dominação. Desse modo, “nenhum dos habitantes destas cidades alcança a felicidade em absoluto”²¹¹, se diferenciando dos habitantes das cidades ignorantes apenas pelo que acreditam, não por suas ações.

No que concerne às cidades do erro, al-Fārābī destaca que seus habitantes crêem em princípios distintos daqueles que possibilitam, ao homem, a conquista da felicidade. Além disso, a felicidade, para os que habitam essas cidades, é compreendida de maneira diferente da encontrada nas demais, e isto ocorre pelo fato de serem transmitidas, aos habitantes, imitações errôneas da felicidade que deve ser buscada, indicando caminhos distintos daqueles que devem ser seguidos para a conquista de tal fim.

Em suma, assim como acontece com os homens, as cidades, conforme o pensamento farabiano, também apresentam diferentes níveis de perfeição a depender do conhecimento que seus habitantes possuem. Logo, para as cidades

²¹⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 63. “[...] las asociaciones necesarias, la asociación de gentes viles en las ciudades viles, la asociación depravada en la ciudad depravada, la asociación de los honores en las ciudades de los honores, la asociación del poder en las ciudades del poder y la asociación de la libertad en la ciudad general y común y en la ciudad de los libres”.

²¹¹ *Op.cit.*, p. 76. “Ninguno de los habitantes de estas ciudades alcanza la felicidad en absoluto”.

ignorantes, imorais e do erro não será possível a aquisição da felicidade, visto que lhes faltam a virtude e o conhecimento autêntico para isso. Só lhes cabe algum bem particular não verdadeiro e, portanto, não virtuoso²¹².

Prosseguindo na argumentação a respeito dos tipos de cidade, al-Fārābī apresenta o único exemplo de associação de pessoas que, diferente de todas as outras apresentadas, permite, ao homem, a obtenção do bem supremo, ou seja, da felicidade. Trata-se da Cidade Virtuosa, a mais perfeita entre todas as outras.

4.1.1.1 A Cidade Virtuosa

A Cidade Virtuosa é, na filosofia farabiana, o modelo perfeito de associação de pessoas em comunidade e, por conseguinte, o único no qual é possível a obtenção da felicidade. Nela, os hábitos e as ações conservadas pelo governo virtuoso permitem, ao homem, atingir sua perfeição última, uma vez que, os habitantes se relacionam²¹³ com o propósito de conduzir a vida²¹⁴ da maneira mais

²¹² A respeito das cidades que não são virtuosas, al-Fārābī estabelece que o homem virtuoso “debe emigrar a las ciudades virtuosas, si es que existen de hecho en su época. Si no existieran, el virtuoso será, entonces un extraño en este mundo y su vida será un mal, y le será preferible antes morir que seguir viviendo” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 168). Esta passagem, tendo em vista a vida de autor, parece ser autobiográfica.

²¹³ Sobre a relação existente entre os habitantes da Cidade Virtuosa, cf. AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. p. 100.

²¹⁴ No que concerne à vida, é preciso ressaltar que o Segundo Mestre a compreende tendo por base a seguinte distinção: “Sócrates, Platón y Aristóteles son de la opinión de que el hombre tiene dos vidas: la subsistencia de una se debe a los alimentos y demás cosas externas que precisamos hoy para subsistir, y ésta es la vida primera; la subsistencia de la otra se debe a su esencia misma, sin que se basta a sí misma para permanecer conservándose, y es la última vida. Ciertamente el hombre tiene dos perfecciones, primera y última vida, siempre que la perfección primera la haya precedido en esta vida.” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 128.). É interessante ressaltar que se constata a concordância de al-Fārābī com as idéias dos clássicos e se confirma que ele também adota a distinção utilizada por Sócrates, Platão e Aristóteles. No entanto, é possível depara-se com divergências, entre alguns estudiosos, quanto ao significado de “vida primeira” ou “última vida” no pensamento farabiano. Em meio a distintas opiniões, é válido registrar algumas delas. Em comentário feito no livro *O filósofo autodidata*, Ibn Tufayl adverte que “em seu livro *Da boa seita* ele [al-Fārābī] afirma que as almas dos maus permanecem depois da morte em tormentos eternos, ao passo que em *Política* que elas se dissolvem e retornam ao nada e que só sobrevivem as almas virtuosas e perfeitas. No *Comentário da Ética*, fazendo um descrição da felicidade humana, ele a localiza unicamente na vida neste mundo e acrescenta, logo a seguir: ‘Tudo que se encontra fora disso não passa de extravagância e de história das velhas’. Assim, leva os homens a perderem a esperança na misericórdia divina pondo, no mesmo plano, os bons e os maus já que, segundo ele, o nada a todos espera” (TUFAYL, Ibn. *O filósofo autodidata*. Trad. Isabel Loureiro. Unesp: São Paulo, 2005. p. 38). Em Avempace, de maneira diferente da apresentada por Tufayl, tem-se “Respecto a las palabras que se suponen de Abū Nasr (Alfarabi) en su comentario al libro de la *Ética* de que no hay pervivencia después de la muerte o separación (del alma), de que no hay más felicidad que la felicidad política ni más existencia que la existencia sensible, y que lo que se dice sobre que hay otra existencia distinta de la sensible son cuentos de viejas, todo esto es infundado y acerca de lo cual Abū Nasr ha sido acusado falsamente” (AVEMPACE, apud, RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta,

excelente. Deste modo, diferente do que ocorre nos outros tipos de cidades, onde os homens se agrupam para atingir o fim que não é o mais excelente, na Cidade Virtuosa todas as virtudes que o homem pode obter estão voltadas para a perfeição última, não só na esfera do indivíduo, mas em todo corpo da cidade.

Afirmando o homem como um ser gregário, al-Fārābī destaca os valores e as características presentes na Cidade Virtuosa. Ora, se o fim último do homem é a conquista da felicidade e esta, por sua vez, só se faz possível no interior de uma sociedade, é preciso estabelecer uma comunidade onde todos os seus habitantes estejam voltados para o mesmo fim. Porém, não pode ser esquecido que é possível encontrar, no interior da cidade, diversos tipos de homens²¹⁵, bem como seus diferentes níveis. Essa diferença entre os homens leva à existência de distintos grupos e atividades que por eles são exercidas, não devendo, pois, olvidar a necessidade de um governante para guiá-los no propósito do estabelecimento e manutenção da Cidade Virtuosa. Por isso, em mais uma analogia, o autor apresenta uma relação entre a cidade e o corpo, ilustrando, perfeitamente, o papel de cada um no interior de uma sociedade. Segundo al-Fārābī:

A Cidade Modelo se parece com um corpo perfeito e são, cujos membros se ajudam todos, mutuamente, para tornar perfeita e conservar a vida do animal. Como no corpo os membros são diferentes e de distintas propriedades e energias e, ademais, existe, entre eles, um membro principal, que é o coração, e existem outros membros cujo grau se aproxima do membro principal e em cada um deles a natureza põe uma potência cuja atividade é para produzir, neles, um desejo de obter o fim de cada membro principal; havendo, ainda, outros membros cuja finalidade é trabalhar conforme os fins dos

2002. Introdução p. 22.). Nogales, em uma tentativa de esclarecimento, explica que, de acordo com a reflexão farabiana, “la felicidad del hombre está supeditada a la perfección, por la vía de las ciencias especulativas, que alcance en esta vida, pues las posibilidades de contemplación y felicidad en la otra dependen del desarrollo que aquí haya obtenido su inteligencia”(NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. Madrid: Instituto Hispano árabe de cultura, 1980. p. 66.) ou seja, Nogales parece confirmar a existência de uma vida futura em al-Fārābī, da qual não é possível dissociar as ações realizadas durante a vida antes da morte. Ramón Guerrero, por sua vez, em nota da passagem em que o Segundo Mestre alega: “Tal es la vida futura, en que el hombre verá a su Señor, y no se perjudicará ni se atormentará por verlo” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 160.), fomenta o seguinte questionamento “¿Es la vida futura de la que habla al-Fārābī un cierto estado de éxtasis místico, en el que se percibe directamente da Suprema Realidad, puesto que claramente dice que el cuerpo no há muerto cuando se alcanza esta vida postrera? (*Op.cit.*, not. 442, p. 160.). São diversas, pois, as leituras a respeito do que al-Fārābī compreende por “vida futura”. Dentre elas, pode-se indicar, ainda, o comentário feito por Vallat em *Farabi et l'École d'Alexandrie* (Cf. VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004. p. 120-123).

²¹⁵ A respeito dos diferentes tipos de homem presentes na Cidade Virtuosa, cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 77-80.

primeiros, [...] o mesmo ocorre nas cidades, onde umas partes diferem, naturalmente, das outras e se distinguem por suas disposições; mas nelas existe um chefe principal e existem outras pessoas cujo grau se aproxima muito ao do chefe primeiro ou principal e em cada uma destas pessoas se encontram disposições e hábitos com os quais realizam seus ofícios conforme o exige os fins do chefe principal²¹⁶.

Logo, à maneira do que ocorre no corpo, acontece, também, na estrutura da cidade onde as diferentes disposições sugerem atividades distintas, todas fundamentais para um organismo perfeito.

Tem-se, então, a Cidade Virtuosa como um ambiente em que é possível, ao homem, o melhor aperfeiçoamento de suas disposições. Trata-se de uma sociedade em que cada grupo desenvolve suas atividades de acordo com o que está mais apto a realizar²¹⁷, permitindo que os demais também o façam. Dessa forma, somente na cidade onde as potencialidades podem ser realizadas em conjunto, não isoladamente, é que se conquista a felicidade, por isso, considera-se, sempre, a necessidade de um guia para coordenar, de maneira excelente, as funções de cada grupo em virtude do todo. Tal guia corresponde, portanto, ao governante da Cidade Virtuosa.

4.1.1.1.1 O Governo da Cidade Virtuosa

Sem dúvida, uma das primeiras condições para que o homem obtenha a felicidade é o conhecimento do caminho que se deve seguir rumo a ela, estabelecendo-a sempre como fim último. Entretanto, “[...] nem todo homem pode, por natureza, conhecer, espontaneamente, a felicidade nem as coisas que deve

²¹⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. p. 83. “*La Ciudad Modelo se parece a un cuerpo perfecto y sano, cuyos miembros mutuamente se ayudan todos para hacer perfecta y conservar la vida del animal. Como en el cuerpo los miembros son diferentes y de distintas propiedades y energías, y, además, hay entre ellos, un miembro principal que es el corazón, y hay otros miembros cuyo grado se acerca al del miembro principal y en cada uno de ellos ha puesto la naturaleza una potencia cuya actividad es para producir en ellos un deseo de obtener el fin del miembro principal; pero aún hay otros miembros cuya finalidad es obrar conforme a los fines de esos primeros,[...] eso mismo sucede en las ciudades, donde unas partes difieren naturalmente de otras y se distinguen por sus disposiciones; pero en ellas hay un jefe principal y hay otras personas cuyo grado se acerca mucho al del jefe primero o principal y en cada una de estas personas se dan disposiciones y hábitos con que hacen sus oficios según lo requieren los fines del jefe principal*”.

²¹⁷ Sobre as diferentes atividades desenvolvidas pelos habitantes da Cidade Virtuosa, O'Meara, em *Platonopolis: Platonic Political Philodophy in Late Antiquity*, ressalta: “In the best state the different functions are performed voluntarily by citizens in relation to their appropriate capacities. Thus Plato's principle of geometrical equality obtains”(O'MEARA, Dominic J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Estados Unidos:Oxford, 2003. p. 190).

fazer, senão que, para isto, necessita de um mestre de um guia”²¹⁸. De acordo com a necessidade de um guia, o governante será aquele que, conhecendo os inteligíveis, é capaz de conduzir os demais ao que é preciso saber e fazer para obter a felicidade²¹⁹. Esta característica, de acordo com al-Fārābī

[...] só existe em quem tem disposições naturais grandes e superiores, quando sua alma se une²²⁰ com o Intelecto agente [...] este homem é o verdadeiro rei, segundo os antigos, aquele do qual se deve dizer que é inspirado. O homem só é inspirado quando alcança este grau, quer dizer, quando não há mediador entre ele e o Intelecto agente [...] e, uma vez que o Intelecto agente emana o ser da Causa Primeira, se pode dizer, por esta razão, que a Causa Primeira é a que inspira esse homem por mediação²²¹ do Intelecto agente²²².

O governante é, diante do exposto, aquele que conduz os habitantes da cidade a deixar a vida ignorante e cultivar hábitos virtuosos, produzindo meios para que tais hábitos sejam conservados. Dessa forma, “da mesma maneira que o que rege o universo dá, a ele, as suas partes [...] assim também deve ser aquele que rege a nação virtuosa”²²³, não devendo, portanto, esquecer nenhuma das partes da cidade,

²¹⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 52. “[...] no todo hombre puede por naturaleza conocer espontáneamente la felicidad ni las cosas que debe hacer, sino que para ello necesita de un maestro y de un guía”.

²¹⁹ Ao argumentar a respeito do governante, al-Fārābī deixa evidente a influência recebida pela leitura de Platão, especificamente de *A República*, bem como do contexto histórico vivenciado, isto é, o período de formação do Estado Islâmico. Sobre o tema, cf. YABRI, Mohammad Ábed. *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenaldún. Lectura contemporáneas*. Trad. e not. de Manuel C. Fera García. Madrid: Trotta, 2001. p. 99.

²²⁰ Com relação a este termo, Ramón Guerrero explica que “esta unión es una cierta conexión, no una unión mística”(RAMÓN GUERRERO, Rafael. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. not. 214, p. 53). Contrariamente, Nogales traduz a relação do homem com o Intelecto Agente com imagens que se assemelham a uma experiência mística, como, por exemplo: “Se trataría de seguir el rayo de luz que se cuela a través de las rendijas de la materia, para elevarse, en un vuelo del espíritu, de la oscuridad de la caverna material hacia la zona de luz de las inteligencias separadas, y hacia la luz pura de Dios” (NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 106).

²²¹ De acordo com esta passagem do *Livro da Política* e com destaque para a relação entre o Intelecto Agente e o homem, bem como os diferentes níveis de intelecto no homem – derivado do conhecimento que possui - é possível observar, junto a Ramón Guerrero, que “la inspiración, por conseguinte, no es nada sobrenatural, sino que tiene su explicación dentro del sistema racional farabiano” (RAMÓN GUERRERO, Rafael. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. not. 218, p. 54).

²²² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 53. “[...] sólo existe en quien tiene disposiciones naturales grandes y superiores, cuando su alma se une con el Intelecto agente.[...] este hombre es el verdadero rey, según los antiguos, aquel del que se debe decir que es inspirado. El hombre sólo es inspirado cuando alcanza este grado, es decir, cuando no hay mediador entre él y el Intelecto agente [...] y puesto el Intelecto agente emana el ser de la Causa Primera, se puede decir por esa razón que la Causa Primera es la que inspira a ese hombre por la mediación del Intelecto Agente”.

²²³ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. In: *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992. p. 107. “De la misma manera que el que rige el universo le da a él y a sus partes [...] así también debe hacer el que rige la nación virtuosa”.

uma vez que o todo depende da perfeição de cada uma delas. Ou seja, do mesmo modo como ocorre com o corpo, onde cada uma das partes deve estar saudável para que a totalidade esteja, acontece, igualmente, com a cidade. Resulta que o governante é semelhante à Causa Primeira, em relação ao universo, e ao coração, no que concerne ao corpo.

De acordo com al-Fārābī e segundo o propósito a que se dedica, o governante da Cidade Virtuosa pode ser de quatro classes: a primeira classe corresponde ao rei verdadeiro, no qual se concentram as seis qualidades necessárias para um governo perfeito, a saber: a sabedoria, a prudência perfeita, a excelência em persuadir, a destreza em poder evocar imagens²²⁴, a capacidade para a guerra²²⁵ e boas condições físicas para guerrear; na segunda, as qualidades referidas não se concentram em uma só pessoa, estando elas distribuídas entre os integrantes de determinado grupo que, neste caso, possuirá o papel do rei; a terceira se dá quando não há quem guarde nenhuma das características, mas, por conhecer as leis formuladas pelos seus antecessores, imita-os tornando-se o “rei da tradição”²²⁶; por fim, a quarta classe consiste no fato de não existir um homem que, sozinho, possa seguir a tradição, mas, sim, um grupo cujos integrantes se tornam os “chefes da tradição”²²⁷. De um modo ou de outro, ao ser estabelecido o governo virtuoso, todos aqueles que estão sob tal governo serão, também, virtuosos. Sendo um governante²²⁸ ou vários, os cidadãos guiados por esse tipo de governo executarão ações que os conduzirão à felicidade.

Tendo em vista o exposto, conclui-se, então, que o governante da Cidade Virtuosa é aquele que

[...] pode tornar fácil, para si mesmo e para os demais, a ação do bem e o abandono do mal. O que se tem dito, aqui, sobre isto é suficiente; pois a indagação aprofundada sobre este assunto cabe a que se dedica ao estudo da ciência política²²⁸.

²²⁴ Destaca-se esse ponto no objetivo de melhor compreender como estão articuladas a Política e a Religião na filosofia farabiana.

²²⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 144.

²²⁶ *Op.cit.*, p. 145.

²²⁷ *Idem*.

²²⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 64. “[...] puede hacer fáciles, para si mismo y para los demás, la acción del bien y el abandono del mal. Cuando se ha dicho aquí acerca de esto es suficiente; indagar a fondo la doctrina sobre esto pertenece a quien se ocupa del estudio de la ciencia política”.

Por fim, depois de discorrer acerca do papel do governante, é válido destacar que, para ele exercer, perfeitamente, as funções que lhe cabem, é indispensável a sabedoria política, uma vez que a arte de governar se fundamenta nela. Deste modo, a Ciência Política se converte no conhecimento necessário para a comunidade conquistar seu fim último, havendo o governante de seguir-lhe os ditames no propósito de fazer um bom governo.

4.2. A Ciência Política

As considerações políticas²²⁹ formuladas por al-Fārābī se baseiam no ideal de uma estrutura social independente das crenças cultuadas pelos povos. Trata-se de um modelo político onde as leis que regem as ações dos cidadãos sejam refletidas sob o aspecto racional, não religioso. Com uma reflexão que considera o contexto histórico-cultural vivenciado, bem como das leituras da filosofia grega, Ramón Guerrero diz do Segundo Mestre que, “[...] parece, então, que sua intenção foi a de propor uma reforma²³⁰ do Estado islâmico”²³¹.

No intento de pensar uma sociedade regida por leis racionais com o objetivo de alcançar a felicidade, al-Fārābī encontra, na Ciência Política, o principal meio para chegar a tal fim. Portanto, a Ciência Política se constitui, para ele, como aquela que “[...] se ocupa, em primeiro lugar, da felicidade [...]. Depois, a Ciência Política²³² se ocupa de todas as ações, modos de viver, qualidades morais, costumes e hábitos voluntários²³³, até completar e esgotar, detalhadamente, tudo isto”²³⁴. Faz-se, então,

²²⁹ Gomez Nogales faz um alerta a respeito do sentido do termo “política”, ressaltando que “no queremos darle a este nombre el sentido que tiene en nuestros días, tan gastados para muchos. Más bien habría que darle la correspondência de formación ciudadana del individuo. Considero esto como una gran novedad. No recuerdo ningún autor en la antigüedad que ponga, como primera ciencia que debe aprender el hombre, el descubrimiento de su dimensión social” (NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 30).

²³⁰ Sobre o objetivo de realizar uma reforma no Estado Islâmico, é possível associar o pensamento farabiano aos propósitos políticos xiitas. Para um maior esclarecimento sobre o assunto, cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo šīī ? *Actas de las II Jornadas de cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, s/informações, 1985.

²³¹ RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Introd. p. XVII. “[...] parece, entonces, que su intención fue la de proponer una reforma del Estado islâmico”.

²³² Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. 2ed. Trad. de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953. p. 36.

²³³ Sobre a Ciência Política, afirma Aristoteles: “Uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer sobre aquilo que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui, necessariamente, a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem”. (EN I. 2, 1094b 3-7).

necessário compreender o papel da Ciência Política no interior do pensamento farabiano.

Como parte integrante da Filosofia, a Ciência Política ostenta as seguintes funções: saber no que consiste a verdadeira felicidade, estimular as ações que constituem os hábitos morais virtuosos, distribuir as diferentes atividades entre os habitantes da cidade²³⁵ assim como buscar meios de conservá-las²³⁶. A Ciência Política está, assim, diretamente relacionada ao ofício do governante.

Ademais, como o conhecimento dos inteligíveis constitui um dos pilares da filosofia farabiana, ao argumentar a respeito da Ciência Política, o filósofo chama atenção, uma vez mais, à ordem do Universo. Ressalta que tal ciência, além das funções expostas, promove o conhecimento do universo e dos graus dos seres em um processo que parte da multiplicidade seguindo para a unidade, ou seja, vai do conhecimento dos seres imperfeitos até o conhecimento do mais perfeito de todos, que é o Ser Primeiro. Verifica-se, por conseguinte, que na Ciência Política ocorre o estabelecimento de uma estreita relação entre metafísica e política.

4.2.1 Metafísica e Política

A relação entre metafísica e política se baseia no fato de que, pelo conhecimento que o governante possui dos graus dos seres e do papel cumprido por cada um deles na estrutura do universo²³⁷, ele tenta introduzir a ordem do mundo inteligível, que é perfeita, na cidade, a fim de torná-la perfeita. Neste sentido, pensando a Cidade Virtuosa como aquela que deve possuir uma ordem semelhante à existente no universo, al-Fārābī apresenta, no *Livro da Religião*, diversas

²³⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 95. “se ocupa en primer lugar de la felicidad [...] Después, la Ciencia Política se ocupa de todas las acciones, modos de vivir, cualidades morales, costumbres y hábitos voluntarios, hasta completar y agotar detalladamente todo esto”.

²³⁵ Nas palavras de Aristóteles, tem-se: “[...] a finalidade da ciência política é a finalidade suprema, e o principal empenho desta ciência é infundir um certo caráter nos cidadãos – por exemplo, torná-los bons e capazes de praticar boas ações” (EN I. 9, 1099b 26-29).

²³⁶ Esta função, de acordo com o autor, se distingue um pouco da Filosofia por perder o aspecto universalizante, sendo determinada a partir de situações e circunstâncias mais particulares. Deste modo, se une, à filosofia teórica “la prudencia, que es la facultad resultante de la experiencia que procede de una asidua dedicación a las acciones del arte en cada una de las ciudades y naciones y en cada una de las comunidades. Esta facultad es la aptitud para una excelente inferencia de las reglas por las que se determinan las acciones” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 102.)

²³⁷ Segundo Ramón Guerrero, “esta sistematización y organización del universo es lo que debe conocer el filósofo para poder desarrollar su acción práctica en el Estado perfecto” (RAMÓN GUERRERO, Rafael. *El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo šīrī ?*. p. 124.).

analogias que tornam evidentes a interação da metafísica com a política. De acordo com o filósofo, se o governante deve ser, para cidade, semelhante ao que a Causa Primeira é para o mundo inteligível e os cidadãos, por sua vez, devem ser equivalentes aos corpos celestes, a Ciência Política, então

Revela, ademais, a harmonia, o mutuo relacionamento, a ordem de uns com os outros, e a ordem de colaboração mutua de suas ações, a fim de que, apesar de sua multiplicidade, sejam como uma única coisa, a partir da capacidade de governar que esse um [a Causa Primeira] tem e de seu poder de influenciar a todos²³⁸.

Portanto, assim como os seres pertencentes à ordem do universo são diversos e, por conseguinte, possuidores de diferentes funções, os homens, na cidade, também o são. E, do mesmo modo que os corpos celestes devem ser compreendidos como uma multiplicidade que integra a unidade, igual deverá ocorrer com os homens. Deste modo, formando um único todo, existem, nas cidades,

Os homens ilustres, os competentes nas questões de linguagem, os mediocres, os guerreiros e os que produzem a riqueza. Os homens ilustres são os sábios²³⁹, os prudentes e os que sabem deliberar sobre os assuntos importantes. Segue, logo, os titulares da religião e os competentes nas questões de linguagem: os retóricos, os oradores, os poetas, os que repreendem os erros de linguagem, os secretários e os que são como eles e se encontram entre eles. Os intermediários são os aritméticos, os geômetras, os médicos, os astrônomos e os que são como eles. Os guerreiros são os que combatem, os guardiões e outros semelhantes que se encontram entre eles. Os que produzem a riqueza são os que obtêm os bens para a cidade, como os agricultores, os pastores, os comerciantes e outros como eles²⁴⁰.

²³⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 105. “Da a conocer, además, la armonía, la mutua vinculación y el orden de unos con otros, y el orden y mutua colaboración de sus acciones, a fin de que, a pesar de su multiplicidad, sean como una sola cosa, a partir de la capacidad de regir que ese uno tiene y de su poder influir sobre la totalidad de ellos”.

²³⁹ Em *A República*, Platão afirma: “Sócrates – Pois bem. Então, estamos de acordo, Glauco, em que na cidade que busca uma organização perfeita haverá a comunidade das mulheres, a comunidade dos filhos e de toda a educação, assim como a das ocupações em tempo de guerra e de paz, e serão reconhecidos como soberanos os que se revelarem os melhores filósofos e como guerreiro” (Rep. VIII, 543a).

²⁴⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 143. “los hombres ilustres, los competentes en cuestiones de lenguaje, los mediocres, los guerreros y los que producen la riqueza. Los hombres ilustres son los sábios, los prudentes y los que saben deliberar sobre asuntos importantes. Sigue luego los titulares de la religión y los competentes en cuestiones de lenguaje: los retóricos, los oradores, los poetas, los que reprenden las faltas del lenguaje, los secretarios y quienes son como ellos y se cuentan entre ellos. Los mediadores son los aritméticos, los geómetras, los médicos, los astrónomos y quienes son como ellos. Los guerreros son los que combaten, los guardianes y otros semejantes que se cuentan entre ellos. Los que producen la riqueza son los que obtienen los bienes para la ciudad, como los agricultores, los pastores, los comerciantes y otros como ellos”.

O governante, diante da variedade de atividades, é aquele que se encarrega de articular todas essas funções. Por isso, ele deve possuir o conhecimento de cada uma das partes da cidade e a forma como se agregam no todo, como argumenta al-Fārābī argumenta:

Quando o corpo se afasta do equilíbrio de sua constituição física, quem lhe restitui o equilíbrio e o conserva é o médico. De modo semelhante, quando a cidade se afasta do equilíbrio nos hábitos morais de seus habitantes, quem restitui o bom estado e o conserva é o político. O político e o médico têm em comum essas duas operações, mas se diferenciam pelos dois objetos de suas respectivas artes, pois enquanto que o objeto daquele são as almas, o objeto deste são os corpos. E, assim como a alma é mais nobre do que o corpo, assim também o político é mais nobre que o médico²⁴¹.

Na consideração da totalidade dos seres (isto é, dos que integram o mundo inteligível e o sublunar), a relação entre o homem e os corpos celestes, a cidade e a ordem do universo se estreita em uma articulação que torna evidente os principais elementos do sistema filosófico farabiano²⁴². De acordo com tal sistema, conclui-se, desse modo, que a Cidade Virtuosa nada mais é do que a imitação da estrutura metafísica²⁴³ e, por isso mesmo, não se pode relegar o conhecimento dos inteligíveis.

²⁴¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 111. “Cuando el cuerpo se aparta del equilibrio de su constitución física, quien lo restituye al equilibrio y se lo conserva es el médico. De modo similar, cuando la ciudad se aparta del equilibrio en los hábitos morales de sus habitantes, quien la restituye al buen estado y se lo conserva es el político. El político y el médico tienen en común sus dos operaciones, pero se diferencian por los dos objetos de sus respectivas artes, pues mientras que el objeto de aquél son las almas, el objeto de éste son los cuerpos. Y así como el alma es más noble que el cuerpo, así también el político es más noble que el médico”.

²⁴² Segundo Guerrero “[...] la Metafísica tiene que ver con la Política, estando incluida aquélla dentro de ésta, porque tiene relación directa con el hombre político y con la felicidad a que aspira: esta felicidad sólo se alcanza por el conocimiento teórico del universo y por actuar de acuerdo con ese conocimiento de la estructura del universo que se ha adquirido” (RAMÓN GUERRERO, Rafael. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Introd. p. XXXIV.), de maneira complementar, verifica-se em Vallat: “Toutefois, le parcours philosophique y est résumé avec assez de détails pour que l’on sache déjà, par anticipation, que l’étude de la philosophie politique y vient en dernier lieu parce qu’elle requiert la connaissance des fins ultimes de l’homme; or celles-ci sont du ressort de la métaphysique qui est elle-même le sommet des études théorétiques. Pour le dire, autrement, Farabi nous prévient qu’il n’y a pas de politique qui soit fondée en raison si elle n’est d’abord garantie par la métaphysique”. (VALLAT, Philippe. *Farabi et l’École d’Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. p. 151.)

²⁴³ Pode-se perceber, então, uma dupla inspiração. Na relação entre metafísica e política, encontra-se, em al-Fārābī, uma junção da filosofia especulativa aristotélica ao passo que faz uma aproximação com o pensamento platônico, no que diz respeito à teoria política. (Cf. VALLAT, Philippe. *Farabi et l’École d’Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. p. 156). Por outra via, é possível verificar, também, uma aproximação com a filosofia neoplatônica, como afirma O’Meara: “Al-Fārābī’s *Best State* formulates with particular clarity what Proclus and other Greek Neoplatonists had held, that the metaphysical and physical worlds, in their organization, are paradigms of the Best political order [...] Al-Farabi’s emphasis on the importance of this function of

Todavia, para que o perfeito conhecimento dos inteligíveis ocorra e, além disso, para que ele possa ser útil na formação da cidade, é preciso que todos os homens possam obtê-lo. Para tanto, eles devem elevar a faculdade racional em direção a esse propósito, valendo-se sempre da Filosofia, tendo em vista que é ela que proporciona a verdadeira apreensão dos inteligíveis. Resulta, então, que o governante da Cidade Virtuosa, por conhecer os inteligíveis tais como são e por recorrer à Filosofia para a obtenção de tal conhecimento, é, também, filósofo.

4.2.2 Governante Filósofo

Tendo em vista que o governante tem a necessidade de conhecer o que determina a Ciência Política e compreendendo, junto com Ramón Guerrero, que al-Fārābī

[...] adota uma atitude filosófica que poderíamos qualificar de política, entendendo este termo – o repetimos – em seu sentido mais amplo e próximo à sua etimologia grega [...] assim, pois, como também a filosofia é a ciência que proporciona os requisitos para conseguir a perfeição última e a felicidade, podemos dizer, em consequência, que, para al-Fārābī, filosofia e política coincidem em seus objetivos²⁴⁴.

Ora, uma vez que a felicidade do homem é ponto de partida da reflexão filosófica bem como o principal propósito da Ciência Política, conclui-se que são nas leis fundamentadas pelo conhecimento filosófico e estabelecidas por intermédio da Ciência Política que o homem pode alcançar a felicidade no interior de uma sociedade. Ademais, considerando que a Filosofia se baseia no conhecimento inteligível, e este, por sua vez, é alcançado pelo aperfeiçoamento da faculdade racional, compreende-se que as leis promulgadas pelo governante virtuoso são leis racionais e, portanto, universais.

Atinge-se, assim, um dos principais objetivos de al-Fārābī: o estabelecimento de uma sociedade fundamentada em leis racionais. Afinal,

the political order and on the scale of degrees through which ever higher levels of approximation to felicity are reached reminds us more of the gradualistic approach of Iamblichus and of other later Greek Neoplatonists than of Plotinus, who gives less emphasis than they do to political life as a stage in human perfection” (O’MEARA, Dominic J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. p. 195).

²⁴⁴ RAMÓN GUERRERO, Rafael. El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo šīī ? . p. 469. “[...] adopta una actitud filosófica que podríamos calificar de política, entendiendo este término – lo repetimos – en su sentido más amplio y próximo a su etimología griega [...] así, pues, como también la filosofía es la ciencia que proporciona los requisitos para conseguir la última perfección y felicidad, podemos decir, en consecuencia, que, para al-Fārābī, filosofía y política coinciden en sus objetivos”.

relembrando o contexto que vivenciou, verifica-se que só as leis baseadas na razão poderiam ser válidas para todos, independentes da cultura e, principalmente, da religião que possuíam. Desse modo, estando Política e Filosofia diretamente relacionadas, o governante deve ser, ao mesmo tempo, filósofo. Com a sabedoria que possui,

[...] o filósofo deve imitar Deus e seguir os sinais na direção do que rege o universo [...] O filósofo deve estabelecer, também, nas cidades e nações, coisas semelhantes a estas, pertencentes às artes, disposições e hábitos voluntários, a fim de que se realizem, completamente, os bens voluntários em cada uma das cidades e nações segundo seu grau de merecimento para que, em razão disso, as comunidades das nações e cidades cheguem, à felicidade nesta vida e na vida futura²⁴⁵.

Al-Fārābī, a semelhança dos clássicos, distingue, pois, a Filosofia em: teórica, ou seja, aquela segundo a qual o homem “[...] adquire o conhecimento dos seres que não são objeto da ação do homem”²⁴⁶, onde se encontram a ciência matemática, a física e a metafísica; e prática, que visa adquirir “[...] o conhecimento das coisas cuja natureza consiste em serem feitas, entre elas a capacidade de fazer o belo”²⁴⁷. Nesta, estão presentes a Ética, na qual se compreende a natureza dos hábitos morais e como adquiri-los, e a Ciência Política ou Filosofia Política que estuda “[...] os modos e as habilidades de governar e os meios que são necessários pôr em prática, quando se converte em ignorantes as cidades, para que voltem para a situação primeira”²⁴⁸.

Conforme divisão exposta, percebe-se que a atividade do governante corresponde à parte prática da Filosofia²⁴⁹. Possuindo o dever de conduzir os demais à conquista da felicidade, o governante-filósofo põe em prática, na

²⁴⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 107. “[...] el filósofo debe imitar a Dios y seguir las huellas de la dirección del que rige el universo [...] El filósofo ha de establecer también en las ciudades y naciones cosas similares a éstas, pertenecientes a las artes, disposiciones y hábitos voluntarios, a fin de que se realicen completamente los bienes voluntarios en cada una de las ciudades y naciones según un grado y merecimiento, para que por razón de ello las comunidades de las naciones y ciudades lleguen a la felicidad en esta vida y en la futura”.

²⁴⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El Camino de la Felicidad*. p. 67. “[...] adquire el conocimiento de los seres que no son objeto de la acción del hombre”.

²⁴⁷ Idem. “el conocimiento de las cosas cuya naturaleza consiste en ser hechas, entre ellas la capacidad de hacer lo bello”.

²⁴⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Catálogo de las ciencias*. p. 72. “los modos y las habilidades de gobernar, y los medios que es preciso poner en práctica, cuando se han convertido en ignorantes las ciudades, para que vuelvan a la primitiva situación”.

²⁴⁹ A Política é, então, uma ciência filosófica, não religiosa, como parece sustentar Nogales (Ver not.98, p. 47).

comunidade em que vive, o conhecimento teórico obtido. Eis o papel político do filósofo²⁵⁰. Só assim, a cidade²⁵¹ pode adquirir a perfeição, uma vez que é constituída por leis racionais, válidas para todos²⁵² e promulgadas pelo filósofo²⁵³.

Todos os membros da cidade devem, então, seguir o governo do chefe primeiro, sendo ele, ao mesmo tempo, chefe e membro da cidade. Ou seja,

[...] o chefe do povo e o organizador de seus assuntos será aquele que emprega os habitantes por meio dos ofícios práticos, e que protege estes ofícios e o uso que os membros do povo fazem deles, buscando seu bem particular ou o bem de todos²⁵⁴. O chefe do povo faz parte da massa, uma vez que o fim último que ele persegue com o seu ofício é, também, o fim da massa; o ofício do chefe é do mesmo gênero e espécie que o da massa²⁵⁵, embora seja o mais nobre neste gênero e espécie²⁵⁶.

²⁵⁰ Nesse momento, verifica-se o estabelecimento do ideal platônico de governante filósofo. Em *A República*, Platão afirma o seguinte, num diálogo com Glauco, a respeito do filósofo: “Sócrates – Como dissemos no início desta conversa, é necessário começar por conhecer bem o caráter que lhes é próprio; e eu julgo que, se chegarmos a um acordo satisfatório, concordaremos também que podem aliar a experiência à especulação e que é a eles, e não a outros, que deve pertencer o governo da cidade” (Rep. VI, 485a-485b). Mais adiante, o filósofo, questionando Adimanto, diz: “Sócrates – Assustar-se-ão ao nos ouvirem declarar que os males do Estado e dos cidadãos somente serão extintos quando os filósofos detiverem o poder e que o governo que imaginamos será realizado de fato?” (Rep. VI, 501e-502a)

²⁵¹ Como argumenta Ramón Guerrero: “Los fundamentos teóricos de un Estado tal los encuentro al-Fārābī en la filosofía griega, especialmente en el pensamiento de Platón. [...] Por ello, definir cuáles habían de ser las características propias de la Ciudad Virtuosa, tenía que consistir en planificarla según el modelo de ciudad que se propone en la *República*.” (RAMÓN GUERRERO, Rafael. El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo šī‘ī? p. 469). Sobre este assunto, cf. O’MEARA, Dominic J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. p. 185-197.

²⁵² Sobre o objetivo de formular leis racionais válidas universalmente, alguns comentadores verificam uma tentativa, feita por al-Fārābī, de solucionar os problemas existentes no Islam. Havendo, pois, a necessidade de encontrar leis que servissem para todos, muçulmanos ou não, tem-se, nas leis racionais, uma alternativa. Por isso, a respeito do intento da filosofia farabiana, Vallat explica: “Pour lui [al-Fārābī] comme, d’ailleurs, pour les Alexandrins, le bonheur ne consiste pas, pour ainsi dire, en un aller simple vers les plus hautes connaissances. Il implique aussi que le philosophe se fasse roi, c’est-à-dire soit capable dans un second temps de rendre ces connaissances accessibles [...]. L’idée sous-jacente est ainsi que l’autorité du Prince-philosophe doit tendre à s’égaliser à l’universalité de la providence exercée par l’Intellect agent. Notons d’ores et déjà que telle paraît être, en dehors de toute référence à l’universalisme de l’islam, en raison suffisante qui explique pourquoi Farabi a conçu le projet d’un gouvernement qu’on est fondé à qualifier de gouvernement mondial. Pour transposer ce qui s’applique à la philosophie première chez Aristote, on pourrait avancer que l’autorité du Príncipe est universelle parce qu’elle est fondée sur sa connaissance, qui est première.” (VALLAT, Philippe. *Farabi et l’École d’Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. p. 166-167)

²⁵³ A respeito do assunto, cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. La Teocracia Islámica: conocimiento y política en al-Fārābī. In. J.F. Meirinhos. (Org.). *Itinéraires de la Raison: études de philosophie médiévale*. Louvain: La neuve, 2005. p. 77-94; e RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

²⁵⁴ Em Aristóteles, tem-se: “Ainda que a necessidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para atingirmos, seja para perserguimos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades” (EN I. 2, 1094b 6-11).

²⁵⁵ De acordo com esta leitura, Gomez Nogales afirma que “hay que concluir que una ética puramente individual sin una dimensión social es inconcebible en el sistema de al-Fārābī” (NOGALES,

Em suma, para al-Fārābī, o filósofo é membro e governante, possui o conhecimento da Verdade e, com ele, fundamenta as leis racionais que regem todos os habitantes da Cidade Virtuosa. No entanto, não é suficiente, ao governante-filósofo, conhecer a verdade, é preciso que ele a transmita aos demais da maneira mais acessível para eles. Assim, surge a Religião como meio, um instrumento adequado para atingir esse objetivo, garantindo o estabelecimento e manutenção da unidade política.

4.3 A Religião

Como é possível constatar em diferentes pontos de sua obra, al-Fārābī destina grande atenção à necessidade de o homem conhecer os seres inteligíveis, os únicos verdadeiros, eternos e imutáveis. Para ele, “cada um dos habitantes da cidade virtuosa necessita conhecer os princípios últimos dos seres, seus graus, a felicidade, o governo primeiro que tem a cidade virtuosa e os graus de seus governantes”²⁵⁷. Porém, ressalta que

Os princípios dos seres e seus graus, a felicidade e o governo das cidades virtuosas ou bem são concebidos e entendidos, ou bem são imaginados pelo homem. Concebê-los consiste em que se imprimam, na alma do homem, suas essências, tal como existem realmente. Imaginá-los consiste em que se imprimam na alma do homem suas imagens, suas representações e as coisas que os imitam²⁵⁸.

A distinção entre as formas em que os inteligíveis são conhecidos se relaciona com os diferentes graus dos homens. Isso implica que, de acordo com seus graus e a depender do desenvolvimento de suas faculdades, os homens podem obter o conhecimento dos inteligíveis de maneira direta ou indireta.

Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. Madrid: Instituto Hispano árabe de cultura, 1980. p.33.)

²⁵⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El libro de las letras*. p. 81. “[...] el jefe del pueblo y el organizador de sus asuntos será aquel que emplee a los habitantes por mérito de los oficios prácticos, y el que proteja estos oficios y el uso que los miembros del pueblo hacen de ellos, buscando su bien particular o el bien de todos. El jefe del pueblo forma parte de la masa, puesto que el fin último que éste persigue con su oficio es también el fin de la masa; el oficio del jefe es del mismo género y especie que los de la masa, si bien es el más noble en este género y esta especie”.

²⁵⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 59. “Cada uno de los habitantes de la ciudad virtuosa necesita conocer los principios últimos de los seres, sus grados, la felicidad, el gobierno primero que tiene la ciudad virtuosa y los grados de sus gobernantes”.

²⁵⁸ Idem. “Los principios de los seres y sus grados, la felicidad y el gobierno de las ciudades virtuosas o bien son concebidos y entendidos, o bien imaginados por el hombre. Concebirlos consiste en que se impriman en el alma del hombre sus esencias, tal como existen realmente. Imaginarlos consiste en que se impriman en el alma del hombre sus imágenes, sus representaciones y cosas que los imitan”.

Considera-se, neste momento, que se a faculdade racional é aquela que diferencia o homem dos animais, ela deve ser compreendida como superior entre as demais. É nela, portanto, que a Filosofia atua no propósito de possibilitar, ao homem, uma relação direta com o inteligível, uma vez que a razão é o que há de inteligível no homem. Desse modo, afirmar que se conhece os inteligíveis tais como são significa dizer que os conhece filosoficamente. Porém, como alguns “por disposição natural ou por costume, não tem a capacidade para compreender e conceber estas coisas [que só cabem ao conhecimento filosófico]”²⁵⁹, é preciso que outra faculdade entre em cena, a fim de que a obtenção da verdade seja possível, mesmo que por outra via.

Tem-se, então, a faculdade imaginativa. Com ela o homem pode, por meio de símbolos, compreender a realidade. Esses símbolos formarão, de acordo com o filósofo, o universo da religião, ou seja, a Religião consiste em um conjunto de imagens advindas da faculdade imaginativa com o propósito de tornar possível o conhecimento dos inteligíveis, mesmo que, por esta via, eles não sejam apreendidos tais como são²⁶⁰. Logo, além da Filosofia, tem-se a Religião²⁶¹ como forma de alcançar a verdade. Entretanto, por meio desta, a verdade é atingida de forma indireta. A Religião, então, adquire, em al-Fārābī, um novo significado²⁶².

Considerados os graus dos homens e vislumbrado a necessidade da representação da verdade²⁶³, é preciso destacar, ainda, que os símbolos a serem

²⁵⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 60. “por disposición natural o por costumbre, no tiene capacidad para comprender y concebir estas cosas”.

²⁶⁰ De forma esclarecedora, O’Meara sintetiza a concepção farabiana, a respeito da religião, nas seguintes palavras: “The philosopher-rulers and their close followers, the leading groups of society know these truths as such, whereas the other, lower groups of society know the same truths in the form of symbolic representations which vary depending on national differences and differences in intellectual capacity. These symbolic representations of metaphysical truths correspond to religion. (...) Religious is thus an image.” (O’MEARA, Dominic J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. p. 194).

²⁶¹ Por isso, afirma Ramón Guerrero: “al-Fārābī reconoce la necesidad de la religión en esta ciudad, porque la religión tiene su propia función que cumplir en ella: es la única garantía que tienen los ciudadanos para alcanzar la felicidad. Quizá sea esta la razón por la que al-Fārābī compuso esta obra, el *Kitāb al-milla*, en donde se ocupa de definir la naturaleza y características de la religión (Milla)”. (RAMÓN GUERRERO, Rafael. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Introd. p. XXXV)

²⁶² Cf. *Op.cit.*, not. 231, p. 60.

²⁶³ Mahdi ressalta que, para al-Fārābī, “la religión surge de la incapacidad de los muchos para comprender el auténtico carácter de los seres y la felicidad humana. Remedia esta situación presentándoles similitudes que tomen en cuenta las limitaciones de su entendimiento y sus características naturales y convencionales como grupo distinto” (MAHDI, Mushin. Al-Fārābī. In: STRAUSS, Leo; CROPSÉN, Joseph. (Org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo Económico, 1987. p. 221). De maneira complementar, Gandía argumenta: “Para que esa sabeduría llegue a todos es para que se necesita da religión, capaz de expresar, a través de

utilizados dependerão das diferenças naturais e culturais do ambiente em que os homens se encontram. Uma vez feita essa consideração, torna-se compreensível a existência de inúmeras religiões, ou seja, embora a verdade seja única, ela possui, diante das particularidades de cada povo, representações simbólicas distintas.

Por isso, é possível imitar estas coisas para cada grupo e para cada nação sem servir-se das mesmas coisas que as imitam para outro grupo ou para outra nação. Por isso, pode existir nações e cidade virtuosas cujas religiões são diferentes, embora todas elas se encaminhem até a única e mesma felicidade²⁶⁴. A religião consiste nas impressões destas coisas ou nas impressões de suas imagens nas almas²⁶⁵.

Em suma, pode-se afirmar que os seres representados (os inteligíveis) são unos e imutáveis, ao passo que os símbolos que os imitam são múltiplos e variados. Alguns destes símbolos podem estar mais fiéis aos seres representados, outros não. Porém, o que se tem é inúmeras representações que formarão diferentes religiões, sendo que todas elas devem possuir o mesmo objetivo: conduzir os indivíduos a conquista da felicidade.

4.3.1 Religião: um propósito filosófico político

Diante do exposto, a Filosofia e a Religião se apresentam como duas vias para se obter o mesmo fim. Dessa forma, o filósofo não fomenta nenhum antagonismo entre a Filosofia e a Religião virtuosa, mas ressalta particularidades que devem ser observadas.

A começar pela Filosofia, esta se destaca por ser universal e, como tal, o conhecimento por ela adquirido é válido para todos, sem distinção. Na Cidade Virtuosa, ela corresponde à ciência que o governante deve possuir a fim de não se deter nas particularidades dos diferentes tipos de homens que coabitam na cidade.

símbolos y en un lenguaje accesible a todos, las verdades que todos necesitan. Con ello, al-Fārābī no está haciendo de la religión la verdad del pobre ni, mucho menos, convirtiéndola en algo supérfluo, lo que sería inaceptable para el islam, y sí esta dando un paso adelante frente a Platón y Aristóteles, que dejaban al pueblo en la ignorancia. La sabiduría ha de estar en toda la sociedad: en los trabajadores, en los niños, en las mujeres; pero no todos adquieren ese conocimiento de la misma forma, ni lo poseen con la misma profundidad” (GANDÍA In: AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004. Intro. p. 29)

²⁶⁴ Confirma também, cf. AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004. p. 63.

²⁶⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 60. “Por ello, es posible imitar estas cosas para cada grupo y para cada nación sin servirse de las cosas que las imitan para otro grupo o para otra nación. Por ello, puede haber naciones y ciudades virtuosas cuyas religiones sean diferentes, aunque todas ellas se encaminen hacia una y la misma felicidad. La religión consiste en las impresiones de estas cosas o en las impresiones de sus imágenes en las almas”.

A Filosofia é, pois, o saber que dá às leis e às atividades do governo um caráter universal.

No caso da Religião, por consistir na tentativa de transmitir a verdade filosófica, ela se manifesta de forma inversa à Filosofia, uma vez que deve considerar as diferenças existentes em cada povo, possuindo, então, um aspecto particular. Na cidade, a Religião serve, ao governante, tanto para fazer com que os homens acreditem em suas palavras quanto para garantir que as determinações dadas por ele, com base na Filosofia, sejam realizadas até por aqueles que não compreendem os seus objetivos. Pelo fato de possuir um caráter instrumental, ao estabelecer-se uma religião, é importante observar os objetos e as imagens mais presentes no cotidiano daqueles a quem ela se destina, tornando mais fácil a absorção de seus preceitos. Por conseguinte,

Se a religião ensina as coisas teóricas somente por meio de imagens e da persuasão, então seus seguidores não conhecerão outros métodos de ensino diferentes destes dois. [...] [Sendo assim] A persuasão só é possível com as idéias básicas comuns a todos, que se conhecem sem reflexão, por meio de sentimentos e analogias e, em suma, mediante os métodos do sermão religioso: seja com discursos, seja com outros assuntos alheios ao sermão²⁶⁶.

Instaurada com um propósito político, quer no sentido teórico (como transmissão do conhecimento), quer no sentido prático (como garantia de realização das atividades determinadas), a Religião se apresenta como fundamental ao regime virtuoso. Como meio de realização dos objetivos apresentados na Ciência Política, ela tem a Filosofia como modelo de onde os objetos verdadeiros devem ser apreendidos para, só assim, serem representados em símbolos. Portanto, a religião virtuosa é dependente da Filosofia, ou seja,

[...] as duas partes que constituem a religião estão subordinadas à filosofia, [...] e como a ciência de algo consiste no conhecimento demonstrativo, esta parte da filosofia [a parte prática] é a que proporciona, então, a demonstração das ações determinadas que se encontram na religião virtuosa. E, sendo a parte teórica a parte da filosofia que proporciona as demonstrações da parte teórica da

²⁶⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. p. 59. “Si la religión enseña las cosas teóricas solamente por medio de imágenes y de la persuasión, entonces sus seguidoras no conocerán otros métodos de enseñanza diferentes a estos dos.[...] la persuasión sólo es posible con las ideas básicas comunes a todos, que se conocen sin reflexión, mediante sentimientos y analogias, y, en suma, mediante los métodos del sermón religioso: sea con discursos, sea con otros asuntos ajenos al sermón”.

religião, então a filosofia é a que dá as demonstrações do que compreende a religião virtuosa. O ofício real do qual procede a religião virtuosa este, então, subordinado²⁶⁷ à filosofia²⁶⁸.

Nesse sentido, o governante, além de filósofo, passa a ser, também, profeta. Quanto ao termo “profeta”, não se pode, de modo algum, atribuir-lhe um significado místico, uma vez que, em al-Fārābī, o profeta corresponde àquele que, por possuir a Verdade, a imita ou a transforma em imagens a fim de obter maior aceitação. Por isso, há uma distinção entre conhecer e crer, entre os que conhecem e os que crêem, permitindo afirmar que “quem tende à felicidade como concebida e quem aceita os princípios como concebidos são os filósofos, enquanto que, aqueles que têm estas coisas em suas almas como imaginadas e aqueles que as aceitam e tendem a elas assim são os crentes”²⁶⁹.

É possível concluir, com al-Fārābī, que a Religião, de acordo com o seu papel político e filosófico, possui um caráter humano. Diante disso, ela não pode ser anterior a estas duas ciências (Filosofia e Política), como bem esclarece o autor logo no início do *Livro das letras*:

[...] e se a religião é uma religião humana, tem de ser posterior, no tempo, à filosofia. Já que, em geral, só mediante esta religião se procura instruir o povo nos assuntos teóricos e práticos que têm sido descobertos pela filosofia²⁷⁰, através de métodos que produzem, no público, o entendimento dessas coisas mediante a persuasão, a imaginação ou por meio de ambas²⁷¹.

²⁶⁷ Gomez Nogales, após longa argumentação na tentativa de tornar equivalente ou mesmo inferior, hierarquicamente, a Filosofia em relação à Religião, afirma: “Mas aún hay algunos aspectos em lo que la filosofía podía superar a la profecía” NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 87.

²⁶⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 89. “[...] las do partes de las que está constituida la religión están subordinadas a la filosofía, [...] y como la ciencia de algo consiste en el conocimiento demostrativo, esta parte de la filosofía [la parte práctica] es la que proporciona entonces la demostración de las acciones determinadas que hay en la religión virtuosa. Y siendo la parte teórica de la filosofía la que proporciona las demostraciones de la parte teórica de la religión, entonces la filosofía es la que da las demostraciones de lo que comprende la religión virtuosa. El oficio real, del que procede la religión virtuosa, está, entonces subordinado a la filosofía”.

²⁶⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 61. “Quienes tienden a la felicidad como concebida y quienes aceptan los principios como concebidos, son los filósofos, mientras que tienen estas cosas en sus almas como imaginadas y quienes las aceptan y tienden a ellas así, son los creyentes”.

²⁷⁰ A respeito, Gomez Nogales afirma: “De esta forma, la filosofía no se constituye en árbitro de la revelación, sino em el intérprete auténtico de la misma”. (NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. p. 107)

²⁷¹ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. p. 58. “[...] y si la religión es una religión humana, ha de ser posterior en el tiempo a la filosofía. Ya que, en general, sólo mediante esta religion se procura instruir al pueblo en los asuntos teóricos y práticos, que han sido descubiertos por la filosofía, a través de métodos que producen en el público el entendimiento de estas cosas, mediante la persuasión, la imaginación o por médo de ambas”.

Sua origem, então, se encontra no governante da cidade ou no antecessor dele, isto é, a Religião, na cidade, pode ser fundada ou mantida por um governante. Caso seja originária, ou seja, fundada pelo próprio governante, a Religião será de acordo com o propósito que ele possui. Do contrário, se ela for herdada, o governante deverá adaptá-la às mudanças historicamente necessárias, sem que sejam esquecidas as principais características originárias. Nesse momento, al-Fārābī chama atenção à Teologia e ao Direito religioso como instrumentos para manter firmes as premissas de quem instituiu a Religião na cidade. Ao teólogo, conseqüentemente, não é permitido esquecer o caráter simbólico da Religião e a posição que ela possui diante da Filosofia²⁷². Resulta, então, que “as artes da teologia (*kalām*) e o direito religioso (*fiqh*) são posteriores, no tempo, à religião [...] então, a teologia e o direito religioso serão, também, posteriores à filosofia”²⁷³.

Fundada pelo governante ou adaptada pelo governo, o que se tem, em al-Fārābī, é uma religião que serve à sociedade segundo os objetivos políticos de seu dirigente. Assim, a depender de quem seja o governante, juntamente com os hábitos morais e o que ele anseia, a Religião, tal como as cidades, pode ser virtuosa ou não. “Se o governante primeiro é virtuoso e seu governo é, verdadeiramente, virtuoso, então, por meio do que promulgou, intenta, unicamente, obter a felicidade última e verdadeira para ele e para aqueles que estão sob seu governo. Esta religião é uma religião virtuosa”²⁷⁴. Do contrário, o que se tem é uma religião do erro²⁷⁵.

²⁷² Al-Fārābī esclarece, uma vez mais, a posição da Religião diante da Filosofia ao concluir que, “cuando la religión es transplantada de una nación en la que esta religión ya existía, a otra nación en la que no existía un credo, o cuando se toma la religión de una nación, y se la rectifica, bien ampliándola, bien disminuyéndola o introduciendo en ella otros cambios, y se establece para una nación distinta, educando, instruyendo y gobernando a sus habitantes con este credo, en ambos casos es posible que la religión aparezca en ellos antes de que surja la filosofía”, (AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004. p. 90), em outro momento, completa: “la religión es posterior a la filosofía, y que lo que hay en ella son imágenes de los asuntos teóricos comprobados en la filosofía con argumentos apodícticos, se silenciará este asunto para que esta comunidad crea que las imágenes que se comprenden en la religión son la verdad misma y las cuestiones teóricas mismas” (*Op.cit.*, p. 91)

²⁷³ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. p. 58. “Las artes de la teología (*kalām*) y el derecho religioso (*fiqh*) son posteriores en el tiempo a la religión [...] entonces la teología y el derecho religioso serán también posteriores a la filosofía”.

²⁷⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. p. 82. “Si el gobernante primero es virtuoso y su gobierno es verdaderamente virtuoso, entonces, por medio de lo que ha promulgado lo que únicamente intenta es obtener la felicidad última y verdadera para él y para quienes están bajo su gobierno. Esta religión es una religión virtuosa”.

²⁷⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 88.

Os princípios religiosos se constituem, então, como um conjunto de argumentações aceitas por uma determinada comunidade por meio da fé e pela confiança atribuída a quem lhes transmite as mensagens. Trata-se de uma comunidade de crentes aquela na qual o conhecimento não é demonstrado, mas, ainda assim, aceito por todos. Essa comunidade pode, de todo modo, ser virtuosa, caso os preceitos religiosos se assemelhem às reflexões filosóficas. No entanto, os habitantes, por serem guiados pela fé e, por isso, não estabelecerem juízos a respeito do que lhes é transmitido, podem estar seguindo princípios ignorantes.

Virtuosa ou não, a Religião tem como principal papel manter coesa a sociedade em virtude da formulação de leis que deverão ser seguidas. De acordo com al-Fārābī,

A religião consiste em opiniões e ações determinadas e delimitadas por regras que promulga, para uma comunidade, o seu governante primeiro; pelo uso que faz dela, ele intenta obter, para ela ou por meio dela, um determinado objetivo que é seu²⁷⁶.

Como resultado do significado político da Religião, al-Fārābī não lhe atribui qualquer sentimento, relação mística ou experiência individual. O que se encontra é um sentido voltado para o coletivo, na preocupação da realização do homem em comunidade²⁷⁷. Não sugere, por isso, nenhuma superioridade entre as religiões virtuosas, uma vez que as compreende como múltiplas apenas no que concerne à adaptação.

Conclui-se, então, que na Cidade Virtuosa o governo será realizado por um profeta-governante-filósofo. Instaurando a ordem política da maneira mais perfeita,

²⁷⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 82. “La religión consiste en opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas que promulga para una comunidad su gobernante primero; por el uso que esta haga de ellos, él intenta obtener, para ella o por medio de ella, un determinado objetivo que es suyo”.

²⁷⁷ A respeito da religião e a forma como al-Fārābī a compreende, é preciso destacar que, no *Livro da religião* (Kitāb al-milla) afirma que “La sociedad religiosa (*milla*) y la religión (*dīn*) son términos casi sinónimos; y también lo son la ley religiosa (*šarī’a*) y la norma sancionada por la ley (*sunna*)” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 87). No entanto, no mesmo período, acrescenta: “entonces *šarī’a*, *milla* y *dīn* son términos sinónimos” (Idem). A respeito desta passagem e ressaltando a relação entre *dīn* e *milla*, Ramón Guerrero, em nota, explica “Repárese en que antes ha dicho ‘son términos casi sinónimos’ y ahora dice ‘son sinónimo’. Creo que en la primera línea al-Fārābī está hablando desde una perspectiva general, en la que puede haber diferencia entre *milla*, que se referiría a la religión exterior, aquella que se vive de una comunidad regida por normas religiosas, y *dīn*, que tiene un sentido más interno, la religión vivida como sentimiento personal, como creencia propia. Ahora, en cambio, al-Fārābī está hablando desde su propia perspectiva, desde su idea de una comunidad regida por una ley religiosa en la que no debe haber diferencia entre la ley externa y el sentimiento interno” (RAMÓN GUERRERO, Rafael, In. *Op.cit.*, not. 280, p. 87)

Ihe são necessários os materiais com os quais ele possa transmitir a mensagem religiosa de maneira mais eficiente, visando à realização de seus objetivos. Para tanto, encontra-se, em al-Fārābī, um estudo sobre a linguagem e os métodos de argumentação. Entre eles, observa-se a dialética, a sofística, a retórica e a poética.

4.3.2.1 Os métodos de argumentação

Na tentativa de obter uma maior compreensão dos métodos de argumentação que devem ser usados pelo governante, al-Fārābī elabora uma descrição de cada um deles. Iniciando pelo método retórico, o filósofo apresenta um breve percurso que segue da origem até a utilização e propósito político de tais métodos.

Conforme o ordenamento que desenvolve, a Retórica se encontra como o primeiro método utilizado quando alguém se empenha na tentativa de explicar quais são as causas dos seres existentes no mundo sensível. Ela consiste, deste modo, como o primeiro método silogístico conhecido, o inicial das artes lógicas, é aquele que se obtém “[...] quando se corrige, por si mesmo, as opiniões e ensinamentos dos outros e quando repassa seus métodos”²⁷⁸.

Em meio aos esforços para fundamentar as idéias, para si e para os demais, e tornar suas explicações aceitas e confiáveis, surge, da Retórica, o método dialético. Isso ocorre porque, com o objetivo de formular argumentações apropriadas, os discursos utilizados vão sendo, aos poucos, refinados, chegando ao ponto de se adquirir premissas admitidas por todos. Essas premissas são, portanto, frutos do método dialético e fundamentadas por demonstrações, uma vez que “[...] a dialética proporciona uma poderosa opinião ali onde as demonstrações proporcionam certeza, pelo menos na maioria dos casos, e a retórica produz persuasão na maioria dos casos em que não existe demonstração nem uma consideração dialética”²⁷⁹.

A Retórica e a Dialética, diante do propósito de transmitir o conhecimento dos inteligíveis aos demais, são, segundo al-Fārābī,

[...] de grande utilidade para que, por meio delas, as opiniões da religião entre os cidadãos sejam confirmadas, assistidas, defendidas e

²⁷⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. p. 83. “[...] cuando corrige por si mismo las opiniones y enseñanzas de otros y cuando repasa sus métodos”

²⁷⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 89. “la dialéctica proporciona una poderosa opinión allí donde las demostraciones proporcionan certeza, o en la mayoría de los casos, y la retórica produce persuasión en la mayoría de los casos en que no hay demostración ni tampoco consideración dialéctica”

concilidadas firmemente em suas almas e para que, por meio delas, essas opiniões sejam sustentadas quando aparecer alguém que queira induzir, os habitantes, ao erro e ao equívoco por meio da palavra²⁸⁰.

No que concerne ao método sofístico, al-Fārābī explica que pode ser considerado semelhante ao dialético e, devido a isto, muitos se valem dele na investigação e comprovação das idéias. Porém, ao se deparar com o método dialético, os que recorriam aos métodos sofísticos passam a ignorá-los, utilizando-os somente “[...] em circunstâncias de exame ou prova”²⁸¹.

Prosseguindo na argumentação, encontra-se a Poética. Esta, de acordo com o filósofo, surge do fato de existir, no homem, “[...] algo que aspira à ordem e à harmonia em todas as coisas”²⁸², buscando uma composição de beleza e ritmo nas palavras. Ora, se a Retórica pode ser compreendida como a melhor arte a ser utilizada, com o povo, no propósito de se obter um interesse mediante os “[...] conhecimentos que possui e segundo as premissas dos princípios da opinião comuns a todos e anteriores à reflexão”²⁸³, a Poética é a que “representa, com a palavra, imagens destas coisas”²⁸⁴.

Assim, a Poética consiste, conforme al-Fārābī, não na capacidade de persuadir, mas de evocar imagens. Afinal, com a persuasão se objetiva convencer alguém a fazer algo; com as imagens, pretende-se fazer produzir, nesse alguém, o desejo ou repulsa por algo. Tal desejo ou repulsa, quando bem estimulados pelas imagens, podem vir antes mesmo que se tenha o conhecimento do objeto do qual a imagem está vinculada, ou até se o conhecimento tido dele não estimule o sentimento produzido pelas imagens.

A Poética, então, “[...] só foi produzida para tornar excelente, por meio dela, o poder de evocar imagens de algo”²⁸⁵. De modo diferente, a Retórica “[...] é a capacidade de falar, por meio de locuções pelas quais ocorre a excelência em

²⁸⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. p. 90. “la dialéctica y la retórica son de gran utilidad para que por médio de ellas las opiniones de la religión entre los ciudadanos sean confirmadas, asistidas, defendidas y consolidadas firmemente en sus almas, y para que por médio de ellas esas opiniones sean auxiliadas cuando se presente quien quiera inducir a error y a equivocación a sus habitantes por medio de la palabra”.

²⁸¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El libro de las letras*. p. 84. “en circunstancias de examen o prueba”.

²⁸² *Op. cit.*, p. 73. “[...] algo que aspira al orden y a la armonía en todas las cosas”.

²⁸³ *Op. cit.*, p. 80. “[...] en la medida de los conocimientos que posee, y según las premisas de los principios de la opinión comunes a todos y anteriores a la reflexión”.

²⁸⁴ *Idem.* “[...] representa con la palabra imágenes de estas cosas”.

²⁸⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 142. “[...] sólo ha sido producida para hacer excelente por médio de ella el poder evocar imágenes de algo”.

persuadir, sobre algumas coisas possíveis cuja natureza consiste em ser escolhidas ou evitadas”²⁸⁶. Juntos, esses dois métodos se articulam perfeitamente no propósito político do governante-filósofo-profeta, uma vez que “os métodos retóricos e os poéticos são os mais adequados para serem utilizados no ensino do povo, a respeito daquilo que se estabelece e confirma com argumentos demonstrativos sobre os assuntos teóricos e práticos”²⁸⁷.

Por fim, conclui-se que na filosofia farabiana se encontra uma perfeita articulação entre Filosofia, Política e Religião. Afinal, na proposta de elaborar uma reflexão acerca de uma Cidade Virtuosa, regida por leis racionais, o filósofo atribui, à Religião, um papel fundamental, em razão da característica persuasiva que possui. Diante disso, o governante-filósofo-profeta não pode esquecer que:

A arte que estabelece as leis tem, em seu grau máximo, a capacidade de representar, de forma imaginativa, aqueles conceitos teóricos que são difíceis para o povo, e é o que melhor pode descobrir as ações políticas úteis para conquistar a felicidade e o que dispõe da máxima capacidade de persuasão acerca dos assuntos teóricos e práticos, pois seu ensino, ao povo, conta com todos os métodos com os quais se pode produzir a convicção. Quando se estabelece as leis nestas duas categorias [teórica e prática], e se acrescentam os métodos com os quais se ensina e se educa o povo, surge a religião mediante o qual o povo recebe formação e educação e com a qual é reunido tudo o que conduz à felicidade²⁸⁸.

4.4. Contribuições da filosofia farabiana aos filósofos posteriores

Al-Fārābī, com o claro objetivo de empreender uma reflexão a respeito das condições necessárias para o homem adquirir a felicidade, dá início, a partir do século X, a uma tradição filosófica que segue o mesmo método por ele formulado²⁸⁹. Com os estudos sobre a congruência entre Filosofia e Religião embasados no

²⁸⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Artículos de la ciencia política*. p. 141. “[...] es la capacidad de hablar por medio de locuciones, por la que se da excelência em persuadir sobre algunas de las cosas posibles cuya naturaleza consiste em ser elegidas o evitadas”.

²⁸⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. p. 85. “los métodos retóricos y los poéticos son los más adecuados para ser utilizados em la enseñanza del pueblo, acerca de aquello que ha sido establecido y confirmado com argumentos demostrativos sobre los asuntos teóricos y prácticos”.

²⁸⁸ *Op.cit.*, p. 86. “El arte que establece las leyes tiene em su grado máximo la capacidad de representar, de forma imaginativa, aquellos conceptos teóricos que resultan difíciles para el pueblo, y es el que mejor puede descubrir las acciones políticas útiles para conseguir la felicidad, y el que dispone de la máxima capacidad de persuasión acerca de los asuntos teóricos y prácticos, pues em su enseñanza al pueblo cuenta com todos los métodos com los que se puede producir la convicción. Cuando se han establecido las leyes em estas dos categorías [teórica e práctica], y se han añadido los métodos com los que se enseña y se educa al pueblo, surge la religión, mediante la que el pueblo recibe enseñanza y educación, y com la que es tomado todo lo que lleva a la felicidad”.

²⁸⁹ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Introdução.

estabelecimento de níveis de aquisição do conhecimento da verdade - levando em consideração a revelação e seu aspecto simbólico – al-Fārābī deixou sua influência sobre filósofos das três religiões monoteístas e ultrapassou os limites da chamada “Idade Média”.

Paredes Gandía²⁹⁰ vai mais além, argumenta que os filósofos muçulmanos e judaicos (como é o caso de Maimônides) tem seus pensamentos largamente reproduzidos na Filosofia Moderna. Segundo Gandía, Spinoza conhecia muito bem Maimônides (1135-1204/528-600H) e teria formulado uma proposta de tolerância religiosa tendo como ponto de apoio a superioridade da razão e compreendendo que a religião como fruto da imaginação e detentora de regras de conduta, o que sugeriria certa aproximação às idéias de al-Fārābī, tendo em vista que Maimônides as conhecia muito bem.

Falando um pouco mais sobre o comentário de Paredes Gandía, o autor cita, ainda, Hegel e a compreensão que este possui de que a Religião e a Filosofia são as duas únicas formas de autoconsciência, alertando, também, ao fato de que a Religião se fundamentaria na representação, na linguagem imaginativa sendo, portanto, mais acessível a todos. Sendo assim, afirma Gandía,

Nossa hipótese é que uma das fontes dessas idéias ‘tão européias’, que intentam definir o papel atribuído à religião em um Estado laico e em uma sociedade secularizada, estaria nos filósofos muçulmanos, que as teria passado, através de Maimônides e da filosofia medieval judaica, a Spinoza, passando deste para o idealismo alemão²⁹¹.

Dando continuidade à exposição a respeito da influência exercida por al-Fārābī em seus contemporâneos e filósofos posteriores, podem ser encontrados diversos comentários sobre a relevância de seu sistema e da necessidade de seus textos. Era, pois, tido como semelhante a Sócrates ou a Platão na filosofia grega, com a insistente preocupação na relação entre Filosofia e cidade. Avicena (980-1037/ 369-427H), por exemplo, compreende ser, a doutrina farabina, superior às demais, embora as outras também devessem ser consideradas significativas. Demonstrando sua admiração, Avicena escreveu, em sua autobiografia:

²⁹⁰ GANDÍA, José Antonio Paredes. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El libro de las letras*. Introdução, p. 36.

²⁹¹ Idem. “*Nuestra hipótesis es que una de las fuentes de estas ideas ‘tan europeas’, que intentan definir el papel da religión en un Estado laico e en una sociedad secularizada, estaria en los filósofos mulsumanes, que las habrían transmitido, via Maimônides y la filosofía medieval judía, a Spinoza, pasando desde este al idealismo alemán*”.

Eu li a *Metafísica* (de Aristóteles), mas não compreendi seu conteúdo, pois o objetivo do autor permanecia obscuro para mim, sempre voltando e tendo lido quarenta vezes a ponto de memorizá-la.[...] Mas um dia, ao entardecer, quando passava no quarteirão dos livreiros, um vendedor aproximou-se com um livro em sua mão anunciando para as vendas. Ele ofereceu-o para mim, mas recusei-o com desgosto, acreditando que não tinha mérito nesta ciência. Mas ele me falou: ‘compre-o, porque seu dono precisa de dinheiro e ele está barato. Eu venderei a você por três *dirhams*’. Então comprei e reparei que se tratava do livro de Abū Nasr al-Fārābī sobre os objetivos da *Metafísica*. Voltei para casa e fui rapidamente lê-lo e, sem tempo, os objetivos do livro se tornaram claros para mim ²⁹².

Na Andaluzia, a filosofia farabiana se constituiu como um guia, sendo referenciado por Avempace de Zaragoza (1087-1139/479-533H), Ibn Tufayl (1100-1185/492-580H), Averroes e Maimônides, dando início ao conhecimento da filosofia oriental no mundo ocidental. No Ocidente, suas teorias acerca da distinção entre essência e existência tiveram, também, grande relevância, chegando a influenciar filósofos como Tomás de Aquino (1224-1274/517-672H), tendo Avicena como principal mediador. Para além dos limites da chamada Idade Média, é possível observar, mediante uma leitura atenta, referências, ou semelhanças (que não se apresentam como meras) em alguns filósofos modernos.

Diante do exposto, pode-se sustentar que, com aspecto inovador, o Segundo Mestre influenciara não só o mundo árabe, o qual revolucionou com a sua criatividade, mas também o Ocidente Medieval latino, sendo tido por Sa’id ibn Ahmad (século XI) como leitura necessária para o estudo das ciências. Um século mais tarde, suas leituras foram utilizadas por Moisés ibn Ezra (1090-1167/482-561H), nas Escolas Judaicas. Algumas de suas obras foram traduzidas para o latim por João de Sevilha e serviram de inspiração para a criação de compêndios em uma faixa que se estendia da Europa até a Pérsia. Maimônides, em carta ao tradutor

²⁹² IBN SINA. *The life of Ibn Sina*. Critical and annotated translation by William E. Gohman. Albany: State University of New York Press, 1974. p. 35. “I read the *Metaphysics* [of Aristotle], but I could not comprehend its contents, and its author’s object remained obscure to me, even when I had gone back and read it forty times and had got to the point where I had memorized it. [...] But one day in the afternoon when I was at the booksellers quarter a salesman approached with a book in his hand which he calling out for sale. He offered it to me, but I refused it with disgust, believing that there was no merit in this science. But he said to me, “Buy it, because its owner needs the money and so it is cheap. I will sell it to you for three *dirhams*”. So I bought it and, behold, it was Abū Nasr al-Fārābī’s book on the objects of the *Metaphysics*. I returned home and was quick to read it, and in no time the objects of the book became clear to me.”

Samuel ibn Tibbón, deixa exposta sua admiração pelo filósofo árabe nas seguintes palavras:

Como norma geral vou lhe dizer que não estude nenhuma obra de lógica, a não ser a que compôs Abnasar Al-Fârâbî, porque tudo o que ele escreveu em geral e, mais precisamente, o Livro dos Princípios Excelentes, é flor de farinha (pura). É possível que o homem entenda e se ilustre através de suas palavras, já que foi um homem de notável sabedoria²⁹³.

Com Mahdi, tem-se:

Al-Farabi foi o primeiro filósofo a tentar confrontar, relacionar e, na medida do possível, harmonizar a filosofia política clássica com o Islã, uma religião que foi revelada através de um profeta-legislador (Mohamed) em forma de uma lei divina, que organiza seus seguidores em uma comunidade política e estabelece as suas crenças, bem como seus princípios e normas de conduta. Em contraste com Cícero, al-Fârâbî teve de enfrentar e resolver o problema de introduzir a filosofia e a política clássica em uma atmosfera cultural radicalmente diferente e, ao contrário de Santo Agostinho, não contou com uma esfera, até certa medida, livre da vida deste mundo na organização da qual a filosofia política clássica pudesse ser implementada sem oposição, do contrário, teve de enfrentar e resolver o problema das demandas conflitantes da filosofia política e da religião na vida do homem²⁹⁴.

Tendo em vista tudo o que foi dito ao longo das páginas que se passaram, deve-se afirmar que, longe de ser um mero exercício da curiosidade, o estudo desenvolvido precisa ser encarado como uma atividade para o despertar da reflexão e do pensamento crítico acerca da filosofia produzida ao longo dos séculos e sobre qual conhecimento se fundamentam o olhar sobre o mundo nos dias atuais.

²⁹³ MAIMÔNIDES, apud RAMÓN GUERRERO, Rafael. Al-Fârâbî – Mestre dos Filósofos Andaluces. Trad. de Fabiano Teixeira Bezerra. *Revista Studium: Filosofia, Ética e Conhecimento*. Recife, n.13 e 14, p. 94-126, jul/2004. p. 125.

²⁹⁴ MAHDI, Mushin. Al-Fârâbî. In: STRAUSS, Leo; CROPSSEN, Joseph. (Org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo Económica, 1987. p. 205. “Al-Fârâbî fue el primer filósofo que trato de confrontar, de relacionar y, hasta donde fuese posible, de armonizar la filosofía política clásica con el Islam, religión que fue revelada por medio de un profeta-legislador (Mohama) en forma de una ley divina. Que organiza a sus seguidores en una comunidad política, y que establece sus creencias así como sus principios y sus reglas detalladas de conducta. En contraste con Cicerón, Alfarabi tuvo que enfrentarse y resolver el problema de introducir la filosofía política clásica en una atmosfera cultural radicalmente distinta; a diferencia de San Agustín, no conto con una esfera, hasta cierto punto libre de la vida de este mundo en la organización de la cual la filosofía política clásica pudiese aplicarse sin oposición, sino tuvo que enfrentarse y resolver el problema de las exigências conflictivas de la filosofía política y de la religión sobre toda la vida del hombre”.

CONCLUSÃO

Com a morte de Mohamed, em 632 d.C, ano 10 da Hégira, iniciou-se um período de conquista que proporcionou, aos arabo-muçulmanos, o domínio sobre parte do Império Bizantino e do Império Persa. Esta expansão do Império Islâmico, por um lado, possibilitou, ao povo árabe, apreciar as relíquias e as culturas das regiões conquistadas, deixando fluir a sede de conhecimento desde cedo estimulada pelo Islã e fundamentada pelo *Corão*. Por outro lado, o contato com povos não islâmicos semeou o temor à perda da unidade do Império.

Compreendendo o Islã como uma religião que só possui sentido em comunidade, formando um Estado, onde todo o pensamento - igualmente o religioso - centraliza-se no caráter político, se fazia necessário formular um sistema que possibilitasse a garantia de direitos para os povos islâmicos e não islâmicos. Portanto, diante da necessidade de refletir a respeito do novo quadro político, religioso e cultural que se estava se estabelecendo, era freqüente a busca por meios que garantissem uma ordem política protegida de crises. Por isso, a Filosofia é inserida, na prática da vida política, como única saída para defender a manutenção da ordem nesta, até então, recente configuração da comunidade islâmica.

Envolvidos com as problemáticas existentes em todo esse contexto político e refletindo acerca da possível perda da unidade do Império, os filósofos árabes passaram a utilizar, além da língua árabe, a Filosofia – em especial a Lógica – como forma de validar o *Corão* e livrar o Islã de possíveis ameaças. Em meio a estas inquietações, encontra-se Abū Nars al-Fārābī que, sob a influência da filosofia grega, repensa o Islã propondo uma nova configuração para o mesmo.

O estudo do pensamento filosófico de al-Fārābī conduz, em primeiro plano, a uma tentativa de compreensão do contexto histórico, cultural e, principalmente, religioso no qual ele desenvolve sua reflexão filosófica. Não abstraindo o período em que se situa, al-Fārābī reflete sobre a diversidade cultural existente no Império Islâmico de modo que, bem como outros filósofos da época, começa a perceber que aquilo até então tido como o único meio para alcançar a Verdade - e também a

felicidade - a saber, a religião islâmica, era só mais uma entre tantas outras religiões encontradas ali, dividindo o mesmo território. Em conformidade com esse raciocínio, al-Fārābī não vê mais a religião islâmica como a única condutora do homem à Verdade, sim, a razão. Diante desta nova compreensão, este filósofo passa a argumentar sobre a formação e o papel das religiões no interior de uma sociedade, deixando sempre presente sua tese fundamental baseada no fato de a felicidade ser o bem supremo, devendo ser buscada e quista por si mesma.

Partindo do propósito último do homem, ou seja, da conquista da felicidade, um primeiro ponto a ser considerado diz respeito a própria identificação que al-Fārābī faz do homem como um ser de natureza, ao mesmo tempo, sensível e inteligível. No estabelecimento dessa dupla natureza do homem, o Segundo Mestre já aponta o primeiro indício de uma das teses que se propõe fundamentar: a possível relação hierárquica existente entre a Filosofia e a Religião. Isso ocorre porque al-Fārābī identifica a razão, a faculdade racional, como o que há de inteligível do homem, sendo, por isso, o que há de mais elevado, supremo e perfeito. Em outras palavras, pode-se afirmar que a faculdade racional é, precisamente, o elo entre o homem e a ordem metafísica dos seres.

Uma vez atribuindo o *status* de superioridade à faculdade racional, o filósofo permite concluir que tudo aquilo que se fundamenta em tal faculdade também adquire um lugar de destaque entre os objetos que se relacionam às demais e, como ela, pode, por isso, ser entendido como mais elevado. Assim, como a Filosofia tem seus princípios estabelecidos a partir dos objetos presentes na faculdade racional é ela que, entre qualquer outro tipo, modos ou formas de conhecimento, se configura como superior.

Prosseguindo na projeção hierárquica das faculdades do homem, tem-se a faculdade imaginativa que, mesmo oferecendo certo tipo de conhecimento da verdade, se situa em grau inferior à razão. Deste modo, tem-se que aquilo que a ela se relaciona possui um nível abaixo ao da Filosofia, por esta estar vinculada à faculdade racional. Diante disso, não se apresenta como inoportuno concluir que, bem como a imaginação está situada em um nível inferior, quanto ao conhecimento da verdade, o que se relaciona à faculdade imaginativa também se encontra em grau mais baixo ao que se baseia na razão. Compreende-se, então, que bem como

a imaginação se apresenta em segundo plano na aproximação do homem à verdade, o que se vincula a ela deve se constituir do mesmo modo. Sendo assim, a Religião, por seu vínculo com a faculdade imaginativa, se localiza em um nível abaixo ao da Filosofia no que respeita ao conhecimento da Verdade, isto é, da aproximação ao inteligível pelo homem.

Sustentar a tese que afirma ser a Filosofia superior à Religião é, sem dúvida, inserir um questionamento de como al-Fārābī se posicionava entre os demais adeptos do Islamismo que, por isso mesmo, viam a religião islâmica e, igualmente, a palavra revelada como principal fonte da verdade. No entanto, não deve ser esquecido, em um só momento, o objetivo do autor que, considerando os problemas em que atravessava o império islâmico, estabelece seu pensamento com base em um propósito político. Não é demais recordar que, por se fazer presentes diferentes culturas e religiões, o império corria o risco de perder sua unidade, sendo preciso que as reflexões se voltassem para a proposta de formular um sistema protegido de crises. Mas, ao passo que o quadro apresentado suscitava uma maior fundamentação para o Islã, evidenciava, também, que esta religião de longe era a única e que as outras que estavam compartilhando o mesmo espaço prometiam, de modo equivalente, conduzir, da sua forma, os seus seguidores à Verdade.

Não fica, assim, difícil de compreender o porquê que, ao invés de realizar uma reflexão inteiramente voltada para a fundamentação do Islã, tal como faziam os *mutazila*, houve, em al-Fārābī, um questionamento sobre a Religião bem como o que ela representa a partir de uma perspectiva social. Ocorre que, com a leitura dos textos filosóficos gregos, o Segundo Mestre pôde entrar em contato com uma via bem distinta daquela proposta pelo Islã para alcançar a verdade. O caminho seguido pela filosofia grega em nada estava vinculado às Sagradas Escrituras, mas buscava, por meio da razão, fazer com que o homem alcance o ponto alto do conhecimento, a compreensão dos inteligíveis. Ressalta-se, a partir desse momento, que, a via racional traz, consigo, um aspecto sensivelmente diferente daquele relacionado à fé: a universalidade. Trata-se do fato de que, por meio da razão – compreendendo-a como o que há em comum em todos os homens – é possível reconhecer uma forma universal de se alcançar a Verdade. Sendo assim, al-Fārābī compreende que, enquanto a religião se apresenta como algo particular de cada povo, a Filosofia, por ser voltada para o conhecimento racional, se constitui como universal, comum a todo

homem. Com isso, pode-se chegar, a partir do seguinte questionamento, à segunda tese proposta pelo presente engenho: “qual o significado da Religião diante da possibilidade do homem, por meio da razão, alcançar a Verdade?”.

Ao longo da leitura das obras farabianas, é possível perceber que o filósofo põe em evidência a necessidade do homem atingir a Verdade, uma vez que ela é condição para que ele conquiste sua perfeição última: a felicidade. Juntamente a isso, al-Fārābī empreende uma análise do homem de modo que, tendo como referencial a capacidade de alcançar a Verdade, é possível observar que tais homens se distinguem, entre si, em graus. Isto é, nem todos possuem ou adquirem o conhecimento do mesmo modo. É justamente dentro dessa perspectiva que se deve observar o real significado da Religião. Ela está, diretamente, voltada para aqueles homens que, como esclarece al-Fārābī, por “disposição natural ou por costume” não conseguem alcançar a Verdade como os filósofos, ou seja, pela via racional.

A Religião, então, se constitui como um acesso alternativo para que o homem conquiste o seu fim último. Para tanto, a ela se vale de imagens que possam ser compreendidas e assimiladas pelos homens de modo a tornar mais acessível o conhecimento dos inteligíveis que só são compreendidos, de modo direto, por meio da Filosofia. Em resumo: a Religião consiste em um conjunto de símbolos que representam a verdade filosófica.

Longe de se restringir apenas ao aspecto epistemológico da Religião, al-Fārābī reflete sobre o caráter político que ela possui - e este, sem dúvida, é o ponto central de toda argumentação empreendida pelo filósofo. Acontece que, ao passo que a Religião se vale de símbolos para auxiliar na obtenção da Verdade, é preciso considerar quem formularia o aparato simbólico-imaginário dela. É, nesse momento, que, segundo o filósofo, se insere a figura de um guia. Tal guia, valendo-se das imagens e do conhecimento que possui, buscará instruir os demais acerca daquilo que, por si só, não compreenderiam. Porém, ao fazer isso, o guia, sendo, também, o governante da cidade, pode fazer com que os demais sigam os seus preceitos. Para isso, se apresentando sob a imagem de um profeta (tendo em vista que os símbolos e imagens por ele utilizados constituem o universo da Religião), o guia e governante utiliza os materiais que possui, como o conhecimento filosófico, a imaginação e os

recursos argumentativos, para persuadir os demais a seguir, guiados pela crença religiosa, suas palavras.

Tem-se, assim, o aspecto persuasivo da Religião, de modo que, se utilizando de símbolos que deverão representar os primeiros princípios, o profeta e governante garante, para si, uma maior eficácia em fazer com que os homens sigam as determinações dele. Por meio da confiabilidade que adquire dos crentes, o governante e profeta efetiva, de modo mais eficiente, o seu plano para a cidade. Assim, diante desse aspecto persuasivo da Religião, al-Fārābī afirma a possibilidade de haver religiões que possuam características e propósitos corruptíveis, bem como os governos aos quais estão relacionadas.

Tonar evidente, com a leitura dos textos farabianos, o uso instrumental da Religião poderia ser o ponto último e conclusivo deste trabalho. No entanto, é preciso concluir, ainda, que, aliado ao uso instrumental da Religião, encontra-se o caráter coesivo que ela possui. Com a eficiência em fazer com que seus adeptos sigam seus preceitos, a crença religiosa despertada e instituída pelo profeta-governante é uma aliada fundamental para unir e manter unificado todos aqueles que se propõe como adeptos. Trata-se da formulação de uma análise que pode ser relacionada à própria origem e estabelecimento do islamismo, de modo que, em uma leitura mais política que religiosa, pode-se dizer que Mohamed, ao observar que o que unificava os povos com os quais ele entrou em contato era a presença de uma religião comum, com sua escritura sagrada e deus unificador, teria percebido que o mesmo poderia ocorrer com os povos árabes dispersos.

Em resumo, com toda argumentação desenvolvida ao longo das *Obras filosófico-políticas*, al-Fārābī demonstra bem os elementos que exerceram influência sobre sua reflexão filosófica. De um lado, encontra-se o universalismo da razão, que é próprio da filosofia grega, de outro, tem-se a percepção da pluralidade religiosa presente no Império Islâmico. Unindo esses dois pólos, obtém-se a junção entre teoria e prática no ideal de uma sociedade perfeita em que crentes e filósofos exerçam suas atividades em nome do coletivo. Utópico ou idealista, al-Fārābī é, antes de tudo, um filósofo que pensou seu tempo, se dedicou, profundamente, ao estudo da filosofia e se incomodou com os conflitos religiosos e políticos, existentes no mundo árabe, a ponto de migrar, constantemente, de uma cidade para outra em busca de um governo virtuoso.

Com uma reflexão filosófica que não ficou encerrada em seu tempo, a filosofia farabiana mostra sua atualidade em meio à existência de múltiplas religiões, os diversos conflitos que delas derivam e os interesses políticos presentes nelas. Religiões que, de modo predominante, não estimulam o conhecimento da Verdade e, tampouco, sustentam símbolos que correspondem a ela.

BIBLIOGRAFIA

Obras do autor:

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Artículos de la ciência política. In. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992.

_____. *Catálogo de las ciencias*. 2ed. Trad. de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953.

_____. Libro de la Política. In. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,1992.

_____. *El Camino de la Felicidad*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Atonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

_____. Epístola sobre los sentidos del término *intelecto*. Trad. e not. Rafael Ramón Guerrero. *Revista española de Filosofía Medieval*. Madrid, v.9, p. 215-223, 2002. ISSN 1133-0902.

_____. *L'êpitre sur l'intellect*. Trad. introd. e not. de Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001.

_____. *La Ciudad Ideal*. 2ed. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, trad. e not de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos:1995.

_____. Libro de la religión. In. *Obras filosófico-políticas*. Trad.int. e not de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C.,2002.

Obras sobre o autor:

AL-TALIB, Ammar. Al-Fārābī. Revista *Perspectives*. Paris, v.XXIII, n.1-2, p.377-387, 1993. Trimestral. s/informações.

COBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

COSTA, Ricardo da. *A Educação na Idade Média. A busca da Sabedoria como caminho para a Felicidade: Al-Fārābī e Ramon Llull*. Banco de dados. Disponível na Internet. <http://www.ricardodacosta.com/univ/felicidade.htm>. Acessado em: 04 de abr. de 2007.

D'ANCONA Cristina (Org.). *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. Vicenza: Casa editrice Einaudi, 2005.

DE BONI, Luis A., PICH, Roberto. (Org.) *A recepção do pensamento Greco-Romano Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2004.

FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf, 1983.

FAKRY, Majid. *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*. England: Oneworld, 2002.

FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athenas, 2002.

LÓPEZ-FARJEAT, Luis Xavier. La inmortalidad del alma en la *Theologia Pseudo Aristotélica* y su papel en la filosofía de al-Fārābī. *Estudios de Asia y África*. México, v. XL, n.3, p.577-598, jan./abr. 2005.

MAHDI, Mushin. Al-Fārābī. In: STRAUSS, Leo; CROPSSEN, Joseph. (Org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo Económica, 1987.

NOGALES, Salvador Gomez. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. Madrid: Instituto Hispano árabe de cultura, 1980.

O'MEARA, Dominic J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Estados Unidos:Oxford, 2003.

PEREIRA, Rosalie de Souza. (Org.). *Busca do conhecimento: Ensaio da filosofia medieval no islã*. São Paulo: Perspectivas, 2007. 865p.

PEREIRA, Rosalie Helena de S. (Org.). *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*.São Paulo: Perspectiva, 2007. p.51-67.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. La Teocracia Islâmica: conocimiento y política en al-Fārābī. In. J.F. Meirinhos. (Org.). *Itinéraires de la Raison: études de philosophie médiévale*. Louvain: La neuve, 2005.

_____. Al-Fārābī – Mestre dos Filósofos Andaluces. Trad. de Fabiano Teixeira Bezerra. *Revista Studium: Filosofia, Ética e Conhecimento*. Recife, n.13 e 14, p. 94-126, jul/2004.

_____. Al-Fārābī: O Filósofo e a Felicidade. In: PEREIRA, Rosalie de S. (Org.). *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectivas, 2007. p.287-328

_____. Apuntes biográficos de al-Fārābī. In: *Anaquel de Estudios Árabes*.Madrid: s/ed, 2003. p. 231-238;

_____. El Intelecto Agente en al-Fārābī. Un comentario a su *Epístola sobre el intelecto*. *Revista española de Filosofía Medieval*. Madrid, v.9, p.19-31, 2002. ISSN 1133-0902.

_____. *Filosofías Árabe y Judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

_____. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992.

_____. El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo šīī? *Actas de las II Jornadas de cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, s/informações, 1985.

VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École de Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004.

YABRI, Mohammad Ábed. *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lectura contemporáneas*. Trad. e not. de Manuel C. Fera García. Madrid: Trotta, 2001.

Obras de outros autores

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. e not. de Edson Boni. São Paulo: Edipro, 2006.

_____. *De Anima*. Trad. e not. de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Ed.70, s/d.

_____. *Ética a Nicômacos*. 3ed. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 2001.

_____. *The complete works of Aristóteles*. Trad. Oxford Translation, ed. Jonayhan Barnes. United Kingdom: Princeton University Press, 1995. v.2.

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisier. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins fontes, 2006.

PLOTINO. *Enéadas*. Madrid: Espasa Calpe, s/d.

DE BONI, Luis Alberto. Estudar Filosofia Medieval. *Revista Dissertatio*. Pelotas, n.1, Inverno de 2000

IBN SINA. *The life of Ibn Sina*. Critical and annotated translation by William E. Gohman. Albany: State University of New York Press, 1974.

LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolas N. Campanário e Yvone Maria de Campos T. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LIVRO das Causas. Trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

REEGEN, Jan G. Joseph ter. A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, vol.23, p.59-74, 2006.

REEGEN, Jan G. Joseph ter. A Teologia do Pseudo-Aristóteles. (No prelo).

REEGEN, Jan G ter, SILVA, Francisca Galiléia. O Universo, a Cidade e o Homem em al-Fārābī. *Revista Kairós*. Fortaleza, Ano IV/2, p.214-229, jul/dez 2007.

TUFAYL, Ibn. *O filósofo autodidata*. Trad. Isabel Loureiro. Unesp: São Paulo, 2005.

ULLMAN, Reinholdo Aloysio. *Plotino: Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002.

Obras auxiliares

ALCORÃO. Trad. intrd. e not. Samir El Haeyk. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico, s/d.

CHALLITA, Mansour (Org.). *As mais Belas Páginas da Literatura Árabe*. Petrópolis: Vozes, 1973, 378p.

DERMENGHEM, Émile. *Maomé e a tradição islamítica*. 2ed. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

ELIAS, Janal J. *Islamismo*. Trad. Francisco Manso. Lisboa: Ed.70, 2003

GIODANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Trad. Luiz João Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1992.