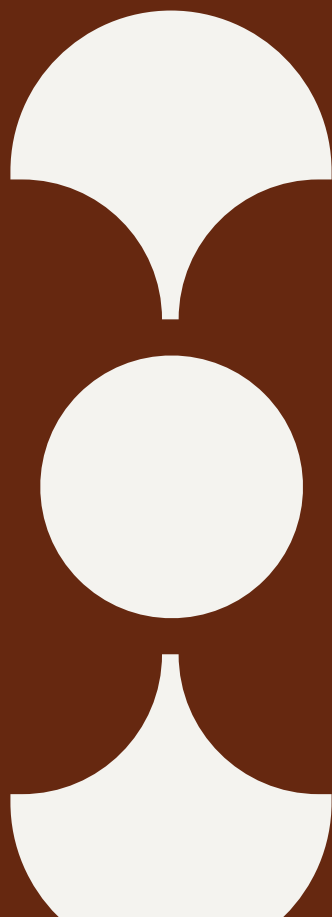


Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume III, parte 1

Fontes, influências e temas centrais

Tadeu M. Verza
Meline C. Sousa
(orgs.)

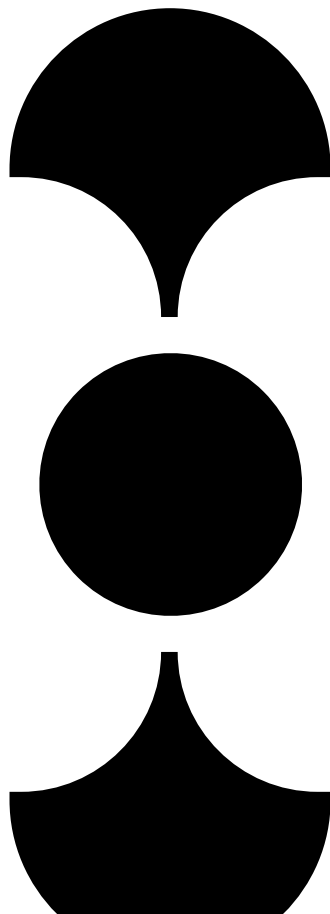


Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume III, parte 1

Fontes, influências e temas centrais

Tadeu M. Verza
Meline C. Sousa
(orgs.)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Helton Machado Adverse

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

SELO EDITORIAL PPGFIL

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistentes editoriais: Anna Luiza Coli, Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Daniel Pucciarelli

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

Andre Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)
Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

E82	Estudos em história da filosofia árabe e islâmica [recurso eletrônico] / Tadeu M. Verza, Meline C. Sousa (orgs.) - Belo Horizonte : PPGFIL-UFMG, 2025. 1 recurso online (303 p.) : pdf Inclui bibliografias. ISBN: 978-65-01-37059-0 DOI: 10.5281/zenodo.14984418 1. Filosofia árabe – História. 2. Filosofia islâmica - História. 3. Filósofos - Biografia I. Verza, Tadeu Mazzola. II. Sousa, Meline Costa. CDD: 181.92 CDU: 19 (55)
-----	--

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL/UFMG, 2025.

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas ad hoc.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em:

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Sumário

Agradecimentos	9
Nota dos organizadores	11
As fontes gregas nas filosofias árabe e islâmica Cristina D’Ancona	13
A metafísica árabe e islâmica Amos Bertolacci	85
Causalidade no pensamento árabe e islâmico Kara Richardson	147
Filosofia da natureza e ciência natural árabe e islâmica Jon McGinnis	197
Psicologia e filosofia da mente árabe e islâmica Alfred Ivry	255

Agradecimentos

Os organizadores agradecem ao Prof. Zalta, Co-editor da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela generosidade e por permitir a publicação dos verbetes, e às professoras Cristina D'Ancona e Kara Richardson e aos professores Alfred Ivry, Amos Bertolacci e Jon McGinnis por autorizarem a tradução e publicação dos respectivos textos.

Nota dos organizadores

Os artigos deste volume são originalmente verbetes publicados pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy*¹ (SEP) e foram traduzidos a partir da versão mais atualizada disponível. Dada à natureza dinâmica da SEP, recomenda-se acessar o site para verificar a disponibilidade de uma versão mais recente.

Os verbetes foram traduzidos respeitando os padrões de citação utilizados pelos autores e se manteve os links citados, exceto os que remetem a verbetes da SEP. Os links foram checados e estavam ativos quando da publicação deste volume.

Todas as traduções foram revisadas pelos organizadores.

¹ <https://plato.stanford.edu>

As fontes gregas nas filosofias árabe e islâmica¹

Cristina D'Ancona

Até certo ponto, os estudiosos discordam sobre o papel das fontes gregas nas filosofias árabe e islâmica (doravante *falsafa*, a palavra árabe tomada de empréstimo para se referir à φιλοσοφία)².

¹ Tradução de Henrique Buldrini Barreto.

Publicado pela primeira vez em 23 de fevereiro de 2009, revisado em 28 de janeiro de 2022. O texto a seguir é a tradução do verbete de Cristina D'Ancona, *Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/arabic-islamic-greek/>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/>. Gostaríamos de agradecer à autora e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

² As palavras cognatas são *faylasuf* e o seu plural *falasifa*. Sa'īd al-Andalusi (m. 1070) dá a seguinte explicação: “A língua dos gregos (*yunanīyun*) é chamada de grego (*ighriqiya*). Ela é uma das línguas mais ricas e importantes do mundo. Quanto à religião, os gregos são sabeos, ou seja, adoradores das estrelas e dos ídolos. Os seus sábios eram chamados filósofos (*falasifa*). Filósofo (*faylasuf*) significa em grego “amigo da sabedoria”. Os filósofos gregos pertencem à classe mais elevada de seres humanos

Ainda que reconheçam a existência de uma herança grega, aqueles que consideram o Alcorão e a tradição islâmica como a principal fonte de inspiração para a *falsafa* afirmam que ela não surgiu do encontro entre muçulmanos eruditos e a herança filosófica grega: antes, segundo eles, a *falsafa* deriva da *hikma* (“sabedoria”) corânica. Como consequência, os textos gregos traduzidos são concebidos como instrumentos para que os filósofos empreendessem a tarefa de buscar a sabedoria³. No entanto, a maior parte dos estudiosos frequentemente concorda com a hipótese de que o que deu origem à tradição intelectual da *falsafa* foi o chamado movimento de tradução do grego⁴. Este artigo não discutirá essa questão, tampouco tentará

e aos maiores eruditos, uma vez que demonstraram um interesse genuíno por todos os ramos da sabedoria, da matemática, da lógica, das ciências naturais e da metafísica, bem como da economia e da política” Trad. Rosenthal (1975, p. 39).

³ Assim, Nasr (1996a) e (1996b), protestando contra aqueles que concebem a filosofia islâmica como uma “simples extensão da filosofia grega” (1996b, p. 31) e chegando à conclusão de que “a filosofia islâmica é islâmica não apenas pelo fato de ter sido cultivada no mundo islâmico por muçulmanos, mas porque os seus princípios, a sua inspiração e muitas das questões com as quais estiveram preocupados derivam das fontes da revelação islâmica” (p. 27). Segundo Nasr, trata-se “essencialmente de uma hermenêutica filosófica do Texto Sagrado, fazendo uso do rico patrimônio filosófico da Antiguidade” (p. 37). Na mesma perspectiva de Nasr, cf. Jambet (2011). A obra de referência sobre as noções de ciência (*ilm*) e sabedoria (*hikma*) no Islã é Rosenthal (1970).

⁴ Essa posição é mais bem exemplificada por Walzer (1950) e (1970, p. 23): “Seu nascimento foi o resultado de circunstâncias históricas muito especiais, à saber, a conquista muçulmana das províncias intelectualmente mais avançadas do Império Romano do Oriente por um lado e a situação política e religiosa no primeiro século do califado abássida por outro. Era, portanto, a importação de uma tradição estrangeira e teve que lutar para ser reconhecida e incorporada [...]. Entretanto, a filosofia grega não foi imposta aos muçulmanos, e as traduções foram feitas porque os muçulmanos decidiram espontaneamente incorporar essa herança estrangeira à literatura árabe”. Ver também Rosenthal (1975).

resolvê-la: ele se limitará a apresentar as fontes filosóficas gregas disponíveis desde o início das traduções para o árabe até o final do século X. O motivo de nos concentrarmos nos diversos momentos da recepção da tradição grega ao invés de considerarmos, uma a uma, todas as obras de Platão, Aristóteles, etc., conhecidas pelos leitores árabes⁵, é porque isso é útil para que se tenha uma ideia do que foi traduzido no decorrer de diferentes épocas.

De fato, ocorreu uma interação viva, especialmente no período de formação da *falsafa*, entre as doutrinas dos filósofos que escreviam em árabe e as fontes gregas que se tornaram disponíveis. Um dos momentos de grande importância para o desenvolvimento da *falsafa* foi a tradução simultânea da *Metafísica* e do *De caelo* de Aristóteles, de alguns textos de Alexandre de Afrodísias (a maioria de natureza cosmológica), das *Enéadas IV-VI* de Plotino e dos *Elementos de teologia* de Proclo. Al-Kindi, o primeiro *faylasuf*, iniciou a incorporação das doutrinas aristotélica, peripatética, neoplatônica e, ao mesmo tempo, ele as reproduziu em suas obras filosóficas.

Mais tarde, o conhecimento do *corpus* aristotélico disponibilizado por outra geração de tradutores, sem modificar substancialmente esse quadro, produziu uma abordagem diferente. A ciência aristotélica como um conjunto sistemático, regida pela demonstração e disponibilizada juntamente com Euclides, Ptolomeu,

⁵ Essa abordagem é frequentemente preferida nos meios acadêmicos: ver Badawi (1968), bem como a monografia, extremamente útil, de Peters (1968) que trata especificamente das traduções de Aristóteles, e o excelente *Dictionnaire des philosophes antiques*, dirigido por R. Goulet (CNRS, Paris), que trata sistematicamente da tradição árabe dos textos dos filósofos listados, fornecendo frequentemente uma descrição atualizada das novas descobertas.

Hipócrates e Galeno, abriu caminho para que al-Farabi construísse o projeto de um currículo de educação superior que tivesse como objetivo incluir as ciências islâmicas nativas no sistema mais amplo das artes liberais e das ciências filosóficas. Tanto a polinização cruzada das tradições aristotélicas e neoplatônicas da era kindiana quanto o surgimento de um sistema completo de ciências racionais à luz do programa educacional do rei-filósofo de Farabi estão no fundamento do programa de Avicena para fornecer a *summa* da ciência demonstrativa – da lógica à teologia filosófica – como um passo necessário para que a alma retornasse à sua origem, o reino inteligível (Endress, 2006). Quando Averróis, dois séculos após o fim da era das traduções, retomou o projeto de construir a ciência demonstrativa como um conjunto sistemático, ele recorreu às fontes gregas disponíveis em tradução árabe no Ocidente muçulmano, principalmente Aristóteles e seus comentadores⁶.

Conteúdo: 1. A herança siríaca | 2. As primeiras traduções para o árabe | 3. As traduções do “círculo de al-Kindi”: Aristóteles, a tradição neoplatônica e o aparecimento da *falsafa* | 4. As traduções de Hunayn ibn Ishaq, do seu filho Ishaq e dos seus colaboradores: a integralidade do corpus aristotélico e o universo de Alexandre de Afrodísias | 5. As traduções de Abu Bishr Matta ibn Yunus, Yahya ibn ‘Adi e os

⁶ Ver Endress (2004, p. 227-28), que descreve a exaltação de Aristóteles por Averróis no contexto do projeto de “reivindicar a atividade da filosofia [...] como uma lei da razão que governa toda a sociedade. Apoiando-se em Aristóteles para sustentar sua posição em relação a todas as ciências racionais, o que significava expor a verdade com base em todas as obras de Aristóteles que haviam sido transmitidas.” Um levantamento das obras de Aristóteles disponíveis em árabe, seguindo a ordem sistemática do corpus aristotélico, é apresentado por Geoffroy (2011).

aristotélicos de Bagdá: o “humanismo” da época Buída | 6. Bibliografia | 7. Ferramentas acadêmicas | 8. Outros recursos disponíveis online

1. A herança siríaca

Antes do surgimento do Islã, uma tradição multissecular de conhecimento (Brock, 1977, 1994; Bettolo, 2005; Watt, 2010), na Síria, já havia realizado a transição “do antagonismo para a assimilação” (Brock, 1982) da cultura filosófica grega⁷, especialmente, mas não exclusivamente, a aristotélica⁸. Nas escolas de teologia de Edessa e Nisibi, durante os séculos IV e V, não apenas as obras exegéticas foram traduzidas do grego para o siríaco (por exemplo, as de Teodoro de

⁷ Juntamente com a tradição gramatical: por exemplo, o tratado *A arte gramatical* (Τέχνη γραμματική) de Dionísio Trácio foi traduzido para o siríaco por volta de 580 d.C. Ver Contini (2001).

⁸ Sobre a tradição da lógica aristotélica em siríaco, ver Baumstark (1900) e (1905), Furlani (1916); (1922); (1921-22); (1922a); (1922b); (1923a); (1923b); (1928); (1933), e Georr (1948), a ser corrigido à luz de Brock (1993) e Hugonnard-Roche (2004, p. 60-62); Hugonnard-Roche (2012a); Watt (2014). Para além do corpus lógico de Aristóteles e da *Isagoge* de Porfírio, também outras obras de Porfírio foram traduzidas para o siríaco: pelo menos uma parte da *História filosófica* (ver abaixo, nota 53), e, segundo Altheim e Stiehl (1962), também partes do texto *Contra os cristãos*. Existem também traduções siríacas de uma coleção de ditos pitagóricos atribuídos à mulher de Pitágoras, Teano (ver Possekel, [1998]), bem como dos chamados “*Ditos*” do pseudo-Menandro (ver Bettolo, 2003); outras traduções de textos morais incluem o pseudo-Aristotélico *De virtutibus et vitiis* e *Divisiones* editado por Brock (2014), além de alguns de Plutarco e Temístio: ver Brock (2003) e o panorama geral de Hugonnard-Roche (2011), suscitando a questão dos leitores dessas traduções. Finalmente, para uma visão geral do conhecimento das doutrinas de Platão no mundo de língua siríaca, ver Hugonnard-Roche (2010); sobre as doutrinas filosóficas acerca da alma na tradição siríaca, ver Hugonnard-Roche (2014).

Mopsuéstia), mas também as obras filosóficas (em particular, os textos lógicos de Aristóteles e a *Isagoge* de Porfírio). A continuidade entre as escolas neoplatônicas da Antiguidade Tardia, com sua abordagem particular do corpus aristotélico (Hadot, 1991), é mais bem exemplificada por Sérgio de Resh'ayna (m. 536), um médico que ocupou uma posição de destaque na Igreja Siríaca (Hugonnard-Roche, 2001, 2004). Ex-aluno de Amônio na escola neoplatônica de Alexandria, Sérgio traduziu para o siríaco cerca de trinta tratados de Galeno, o pseudo-aristotélico *De mundo*⁹, um tratado de Alexandre de Afrodisia, *Sobre os princípios do todo* (perdido em grego)¹⁰, os textos de Dionísio Pseudo-Areopagita e de Evágrio Pôntico (Watt, 2011). Ele também é autor de um tratado sobre as *Categorias* de Aristóteles e outro sobre o conjunto dos textos de Aristóteles¹¹. Após a conquista árabe de Damasco (635) e de toda a Síria (636), as comunidades cristãs de intelectuais que viviam sob o califado Omíada (661-750) continuaram a assimilar a filosofia e a ciência gregas, concentrando-se especialmente nos tratados lógicos do corpus aristotélico juntamente com sua introdução neoplatônica, ou seja, a *Isagoge* de Porfírio¹². Essa

⁹ Sobre a tradição siríaca e árabe do *De mundo*, ver a pesquisa de Raven (2003).

¹⁰ Endress (2002, p. 43), referindo-se também à literatura anterior.

¹¹ Uma pesquisa atualizada das traduções e obras de Sérgio encontra-se em Hugonnard-Roche (2004), 125-32. Ver também King (2010) e Aydin (2016).

¹² Sobre as traduções siríacas de obras matemáticas, astronômicas e científicas em geral, ver Hugonnard-Roche (2001, p. 36-41); sobre as traduções dedicadas à lógica, ver Hugonnard-Roche (2004); sobre as diferentes fases das traduções do grego para o siríaco e a importância crescente da filosofia em relação à retórica, ver Hugonnard-Roche (2011); para uma análise de Sergius e da sua importância, ver também Fiori (2011) e Watt (2015). Em particular, sobre as versões siríacas da *Isagoge* de Porfírio, ver Brock (1993) e Hugonnard-Roche (2012); sobre a recepção siríaca do *De Interpretatione*, ver Hugonnard-Roche (2013).

tradição de aprendizado (Gutas, 1983; Brock, 1993; Hugonnard-Roche, 2004; 2007; 2009; 2011) repousa na herança de muitos dos cristãos da Síria que participaram do movimento de tradução promovido pelo início do califado Abássida (Watt, 2004; Janos, 2015). Embora suplantadas, em número e importância, pelas traduções para o árabe, as traduções para o siríaco continuaram mesmo em meio às crescentes traduções para o árabe em Bagdá, a capital dos abássidas.

2. As primeiras traduções para o árabe

Já em Damasco, sob o califado Omíada, alguns textos filosóficos tinham sido traduzidos para o árabe. Salim Abu l-‘Ala’, secretário do califa Hisham ibn ‘Abd al-Malik (r. 724-743), iniciou a tradução das cartas pseudo-aristotélicas que tratavam do governo de Alexandre, o Grande¹³. Essa coleção constitui o núcleo do mais famoso dentre os “espelhos de príncipes”, o *Sirr al-asrar* (Grignaschi, 1967, 1976; Manzalaoui, 1974), conhecido na Idade Média latina e no início dos

¹³ De acordo com Gutas (2006, p. 97): “Essas cartas [...] derivam principalmente de manuais bizantinos de administração e guerra (a *Tactica*) com acréscimos de material grego dos períodos clássico e helenístico, e do chamado material hermético derivado de diversas fontes”. As cartas pseudo-aristotélicas foram editadas por Maróth (2006) e revisadas por Gutas (2009).

tempos modernos como *Secretum secretorum*¹⁴. Uma das traduções árabes do pseudo-aristotélico *De mundo* também remonta a esse período (Grignaschi, 1965-66). No entanto, foi sob os Abássidas (750-1258) e, em particular, nos dois primeiros séculos do califado deles, que as traduções floresceram.

Aparentemente, as primeiras traduções da era Abássida foram produzidas sob o califado de al-Mansur (r. 754-775): a seu secretário Ibn al-Muqaffa' (m. 756)¹⁵ é creditada a tradução (ou produção) de um compêndio da *Isagoge* de Porfírio, além das *Categorias*, do *De interpretatione* e dos *Primeiros analíticos*¹⁶. Tem sido discutido (Gabrieli, 1932; Kraus, 1934) que essa autoria seria equivocada e que essa obra deveria ser atribuída ao seu filho, Muhammad ibn 'Abdallah al-Muqaffa' (fl. sob o reinado de al-Ma'mun, ver abaixo). No entanto, outros estudiosos aceitam a autoria do pai¹⁷, argumentando que um compêndio de lógica aristotélica já estaria disponível nas primeiras décadas do califado Abássida, sob o governante que fundou Bagdá

¹⁴ Ryan e Schmitt (1982). Para um *status quaestionis* atualizado, ver Zonta (2003, p. 648-651). NdO.: Esta obra está sendo traduzida pelos editores deste volume e têm previsão de publicação em 2026 pelas Obras Completas de Aristóteles publicadas pela Casa da Moeda, Lisboa.

¹⁵ De acordo com o historiador do século XII Sa'id al-Andalusi, Ibn al-Muqaffa' foi o primeiro a se ocupar da lógica: ver Kraus (1934).

¹⁶ *K. al-Fihrist*, 248.27 Flügel = 309.9 Tajaddud e 249.4 Flügel = 309.14 Tajaddud. Essa obra chegou até nós e foi editada: Danish Pazuh (1978). A atribuição a Ibn al-Muqaffa' ou ao seu filho é categoricamente descartada por Vallat (2011, p. 69). Seja como for, a *Isagoge* de Porfírio já era conhecida, em certa medida, mesmo antes da sua tradução do siríaco para o árabe por Abu 'Uthman al-Dimashqi (ver abaixo, nota 83), porque é ecoada pelo título de uma epístola de al-Kindi *Sobre os cinco predicáveis*, agora perdida (256.16 Flügel = 313.22 Tajaddud).

¹⁷ Danish Pazuh (1978), cf. Elamrani Jamal (1989, p. 510).

(762). Seu filho e sucessor, al-Mahdi (r. 775-785), recebeu a tradução dos *Tópicos* do patriarca nestoriano Timóteo I (m. 823)¹⁸. Já foi demonstrado que a antiga tradução árabe da *Retórica* “editada” por Ibn al-Samh (m. 1027)¹⁹ remonta ao séc. VIII (Aouad 1989c, p. 456-457). Durante o reinado de Harun al-Rashid (r. 786-809), uma tradução da *Física* de Aristóteles foi feita por um certo Sallam al-Abrash²⁰. Nenhuma dessas traduções, no entanto, chegou até nós.

¹⁸ Brock (1999); essa tradução pode ser sugerida no *K. al-Fihrist* (249.18 Flügel = 309.28 Tajaddud); ver Elamrani Jamal (1989, p. 525) e Gutas (1998, p. 61). Brock (1999) destaca o papel da lógica aristotélica na controvérsia interreligiosa. O papel da filosofia grega e, em especial, da lógica aristotélica, na formação da teologia muçulmana (*Kalam*) é objeto de um debate prolongado no meio acadêmico: ver Wolfson (1976), van Ess (1976), Frank (1979) e (1992). Sobre o *Kalam* enquanto tal, ver a pesquisa de Griffel (2011); a obra de referência sobre o período de formação da teologia muçulmana é van Ess (1991-97); ver também Schmidtke (2016). Sobre a atitude dos teólogos muçulmanos em relação à filosofia, ver o panorama geral de Kukkonen (2011).

¹⁹ Ver *infra*, nota 67.

²⁰ *K. al-Fihrist*, 244.5-6 Flügel = 304.27 Tajaddud (onde, no entanto, Sallam e al-Abrash aparecem como duas pessoas).

3. As traduções do “círculo de al-Kindi”: Aristóteles, a tradição neoplatônica e o surgimento da *falsafa*

Um grande número de traduções feitas durante o reinado de al-Ma'mun (r. 813-833) e dos seus sucessores chegou até nós. A nova interpretação do Islã e do papel do califa promovida por al-Ma'mun²¹, bem como o crescente interesse das elites da sociedade islâmica pelas ciências seculares²² criaram o contexto para o desenvolvimento das

²¹ Gutas (1998, p. 78-79) descreve que a educação dele foi “imbuída da ideologia imperial sassânida zoroastriana aplicada pela primeira vez ao império islâmico por al-Mansur”, a “confiança na astrologia e, por conseguinte, o seu estudo aprofundado dos livros antigos”, conduziram-no à compreensão de que seria “a dinastia Abássida a herdeira dos impérios anteriores situados na mesma região”. Gutas aponta ainda para a forma dele de compreender a liderança, após o seu regresso a Bagdá e a conquista do poder às custas do assassinato do califa (e seu irmão) al-Amin: “a nova política de al-Ma'mun baseava-se numa interpretação absolutista do Islã, sendo o califa o árbitro último do dogma”. Ver também Cooperson (2005).

²² Sobre esse desenvolvimento, ver a análise completa de Endress (1987) e (1992), sintetizada do seguinte modo em Endress (1997a, p. 44-45): “Um elemento de competição pessoal, resultando na animosidade entre os círculos intelectuais dos teólogos racionalistas [...], dos tradicionalistas [...] e da comunidade emergente de cientistas – a vanguarda da inovação intelectual – foi o resultado óbvio do encorajamento oficial e semi-oficial do movimento helenístico. Os dirigentes da administração promoveram e financiaram as traduções de obras (sobretudo astronômicas e matemáticas) médicas e científicas em grande escala. Em primeiro

traduções para o árabe. Embora a biblioteca da corte (*Bayt al-hikma*, “Casa da sabedoria”)²³ não possa ser considerada como um centro institucional para as traduções árabes das obras gregas²⁴, existia uma relação estreita entre as atividades do primeiro grupo de tradutores e a corte. O líder desse grupo, o cientista enciclopédico e primeiro *fatylasuf* Abu Ya‘qub ibn Ishaq al-Kindi²⁵ foi nomeado preceptor do filho do sucessor de al-Ma‘mun, al-Mu‘tasim (r. 833-842): uma das obras de Kindi é dirigida a al-Ma‘mun, enquanto seu principal escrito metafísico, *Sobre a filosofia primeira*²⁶ é dirigido a al-Mu‘tasim. Como sabemos que havia um grupo de tradutores e que al-Kindi era o líder deles? As fontes antigas nos fornecem uma pista sobre isso na medida em que mencionam, por exemplo, que a primeira tradução da *Metafísica* de Aristóteles foi feita *para* ele²⁷. Também o *incipit* da bem

lugar, o califa abássida: a biblioteca da corte fundada por Harun al-Rashid foi ampliada pelo seu filho al-Ma‘mun e dedicada exclusivamente às ciências racionais, com uma predominância contínua da astronomia: a *Bayt al-hikma* [...]. O meio de comunicação da maior parte dessa atividade era o árabe: uma língua em vias de ser padronizada pela gramática normativa e instrumentalizada como código de comunicação num Estado teocrático centralizado”.

²³ O caráter científico das obras estudadas e traduzidas no contexto da *Bayt al-hikma* é explicado em detalhe por Endress (1987, p. 423-429). Ver também Di Branco (2012).

²⁴ Ver, com uma ênfase distinta em relação ao escopo e à natureza da *Bayt al-hikma*, Balty-Guesdon (1992), Micheau (1997), Gutas (1998, 58-60), e Di Branco (2012).

²⁵ Ver Endress (1997a) e, sobre al-Kindi, Adamson (2006) e (2011); Endress (2012b); Endress - Adamson (2012).

²⁶ Ed. por Abu Rida (1950) e Rashed-Jolivet (1999); Trad. inglesa por Ivry (1974).

²⁷ *K. al-Fihrist*, 251.27-28 Flügel = 312.14 Tajaddud. Sobre a importância de al-Kindi na criação da agenda do pensamento árabe subsequente, ver Endress (2007), (2012a); sobre o papel de al-Kindi na criação dos textos pseudo-aristotélicos a partir de materiais neoplatônicos, ver D’Ancona (2001), (2011b), (2017).

conhecida *Teologia de Aristóteles*²⁸ afirma que ele atuou como revisor dessa obra que, de fato, era uma tradução adaptada de partes das *Enéadas* IV-VI de Plotino. Uma vez que foi estabelecido (Endress, 1973) que as mesmas características lexicais e sintáticas das duas traduções que acabamos de mencionar são partilhadas por outras traduções do grego, podemos estar razoavelmente seguros de que vários tradutores trocaram informações entre si e com al-Kindi: esse último foi descrito como o *spiritus retor* deste grupo (Endress 1997a; 2007). As traduções desse círculo incluem obras de Platão, Aristóteles, Nicômaco de Gerasa, Alexandre de Afrodísias, Plotino, Proclo, João Filopono e Olimpiodoro. Vale, no entanto, ressaltar que os textos de Plotino, e em parte os de Proclo e Filopono, não circularam sob os nomes dos seus autores: Plotino circulou sob o nome de Aristóteles (Rosenthal 1974), Proclo sob os de Aristóteles e de Alexandre de Afrodísias, e Filopono sob o nome de Alexandre (ver abaixo).

Platão. Uma primeira tradução do *Timeu* é mencionada nas fontes biobibliográficas²⁹, mas ela não chegou até nós. A circulação de pelo menos algumas partes do *Banquete*³⁰, do *Fédon* (Aouad 1989a;

²⁸ NdO. Cf. o artigo de Peter Adamson, *Teologia de Aristóteles*, publicado no vol. II, parte 1 desta coleção.

²⁹ O *K. al-Fihrist*, 246.15-16 Flügel = 306.29-307.1 Tajaddud, afirma que o *Timeu* foi traduzido por Ibn al-Bitriq ("o filho do Patrikios", um título bizantino: ver Endress 1997a, p. 55), um dos tradutores cujas obras apresentam as características típicas do "círculo de al-Kindi". A seu respeito, ver Dunlop (1959). Sobre o conhecimento do *Timeu* no mundo de língua árabe, ver a excelente investigação de Arnzen (2012); sobre o papel de Galeno na recepção árabe do *Timeu*, ver Das (2020).

³⁰ O diálogo em si ou um relato doxográfico relativo aos discursos sobre o amor está subjacente na Epístola de Kindi *O Acordo dos filósofos sobre os sinais do amor apaixonado*, que se perdeu para nós, mas é citado pelo médico do século IX Ibn Bakhtishu: ver Klein-Franke (1973) e Gutas (1988a).

Gutas 2012, p. 855) e da *República*³¹ deve ser admitida durante a época de al-Kindi.

Aristóteles. A primeira tradução da *Metafísica* feita para al-Kindi chegou até nós³² e o tradutor é o desconhecido Ustath³³. Outras obras aristotélicas foram traduzidas pelo círculo de Kindi, como os *Primeiros*

³¹ O mito de Er da *República* X (614a-621d) é conhecido de al-Kindi. Várias explicações foram apresentadas para esse fato: ver Furlani (1922c), Walzer (1937), Genequand (1987-88) e Endress (1994). O Mito de Gíges da *República* II (359d-360b) aparece nas Epístolas dos *Irmãos da Pureza*: ver Baffioni (2001); uma outra passagem da *República* foi descoberta por Reisman (2004), e paráfrases de passagens específicas foram encontradas por Arberry (1955). Para um estudo geral sobre o Platão árabe, ver Arnzen (2009), (2011), (2012) e Gutas (2012).

³² Ela foi copiada nas margens de um manuscrito que se encontra em Leiden, manuscrito este que é ao mesmo tempo o único testemunho tanto do *Grande comentário à Metafísica* de Averróis quanto das outras versões da *Metafísica* em árabe. Esse documento único está disponível na excelente edição e estudo de Bouyges (1938-48, disponível também online em <http://www.greekintoarabic.eu>). Para um levantamento das traduções da *Metafísica* de Aristóteles, ver Martin (1989) e Martini Bonadeo (2003), com referência à literatura precedente. A importância da *Metafísica* no círculo de al-Kindi é evidente não só nas obras do próprio al-Kindi, como a *Filosofia primeira* (ver acima, nota 26), mas também na *Exposição concisa da Metafísica de Aristóteles* pelo astrônomo e matemático Thabit ibn Qurra (m. 901). Figura proeminente do círculo de al-Kindi, Thabit ibn Qurra estava profundamente envolvido também na lógica e na metafísica aristotélicas, que eram interpretadas por ele a partir de uma perspectiva neoplatônica: ver Reisman (2011) e a edição e tradução da *Exposição concisa da Metafísica de Aristóteles* por Reisman - Bertolacci (2009).

³³ Eustáquio, muito provavelmente de origem bizantina; é-lhe também atribuída a tradução do comentário de Olímpodoro ao *De Generatione et corruptione*, ver abaixo, nota 51.

*analíticos*³⁴, as *Refutações sofisticas*³⁵, o *De caelo*³⁶, os *Metereológicos*³⁷, a *Geração dos animais* e as *Partes dos animais*³⁸, os *Parva naturalia* e, possivelmente, o *De anima*³⁹, bem como uma paráfrase dessa obra em clara influência neoplatônica (Arnzen 1998; 2003; Gannagé 2012, p. 533). Como demonstrado por Ullmann (2011-2012), a tradução árabe dos livros V-X da *Ética nicomaqueia* deve ser atribuída a Ustath (ver também Schmidt-Ullmann, 2012). Para além das obras aristotélicas genuínas, alguns textos pseudoepigráficos foram também traduzidos neste período ou produzidos no próprio círculo de al-Kindi: esses são de importância crucial para o surgimento e desenvolvimento da *falsafa*. Foi estabelecido, solidamente (Endress 1973) que o círculo de

³⁴ Traduzido por Ibn al-Bitriq; ver Endress (1997a, p. 58).

³⁵ A tradução das *Refutações sofisticas* para o siríaco é atribuída a ‘Abd al-Masih ibn Na‘ima al-Himsi: *K. al-Fihrist* 249.26-28 Flügel = 310.9-10 Tajaddud, mencionando também a posterior tradução para o árabe por Ibn Bakus al-Ushari; o manuscrito do chamado “Organon de Bagdá” atribui uma das três traduções árabes das *Refutações sofisticas* a Ibn Na‘ima; ver Hugonnard-Roche (1989, p. 526-528).

³⁶ Tal como referido no *K. al-Fihrist*, 250.28 Flügel = 311.12 Tajaddud, o *De caelo* foi traduzido por Ibn al-Bitriq. A tradução chegou até nós e foi editada: Badawi (1961), no entanto, o texto tal como chegou até nós não é a tradução de Ibn al-Bitriq propriamente dita, mas uma revisão dela: ver Endress (1966) e (1995a, p. 47-48); Hugonnard-Roche (2003a); Endress (2017).

³⁷ Ibn al-Bitriq também traduziu os *Metereológicos*. Essa tradução chegou até nós e está editada: Schoonheim (2000); ver também Schoonheim (2003).

³⁸ A tradução árabe do *De Generatione animalium* (mencionado sob o título geral de *K. al-hayawan*) é atribuída a Ibn al-Bitriq no *K. al-Fihrist*, 251.26 Flügel = 312.8 Tajaddud; a tradução chegou até nós e está editada: Brugman - Drossaart Lulofs (1971); ver Kruk (2003, p. 329), que contesta a autoria de Ibn al-Bitriq. A tradução do *De partibus animalium* também é atribuída a Ibn al-Bitriq sob o mesmo título (*K. al-Fihrist*, ver acima nessa nota); a tradução chegou até nós: Kruk (1979); ver também Kruk (2003) e Coda (2017).

³⁹ Daiber (1997, p. 36-41), Hansberger (2014) e Hansberger, *The Transmission of Aristotle's Parva Naturalia in Arabic* (no prelo).

al-Kindi produziu a tradução e a reformulação de partes significativas das *Enéadas* IV-VI (conhecidas como a *Teologia de Aristóteles*⁴⁰), bem como a tradução e a reformulação dos *Elementos de teologia* de Proclo (conhecido como o *Livro de Aristóteles sobre o bem puro*⁴¹). A *Teologia*⁴² foi a mais influente dessas duas obras no mundo de língua árabe, enquanto o *Livro de Aristóteles sobre o bem puro*⁴³ viria a se tornar muito famoso no mundo latino sob o título de *Liber de causis*. Outros textos pseudo-aristotélicos remontam a esse período: o *K. al-tuffaha* (*Liber de pomo*⁴⁴), uma reformulação do *Fédon* em que Aristóteles substitui o moribundo Sócrates (Aouad 1989a; Gutas 2012, p. 855); e uma *Fisiognomia* (Thomann, 2003).

Nicômaco de Gerasa. A *Introdução à aritmética* foi traduzida no círculo de al-Kindi (Altmann-Stern 1958, p. 35; Endress 1997a, p. 55; Freudenthal, 2005).

Alexandre de Afrodísias (i) Comentários. O primeiro livro do comentário de Alexandre ao *De generatione et corruptione* perdido em

⁴⁰ *Editio princeps*: Dieterici (1882); outra edição foi feita por Badawi (1955a).

⁴¹ NdO. Há uma tradução desta obra pelos organizadores desta coleção: *Livro das Causas – Livro da Maçã*. Biblioteca de Autores Clássicos – Obras Completas de Aristóteles, Volume XII, Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2024.

⁴² Ver o artigo sobre a *Teologia de Aristóteles* para mais detalhes. Levantamento e bibliografia em Aouad (1989b), Adamson (2003) e D’Ancona (2003), (2011a); (2017); sobre a *Epístola sobre a ciência divina*, ou seja, outra parte do Plotino árabe que não foi incluída na chamada *Teologia*, ver D’Ancona (2019).

⁴³ *Editio princeps*: Bardenhewer (1888); outra edição foi feita por Badawi (1955b); para o *status quaestionis* ver D’Ancona-Taylor (2003).

⁴⁴ NdO. Há uma tradução desta obra pelos organizadores desta coleção: *Livro das Causas – Livro da Maçã*. Biblioteca de Autores Clássicos – Obras Completas de Aristóteles, Volume XII, Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2024.

grego, teria sido traduzido por Qusta ibn Luqa⁴⁵, um médico e tradutor que veio de Balbeque para Bagdá nas primeiras décadas do século IX e tratou de temas médicos e filosóficos com al-Kindi⁴⁶. (ii) Tratados originais. De grande importância são dois textos perdidos em grego: *Sobre a providência* (Fazzo-Wiesner, 1993) e um tratado cosmológico conhecido em árabe como *Sobre a causa primeira, o efeito e os seus movimentos* (ed. Endress, 2002). Do círculo de al-Kindi também provém a tradução de uma série das genuínas *Quaestiones* de Alexandre, entremeadas nos manuscritos com proposições dos *Elementos de teologia* de Proclo, atribuídas a Alexandre (Endress, 1973; visão geral sobre o Alexandre árabe por Genequand 2011 e 2017).

Plotino. Por volta de 840 d.C., partes das *Enéadas* IV-VI (dedicadas, na edição porfiriana dos textos de Plotino, à alma, ao mundo inteligível e ao Uno) foram traduzidas para o árabe⁴⁷. Os problemas relativos a essa tradução e, em particular, à transformação de partes dela na *Teologia de Aristóteles*, são tratados em uma outra entrada⁴⁸. Para os presentes propósitos, será suficiente mencionar o fato de que, no início da *Teologia de Aristóteles*, um autor, falando como se fosse Aristóteles, proclama ter dedicado esse tratado à Causa

⁴⁵ K. *al-Fihrist*, 251.4 Flügel = 311.18 Tajaddud; essa tradução não chegou até nós; para os fragmentos que chegaram até nós da tradução posterior de Abu Bishr Matta ibn Yunus, ver abaixo, nota 111.

⁴⁶ Daiber (1980, p. 4). Sobre a vida e a obra de Qusta ibn Luqa, ver Gabrieli (1912); sobre o tratado de Qusta *Sobre a diferença entre a alma e o espírito*, ver Livingston (1981) e Troupeau, Dagher, Miquel (2011).

⁴⁷ O tradutor foi o cristão ‘Abd al-Masih ibn Na’ima al-Himsi, alegadamente também o tradutor das *Refutações sofisticas* (ver acima, nota 35); a ele também é atribuída a tradução de parte do comentário à *Física* de João Filopono (ver abaixo, nota 49).

⁴⁸ Ver acima, nota 42.

Primeira, ao Intelecto e à Alma, depois de ter tratado da matéria, da forma, das causas eficientes e finais em sua *Metafísica*. Essa proclamada autoria “aristotélica” da *Teologia* conferiu à doutrina de Plotino um extraordinário impacto na filosofia árabe posterior, especialmente no Oriente do mundo muçulmano.

Proclo. Como vimos anteriormente, os *Elementos de teologia* foram traduzidos para o árabe pelo círculo de al-Kindi (Endress, 1973; sobre a circulação posterior, ver Wakelnig 2006, 2011; pesquisa atualizada por Endress, 2012). Algumas proposições foram atribuídas a Alexandre de Afrodísias sob vários títulos – *Sobre a causa primeira*, *Sobre a existência de formas espirituais sem matéria*, *Sobre a diferença entre a eternidade e o tempo*, *Sobre o vir-a-ser*, *Sobre o corpo* (van Ess, 1966; Endress, 1973; Zimmermann, 1994). Essa coleção de proposições de Proclo é, por vezes, rotulada como *Relato do que Alexandre extraiu do livro de Aristóteles chamado Teologia* (Endress, 1973, p. 53; Zimmermann, 1986, p. 189-190; Goulet-Aouad, 1989a, p. 133; Fazzo, 2003, p. 64-65). Outro texto de Proclo, existente em grego apenas através das citações de João Filopono no seu *De aeternitate mundi*, foi traduzido para o árabe nesse período: os *Dezoito argumentos sobre a eternidade do cosmos contra os cristãos* (Endress, 1973, p. 15-16; Endress, 2012, p. 1657-1661; ver também Wakelnig, 2012).

João Filopono. As fontes biobibliográficas mencionam o seu comentário à *Física*, traduzido em parte por Ibn Na‘ima al-Himsi e em parte por Qusta ibn Luqa⁴⁹. Além disso, alguns fragmentos de uma

⁴⁹ K. al-Fihrist, 250.18 Flügel = 311.1 Tajaddud; ver Endress (1977, p. 36-37); Lettinck (1994, p. 5-6) e Giannakis (2002-3), (2011); ver também Hasnaoui (1994). Extratos do

tradução adaptada de partes do *De aeternitate mundi*⁵⁰ eram conhecidos, porém atribuídos a Alexandre de Afrodisia (Hasnaoui, 1994; Giannakis 2002-3; Gannagé, 2012, p. 535-537).

Olimpiodoro. Um comentário ao *De generatione et corruptione*, perdido em grego, teria sido traduzido por Ustath⁵¹.

Além dessas obras, traduzidas no interior do círculo de al-Kindi, duas doxografias foram traduzidas para o árabe neste período: o *Placita* do pseudo-Plutarco, que apresenta as cosmologias gregas dos Presocráticos aos estóicos⁵² e a *Refutação de todas as heresias* de Hipólito de Roma, reformulada à luz das discussões teológicas da

comentário à *Física* são encontrados na chamada “Física de Bagdá”, um manuscrito conservado em Leiden que contém a versão árabe da *Física* de Aristóteles acompanhada de notas retiradas de vários comentários, entre os quais o de Filopono. Sobre as doutrinas nele contidas e testemunhadas na “Física de Bagdá”, ver Davidson (1979), Zimmermann (1987) e Giannakis (1992). Uma análise atualizada dos dados primários e da bibliografia encontra-se em Gannagé (2012, p. 518-531), contendo também uma descrição aprofundada da influência das teorias físicas de Filopono no pensamento muçulmano. Ver também D’Ancona (2019).

⁵⁰ Sobre a influência dos argumentos de Filopono contra o eternalismo, ver Davidson (1987), Gannagé (2012, p. 546-549).

⁵¹ *K. al-Fihrist*, 251.5 Flügel = 311.18 Tajaddud; ver Rashed (2003, p. 312).

⁵² Traduzido por Qusta ibn Luqa. Ver Daiber (1980), (1994) e Gutas (1994). Para um levantamento atualizado dessa literatura e da sua circulação, ver Strohmaier (2011). A ligação existente entre as visões atomistas da teologia mu’tazilite e o atomismo grego foi, com toda a probabilidade, a literatura doxográfica sobre as antigas doutrinas físicas. No entanto, os detalhes dessa transmissão são questão de debate: ver Pines (1936), Baffioni (1982), Dhanani (1994) e Sabra (2006); ver também a síntese de Baffioni (2011).

Bagdá do século IX e atribuída a Amônio, o comentador alexandrino de Aristóteles⁵³.

Graças a esse primeiro conjunto de traduções os muçulmanos eruditos tomaram conhecimento do Demiurgo e da alma imortal de Platão; da busca da ciência e do conhecimento das causas de todos os fenômenos terrestres e celestes de Aristóteles, que culminou na doutrina do Motor Imóvel; da cosmologia e da explicação da providência de Alexandre; da hierarquia de Plotino dos princípios Uno, Intellecto e Alma; da descrição sistemática de Proclo de como o Uno – indiscutivelmente identificado com o Motor Imóvel de Aristóteles – dá origem à multiplicidade do nosso universo; e, finalmente, dos argumentos filosóficos de João Filopono em favor da criação.

A tradução dos argumentos de Proclo a favor da eternidade do *cosmos* contra os cristãos, bem como da resposta de João Filopono a

⁵³ Rudolph (1989). Sobre a literatura doxográfica e gnomológica, ver Rosenthal (1937) e (1941), Gutas (1975) e (1981), Daiber (1994), De Smet (1998), Cottrell (2008) e, para uma visão geral dos problemas, D'Ancona (2011c, p. 1059). Sobre o *Siwan al-hikma* (*Repositório da sabedoria*), uma das peças mais importantes da literatura doxográfica em árabe, ver Al-Qadi (1981). Outra importante coleção de doutrinas filosóficas foi editada por Wakelnig (2014). Em estudos recentes, atribui-se a Amônio, filho de Hermeias, o comentador neoplatônico de Aristóteles em atividade na Alexandria do século VI, uma influência decisiva na filosofia árabe (especialmente em al-Farabi e Avicena) em dois aspectos: a doutrina da harmonia entre Platão e Aristóteles e a compreensão do objetivo da *Metafísica* de Aristóteles: ver Wisnowsky (2003, p. 21-141) e Bertolacci (2006, p. 65-95). No verbete sobre Aristóteles, o *K. al-Fihrist* menciona os comentários de Amônio às *Categorias* (248.21 Flügel = 309.5 Tajaddud) e aos *Tópicos* (249.24-25 Flügel = 310.7 Tajaddud); no verbete sobre Amônio, são mencionados três textos da sua autoria que se situam como fundamento da influência que lhe é atribuída nos estudos acima referidos. Para uma observação cautelosa, consultar D'Ancona (2008).

esses argumentos, também fez com que os muçulmanos eruditos conhecessem o fato de que os filósofos gregos estavam em desacordo em algumas questões cruciais. As adaptações que aparecem na reelaboração das *Enéadas* de Plotino (D'Ancona, 2006) e da doxografia de Hipólito atribuída a Amônio (Rudolph, 1998) mostram a estratégia típica do círculo de al-Kindi para lidar com esse problema: uma estratégia que seria bem-sucedida a longo prazo. A ideia da unidade básica da tradição filosófica grega e a dupla reivindicação de sua harmonia intrínseca com a doutrina corânica do *tawhid* (unidade divina) serão estabelecidas pelo endosso, patente nas próprias obras de Kindi, ao modelo aristotélico da acumulação de conhecimentos por tentativa e erro (*Metafísica*, *Alpha* e *Alpha elatton*).

O tratado [de al-Kindi] *Sobre a filosofia primeira* demonstra em uma elaborada dedução, direta ou indiretamente dependente da *Teologia platônica* de Proclo, a unidade absoluta da Causa Primeira. A filosofia está empenhada em defender o *tawhid*, o princípio fundamental do monoteísmo islâmico, contra a tentação do dualismo. Conceitos fornecidos pelo neoplatonismo cristão de João Filopono e por excertos árabes de Plotino e Proclo (disponíveis para ele sob o nome de Aristóteles) são usados para descrever a Causa Primeira como o Criador do mundo, a causa eficiente de uma *creatio ex nihilo* (*ibda'*). A *hikma* perene da filosofia antiga se mostra, assim, como uma orientação para o conhecimento inequívoco e irrefutável, 'mesmo que possam ter ficado ligeiramente aquém de alguma verdade' [...]. O credo de Al-Kindi será ecoado séculos mais tarde por Ibn Rushd em seu *Discurso*

decisivo em defesa da filosofia: ‘A verdade não contradiz a verdade’ (Endress, 1990, p. 6-7).

4. As traduções de Hunayn ibn Ishaq, de seu filho Ishaq e de seus colaboradores: a integralidade do *corpus aristotélico* e o universo de Alexandre de Afrodisias

Um outro grupo de tradutores assumem o lugar um pouco mais tarde: o do médico e cientista nestoriano Hunayn ibn Ishaq (m. 873) (Bergsträsser, 1913, 1925; Gabrieli, 1924; Meyerhof, 1926a, 1926b; Haddad, 1974; Strohmaier, 1990), do seu filho Ishaq ibn Hunayn (m. 911) e dos seus colaboradores. Para além do *corpus* médico de Galeno⁵⁴, esse grupo de tradutores disponibilizou em siríaco e/ou em árabe outras obras de Platão, Aristóteles, Teofrasto, alguns textos filosóficos

⁵⁴ Bergsträsser (1925) e (1932). Boudon (2000, p. 458-460) apresenta uma descrição atualizada das obras de Galeno no mundo árabe. Para um estudo geral da circulação em árabe dos manuais de ensino médico em grego (majoritariamente baseados em Galeno), ver Biesterfeldt (2011a); para uma análise da medicina e da filosofia no mundo falante da língua árabe, ver Biesterfeldt (2011b).

de Galeno, bem como obras de Alexandre de Afrodísias, Porfírio, talvez Jâmblico, Temístio, Proclo e João Filopono.

Platão. A tradução árabe do *Timeu* feita por Ibn al-Bitriq no círculo de al-Kindi foi corrigida por Hunayn ibn Ishaq ou substituída por sua tradução⁵⁵. As *Leis* também foram traduzidas por Hunayn⁵⁶, mas nenhuma das traduções chegou até nós. A Hunayn ibn Ishaq é também atribuída uma exegese da *República*⁵⁷. Ao seu filho Ishaq é atribuída a tradução de um diálogo que poderia ser o *Sofista*, juntamente com um comentário, possivelmente o de Olimpíodoro⁵⁸.

Aristóteles. O *K. al-Fihrist* dá o crédito a Hunayn ibn Ishaq pela tradução das *Categorias*⁵⁹. Hunayn também traduziu o *De Interpretatione* para o siríaco e Ishaq, por sua vez, fez a tradução árabe a partir da tradução siríaca⁶⁰. Os *Primeiros analíticos* foram traduzidos para o siríaco em parte por Hunayn e em parte por Ishaq, e para o árabe por um certo Tayadurus⁶¹. Os *Segundos analíticos* foram traduzidos para o siríaco, parcialmente por Hunayn e integralmente

⁵⁵ *K. al-Fihrist*, 246.15-16 Flügel = 306.29-307.1 Tajaddud. Sobre o conhecimento de Platão no mundo árabe, ver Rosenthal (1940), Walzer (1960), Klein-Franke (1973), Gutas (2012), Arnzen (2012).

⁵⁶ *K. al-Fihrist*, 246.5-6 Flügel = 306.20 Tajaddud.

⁵⁷ *K. al-Fihrist*, 246.5 Flügel = 306.20 Tajaddud.

⁵⁸ *K. al-Fihrist*, 246.11-12 Flügel = 306.25-26 Tajaddud.

⁵⁹ *K. al-Fihrist*, 248.20 Flügel = 309.4 Tajaddud. No entanto, o manuscrito que contém a tradução a atribui a Ishaq; ver Hugonnard-Roche (1993). A tradução chegou até nós e foi editada: Badawi (1980); ver Elamrani-Jamal (1989, p. 510-512).

⁶⁰ *K. al-Fihrist*, 249.1 Flügel = 309.12 Tajaddud. A tradução chegou até nós e foi editada: Badawi (1980); ver Hugonnard-Roche (1989, p. 513-515).

⁶¹ *K. al-Fihrist*, 249.6 Flügel = 309.17 Tajaddud; esse Tayadurus foi identificado com Tadhari ibn Basil Akhi Istifan, um tradutor do círculo de Hunayn; ver Lameer (1994, p. 4). A tradução árabe chegou até nós: Badawi (1980); ver Hugonnard-Roche (1989, p. 516-520).

por Ishaq⁶² que também fez uma tradução siríaca dos *Tópicos*⁶³, no entanto, a tradução que chegou até nós é a árabe feita por Abu ‘Uthman al-Dimashqi⁶⁴ (livros I-VII) e por Ibrahim ibn ‘Abdallah (livro VIII)⁶⁵. O *K. al-Fihrist* atribui, com certa hesitação, uma tradução da *Retórica*⁶⁶ a Ishaq, mas a versão árabe anônima que chegou até nós não apresenta as características das traduções desse período e foi, portanto, atribuída a uma fase anterior⁶⁷. Ishaq também traduziu a *Física* para o árabe⁶⁸. Quanto ao *De caelo*, o *K. al-Fihrist* menciona uma revisão de Hunayn da versão de Ibn al-Bitriq⁶⁹. Hunayn é também o autor de um compêndio dos *Metereológicos* (Daiber, 1975). O *De generatione et corruptione* também foi traduzido para o siríaco por

⁶² *K. al-Fihrist*, 249.11-12 Flügel = 309.23 Tajaddud; ver Hugonnard-Roche (1989, p. 520-521) e Elamrani-Jamal (1989, p. 521-524). Essa tradução, perdida para nós, serviu de base à versão árabe de Abu Bishr Matta ibn Yunus (ver abaixo, nota 98).

⁶³ *K. al-Fihrist*, 249.15 Flügel = 309.27 Tajaddud. Mais adiante (249.24-25 Flügel = 310.7 Tajaddud) nos é dito que Ishaq traduziu “o que Amônio e Alexandre comentaram”: ver Hugonnard-Roche (1989, p. 524) e Elamrani Jamal (1989, p. 525). Uma tradução para o árabe da versão siríaca foi feita por Yahya ibn ‘Adi (ver abaixo, nota 106).

⁶⁴ Sobre este médico e tradutor, ver Endress (1995b).

⁶⁵ *K. al-Fihrist*, 249.16 Flügel = 309.27-28 Tajaddud. A tradução chegou até nós: Badawi (1980); ver Hugonnard-Roche (1989, p. 524) e Elamrani Jamal (1989, p. 525).

⁶⁶ *K. al-Fihrist*, 250.1 Flügel = 310.13 Tajaddud; também é mencionada uma tradução de Ibrahim ibn ‘Abd Allah (250.2 Flügel = 310.13 Tajaddud).

⁶⁷ Lyons (1982); ver Aouad (1989c, p. 455-9) e Watt-Aouad (2003, p. 219-223); ver também acima, nota 19, e, abaixo, a nota 109.

⁶⁸ Como testemunhado no manuscrito Leiden, Bibl. der Rijksuniversiteit, or. 583, que contém a tradução (edição: Badawi, 1984); uma tradução, talvez apenas dos livros IV-V, é atribuída a Abu ‘Uthman al-Dimashqi no *K. al-Fihrist*, 250.14 Flügel = 310.25 Tajaddud. Ver Lettinck (1994, p. 3-6) e (2002); Giannakis (2003). A tradução árabe do Livro VIII de Ishaq ibn Hunayn foi editada por Arnzen (2021).

⁶⁹ *K. al-Fihrist*, 250.28-29 Flügel = 311.12 Tajaddud; ver Hugonnard-Roche (2003, p. 284-86).

Hunayn e para o árabe por Ishaq; duas outras traduções são mencionadas, a de Abu 'Uthman al-Dimashqi e a de Ibn Bakkus⁷⁰. Todas as traduções mencionadas estão perdidas, embora não sem terem deixado alguns vestígios⁷¹. Quanto ao *De anima*, no *K. al-Fihrist* nos é dito que Hunayn a traduziu integralmente para o siríaco, e que Ishaq fez outra tradução parcial, além de uma tradução completa para o árabe⁷². Ishaq ibn Hunayn também retraduziu (ou revisou) a *Metafísica*⁷³ e também lhe é atribuída a tradução para o árabe da *Ética nicomaqueia*⁷⁴. Além das obras genuinamente aristotélicas, algumas espúrias também foram traduzidas por Hunayn e pelos seus colaboradores: é possível que o próprio Hunayn tenha traduzido os *Problemata physica* (Filius, 2003, p. 593-598) e a compilação do chamado *De lapidibus* (Zonta, 2003, p. 652-654) também lhe foi atribuída. Ishaq ibn Hunayn fez a versão árabe do *De plantis* (Drossaart Lulofs-Poortman, 1989; Hugonnard-Roche, 2003b, p. 499-505), e a

⁷⁰ *K. al-Fihrist*, 251.3 Flügel = 311.17 Tajaddud.

⁷¹ Há indícios de que foi a tradução de Ishaq que foi traduzida por Gerardo de Cremona para o latim no século XII: ver Serra (1973) e (1997); Rashed (2003, p. 304-305).

⁷² *K. al-Fihrist*, 251.11-18 Flügel = 311.24-312.3 Tajaddud. Uma tradução árabe do *De anima* está editada e foi atribuída a Ishaq: Badawi (1954) e Al-Ahwani (1962), mas essa autoria foi contestada primeiramente por Frank (1958-9) e depois por Gätje (1971); para um levantamento dos problemas, ver Ivry (2001) e Elamrani Jamal (2003, p. 346-358).

⁷³ *K. al-Fihrist*, 251.26 Flügel = 312.12 Tajaddud. Os livros *Alpha Meizon*, *Gamma*, *Theta* e *Iota* dessa tradução chegaram até nós graças ao *Grande comentário* de Averróis; para essa tradução e as outras traduções de livros separados da *Metafísica* (especialmente o *Lambda*), ver Martin (1989, p. 531-32) e Martini Bonadeo (2003, p. 262).

⁷⁴ *K. al-Fihrist*, 252.2 Flügel = 312.19 Tajaddud; a tradução está editada: Badawi (1978); ver Zonta (2003, p. 192-193).

tradução do *De virtutibus et vitiis*⁷⁵ é atribuída a Abu 'Uthman al-Dimashqi.

Teofrasto. A tradução da *Metafísica* é atribuída a Ishaq ibn Hunayn em um dos manuscritos existentes, e a análise linguística confirma essa autoria, apesar de o *K. al-Fihrist* atribuir a tradução a Yahya ibn 'Adi⁷⁶.

Nicolau Damasceno. A compilação dele *Sobre a filosofia de Aristóteles* foi traduzida para o siríaco por Hunayn ibn Ishaq: os fragmentos existentes dos primeiros cinco livros chegaram até nós e foram editados⁷⁷. Também o comentário ao *De plantis* foi traduzido por Hunayn ibn Ishaq (Drossaart-Lulofs, 1965, p. 16).

Galeno. O compêndio do *Timeu* de Platão foi traduzido para o siríaco por Hunayn ibn Ishaq e do siríaco para o árabe pelo aluno de Hunayn, 'Isa ibn Yahya ibn Ibrahim: o texto árabe chegou até nós e constitui o volume I do *Plato arabus*.⁷⁸

Alexandre de Afrodísias. (i) Comentários. O comentário de Alexandre ao livro *Lambda* da *Metafísica*, perdido em grego juntamente com o restante do seu comentário que se estenderia para

⁷⁵ Em parte disponível por meio de um tratado ético de Miskawayh (1030): ver Cacouros (2003, p. 511-13, 537-42). Ver também Kellerman-Rost (1965).

⁷⁶ *K. al-Fihrist*, 252.5-11 Flügel = 312.21-26 Tajaddud. Para a discussão da autoria da tradução, ver Alon (1985) e Gutas (2010, p. 84-89). O *De causis plantarum* e, em parte, o *De sensu et sensato* foram traduzidos por Ibn Bakkus, um dos tradutores associados ao círculo de Hunayn. Sobre a tradição árabe das obras de Teofrasto, ver Daiber (1985), Gutas (1985), (1992), (2010), Crubellier (1992); sobre o conhecimento indireto de Teofrasto por meio das paráfrases de Temístio, ver Gutas (1999).

⁷⁷ Drossaart-Lulofs (1965). Veja abaixo, nota 109, o testemunho sobre a versão árabe a partir desta tradução siríaca.

⁷⁸ Kraus-Walzer (1951); sobre a autoria da tradução, que é atribuída a Hunayn ibn Ishaq pelos manuscritos, ver *ibid.*, p. 18-21.

além do livro *Delta*, teria sido traduzido para o siríaco por Hunayn ibn Ishaq⁷⁹. A tradução árabe, muito provavelmente baseada nessa versão siríaca, perdeu-se, mas vários fragmentos dela sobreviveram a partir do comentário de Averróis à *Metafísica* (Freudenthal, 1885; Bouyges, 1952, p. clxxviii-clxxix). (ii) Obras originais. Hunayn ibn Ishaq traduziu a *Questio* III 3 sobre a percepção dos sentidos (Ruland, 1978), e o seu filho Ishaq é, muito provavelmente, o tradutor do *De Anima* de Alexandre⁸⁰. Duas traduções árabes do tratado *Sobre os princípios do todo*⁸¹ chegaram até nós: uma por Ishaq ibn Hunayn⁸² e a outra por Abu 'Uthman al-Dimashqi (Genequand, 2001, p. 31-39; Genequand, 2017, p. 14-16). Ainda mais importante para os desenvolvimentos subsequentes da *falsafa* foi a tradução árabe de Ishaq do pequeno tratado *Sobre o intelecto* (ver Finnegan, 1956; Badawi, 1971, p. 31-42; Goulet-Aouad, 1989, p. 134; Geoffroy, 2002).

Porfírio. A *Isagoge*, em certa medida já conhecida por meio de um compêndio de lógica aristotélica atribuído a Ibn al-Muqaffa', foi traduzida por Abu 'Uthman al-Dimashqi⁸³. Esse é o único texto de

⁷⁹ *K. al-Fihrist*, 251.28 Flügel = 312.14-15 Tajaddud (não está claro se essa informação se refere ao livro *Lambda* propriamente dito ou ao comentário de Alexandre a ele); essa versão não chegou até nós.

⁸⁰ A versão árabe se perdeu, mas a versão hebraica, que chegou até nós, menciona Ishaq ibn Hunayn como o tradutor para o árabe. Ver Gätje (1971, p. 69-70).

⁸¹ Editado por Genequand (2001); ver acima, nota 10.

⁸² Ou a Ibrahim ibn 'Abdallah al-Nasrani al-Katib (ver Genequand, 2001, p. 31-39), mencionado nas fontes como um dos tradutores dos *Tópicos*.

⁸³ A tradução chegou até nós: ver Al-Ahwani (1952), Badawi (1952, 2.^a ed. 1980); (edição de 1952, p. 1021-1068); (edição de 1980, p. 1055-1104). Foi elaborado a partir da versão siríaca de Atanásio de Balad (m. 687): ver Gyekye (1979, p. 16). Sobre as versões siríacas da *Isagoge*, bem como sobre a sua circulação no tempo de al-Kindi, ver supra, nota 16;

Porfírio cuja tradução árabe chegou até nós; outras traduções são mencionadas nas fontes biobibliográficas ou atestadas por autores árabes. Essas fontes mencionam uma *Introdução aos silogismos categóricos* traduzida por Abu ‘Uthman al-Dimashqī⁸⁴. O *K. al-Fihrist*⁸⁵ registra um comentário sobre as *Categorias*, o qual serviu de fonte para a “edição” de Ibn Suwar⁸⁶ da tradução de Hunayn das *Categorias* (Elamrani Jamal, 1989, p. 511). É também mencionado um comentário à *Física*, perdido em grego⁸⁷. Uma tradução do comentário à *Ética nicomaqueia*, perdida em grego, é atribuída a Ishaq ibn Hunayn⁸⁸.

Jâmblico. A tradução anônima de um comentário aos *Versos de ouro* de Pitágoras, atribuído Jâmblico, pertence possivelmente a esse período⁸⁹.

para um levantamento sobre o Porfírio Árabe, ver D’Ancona (2011c); muito mais detalhada é a abrangente entrada de Hugonnard-Roche (2012); sobre a *Isagoge*, tanto siríaca quanto árabe, p. 1450-1460.

⁸⁴ *K. al-Fihrist*, 252.15 Flügel = 313.23 Tajaddud. Essa obra foi perdida em grego, mas foi conhecida por Boécio.

⁸⁵ *K. al-Fihrist*, 248.20 Flügel = 309.4 Tajaddud.

⁸⁶ Sobre esse erudito (aluno de Yahya ibn ‘Adi; ver infra, notas 113 e 114), bem como sobre a sua “edição”, ver Hugonnard-Roche (1993) e Martini Bonadeo (2011c).

⁸⁷ *K. al-Fihrist*, 250.21-22 Flügel = 311.6-7 Tajaddud. Essa tradução não chegou até nós, mas o comentário de Porfírio era conhecido em certa medida (e muito provavelmente de forma indireta) pelos leitores árabes: uma opinião defendida por Porfírio “no segundo tratado da *Física*” é registrada por Abu Bakr al-Razi (o Rhazes da Idade Média latina); ver Brown (1972), Genequand (1984), Adamson (2007).

⁸⁸ *K. al-Fihrist*, 252.2 Flügel = 312.18 Tajaddud; ver Zonta (2003, p. 192-194). Esse comentário era conhecido até certo ponto: al-Farabi e al-‘Amiri se referem a ele (ver Martini Bonadeo 2008, 56.13, 170, e Ghorab, 1972).

⁸⁹ Editado por Daiber (1995). Sobre o intervalo de tempo da tradução, ver Daiber (1995, p. 15).

Temístio. A tradução árabe de Ishaq da paráfrase do *De Anima*, mencionada nas fontes biobibliográficas⁹⁰, chegou até nós e foi editada (Lyons, 1973; ver também Browne, 1986, 1998 e a síntese de Elamrani Jamal, 2003, p. 352-353). A tradução árabe de uma *Carta sobre o governo* de Temístio é atribuída a Abu 'Uthman al-Dimashqi (Gutas, 1975, p. 47).

Nemésio de Emesa. O *De natura hominis* foi traduzido para o árabe por Ishaq ou pelo seu pai Hunayn (ver Samir, 1986; Zonta, 1991; Chase, 2005).

Proclo. Ishaq retraduziu os Dezoito argumentos sobre a eternidade do cosmos contra os cristãos⁹¹.

João Filopono. Embora não existam razões convincentes para atribuí-la ao meio de Hunayn, a tradução do tratado de Filopono *Sobre a eternidade do mundo contra Aristóteles*⁹² pode ser remontada a esse período.⁹³

⁹⁰ K. al-Fihrist, 251.12 Flügel = 311.25 Tajaddud. Edição: Lyon (1973); ver Elamrani Jamal (2003, p. 352-353) e Coda (2011, p. 1262). Sobre as versões siríaca, árabe e hebraica das obras de Temístio, ver Coda (2011), com bibliografia atualizada também sobre as obras perdidas em grego, como o *Tratado em resposta a Máximo sobre a redução da segunda e terceira figuras do silogismo à primeira figura*.

⁹¹ Incompleta (apenas nove argumentos), mas contendo o primeiro argumento, que se perdeu em grego: ver Anawati (1956), Endress (1973, p. 15-16) e (2012, p. 1657-1661). Essa tradução chegou até nós e foi editada: Badawi (1955, p. 32-42). Ver também Wakelnig (2013).

⁹² Perdido em grego, embora doxograficamente preservado por Simplicio: ver Wildberg (1987).

⁹³ Parece ser desconhecida de al-Kindi, enquanto al-Farabi (m. 950) escreveu um tratado contra ela: ver Kraemer (1965); Mahdi (1967) e (1972). Bibliografia atualizada em Gannagé (2012, p. 537-550). Existe outro texto de Filopono sobre a criação do universo em árabe: ver Pines (1972) e Troupeau (1984). Uma análise dos meandros

Olimpiodoro. Uma paráfrase dos *Meteorológicos* traduzida por Hunayn ibn Ishaq e corrigida pelo seu filho Ishaq (Badawi, 1971, p. 13) foi descoberta e editada por ‘A. Badawi (Badawi, 1971, p. 95-190). O texto, contudo, é muito diferente do preservado em grego (Schoonheim, 2003, p. 326).

Juntamente com as traduções do *corpus* galênico, Hunayn, Ishaq e outros tradutores a eles associados colocaram à disposição dos muçulmanos eruditos o *corpus* aristotélico em sua totalidade. Esse empreendimento abriu caminho para a compreensão do pensamento de Aristóteles como um conjunto sistemático baseado na teoria da ciência demonstrativa e coroado pela *Metafísica*, uma compreensão que é percebida tanto em al-Farabi quanto em Avicena⁹⁴. A tradução

dessa tradição textual foi empreendida por Gannagé (2012, p. 550-552). De acordo com as fontes bio-bibliográficas, os comentários de Filopono às *Categorias*, ao *De Interpretatione*, aos *Primeiros analíticos*, aos *Segundos analíticos*, aos *Tópicos* e à *Isagoge* de Porfírio foram traduzidos para o árabe; uma vez que estão perdidos (embora atestados de várias formas), e uma vez que não há menção dos tradutores, não é fácil determinar quando foram disponibilizados aos leitores árabes; Gannagé (2012, p. 511-518) é uma fonte de informação precisa e clara também a respeito dessa questão.

⁹⁴ Ver Endress (1997b). Sobre a recepção desse modelo em al-Farabi e em Avicena, ver Reisman (2005), Gutas (2005), Bertolacci (2006). Gutas (1998b, p. 242-252), seguido por Bertolacci (2006, p. 149-211), defende que al-Farabi constitui um ponto de virada na recepção árabe da metafísica grega, na medida em que esse último, ao contrário de al-Kindi, percebeu que a metafísica não colapsa com a teologia racional. Para uma outra explicação da clivagem entre al-Kindi e al-Farabi, ver Puig Montada (2011), apontando também ele para as atitudes desses dois filósofos face ao *Kalam mutazilita*, mas com um teor diferente. Enquanto Gutas e Bertolacci veem a clivagem entre al-Kindi e al-Farabi no fato de esse último ter consciência da distinção entre ontologia e teologia, Puig Montada destaca a diferença entre os dois modelos cosmológicos: al-Kindi toma partido pela criação no tempo, uma questão básica do *Kalam mutazilita*, e al-Farabi decide a favor do emanacionismo.

dos tratados de Alexandre *Sobre os princípios do todo* e *Sobre o intelecto* ajudou a moldar a cosmologia metafísica e a noética da filosofia árabe medieval. Uma hierarquia de substâncias intelectuais separadas é vista como um esforço no sentido do Motor Imóvel de Aristóteles, também chamado o “Uno Verdadeiro” tanto por al-Farabi quanto por Avicena, numa perspectiva puramente neoplatônica e kindiana. Ao fazê-lo, essas substâncias separadas imitam a causalidade imóvel do Primeiro Princípio por meio do seu eterno movimento circular (Pines, 1986; Martini Bonadeo, 2004). Isso justifica a regularidade das leis da natureza no mundo sublunar. O Intelecto Agente também pertence a essa hierarquia de substâncias separadas: a “luz” emitida pelo Intelecto Agente é vista como a condição para que o intelecto, uma faculdade da alma humana, nomeadamente o intelecto em potência, conheça efetivamente os inteligíveis (Walzer, 1970).

Nos textos em que al-Farabi estabelece o seu programa de educação filosófica, como a *Enumeração das ciências*, ele explica que a metafísica tem três partes. A primeira estuda os seres enquanto seres, a segunda estuda os princípios das ciências teóricas, como a lógica e a matemática, e a terceira estuda os seres que nem são corpos nem estão nos corpos e descobre que eles formam uma hierarquia que conduz ao Primeiro ou Uno, que confere existência, unidade e verdade a todos os outros seres. Mostra também como todos os outros seres são provenientes do Uno [...]. A apresentação da terceira parte mostra que al-Farabi abandonou a posição de al-Kindi a respeito do Uno como além do ser e do intelecto, e que ele equipara algumas características do Primeiro Motor de Aristóteles, que é um

Intelecto com as do Uno Neoplatônico. Ele também distingue o Primeiro ou Deus do intelecto agente. Como o Primeiro apenas conhece a si mesmo, a emanação é necessária e eternamente dá origem ao mundo. Al-Farabi pretende esclarecer todas as questões não resolvidas da *Metafísica* de Aristóteles e desenvolver um ensino teológico (Druart, 2005, p. 334).

5. As traduções de Abu Bishr Matta ibn Yunus, Yahya ibn ‘Adi e os aristotélicos de Bagdá: o “humanismo” do período Buída

Em meados do século X, outro conjunto de traduções para o árabe foi produzido pelo cristão nestoriano Abu Bishr Matta ibn Yunus (m. 940) (Endress, 1991a; Martini Bonadeo, 2011a) e seus alunos. Abu Bishr Matta recebeu uma educação aristotélica no mosteiro de Mar Mari e partiu para Bagdá, onde, nas primeiras décadas do século X, teve entre seus alunos⁹⁵ al-Farabi, um muçulmano, e Yahya ibn ‘Adi,

⁹⁵ Sobre a atmosfera cosmopolita do círculo criado por Yahya ibn ‘Adi e pelo seu sucessor Abu Sulayman al-Sijistani, ver Kraemer (1992) que descreve em seguida a

um cristão jacobita. Não sabia grego e as suas traduções foram feitas tomando por base as traduções siríacas já existentes⁹⁶.

Platão. Outra tradução das *Leis* é atribuída a Yahya ibn ‘Adi pelas fontes antigas⁹⁷.

Aristóteles. Abu Bishr Matta traduziu para o árabe tanto a versão siríaca dos *Primeiros analíticos* feita por Ishaq ibn Hunayn⁹⁸ quanto a tradução siríaca da *Poética*⁹⁹. Embora não soubesse grego, as fontes antigas mencionam também uma tradução sua para o siríaco e,

composição e as principais características desse grupo: “Os principais arquitetos deste humanismo filosófico no nosso período foram os filósofos cristãos Yahya b. ‘Adi e os seus discípulos imediatos. Eles se dividem em dois grupos. O primeiro – os alunos cristãos de Ibn ‘Adi – continuou a tradição (predominantemente cristã) de uma meticulosa edição textual, tradução e comentário, que remonta a Hunayn b. Ishaq e à sua escola [...]. O segundo grupo de discípulos era constituído por eruditos muçulmanos [...] nos círculos de Yahya b. ‘Adi e do seu aluno Abu Sulayman al-Sijistani, e no ambiente geral da época, muçulmanos, cristãos, judeus, sabeos e mazdeístas comungavam o estudo dos antigos – unidos por aquilo a que Werner Jaeger chamou uma vez de ‘o poder ecumênico da antiguidade’.” (Kraemer [1992], p. 6-7). Sobre Yahya ibn ‘Adi ver, abaixo, a nota 105.

⁹⁶ As fontes antigas registram uma discussão com o gramático Abu Sa‘id al-Sirafi, que ocorreu no ano de 938, sobre a possibilidade de traduzir as fontes gregas para o árabe: esse último argumentava contra a razoabilidade de tal empreendimento, e não se absteve de observar que Matta, além disso, estava traduzindo do siríaco em vez do grego. Ver Endress (1986).

⁹⁷ *K. al-Fihrist*, 246.5 Flügel = 306.20 Tajaddud. Para mais detalhes, ver Gutas (2012, p. 852-853).

⁹⁸ *K. al-Fihrist*, 249.12 Flügel = 309.23 Tajaddud; ver Elamrani Jamal (1989, p. 522). Uma outra versão árabe de autor desconhecido pode ser encontrada no pano de fundo do *Médio comentário aos Segundos analíticos*, de Averróis, como mostra Minio Paluello (1951); Hugonnard-Roche (1999) argumentou convincentemente que essa versão é posterior àquela de Abu Bishr Matta e a considera como uma reformulação dessa, possivelmente influenciada pela paráfrase dos *Segundos analíticos* de Temístio.

⁹⁹ *K. al-Fihrist*, 250.4 Flügel = 310.16 Tajaddud. A tradução existe: Tkatsch (1928-1932); ver Schrier (1997) e Hugonnard-Roche (2003c, p. 208-210).

portanto, a partir do grego das *Refutações sofisticas*¹⁰⁰. As fontes mencionam ainda uma tradução parcial do *De caelo* feita por ele¹⁰¹, bem como uma tradução do *De Generatione et corruptione*¹⁰². Abu Bishr Matta traduziu também o *De sensu et sensato*¹⁰³ e o livro *Lambda* da *Metafísica*, juntamente com o comentário de Alexandre de Afrodísias¹⁰⁴. Ao seu aluno Yahya ibn ‘Adi – que era também um teólogo cristão e autor de tratados filosóficos¹⁰⁵ – é atribuída a versão árabe da tradução siríaca dos *Tópicos* feita no século anterior por Ishaq ibn Hunayn¹⁰⁶. Também se atribui a Yahya ibn ‘Adi a tradução árabe das *Refutações sofisticas* a partir da versão siríaca de Teófilo de Edessa¹⁰⁷, bem como a da *Poética*¹⁰⁸. Um dos alunos cristãos de Yahya

¹⁰⁰ K. *al-Fihrist*, 249.21 Flügel = 312.9 Tajaddud; ver Hugonnard-Roche (1989, p. 527). Para uma análise das obras lógicas de Aristóteles e da circulação delas no mundo de língua árabe, ver El-Rouayheb (2011).

¹⁰¹ K. *al-Fihrist*, 250.29 Flügel = 311.12 Tajaddud; ver Hugonnard-Roche (2003 a, p. 284).

¹⁰² K. *al-Fihrist*, 251.4 Flügel = 311.18 Tajaddud; ver Rashed (2003), 305. O mesmo acadêmico editou um epítome do *De Generatione et corruptione*, que considera ser obra do teólogo do século X, Al-Hasan ibn Musa al-Nawbakhti: ver Rashed (2015).

¹⁰³ K. *al-Fihrist*, 251.20 Flügel = 312.2 Tajaddud; ver Hasnaoui (1996) e Di Martino (2003, p. 375-378).

¹⁰⁴ K. *al-Fihrist*, 251.28 Flügel = 312.14-15 Tajaddud; ver acima, nota 79, para a tradução (perdida) para o siríaco atribuída a Hunayn ibn Ishaq; a tradução árabe também se perdeu, mas algumas citações aparecem no *Grande comentário* de Averróis, como mencionado no texto principal na nota 79; para mais detalhes, ver Martin (1989, p. 532) e Martini Bonadeo (2003, p. 263).

¹⁰⁵ Sobre a biografia e a obra de Yahya ibn ‘Adi, ver Endress (1977), Platti (1983) e Martini Bonadeo (2011e); para uma visão geral das suas traduções, ver também Kraemer (1992, p. 108-110). Entre os estudos recentes sobre este proeminente estudioso da Bagdá do século X, estão Endress (2015) e Wisnovsky (2012).

¹⁰⁶ K. *al-Fihrist*, 251.15-16 Flügel = 309.27 Tajaddud; ver Hugonnard-Roche (1989, p. 524) e Elamrani Jamal (1989, p. 225).

¹⁰⁷ K. *al-Fihrist*, 249.27 Flügel = 310.9 Tajaddud; ver Hugonnard-Roche (1989, p. 527).

¹⁰⁸ K. *al-Fihrist*, 250.4-5 Flügel = 310.16 Tajaddud; ver Hugonnard-Roche (2003c, p. 211).

ibn ‘Adi, Abu ‘Ali ibn al-Samh, foi o “editor” da antiga tradução da *Retórica*: esse é o texto que chegou até nós¹⁰⁹. Abu ‘Ali ibn Zur’a, outro cristão desse círculo, teria traduzido um compêndio alexandrino da *Ética nicomaqueia* conhecido como *Ikhtisar al-Iskandaraniyyin* (*Summa Alexandrinorum*) (Dunlop, 1982; Zonta, 2003, p. 197). O aristotélico de Bagdá do século X, Abu l-Faraj ibn al-Tayyib¹¹⁰, traduziu o pseudo-aristotélico *De Virtutibus et vitiis* e *Divisiones* (ed. Kellermann-Rost, 1965; ver também Ferrari, 2006, p. 30), e poderia também ter sido o tradutor do pseudo-aristotélico *Econômicos* (Zonta, 2003, p. 549).

Teofrasto. Ibn al-Nadim, de quem as informações relativas a Yahya ibn ‘Adi são de primeira mão, afirma que esse último traduziu a *Metafísica* de Teofrasto. No entanto, à luz da autoria de Ishaq acima mencionada, essa afirmação tem sido interpretada como uma revisão ou um trabalho editorial sobre a tradução de Ishaq¹¹¹.

Nicolau de Damasco. Abu ‘Ali ibn Zur’a, um filósofo cristão do círculo de Yahya ibn ‘Adi, traduziu para o árabe (muito provavelmente a partir da versão siríaca feita no século anterior por Hunayn ibn

¹⁰⁹ Lyons (1982), xxiii-xxiv; ver Stern (1956), Aouad (1989c, p. 457) e Martini Bonadeo (2011b). Sobre a influência da *Retórica* no pensamento filosófico árabe, ver Black (1990).

¹¹⁰ Sobre este médico, teólogo e comentador do corpus aristotélico, ver Ferrari (2006).

¹¹¹ *K. al-Fihrist*, 252.11 Flügel = 312.26 Tajaddud; ver Gutas (2010, p. 84-85).

Ishaq¹¹²) o *Compêndio da filosofia de Aristóteles*¹¹³. O mesmo Abu ‘Ali ibn Zur‘a começou a traduzir o compêndio de Nicolau do *De animalibus*¹¹⁴.

Alexandre de Afrodísias. (i) Comentários. Abu Bishr Matta traduziu o comentário de Alexandre ao *De Generatione et corruptione*, perdido em grego, mas parcialmente preservado em árabe¹¹⁵, bem como o comentário aos *Metereológicos*¹¹⁶. Fez também uma tradução parcial do comentário ao *De caelo*¹¹⁷. (ii) Tratados originais. Abu Bishr Matta traduziu o tratado de Alexandre *Sobre a providência*¹¹⁸ (que também era conhecido no círculo de al-Kindi [Fazzo-Wiesner, 1993]).

Temístio. A paráfrase de Temístio à *Física*¹¹⁹ era conhecida no círculo de Abu Bishr Matta (Endress, 1977, p. 35) e alguns escólios que a ela remetem estão reproduzidos no manuscrito de Leiden acima mencionado, que contém o texto da *Física* tal como era estudado na

¹¹² Ver acima, nota 77.

¹¹³ *K. al-Fihrist*, 264.26 Flügel = 323.7-8 Tajaddud: ver Drossaart Lulofs (1965, p. 10, 39). A tradução árabe sobrevive apenas nos fragmentos citados por Averróis no seu *Grande comentário à Metafísica*: ver Freudenthal (1885, p. 126-127). Sobre Ibn Zur‘a, ver Martini Bonadeo (2011d).

¹¹⁴ *K. al-Fihrist*, 254.1-4 Flügel = 314.9-12 Tajaddud: ver Drossaart Lulofs (1965, p. 13, 39).

¹¹⁵ *K. al-Fihrist*, 251.4 Flügel = 311.18 Tajaddud. Ver a tradução inglesa do que restou da versão árabe por Gannagé (2005); cf. também Fazzo (2003, p. 63) e Rashed (2003, p. 312-314).

¹¹⁶ Mencionado no *K. al-Fihrist*, 251.9 Flügel = 311.22 Tajaddud; ver Endress (1977, p. 25-26).

¹¹⁷ A tradução de Abu Bishr Matta foi corrigida por Yahya ibn ‘Adi: ver Goulet-Aouad (1989, p. 130) e Hugonnard-Roche (2003, p. 287).

¹¹⁸ Traduzido para o francês por Thillet (2003).

¹¹⁹ *K. al-Fihrist*, 250.22-23 Flügel = 311.7 Tajaddud; ver Coda (2011, p. 1262).

escola de Bagdá¹²⁰. Nesse ambiente, a sua paráfrase ao *De Caelo*, perdida em grego, também foi traduzida por Abu Bishr Matta e revista por Yahya ibn ‘Adi¹²¹. Abu Bishr Matta traduziu do siríaco para o árabe três outras obras: a paráfrase aos *Segundos analíticos*, o livro *Lambda* da *Metafísica* e um texto relacionado aos *Tópicos*¹²².

¹²⁰ Lettinck (1994), p. 4: “O MS de Leiden que contém a tradução de Ishaq é o resultado do estudo da *Física* na escola de Bagdá de Yahya ibn ‘Adi (m. 973) e do seu aluno Abu ‘Ali ibn as-Samh (m. 1027). Além do texto árabe da *Física*, contém comentários de Ibn as-Samh, Yahya ibn ‘Adi, o professor de Yahya, Abu Bishr Matta ibn Yunus (m. 940), e Abu l-Faraj ibn at-Tayyib (m. 1044). Além disso, são citados alguns comentários de Alexandre e Temístio, bem como algumas frases das traduções de Qusta e ad-Dimashqi. Muitos comentários nos livros III-VII são precedidos pelo nome “Yahya” e parecem ser um resumo ou paráfrase do comentário de Filopono [...]. O editor do texto do MS de Leiden foi Abu l-Husayn al-Basri (m. 1044), aluno de Ibn as-Samh”. Ver também Giannakis (1993) e (1995-96); estudo atualizado de Gannagé (2012, p. 518-521).

¹²¹ Essa paráfrase é mencionada no *K. al-Fihrist*, 250.30 Flügel = 311.13 Tajaddud: foi traduzida por Abu Bishr Matta e corrigida por Yahya ibn ‘Adi. A versão árabe foi perdida; a tradução hebraica existe e foi editada, juntamente com a versão latina: Landauer (1902); ver Hugonnard-Roche (2003a, p. 287); Coda (2011, p. 1263) e Coda (2012). Também foi feita uma versão árabe da paráfrase de Temístio dos *Segundos analíticos* que foi perdida, mas a tradução latina feita a partir do árabe chegou até nós: ver Hugonnard-Roche (1989, p. 52), Coda (2011, p. 1261-1262).

¹²² Paráfrase dos *Segundos analíticos*: *K. al-Fihrist*, 249.13 Flügel = 309.24 Tajaddud: esse texto se perdeu, mas era conhecido de Averróis: ver Hugonnard-Roche (1999). Paráfrase da *Metafísica lambda*: *K. al-Fihrist*, 251.29-30 Flügel = 312.15-16 Tajaddud. O texto existe e foi traduzido para o francês: ver Brague (1999). Sobre a sua importância na formação das interpretações subsequentes da teologia filosófica de Aristóteles, ver Pines (1987). Uma questão mais complicada é a da obra de Temístio sobre os *Tópicos*, cuja tradução árabe se perdeu, mas que foi amplamente citada (principalmente por Averróis). Ela é mencionada no *K. al-Fihrist* duas vezes, nomeadamente na entrada sobre Aristóteles a propósito dos *Tópicos* (249.23 Flügel = 310.6 Tajaddud) e na entrada sobre Abu Bishr Matta (246.1 Flügel = 322.15 Tajaddud). Hasnawi (2007) defende que as duas passagens podem apontar para obras diferentes; sobre as citações de Averróis, ver Gutas (1999); para uma visão geral com uma bibliografia atualizada, ver Coda (2011, p. 1261-1263).

Proclo. Duas de suas obras eram conhecidas por Yahya ibn ‘Adi: o *De decem dubitationibus circa providentiam* (Endress, 1973, p. 30; Endress, 2012, p. 1668-1669) e o *Elementatio physica* (Endress, 1973, p. 27-28; Endress, 2012, p. 1661).

Simplicio. O comentário às *Categorias* é mencionado nas fontes biobibliográficas¹²³ e era conhecido de Ibn Suwar, o “editor” do chamado “Organon de Bagdá” (ver Hugonnard-Roche, 1993).

Olimpiodoro. O seu comentário aos *Metereológicos* foi traduzido por Abu Bishr Matta para o árabe, muito provavelmente a partir da versão siríaca feita por Hunayn ibn Ishaq¹²⁴. O comentário ao *De generatione et corruptione*, traduzido também por Ustath no início do movimento de tradução, foi traduzido por Abu Bishr Matta e revisado por Yahya ibn ‘Adi¹²⁵. Um comentário seu sobre o *De Anima*, desconhecido em grego, também é mencionado como tendo existido em siríaco¹²⁶. Finalmente, um desconhecido “Allinus” que escreveu um comentário sobre as *Categorias*¹²⁷ poderia ter sido Elias, aluno de Olimpiodoro; outros nomes, no entanto, foram apresentados. Um “livro de Allinus” foi traduzido por Ibn Suwar (Elamrani Jamal, 1989, p. 151-152; Martini Bonadeo, 2011c).

Típica desse período foi a exegese detalhada da *ipsissima verba* de Aristóteles, tornada possível pelas traduções para o árabe das

¹²³ *K. al-Fihrist*, 248.21 Flügel = 309.5 Tajaddud; ver Zimmermann (1981), cii n. 1.

¹²⁴ *K. al-Fihrist*, 251.8 Flügel = 311.22 Tajaddud. O comentário foi traduzido por Abu Bishr Matta e anotado por Abu ‘Amr al-Tabari: ver Hasnaoui (1996, p. 41-42). Ele não chegou até nós; para um epítome dos *Metereológicos* atribuído a Olimpiodoro, ver acima, nota 94 e Badawi (1971, p. 95-190).

¹²⁵ *K. al-Fihrist*, 251.5 Flügel = 311.18 Tajaddud; ver Rashed (2003, p. 312).

¹²⁶ *K. al-Fihrist*, 251.13-14 Flügel = 311.26 Tajaddud; ver Elamrani Jamal (2003, p. 354).

¹²⁷ *K. al-Fihrist*, 248.21 Flügel = 309.4 Tajaddud.

versões antigas (frequentemente siríacas), bem como dos respectivos comentários. Distante de Bagdá, Avicena argumentará, repetidas vezes, contra as interpretações de Aristóteles desenvolvidas no contexto da escola de filosofia de Bagdá (Pines, 1952; Gutas, 2000). No entanto, ele continuará a se apoiar no *corpus* das fontes gregas disponibilizadas nos séculos anteriores, não só no sentido trivial do acesso ao pensamento grego para um público árabe, mas também no sentido menos evidente da agenda filosófica estabelecida pelos pensadores que receberam a herança grega. Junto com a meticulosa exegese do texto de Aristóteles, o ideal de prosseguir a busca do saber e da ciência dos antigos, tomadas como um todo, é uma característica proeminente dos círculos filosóficos dessa época, patente tanto na produção de coleções como o *Siwan al-hikma* (*O repositório da sabedoria*)¹²⁸ e no ideal de alcançar a felicidade por meio da filosofia.

O objetivo primordial dos humanistas islâmicos era reavivar o antigo legado filosófico como formador da mente e do caráter [...]. Os filósofos consideravam que o objetivo último do homem era a felicidade (*eudaimonia* / *sa'ada*). A felicidade, pensavam eles, seria alcançada por meio da perfeição da virtude, sobretudo pelo exercício da razão. A obtenção dessa felicidade, ou dessa perfeição, era considerada algo divino, tal como Aristóteles tinha afirmado na *Ética nicomaqueia*. Essa realização era descrita em termos noéticos, como a união do intelecto do homem (particular) com o intelecto divino (universal). O propósito do homem foi considerado como sendo sua

¹²⁸ Ver acima, nota 53.

autorrealização enquanto um ser semelhante a deus – podemos dizer sua ‘deificação’. Ao se elevar acima das perturbações dos sentidos e da inquietação das emoções em direção ao reino sereno do intelecto e do divino, o homem filosófico escapa à ansiedade mundana (*qalaq*) e alcança a tranquilidade (*sakina*). (Kraemer, 1992, p. 6, 19).

A atitude perante a procura da felicidade na vida intelectual (cf. Endress, 2014) e o esforço de se apoiar na herança dos antigos como orientação à busca da “ciência das coisas em sua verdade (*‘ilm al-ashya’i bi-haqa’iqiha*)” e da realização pessoal faz a ligação entre os primórdios da *falsafa* na era de al-Kindi e os desenvolvimentos do Ocidente muçulmano, quando Averróis conceberia o seu projeto de comentar o *corpus* aristotélico (Endress, 1998; 2004).

6. Bibliografia

6.1 Abreviações

Dictionnaire des Philosophes Antiques = *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de R. Goulet avec une préface de P. Hadot, CNRS Editions, Paris 1989 (vol. I); III, 2000; 2003 (Supplément); IV (2005); Va (2012); Vb (2012).

EF = *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition, Brill, Leiden, Maisonneuve & Larose, Paris, various dates.

Encyclopedia of Medieval Philosophy = H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and*

1500, Springer Science + Business Media, Dordrecht - Heidelberg - London - New York 2011.

Kitab al-Fihrist = Ibn al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, I-II (= Rödiger, Müller), Leipzig 1871-1872; *Kitab al-Fihrist li-n-Nadim*, ed. R. Tajaddud, Tehran 1971, 1973³ = B. Dodge, *al-Nadim. The Fihrist, a tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia University Press, New York-London 1970.

6.2 Referências

Abu Rida, 1950, *Rasa'il al-Kindi al-falsafiyya, haqqaqaha wa-akhrajaha ma'a muqaddima*, M. 'A. Abu Rida, Dar al-fikr al-'arabi, I-II, Cairo 1950-53 (Cairo 1978).

Adamson, P., 2003, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London.

—, 2006, *Al-Kindi*, Oxford University Press, Oxford.

—, 2007, "Porphyrius Arabus on Nature and Art: Fragment 463F Smith in Context", in G. Karamanolis and A. Sheppard (eds.), *Studies in Porphyry* (Bulletin of the Institute of Classical Studies: Supplement), Institute of Classical Studies, London, 141-63.

—, 2011, "Al-Kindi, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 672-6.

Al-Ahwani, A.F., 1952, *Isagugi ma'a hayat Furfuriyyus wa-falsafatihi*, Isa al-Babi, Cairo.

—, 1962, *Kitab al-nafs li-Aristutalis*, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya, Cairo.

Al-Qadi, W., 1981, "*Kitab Siwan al-hikma*: Structure, Composition, Authorship and Sources", *Der Islam*, 58, 87-124.

- Altheim, F. and R. Stiehl, 1962, "New Fragments of Greek Philosophers. II. Porphyry in Arabic and Syriac translations", *East and West*, 13, 3-15.
- Altmann, A. and S.M. Stern, 1958, Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. His Works Translated with Comments and an Outline of His Philosophy, Oxford University Press, Oxford (reedit. Greenwood Press, Westport 1979).
- Anawati, G. Ch., 1956, "Un fragment perdu du *De Aeternitate mundi* de Proclus", in *Mélanges Diès*, reedit. in *Études de Philosophie Musulmane*, Vrin, Paris 1974, 224-27.
- Aouad, M., 1989a, "Le De Pomo", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, 539-41.
- , 1989b, "La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, 541-90.
- , 1989c, "La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, 455-72.
- Arberry A. J., 1955, "Some Plato in an Arabic Epitome", *The Islamic Quarterly*, 2, 86-99.
- Arnzen, R., 1998, *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*. Arabischer text nebst Kommentar, Quellengeschichtlichen Studien und Glossaren, Brill, Leiden, New York, Köln.
- , 2003, *De Anima. Paraphrase arabe anonyme*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques (Supplement)*, 359-65.
- , 2009, "Platon. Arabisches Mittelalter", in C. Horn, J. Müller and J. Soöder (eds.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 439-45.
- , 2011, "Plato. Arabic", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1012-16.

- , 2012, “Plato’s *Timaeus* in the Arabic Tradition. Legend - Testimonies - Fragments”, in F. Celia and A. Ulacco (eds.), *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa University Press, Pisa, 181-267.
- , 2021, “Aristotle’s *Physics*, VIII”, Translated into Arabic by Ishaq ibn Hunayn (9th c.), Edited with Introduction and Glossaries, with a Contribution by P.S. Hasper, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Aydin, S., 2016, *Sergius of Reshaina. Introduction to Aristotle and His Categories Addressed to Philotheos*, Brill, Leiden.
- Badawi, A., 1954, *Aristutalis fi l-nafs*. Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo.
- , 1955a, *Aflutin ‘inda l-‘arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo (reedit. Dar al-Nahda al-Misriyya, Cairo 1966).
- , 1955b, *Al-Aflatuniyya al-muhdatha ‘ind al-‘Arab*, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo (reedit. Wikalat al-Matbu‘a, al-Kuwayt 1977).
- , 1961, *Aristutalis fi al-Sama‘ wa-l-Athar al-‘ulwiyya*, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo.
- , 1966, *Aflutin ‘inda l-‘Arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dar al-Nahda al-Misriyya, Cairo.
- , 1968, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris.
- , 1971, *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres, publiés et annotés*, El Machreq Editeurs, Beyrouth.
- , 1978, *al-Akhlaq, ta’lif Aristutalis, tarjama Ishaq ibn Hunayn*, Wikalat al-Matbu‘a, al-Kuwayt.
- , 1980, *Mantiq Aristu. I-III. K. al-Maqulat*, Wikalat al-Matbu‘a, Dar al-qalam, al-Kuwayt, Beirut (1st edition Dar al-kutub al-Misriyya, Cairo 1948-52).

- , 1984, *Aristutalis. Al-Tabi'a. Tarjama Ishaq ibn Hunayn*, I-II, al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li-l-Kitab, Cairo.
- Baffioni, C., 1982, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Istituto Orientale, Napoli.
- , 2001, "Frammenti e testimonianze platoniche nelle *Rasa'il* degli Ikhwan al-Safa", in G. Fiaccadori (ed.), *Autori classici in lingue del vicino e medio Oriente*, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma, 163-78.
- , 2011, "Presocratics in the Arab World", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1073-6.
- Balty-Guesdon, M.G., 1992, "Le Bayt al-Hikma", *Arabica*, 39, 131-50.
- Bardenhewer, O., 1882, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*. Freiburg im Breisgau (reedit. Frankfurt a.M. 1961).
- Baumstark, A., 1900, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhunderts*. Syrische Texte herausgegeben, übersetzt und untersucht. 1. (einziger) Band. Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. Syrische Kommentare zur ΕΙΣΑΓΩΓΗ des Porphyrios, Neudruck der Ausgabe Leipzig, Scientia Verlag, Aachen 1975.
- , 1905, "Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Ueberlieferung. Abschnitte aus Theodoros' bar Koni *Buch der Scholien*", *Oriens Christianus*, 5, 1-25.
- Bergsträsser, G., 1913, *Hunayn ibn Ishak und seine Schule: Sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen*, Brill, Leiden.
- , 1925, "Hunayn ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*.
- , 1932, "Neue Materialien zu Hunayn ibn Ishaqs Galen-Bibliographie", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*.

- Bertolacci, A., 2006, The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Shifa'. A Milestone of Western Metaphysical Thought, Brill, Leiden.
- Bettiolo, P., 2003, "Dei casi della vita, della pietà e del buon nome. Intorno ai 'detti' siriaci di Menandro", in M.-S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico I*, Olschki, Firenze, 83-103.
- , 2005, "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria", in C. D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino, 48-100.
- Biesterfeldt H. H., 2011a, "Alexandrian Tradition into Arabic: Medicine", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 64-66.
- , 2011b, "Medicine in the Arab World", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 742-6.
- Black, D.L., 1990, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, Leiden.
- Boudon, 2000, V. Boudon, "Galien de Pergame", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, 440-66.
- Bouyges, 1938-48, M. Bouyges, Averroès. Tafsir Ma ba'd at-Tabi'at ("Grand Commentaire" de la Métaphysique), Imprimerie Catholique, Beirut.
- , 1952, Averroès. Tafsir Ma ba'd at-Tabi'at ("Grand Commentaire" de la Métaphysique). Notice, Imprimerie Catholique, Beirut.
- Brague, R., 1999, Thémistius. *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)*, traduit de l'hébreu et de l'arabe, int., notes et indices par R. Brague, Vrin, Paris.
- Brock, S., 1977, "Greek into Syriac and Syriac into Greek", *Journal of the Syriac Academy*, 3, 406-22 (reimpr. em *Syriac Perspectives in Late Antiquity*, Variorum, Aldershot 1984).
- , 1982, "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", in N. Garsoïan, T. Mathews, R. Thompson (eds), *East of*

- Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Washington, 17-34 (reimpr. em *Syriac Perspectives in Late Antiquity*).
- , 1993, “The Syriac Commentary Tradition”, in Ch. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London, 3-18 (reimpr. em *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Variorum, Ashgate 1999).
- , 1994, “Greek and Syriac in Late Antique Syria”, in A. K. Bowman and G. Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, 149-60, 234-35 (reimpr. em *From Ephrem to Romanos*).
- , 1999, “Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, 233-46.
- , 2003, “Syriac Translations of Greek Popular Philosophy”, in P. Bruns (ed.) *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Borengässer, Bonn, 9-28.
- , 2014, “An Abbreviated Syriac Version of Ps.-Aristotle, *De Virtutibus et vitiis* and *Divisiones*”, in E. Coda, C. Martini Bonadeo (ed.), *De l’Antiquité tardive au Moyen Age. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris, 91-112.
- Brown V., 2002, “Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad”, in S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer*, Cassirer, Oxford 1972, 35-48.

- Browne G.M., 1986, "Ad Themistium Arabum", *Illinois Classical Studies*, 11, 223-45.
- Browne G.M., 1998, "Ad Themistium Arabum II", *Illinois Classical Studies*, 23, 121-6.
- Brugman, J. and H.J. Drossaart Lulofs, 1971, Aristotle. Generation of the Animals. The Arabic translation commonly ascribed to Yahya ibn al-Bitriq, Brill, Leiden.
- Cacouros M., 2003, "Le traité pseudo-aristotélicien *De Virtutibus et vitiis*", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Suppl., 506-46.
- Chase M., 2005, "Némésius d'Emèse. La tradition arabe", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, IV, 652-4.
- Coda E., 2011, "Themistius, Arabic", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1260-66.
- , 2012, "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", *Studia graeco-arabica*, 2, 355-71.
- , 2017, "Il Libro degli animali (K. al-hayawan). Materiali di studio sulla zoologia aristotelica nel Medioevo arabo ed ebraico" in M. Sassi (ed.), *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali*, Pisa University Press, Pisa, 205-35.
- Contini, R., 2001, "Le scienze del linguaggio", in *Storia della scienza*, vol. IV, sez. I. *La scienza siriana*. Coordinamento scientifico di J. Teixidor, collaborazione di R. Contini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 26-36.
- Cooperson, M., 2005, *Al-Ma'mun*, Oneworld, Oxford.
- Cottrell E., 2008, "Notes sur quelques-uns des témoignages médiévaux relatifs à l'*Histoire philosophique* (ἡ φιλόσοφος ἱστορία) de Porphyre", in A. Akasoy and W. Raven (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages*. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber, Brill, Leiden - Boston, 523-55.

- Crubellier M., 1992, "La version arabe de la *Métaphysique* de Théophraste et l'établissement du texte grec", *Revue d'Histoire des Textes*, 22, 19-45.
- Daiber, H., 1975, Ein Kompendium der aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Hunayn ibn Ishaq, Brill, Leiden.
- , 1980, Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung, F. Steiner Verlag, Wiesbaden.
- , 1985, "A Survey on Theophrastean Texts and Ideas in Arabic", in W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, and A. A. Long (eds.), *Theophrastus of Eresus. On his Life and Work*, Transaction Books, New Brunswick - Oxford, 103-14.
- , 1994, "Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophische Synkretismus in islamischer Zeit", in W. Haase, H. Temporini (eds), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.7, de Gruyter, Berlin - New York, 4974-92.
- , 1995, Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina Aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung, North-Holland, Amsterdam, New York, Oxford - Tokyo.
- , 1997, "Salient Trends of the Arabic Aristotle", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday, ed. by G. Endress and R. Kruk, Leiden, 29-41.
- D'Ancona, C., 2001, "Pseudo-*Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition", *Oriens*, 36, 78-112.
- D'Ancona, C., et al., 2003, Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8[6]. Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del Sapiente Greco»), a cura di C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova.

- , 2006, “The Topic of the ‘Harmony Between Plato and Aristotle’: Some Examples in Early Arabic Philosophy”, in A. Speer, L. Wegener (eds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, de Gruyter, Berlin, New York, 379-405.
- , 2008, “Avicenna and the *Metaphysics*: Reflections about a New Approach”, *International Journal of the Classical Tradition*, 15, 457-65.
- , 2011a, “Plotinus, Arabic”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1030-38.
- , 2011b, “La Teologia neoplatonica di ‘Aristotele’ e gli inizi della filosofia arabo-musulmana”, in R. Goulet and U. Rudolph (eds.), *Entre Orient et Occident. la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, 57 Entretiens sur l’Antiquité Classique, Fondation Hardt, Vandoeuvres - Genève, 135-90.
- , 2011c, “Porphyry, Arabic”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1056-62.
- , 2011d, “Translations from Greek into Arabic”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1318-33.
- , 2016a, “Greek into Arabic”, in *The Encyclopaedia of Islam Three*, Brill, Leiden-Boston, 116-34.
- , 2016b, “Emanation”, in *The Encyclopaedia of Islam Three*, Brill, Leiden-Boston, 81-90.
- , 2017, “The *Theology* Attributed to Aristotle: Sources, Structure, Influence”, in Kh. El-Rouayheb, S. Schmidtke (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 8-29.
- , 2019, “Philoponus, or Yahya al-nahwi. An Overview”, *Studia graeco-arabica*, 9, 203-42.
- , 2020, “The Neoplatonic Epistle on the Divine Science. The Text, Three Translations, and an Index”, *Studia graeco-arabica*, 10, 111-96.

- D'Ancona, C. and R.C. Taylor, 2003, "Le Liber de Causis", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 599-647.
- Danish Pazuh, M.N.T., 1978, *Mantiq Ibn al-Muqaffa'*, Anjuman-i Shahanshahi Falsafah-i Tihran, Tehran.
- Das, A.R., 2020, *Galen and the Arabic Reception of Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davidson, H.A., 1979, "The Principle that a Finite Body can Contain Only a Finite Power", in S. Stein and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, The University of Alabama Press, Alabama, 75-92.
- , 1987, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- De Smet D., 1998, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*. Koninklijke Academie voor Wetenschappen, letteren en Schone Kunsten van Belgie, Brussels.
- Dhanani A., 1994, *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space and Void in Basrian Mutazilite Cosmology*, Brill, Leiden.
- Di Branco M., 2012, "Un'istituzione sasanide? Il Bayt al-hikma e il movimento di traduzione", *Studia graeco-arabica*, 2, 255-63.
- Di Martino, C., 2003, "Parva naturalia. Tradition arabe", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 375-78.
- Dieterici, F., 1882, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig (reedit. Rodopi, Amsterdam 1965).
- Drossaart-Lulofs, H.-J., 1965, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. Fragments from the First Five Books Translated from the Syriac With an Introduction and the Commentary*, Brill, Leiden (reedit. 1969).

- Drossaart Lulofs, H.-J. and E.L.J. Poortman, 1989, *Nicolaus Damascenus De Plantis. Five Translations*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam.
- Dunlop, D.M., 1959, "The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhanna) b. al-Bitriq", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, 140-50.
- , 1982, "The Arabic Tradition of the Summa Alexandrinorum", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 49, 253-63.
- El-Rouayheb Kh., 2011, "Logic in the Arabic and Islamic World", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 686-92.
- Elamrani Jamal, 1989, "*Organon*. Tradition syriaque et arabe. Les Catégories", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, 507-13.
- , 2003, "De Anima. Tradition arabe", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Suppl., 346-58.
- Endress, G., 1966, *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo*, Inaugural-Dissertation, Bildstelle der J. W. Goethe Universität, Frankfurt a. M.
- , 1973, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden-Beirut.
- , 1977, *The Works of Yahya ibn 'Adi. An Analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden.
- , 1986, "Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", in *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, hsg. von B. Mojsisch, Amsterdam, 163-299.
- , 1987, "Die wissenschaftliche Literatur", in *Grundriss der Arabischen Philologie. II. Literaturwissenschaft*, hrsg. von H. Gätje, Reichert, Wiesbaden, 400-530.

- , 1990, “The Defense of Reason. The Plea for Philosophy in the Religious Community”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 6, 1-49.
- , 1991, *Matta ibn Yunus*, in *EF* VI, 844-46.
- , 1992, “Die wissenschaftliche Literatur”, in *Grundriss der Arabischen Philologie. III. Supplement*, hrsg. von W. Fischer, Reichert, Wiesbaden, 3-152.
- , 1994, “Al-Kindi über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam”, *Oriens*, 34, 174-221.
- , 1995a, “Averroes’ *De caelo*. Ibn Rushd’s Cosmology in his Commentaries on Aristotle’s *On the Heavens*”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 5, 9-49.
- , 1995b, “Sa’id b. Ya‘qub al-Dimashqi”, in *EF* VIII, 858-59.
- , 1997a, “The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday, ed. by G. Endress and R. Kruk, CNWS Research, Leiden, 43-76.
- , 1997b, “L’Aristote Arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 23, 1-42.
- , 1998, “Le projet d’Averroès: constitution, réception et édition du corpus des œuvres d’Ibn Rushd”, in G. Endress, J. A. Aertsen (eds), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Brill, Leiden, Boston, Köln.
- , 2002, “Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle’s First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias”, in

- C. D'Ancona, G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova, 19-74.
- , 2004, “If God Will Grant Me Life. Averroes the Philosopher: Studies on the History of His Development”, *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 15, 227-53.
- , 2006, “Organizing Scientific Knowledge: Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism”, in G. Endress (ed.), *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, Brill, Leiden, 103-33.
- , 2007, “Building the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelianism in the Sources of al-Kindi”, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought”, Brill, Leiden, 319-50.
- , 2012, “Proclus de Lycie. Oeuvres transmises par la tradition arabe”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Vb, 1657-74.
- , 2012a, “Platonizing Aristotle. The Concept of ‘Spiritual’ (*ruhani*) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism”, *Studia graeco-arabica*, 2, 265-79.
- , 2012b, “Höfische Stil und wissenschaftliche Rhetorik. Al-Kindi als Epistolograph”, in F. Opwis & D. Reisman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden-Boston, 289-306.
- , 2014, “Platonic Ethics and the Aristotelian Encyclopaedia. The Arabic Aristotle and his Readers in Court and Chancellery”, in E. Coda, C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Age. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris, 465-489.

- , 2015, “Theology as a Rational Science: Aristotelian Philosophy, the Christian Trinity and Islamic Monotheism in the Thought of Yahya ibn ‘Adi”, in D. Janos (ed.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges Between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Brill, Leiden, 221-252.
- , 2017, “Ibn al-Tayyib’s Arabic Version and Commentary of Aristotle’s *De Caelo*”, *Studia graeco-arabica*, 7, 213-275.
- and P. Adamson, “Abu Yusuf al-Kindi”, in U. Rudolph, R. Würsch (eds.), 2012, *Philosophie in der islamischen Welt. Band I. 8.-10. Jahrhundert*, Schwabe, Basel, 92-147.
- Fazzo, S., 2003, “Alexandros d’Aphrodisias. Supplément”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 64-70.
- Fazzo, S. and H. Wiesner, 1993, “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle and in al-Kindi’s Cosmology” *Arabic Sciences and Philosophy*, 3, 119-153.
- Ferrari, C., 2006, *Der Kategorienkommentar von Abu l-Faraj ‘Abdallah ibn at-Tayyib. Text und Untersuchungen*, Brill, Leiden, Boston.
- Filius, L.S., 2003, “La tradition orientale des *Problemata Physica*”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 593-598.
- Finnegan, J., 1956, “Texte arabe du *Περὶ τοῦ* d’Alexandre d’Aphrodise”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 33, 157-202.
- Fiori E., 2011, “Translations from Greek into Syriac”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1333-1335.
- Frank R. M., 1958, “Some Fragments of Ishaq’s Translation of the *De Anima*”, *Cahiers de Byrsa*, 8 (1958-9), 231-251, reimpr. em D. Gutas (ed.), *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, vol. 1, Ashgate: Aldershot & Burlington 2006.

- , 1979, “*Kalam* and Philosophy, a Perspective from One Problem”, in P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology*, SUNY Press, Albany, 71-95.
- , 1992, “The Science of *Kalam*”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2, 7-37.
- Freudenthal G., 2005, “L’*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gêrase dans les traditions syriaque, arabe et hébraïque”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, IV, 690-694.
- Freudenthal, J., 1885, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles* untersucht und übersetzt von J. F. mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. Fränkel, Berlin.
- Furlani, G., 1916, “Frammenti di una versione siriana del commento di pseudo-Olimpodoro alle *Categorie* d’Aristotele”, *Rivista degli Studi Orientali*, 7, 131-163.
- , 1921-22, “Sull’introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica”, *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti*, 81, 2, 635-644.
- , 1922a, “Uno scolio d’Eusebio d’Alessandria alle *Categorie* d’Aristotele in versione siriana”, *Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi*, 3(1), 1-14.
- , 1922b, “Sul trattato di Sergio di Resh’ayna circa le categorie”, *Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi*, 3(2), 3-22.
- , 1922c, “Una risalah di al-Kindi sull’anima”, *Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi*, 3, 50-63.
- , 1923a, “La versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all’Organo aristotelico”, *Studi Italiani di Filologia Classica*, 3, 305-333.
- , 1923b, “Il trattato di Sergio di Resh’ayna sull’universo” *Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi*, 4, 1, 135-172.

- , 1928, “L’Encheiridion di Giacomo d’Edessa nel testo siriano”, *Rendiconti della Regia Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche, Filologiche*, serie VI, 4, 222-249.
- , 1933, “Le Categorie e gli Ermeneutici di Aristotele nella versione siriana di Giorgio delle Nazioni”, *Atti della Regia Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, serie VI, 5.1, 1-68.
- Gabrieli, G., 1912, “Nota bio-bibliografica su Qusta ibn Luqa”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie V, 21, 341-382.
- Gabrieli, F., 1924, “Hunayn ibn Ishaq”, *Isis*, 6, 282-292.
- , 1932, “L’opera di Ibn al-Muqaffa”, *Rivista degli Studi Orientali*, 13, 197-247.
- Gannagé, E., 2005, *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing*, Duckworth, London.
- , 2012, “Philopon (Jean -). Tradition arabe”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Va, 503-563.
- Gätje, 1971, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, C. Winter, Heidelberg.
- Genequand, Ch., 1984, “Quelques aspects de l’idée de nature, d’Aristote à al- Ghazâlî”, *Revue de théologie et de philosophie*, 116: 105-129.
- , 1987-88, “Platonism and Hermetism in al-Kindi’s *Fi al-nafs*”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 4, 1-18.
- , 2001, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, Brill, Leiden, Boston, Köln.
- , 2011, “Alexander of Aphrodisias and Arabic Aristotelianism”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 60-62.

- , 2017, *Alexandre d'Aphrodise. Les Principes du Tout selon la doctrine d'Aristote*. Introduction, texte arabe, traduction et commentaire, Vrin, Paris.
- Geoffroy, M., 2002, "La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect", in C. D'Ancona - G. Serra (eds), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova, 191-231.
- , 2011, "Aristotle, Arabic", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 105-116.
- Georr, Kh., 1948, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Édition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique, Institut Français de Damas, Beyrouth.
- Giannakis, E., 1993, "The Structure of Abu l-Husayn al-Basri's Copy of Aristotle's *Physics*", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 8, 251-258.
- , 1995-96, "Fragments from Alexander's Lost Commentary on Aristotle's *Physics*", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 10, 157-185.
- , 2002-3, "The Quotations from John Philoponus' *De Aeternitate mundi contra Proclum* in al-Biruni's *India*", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 15, 185-195.
- , 2011, "Philoponus, Arabic", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 975-8.
- Ghorab A. A., 1972, "The Greek Commentators on Aristotle quoted in al-ʿAmiri's *as-Saʿada wa-l-isʿad*", in S. M. Stern, A. Hourani, and V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer, Cassirer, Oxford, 77-88.

- Goulet-Aouad, 1989, "Alexandros d'Aphrodisias", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, 125-139.
- Griffel F., 2011, "Kalam", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 665-672.
- Grignaschi, M., 1965-66, "Les *Rasa'il Aristatalisa 'ala-l-Iskandar* de Salim Abu-l-'Ala' et l'activité culturelle à l'époque omayyade", *Bulletin d'Études Orientales*, 19, 7-83.
- , 1967, "Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Salim Abu-l-'Ala'", *Le Muséon*, 80, 211-264.
- , 1976, "L'origine et les métamorphoses du *Sirr al-asrar*", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 43, 7-112.
- Gutas, 1975, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of Graeco-Arabic Gnomologia*, American Oriental Society, New Haven.
- , 1981, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *Journal of the American Oriental Society*, 101, 49-86.
- , 1983, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Bagdad", *Der Islam*, 60, 231-267.
- , 1985, "The Life, Works and Sayings of Theophrastus in the Arabic Tradition", in W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, and A. A. Long (eds.), *Theophrastus of Eresus. On his Life and Work*, Transaction Books, New Brunswick - Oxford, 63-102.
- , 1988a, "Plato's *Symposium* in the Arabic tradition", *Oriens*, 31, 36-60.
- , 1988b, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Koeln.
- , 1992, *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings Thought and Influence*, ed. and transl. by W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples (Greek and Latin) and D. Gutas (Arabic), Brill, Leiden.

- , 1994, Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism) A Review of the Sources, in W. Haase and H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.7, de Gruyter, Berlin - New York, 4939-4973.
- , 1998, Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th centuries), Routledge, London.
- , 1999, "Averroes on Theophrastus through Themistius", in G. Endress and J. Aertsen (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Brill, Leiden, 125-144.
- , 2000, "Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy. Nature, Contents, Transmission", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10, 159-180.
- , 2005, "The Logic of Theology (*kalam*) in Avicenna", in D. Perler, U. Rudolph (eds.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Brill, Leiden, Boston, 59-72.
- , 2006, "The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism", in G. Endress (ed.), *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, Brill, Leiden, 91-101.
- , 2009, "On Graeco-Arabic Epistolary Novels", *Middle Eastern Literatures*, 12, 59-70.
- , 2010, *Theophrastus On First Principles (known as Metaphysics)*. Greek Text and Medieval Arabic Translation, Edited and Translated with Introduction, Commentaries and Glossaries, as well as the Medieval Latin Translation, and with an Excursus on Graeco-Arabic Editorial Technique, Brill: Leiden & Boston.
- , 2012, "Platon. Tradition arabe", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Va, 845-63.

- Gyekye K., 1979, *Arabic Logic. Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, SUNY Press, Albany.
- Haddad, R., 1974, "Hunayn ibn Ishaq apologiste chrétien", *Arabica*, 21, 292-302.
- Hadot, I., 1991, "The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume: *Aristotle and the Later Tradition*, ed. by H.-J. Blumenthal and H. Robinson, 175-189.
- Hansberger, R. E., 2014, "The Arabic Adaptation of the *Parva Naturalia* (*Kitab al-hiss wa-l-mahsus*)", *Studia graeco-arabica*, 4, 301-314.
- , forthcoming, *The Transmission of Aristotle's Parva Naturalia in Arabic*.
- Hasnaoui, A., 1994, "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdus' en grec, conservés en arabe", *Arabic Sciences and Philosophy*, 4, 53-109.
- , 1996, "Un élève d'Abu Bishr Matta ibn Yunus: Abu 'Amr al-Tabari", *Bulletin d'Études Orientales*, 48, 25-34.
- , 2007, "Boèce, Averroès et Abu al-Barakat al-Bagdadi, témoins des écrits de Thémistius sur les *Topiques* d'Aristote", *Arabic Sciences and Philosophy*, 17, 203-265.
- Hugonnard-Roche, H., 1989, "L'*Organon*. Tradition syriaque et arabe", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, 502-528.
- , 1993, "Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon* d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346", in Ch. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London, 19-28.
- , 1999, "Averroès et la tradition des Seconds Analytiques", in G. Endress and J. Aertsen (eds.), *Averroes and the Aristotelian*

- Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198), Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Brill, Leiden, 172-187.
- , 2001, “La tradizione della logica aristotelica”, in *Storia della scienza*, vol. IV, sez. I. *La scienza siriana*. Coordinamento scientifico di J. Teixidor, collaborazione di R. Contini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 16-26.
- , 2003a, “*De caelo*. Tradition syriaque et arabe”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 283-294.
- , 2003b, “Pseudo-Aristote, *De plantis*”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 499-505.
- , 2003c, “*La Poétique*. Tradition syriaque et arabe”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 208-218.
- , 2004, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Vrin, Paris.
- , 2009, “La tradition gréco-syriaque des commentaires d'Aristote”, in V. Calzolari and J. Barnes (eds.), *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la philosophie grecque dans la tradition armé et syriaque*, Brill, Leiden-Boston, 153-177.
- , 2010, “Platon syriaque”, in M.A. Amir-Moezzi, J.D. Dubois, J. Jullien, F. Jullien (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Brepols, Turnhout, 307-322.
- , 2011, “Le mouvement des traductions syriaques: arrière-plan historique et sociologique”, in R. Goulet and U. Rudolph (eds.), *Entre Orient et Occident. La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, 57 Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, Vandoeuvres - Genève, 45-77.
- , 2012, “Porphyre de Tyr. III. Survie orientale”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Vb*, 1447-1468.

- , 2012a, “Le commentaire syriaque de Probus sur l’*Isagoge* de Porphyre. Une étude préliminaire”, *Studia graeco-arabica*, 2, 227-243.
- , 2013, “Sur la lecture tardo-antique du *Peri Hermeneias* d’Aristote: Paule le Perse et la tradition d’Ammonius. Edition du texte syriaque, trad. fr. et commentaire de l’*Elucidation du Peri Hermeneias* de Paul le Perse”, *Studia graeco-arabica*, 3, 37-104.
- , 2014, “La question de l’âme dans la tradition philosophique syriaque (VIe-IXe siècle)”, *Studia graeco-arabica*, 4, 17-64.
- Ivry, A., 1974, *Al-Kindi’s Metaphysics. A Translation of Ya‘qub ibn Ishaq al-Kindi’s Treatise ‘On First Philosophy’* (fi al-Falsafah al-Ula), with Introduction and Commentary, SUNY Press, Albany.
- , 2001, “The Arabic text of Aristotle’s *De Anima* and its translator”, *Oriens*, 36, 59-77.
- Jambet Ch., 2011, *Qu’est-ce que la philosophie islamique?*, Gallimard, Paris.
- King, D., 2010, *The Earliest Syriac Translation of Aristotle’s Categories. Text Translation and Commentary*, Brill, Leiden.
- Klein-Franke, F., 1973, “Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam”, *Israel Oriental Studies*, 3, 120-139.
- Kellermann-Rost, M., 1965, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abu Qurra und des Ibn at-Tayyib*, Diss. Erlangen.
- Kraemer, Joel L., 1965, “A Lost Passage from Philoponus *Contra Aristotelem* in Arabic Translation (Simpl. *De caelo*, I, 3, 270b5-11)”, *Journal of the American Oriental Society*, 75, 318-327.
- , 1992, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Brill, Leiden - New York, Köln.
- Kraus, P., 1934, “Zu Ibn al-Muqaffa”, *Rivista degli Studi Orientali*, 14, 1-20 (reedit. in *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*).

- Gesammelte Aufsätze hrsg. u. eingeleitet von R. Brague, Olms, Hildesheim, Zürich, New York 1994).
- Kraus, P. and R. Walzer, 1951, *Galen Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta* ediderunt P. Kraus et R. Walzer, Warburg Institute, London 1943 (Kraus Reprint, Nendeln 1973).
- Kruk, R., 1979, *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals: book XI-XIV of the Kitab al-Hayawan*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam-Oxford.
- , 2003, “La zoologie aristotélicienne. Tradition arabe”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, R. Goulet, CNRS Editions, Paris, 329-334.
- Kukkonen, T., 2011, “Theology versus Philosophy in the Arab World”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1270-1076.
- Lameer, P., 1994, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Brill, Leiden, New York, Köln.
- Lettinck, P., 1994, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, with an edition of the unpublished parts of Ibn Bajja's Commentary on the Physics, Brill, Leiden, New York - Köln.
- , 2002, “Aristotle's ‘Physical’ Works in the Arabic World,” *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 27, 22-52.
- Livingston, J.W., 1981, “Qusta ibn Luqa's Psycho-Physiological Treatise *On the Difference Between the Soul and the Spirit*”, *Scripta mediterranea*, 2, 53-77.
- Lyons, M.C., 1973, *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, Cassirer, Oxford.
- , 1982, *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic version*, Pembroke Arabic Texts, Cambridge.
- Mahdi, M., 1967, “Alfarabi against Philoponus”, *Journal of Near Eastern Studies*, 26, 233-260.

- , 1972, “The Arabic Text of Alfarabi’s Against John the Grammarian”, in *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, ed. by Sami A. Hanna, Brill, Leiden, 268-284.
- Manzalaoui, M., 1974, “The pseudo-Aristotelian *Kitab Sirr al-asrar*. Facts and Problems”, *Oriens*, 23-24 (1970-71), 147-257.
- Maróth, M., 2006, The Correspondence between Aristotle and Alexander the Great. An anonymous Greek novel in letters in Arabic translation, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, Piliscsaba.
- Martin, A., 1989, “La *Métaphysique*. Tradition syriaque et arabe”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, 538-534.
- Martini Bonadeo, C., 2003, “La *Métaphysique*. Tradition syriaque et arabe. Mise à jour bibliographique”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 259-264.
- , 2004, “Ὡς ἐρώμενον. Alcune interpretazioni di *Metaph. Λ 7*”, in V. Celluprica, R. Chiaradonna, and C. D’Ancona (eds.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Bibliopolis, Napoli, 213-243.
- , 2011a, “Abu Bishr Matta ibn Yunus”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 13-14.
- , 2011b, “Ibn al-Samh”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 514.
- , 2011c, “Ibn Suwar (Ibn Khammar)”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 527-28.
- , 2011d, “Ibn Zura, Isa ibn ishaq”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 536.
- , 2011e, “Yahya ibn Adi”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1420-1423.
- Meyerhof, M., 1926a, “New Light on Hunayn ibn Ishaq and his Period”, *Isis*, 8, 685-724.
- , 1926b, “Les versions syriaques et arabes des écrits galéniques”, *Byzantion* 3, 33-51.

- Minio-Paluello, L., 1951, "La tradizione semitico-latina dei *Secondi Analitici*", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 43, 97-124 (reimpr. em *Opuscula. The Latin Aristotle*, Hakkert, Amsterdam 1972, 127-54).
- Nasr, S.H., 1996a, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", in S. H. Nasr, O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, I-II, Routledge London, New York, 21-26.
- , 1996b, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", *ibid.*, 27-39.
- Peters, F.E., 1968, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian corpus*, Brill, Leiden.
- Pines, S., 1937, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Heine, Berlin 1936 (reprint Garland, New York 1987); English trans. *Studies in Islamic Atomism*, The Magnes Press, Jerusalem 1997.
- , 1952, "La 'Philosophie orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 19, 1-37.
- , 1972, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", *Israel Oriental Studies*, 2, 294-326 (reimpr. em *The Collected Works of Shlomo Pines*, II, 320-352).
- , 1986, "The Spiritual Force Permeating the Cosmos according to a Passage in the Treatise *On the Principles of the All*, ascribed to Alexander of Aphrodisias", in *The Collected Works of Shlomo Pines* II, 252-255.
- , 1987, "Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book *Lambda* and their Place in the History of Philosophy", in J. Wiesner (ed.) *Aristoteles. Werk und Wirkung*, II, de Gruyter, Berlin - New York, 177-204 (reimpr. em *The Collected Works of Shlomo Pines*, III, 267-294).
- Platti, E., 1983, *Yahya ibn 'Adi, théologien chrétien et philosophe arabe*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven.

- Possekel, U., 1998, "Der 'Rat der Theano'. Eine pythagoreische Spruchsammlung in syrischer Übersetzung", *Le Muséon*, 111, 3-76.
- Puig Montada, J., 2011, "Natural Philosophy, Arabic", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 849-58.
- Rashed, M., 2003, "De generatione et corruptione. Tradition arabe", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Suppl., 304-314.
- , 2015, Al-Hasan ibn Musa al-Nawbahti, Commentary on Aristotle De Generatione et corruptione, Edition, Translation and Commentary, De Gruyter, Berlin.
- Rashed, R. and J. Jolivet, 1999, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi*, vol. II. Métaphysique et cosmologie. Brill, Leiden-Boston-Köln.
- Raven, W., 2003, "De Mundo. Tradition syriaque et arabe", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Suppl., 481-483.
- Reisman, D.C., 2004, "Plato's *Republic* in Arabic. A Newly Discovered Passage", *Arabic Sciences and Philosophy*, 263-300.
- , 2005, "Al-Farabi and the Philosophical Curriculum", in P. Adamson and R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 52-71.
- , 2011, "Thabit ibn Qurra", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1258-1259.
- Reisman, D. C. and A. Bertolacci, 2009, Thabit ibn Qurra's 'Concise Exposition of Aristotle's Metaphysics': Text, Translation, and Commentary, in R. Rashed (ed.), Thabit ibn Qurra. Science and Philosophy in ninth-century Baghdad, De Gruyter, Berlin - New York, 715-776.
- Rosenthal, F., 1937, "Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten", *Orientalia*, 6, 21-67 (reedit. in *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Variorum, Aldershot 1990).
- , 1940, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture*, 14, 387-422.

- , 1941, “Some Pythagorean documents transmitted in Arabic”, *Orientalia*, 10, 104-115; 383-395.
- , 1970, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leiden.
- , 1974, “Plotinus in Islam: the Power of Anonymity”, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del convegno internazionale Roma, 5-9 ottobre 1970*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma (*Problemi attuali di scienza e di cultura*, 198), 437-446.
- , 1975, *The Classical Heritage in Islam*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Rudolph, U., 1989, *Die Doxographie des pseudo-Ammonius. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Steiner, Stuttgart.
- Ruland H.-J., 1978, “Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 5, 159-225.
- Ryan, W.F. and C.B. Schmitt (eds.), (1982) *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and Influences*. The Warburg Institute, London.
- Sabra, A., 2006, “*Kalam* Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing *Falsafa*”, in J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One*. Essays in celebration of Richard M. Frank, Peeters, Leuven, 199-271.
- Samir Kh., 1986, “Les versions arabes de Nemésius de Homs”, in M. Pavan and U. Cozzoli (eds.), *L’eredità classica nelle lingue orientali*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 99-151.
- Schmidt, E.A.- M. Ullmann, *Aristoteles in Fes. Zum Wert der arabischen Überlieferung der Nikomachischen Ethik für die Kritik des griechischen Textes*, Heidelberg 2012.

- Schmidtke, S. 2016, (ed.) *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, Oxford.
- Schoonheim, P.L., 2000, *Aristotle's Meteorology in the Arabico-Latin Tradition*, Brill, Leiden.
- , 2003, “*Météorologiques*. Tradition syriaque, arabe et latine”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 324-328.
- Schrier, O.J., 1997, “The Syriac and Arabic Versions of Aristotle's *Poetics*”, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday, ed. by G. Endress and R. Kruk, CNWS Research, Leiden, 259-278.
- Serra, G., 1973, “Note sulla traduzione arabo-latina del *De Generatione et corruptione* di Aristotele”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 52, 383-427.
- , 1997, “La traduzione araba del *De Generatione et corruptione* di Aristotele citata nel *Kitab al-Tasrif* attribuito a Jabir”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 23, 191-288.
- Stern, S. M., 1956, “Ibn al-Samh”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 31-44.
- Strohmaier, G., 1990, “Hunayn ibn Ishaq al-Ibadi”, in *EP*, III, 578.
- Thillet, P., 2003, Alexandre d'Aphrodise. *Traité de la providence*, *Περὶ προνοίας*, version arabe de Abu Bishr Matta ibn Yunus, introduction édition et traduction de P. Thillet, Verdier, Paris.
- Thomann, J., 2003, “La tradition arabe de la *Physiognomonie* d'Aristote”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, 496-498.
- Tkatsch, J., 1928-32, Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes, Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien - Leipzig.

- Troupeau, G., 1984, "Un épitomé arabe du *De contingentia mundi* de Jean Philopon", in É. Lucchesi and H. D. Saffrey (eds.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 77-88.
- Troupeau, G., Dagher, J., Miquel, A., 2011, *Qusta ibn Luqa al-Ba'labakki, Épître sur la différence entre l'esprit et l'âme*, Geuthner, Paris.
- Ullmann, M., 2011-12, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung*, I-II, Wiesbaden.
- Vallat, Ph., 2011, "Alexandrian Tradition into Arabic: Philosophy", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 66-73.
- van Ess, J., 1966, "Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung", *Der Islam*, 42, 48-68.
- , 1976, "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze", *Revue des Etudes Islamiques*, 44, 23-60.
- , 1991-97, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, De Gruyter, Berlin.
- Wakelnig, E., 2006, *Feder, Tafel, Mensch. Al-'Amiri's Kitab al-Fusul fi l-ma'alim al-ilahiyya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Brill: Leiden & Boston.
- , 2011, "Proclus, Arabic", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1078-81.
- , 2012, "The Other Arabic Version of Proclus' *De aeternitate mundi*. The surviving first eight arguments", *Oriens*, 40, 51-95.
- , 2014, *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh* Edited and Translated, Cambridge University Press, Cambridge.
- Walzer, R., 1937, "Un frammento nuovo di Aristotele", *Studi Italiani di Filologia Classica*, 14, 127-37 (reimpr. em *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1963, 38-47).
- , 1950, "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens*, 3, 1-19.

- , 1960, “Platonismus in der islamischen Philosophie (arabische Übersetzung aus dem griechischen)” in *Antike und Orient im Mittelalter*. Miscellanea Mediaevalia 1, de Gruyter, Berlin 1962, 179-195.
- , 1970, “L'éveil de la philosophie islamique”, *Revue des Études Islamiques*, 38, 7-42; 207-241.
- Watt, J., 2004, “Syriac translators and Greek Philosophy in Early Abbasid Iraq”, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 4, 15-26.
- , 2014, in E. Coda, C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris, 31-58.
- , 2015, “The Syriac Aristotelian Tradition and the Syro-Arabic Baghdad Philosophers”, in D. Janos (ed.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Brill, Leiden, 7-43.
- Watt, J. and M. Aouad, 2003, “La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe (compléments)”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Suppl., 219-223.
- Wildberg, Ch., 1987, *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World*. Cornell University Press, Ithaca.
- Wisnovsky R., 2003, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell UP, Ithaca, New York.
- , 2012, “New Philosophical Texts of Yahya ibn ‘Adi: A Supplement to Endress’ *Analytical Inventory*”, in F. Opwis, D. Reisman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Brill: Leiden & Boston, 307-326.
- Wolfson H. A., 1976, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard UP, Cambridge (MA).

- Zimmermann, F.W., 1981, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, Oxford.
- , 1986, “The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*”, in J. Kraye, W. F. Ryan, and C.-B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute, London, 110-240.
- , 1987, “Philoponus’ Impetus Theory in the Arabic Tradition”, in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London, 121-129.
- , 1994, “Proclus Arabus Rides Again”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 4, 9-51.
- Zonta, M., 1991, “*Nemesiana Syriaca*: New Fragments from the Missing Syriac Version of the *De Natura hominis*”, *Journal of Semitic Studies*, 36, 223-258.
- , 2003, “*Les Éthiques*. Tradition syriaque et arabe”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Suppl., 191-198.

7. Ferramentas acadêmicas

Procure tópicos e pensadores relacionados a este verbete no [Internet Philosophy Ontology Project \(InPhO\)](#)

[Bibliografia aprimorada para este verbete no PhilPapers](#), com links para seu banco de dados.

8. Outros recursos disponíveis online

[Brief Bibliographical Guide for Islamic Philosophy and Theology.](#)

Breve guia bibliográfico para a filosofia e a teologia islâmicas.

[Averroes Database](#), at the Thomas-Institut der Universität zu Köln

[IDEO](#), Dominican Institute for Oriental Studies, in Cairo

[The Learning Roads: Studia graeco-arabica](#), apresenta artigos críticos e resenhas sobre a transmissão dos textos filosóficos e científicos de e para vários idiomas - grego, siríaco, árabe e latim - desde a Antiguidade tardia até a Idade Média e o Renascimento.

Agradecimento

Meus mais sinceros agradecimentos a Deborah L. Black por sua ajuda com o inglês deste artigo.

A metafísica árabe e islâmica¹

Amos Bertolacci

Entre as disciplinas filosóficas transmitidas ao mundo árabe e islâmico pelos gregos, a metafísica foi de suma importância como ficou evidenciado pelo seu papel central na história geral da transmissão do pensamento grego para o árabe. Os primórdios da filosofia árabe coincidem com a produção da primeira tradução ampla da *Metafísica* de Aristóteles no interior do círculo de tradutores associados ao fundador da filosofia árabe, al-Kindī. A chamada fase “inicial” ou “clássica” da *falsafa* termina com o maior comentário sobre a *Metafísica* disponível na filosofia ocidental escrito por Ibn Rushd (Averróis). A era “de ouro” do pensamento árabe subsequente

¹ Tradução de Meline Costa Sousa.

Publicado pela primeira vez em 5 de julho de 2012; revisto com alterações substanciais em 16 de maio de 2018. O texto a seguir é a tradução do verbete de Amos Bertolacci, *Arabic and Islamic Metaphysics*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/arabic-islamic-metaphysics/>.

Essa versão traduzida pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/arabic-islamic-metaphysics/>.

Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

continua a se voltar principalmente para a metafísica, afastando-se do esforço de interpretar os meandros do texto canônico de Aristóteles e caminhando em direção ao processo de assimilação do modelo de ciência metafísica esboçado, pela primeira vez, por al-Fārābī e depois implementado por Ibn Sīnā (Avicena).

No *incipit* da *Metafísica*, de acordo com a maneira árabe de ordenar os livros dessa obra (livro *Alpha Elatton*, capítulo 1), os filósofos árabes podiam até mesmo encontrar a justificativa para o seu pedigree grego e sua *raison d'être* em uma sociedade predominantemente religiosa: a filosofia é constitutivamente entendida como uma “busca” e é direcionada a um objetivo – a verdade – que ultrapassa as capacidades individuais humanas tanto objetivamente, por seu escopo extremamente amplo, quanto subjetivamente, pela fraqueza das faculdades cognitivas do homem, obrigando assim seus seguidores a unir seus esforços com todos os investigadores da verdade antigos e atuais. Isso explica a grande fortuna desse proêmio e da analogia que o acompanha (o intelecto humano no que diz respeito às coisas mais cognoscíveis é como os olhos dos morcegos no que diz respeito à luz do dia), não apenas na filosofia, mas também na teologia e na literatura, a tal ponto que suas diferentes versões podem ser consideradas como amostras dos vários entendimentos da natureza e das possibilidades da *falsafa* e do grau de sua dependência do pensamento grego na história da filosofia árabo-islâmica.

Esta impressão de centralidade é confirmada pelo grande número e pela ampla variedade de obras relativas à metafísica escritas em árabe – traduções dos textos gregos básicos, diferentes tipos de

comentários sobre o material traduzido, obras originais com vários graus de abrangência e profundidade doutrinária, etc. –, todas elas fornecendo evidências claras da vivacidade intelectual e da energia produtiva dessa área do conhecimento filosófico. Tal reflexão intensiva sobre a metafísica leva ao que representa a contribuição propriamente árabe para a história dessa disciplina, ou seja, a elaboração progressiva de um novo padrão de metafísica, no qual essa disciplina assume a forma de uma síntese abrangente e articulada da herança grega, passa por um processo de refinamento epistemológico – em termos de definição de escopo, coerência da estrutura, rigor dos argumentos etc. – e ascende ao papel de pedra angular da filosofia. Esse processo traz à tona um verdadeiro “segundo começo” da metafísica na história da filosofia, cujo modelo acabou prevalecendo nos círculos filosóficos, apesar de críticas ocasionais motivadas por um desejo anacrônico de defender o legado grego em sua forma incontaminada. As formas não-filosóficas de conhecimento – sobretudo a teologia revelada – também tiveram que enfrentar o desafio imposto pela metafísica. O impacto vigoroso e duradouro desse paradigma metafísico em áreas culturais não-árabes e não-muçulmanas, como a latino-cristã e a hebraico-judaica, atesta sua grande atratividade doutrinária e epistemológica.

Conteúdo: 1. Os textos fundamentais, as abordagens e as questões | 2. As traduções árabes da *Metafísica* | 3. Al-Kindī e sua escola | 4. Tābit ibn Qurra | 5. Al-Fārābī | 6. Os aristotélicos de Bagdá | 7. Ibn Sīnā (Avicena) | 8. Período pós-aviceniano | 9. Conclusão | 10. Bibliografia | 11. Ferramentas acadêmicas | 12. Outros recursos disponíveis on-line

1. Os textos fundamentais, as abordagens e as questões

As considerações acima mostram que o destino da metafísica como um ramo da filosofia no mundo de língua árabe e nas sociedades muçulmanas coincide, de modo geral, com a recepção, transmissão e transformação da *Metafísica* de Aristóteles. As tendências antiaristotélicas da fase inicial da filosofia árabe, marcadas pela adoção de uma postura decididamente platônica na metafísica e a consequente rejeição dos ensinamentos de Aristóteles, evidentes nas opiniões de Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyā' al-Rāzī (m. c. 925), permaneceram um fenômeno local e de curta duração. Na filosofia árabe dominante, a *Metafísica* representou, durante séculos, a peça central da disciplina correspondente. A obra de Aristóteles é a única obra grega mencionada em conexão com a metafísica nas classificações árabes das ciências. Nenhuma outra obra metafísica grega foi traduzida e comentada de maneira contínua, ampla e multiforme, ou citada com tanta frequência e extensão nos tratados originais. Outros veículos do pensamento metafísico grego, como a *Theologia Aristotelis*², cujo objetivo declarado era tornar a obra de Aristóteles compatível com o criacionismo islâmico por meio da doutrina neoplatônica da emanação, enfatizam, desde o início, a primazia da *Metafísica* como o texto fundamental da metafísica e

² NdO. Cf. o artigo de Peter Adamson sobre a *Theologia de Aristóteles* publicado no vol. II, parte 1 desta coleção.

retratam ficticiamente Aristóteles como o autor da adaptação do material plotiniano por meio do qual a desejada completude da *Metafísica* é alcançada. Se a *Metafísica* – assim como todo o *corpus* aristotélico – sofreu um eclipse gradual na filosofia árabe pós-aviceniana, isso não se deveu a um declínio de seu prestígio, mas ao sucesso de Avicena na incorporação do texto e da doutrina da obra de Aristóteles em sua nova enciclopédia das ciências filosóficas, *A cura* (Al-Šifā'), na qual ele enfatiza constantemente sua confiança nos ensinamentos do “Primeiro Mestre” (Aristóteles) e de seus discípulos.

Esquemáticamente, os autores árabes adotaram três modos principais de abordar o texto da *Metafísica* de Aristóteles, correspondendo a três gêneros literários diferentes. A primeira abordagem, que pode ser chamada de “taxonômica”, é encontrada em ensaios classificatórios cujo objetivo é delinear o conteúdo da *Metafísica* e esclarecer seu lugar no *corpus* aristotélico, além de indicar a posição da disciplina da metafísica no sistema de conhecimento. A abordagem “exegética” é representada por comentários que visam explicar, com diferentes graus de literalidade e abrangência, o conteúdo da *Metafísica*. A tendência à adaptação, por fim, é visível nos tratados metafísicos que reformulam a doutrina da obra de Aristóteles e pretendem ser elaborações originais, independentemente do grau de dependência de seu modelo grego. Todos os principais autores que se debruçaram sobre a metafísica abordaram a *Metafísica* de Aristóteles, em diferentes extensões e graus, a partir dessas várias perspectivas.

Do ponto de vista doutrinário, os intérpretes árabes da *Metafísica* debateram três questões teóricas básicas. Em primeiro lugar, eles refletiram sobre a configuração científica da disciplina apresentada

por Aristóteles em sua obra, com foco especial em aspectos fundamentais como seu sujeito (ou seja, a questão de a metafísica ser uma teologia filosófica, uma ontologia ou ambas), estrutura, método e posição no sistema de conhecimento. Essa consideração sobre o estatuto epistêmico da metafísica levou em conta um *corpus* aristotélico ampliado, o qual incluiu, na filosofia teórica, uma matemática baseada em Euclides e Ptolomeu (já que o próprio Aristóteles não escreveu nenhum tratado sobre matemática) e complementou a *Metafísica* com obras metafísicas neoplatônicas pseudo-aristotélicas (a *Theologia Aristotelis* plotiniana e o *Liber de causis*³ procliano). A segunda preocupação é a investigação de doutrinas específicas relacionadas às distintas questões localizadas da metafísica. Os tópicos proeminentes no estudo do ser *qua* ser, ou ontologia, são os vários aspectos da teoria da essência, como o esclarecimento de sua relação com a forma e a substância, a discussão do estatuto epistemológico e ontológico dos universais, etc. De importância central na cosmologia, encontra-se o debate sobre a eternidade *versus* a origem do mundo, e o modo de produção do universo pelo Primeiro Princípio, seja por meio da emanção de Sua própria essência ou da criação *ex nihilo*. Na teologia filosófica, finalmente, as características que Aristóteles atribui ao divino Motor Imóvel, com particular atenção à sua unidade, necessidade e natureza intelectual, fornecem os pontos de partida para alguns desdobramentos de longo alcance. A terceira preocupação é a

³ NdO. Há uma tradução desta obra pelos organizadores desta coleção: *Livro das Causas – Livro da Maçã*. Biblioteca de Autores Clássicos – Obras Completas de Aristóteles, Volume XII, Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2024.

discussão da relação entre a teologia filosófica contida na *Metafísica* de Aristóteles e o Islã, ou seja, a avaliação do grau de compatibilidade entre a concepção racional da divindade transmitida pela filosofia grega, por um lado, e a concepção da divindade do Islã, por outro.

A suposição da unicidade da verdade, comum entre os filósofos árabes, permite que a parte metafísica da filosofia forneça uma explicação racional e coerente do mesmo reino divino revelado pela revelação, colocando-a, assim, em concorrência com a teologia islâmica. Os resultados dessas três preocupações doutrinárias estão interconectados, pois uma determinada visão da metafísica como ciência e uma determinada posição sobre pontos doutrinários específicos podem aumentar ou reduzir a afinidade da metafísica com a religião islâmica e a possibilidade de sua integração à cultura muçulmana. Uma concepção de metafísica que limita o escopo dessa ciência para a teologia filosófica e minimiza a relevância da doutrina geral do ser é particularmente apta a enfatizar sua compatibilidade com o Islã. Por outro lado, uma visão da metafísica na qual a dimensão ontológica, além da teológica, desempenha um papel proeminente, e na qual as propriedades do Primeiro Princípio são discordantes, em vez de congruentes, com os atributos divinos do Islã, vai na direção oposta.

As diferentes abordagens textuais e soluções teóricas para os problemas acima mencionados são assumidas aqui como diretrizes para a articulação da história da recepção árabe da *Metafísica*. Com base nisso, sete períodos cronológicos principais podem ser distinguidos de forma aproximada. As cinco primeiras fases culminam

na sexta, ou seja, em Avicena, que surge, no atual estágio da pesquisa, como o ponto de virada da história da metafísica árabe.

2. As traduções árabes da *Metafísica*

A atividade de tradução da *Metafísica* continuou ininterruptamente por três séculos (do IX ao XI), com a produção de várias versões árabes do texto de Aristóteles, algumas das quais podem ter dependido de intermediários siríacos, e o envolvimento de vários tradutores diferentes, pertencentes às principais escolas da filosofia árabe. Essas traduções apresentam diferentes graus de abrangência (de versões integrais da obra de Aristóteles a traduções de livros individuais) e literalidade (de procedimentos estritos palavra por palavra a estilos mais semelhantes à paráfrase). Cumulativamente, as traduções árabes da *Metafísica* evidenciam a intenção de tornar todo o texto da obra de Aristóteles acessível aos leitores árabes, estendendo a atividade de tradução da maior parte da obra para livros mais periféricos, como *Alpha Meizon* (I) e *Nu* (XIV). Igualmente claro é o esforço para fornecer uma versão em árabe cada vez mais fiel ao original grego e mais voltada para a clareza filosófica, e um foco especial no livro *Lambda* (XII), traduzido repetidamente. Também é notável a inclusão, na atividade de tradução, dos principais comentários gregos disponíveis sobre a *Metafísica*, a saber, os de Alexandre de Afrodísias e Temístio (menos certo é o caso do

comentário de Siriano), cujas explicações do livro *Lambda* (e, no caso de Siriano, *Beta* (III)) foram traduzidas juntamente com os livros correspondentes da obra de Aristóteles. Uma vez que outras obras gregas intimamente relacionadas à *Metafísica* de Aristóteles também foram traduzidas para o árabe, como *Sobre os primeiros princípios* de Teofrasto, a seção metafísica de *Sobre a filosofia de Aristóteles* de Nicolau de Damasco, *Sobre os princípios do universo* de Alexandre de Afrodisias, o *De aeternitate mundi contra Aristóteles* e outros escritos cosmológicos de Filopono – toda a tradição exegética grega da *Metafísica*, desde os primeiros discípulos de Aristóteles (Teofrasto) até seus últimos intérpretes/reformadores (Filopono), estava disponível para os acadêmicos de língua árabe.

Devido à sua longa duração, ao alto nível dos acadêmicos que ela envolveu e à amplitude de seu escopo, essa área do movimento geral de tradução do grego para o árabe não pode ser reduzida a uma mera fase preliminar da recepção árabe da *Metafísica*, mas fornece um exemplo das principais tendências que caracterizaram os primeiros séculos de sua história.

3. Al-Kindī e sua escola

Al-Kindī (m. depois de 870) se engajou em uma abordagem taxonômica do *corpus* de Aristóteles com base em várias fontes gregas não identificadas de herança neoplatônica (*Tratado sobre a quantidade de livros de Aristóteles e sobre o que é requerido para fazer filosofia*, *Risāla fī kammiyyat kutub Aristṭāṭālīs wa-mā yuḥtaḡu ilayhi fī*

taḥṣīl al-falsafa). Nesse tratado, ele expressa uma posição ambivalente do lugar da *Metafísica* no *corpus*, apresentando a obra de Aristóteles como o ponto culminante de uma divisão quádrupla da filosofia em matemática, lógica, física e metafísica, mas também como preliminar ao conhecimento da ética. A descrição do conteúdo da *Metafísica* limita-se à parte dessa obra que trata da teologia filosófica (o estudo das coisas imateriais) e contém referências explícitas aos princípios islâmicos, como a unicidade de Deus, os nomes divinos e a providência.

Devido à perda do que poderia ter sido um comentário específico sobre a *Metafísica* (atestado sob o título de *Filosofia inclusiva*, *Falsafa dāhila*), as tendências exegéticas de al-Kindī só podem ser adivinhadas. Suas obras existentes sobre metafísica indicam a adoção da paráfrase como técnica explicativa e uma atenção especial ao livro *Alfa Elatton* (II, o primeiro livro da *Metafísica* na tradição árabe), destinado a introduzir os temas teológicos do livro *Lambda*.

O principal tratado metafísico de Al-Kindī (*Livro sobre a filosofia primeira*, *Kitāb fī l-falsafa al-ūlā*, apenas parcialmente existente) exhibe preocupações monoteístas (a insistência no tema da unidade de Deus, com o recurso a um modelo da relação Deus-mundo que lembra a metafísica neoplatônica da *Theologia Aristotelis* e do *Liber de causis*) e a adoção da doutrina da criação do universo no tempo (derivada de Filopono). As referências encomiásticas explícitas a Aristóteles que ocorrem no início (com extensos trechos parafrásticos da *Metafísica Alpha Elatton*) e a mudança abrupta para os temas do livro *Lambda* (embora tratados em uma veia não aristotélica) confirmam que a abordagem teológica unilateral da *Metafísica* é direcionada para

mostrar a compatibilidade da metafísica grega com a religião islâmica. Assim, al-Kindī frequentemente retrata a filosofia em geral, e a metafísica em particular, como a disciplina encarregada de dar plena articulação e explicação racional à milagrosa concisão da mensagem profética (além da seção central de *Sobre a quantidade dos livros de Aristóteles*, ver também a *Epístola sobre a explicação da prostração do corpo extremo e sua obediência a Deus*, *Risāla fī l-Ibāna ‘an suġūd al-ġirm al-aqṣā wa-ṭā’atihī li-llāhi*).

A visão da metafísica como essencialmente uma ciência do ser divino, e não do ser em geral, e a intenção de ressaltar sua afinidade com o Islã, uma vez assimilada com a teologia filosófica, também foi característica dos discípulos diretos de al-Kindī e da “escola” de autores inspirados por seus ensinamentos ou dependentes de suas mesmas fontes. Isso é evidente tanto nas classificações das ciências (Qusṭā ibn Lūqā, m. 912; Ibn Farīġūn, século X, o *Rasā’il* dos Iḥwān al-Ṣafā’, escrito por volta de 961-986; Miskawayh, m. 1030), e em tratados independentes relacionados à metafísica (veja Abū Sulaymān al-Mantīqī al-Siġistānī, m. c. 985, e sua escola; Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf al-‘Āmirī, m. 992).

4. Tābit ibn Qurra

De acordo com fontes históricas, Tābit ibn Qurra (m. 901) pode ter revisado a tradução para o árabe da paráfrase de Temístio da *Metafísica Lambda*. Mais importante ainda, esse autor escreveu o primeiro comentário árabe conhecido sobre a *Metafísica*, ainda

glosado por Ibn Taymiyya (m. 1328) quatro séculos depois, de acordo com o método de exposição concisa (*talhīṣ*), ou seja, isolando os pontos mais relevantes do texto comentado. Este comentário compartilha com as obras de al-Kindī uma consideração especial pelo lugar da teologia filosófica dentro da metafísica, uma vez que se concentra no livro *Lambda* da *Metafísica* de Aristóteles. Também é kindiano o esforço para acomodar o monoteísmo islâmico, insistindo na unicidade e na ação voluntária de Deus, e adotando o tema porfiriano da harmonia entre os ensinamentos de Aristóteles e Platão. Em contraste com al-Kindī, Ṭābit endossa a doutrina da eternidade do mundo, em vez de sua criação no tempo, contra Filopono, e a confiança mínima nos escritos neoplatônicos. O pano de fundo do comentário é decididamente aristotélico, com alguma possível influência dos comentadores peripatéticos (mais notavelmente Temístio que, no entanto, nunca é mencionado); no entanto, Ṭābit revisa alguns princípios cruciais da teologia filosófica de Aristóteles, entendendo, por exemplo, o Primeiro Motor como a causa primeira não apenas do movimento do universo, mas também de sua existência.

5. Al-Fārābī

Além das visões gerais mais tradicionais das obras de Aristóteles e do lugar da *Metafísica* entre elas (*O que se deve saber antes de estudar a filosofia de Aristóteles*, *Mā yanbağī an yuqaddama qabla ta'allum falsafat Ariṣṭū*; *A filosofia de Aristóteles e suas partes*, *Falsafat*

Aristūṭālīs wa-ağzā' falsafatihi), al-Fārābī (m. 950) também forneceu explicações taxonômicas nas quais a *Metafísica* está relacionada ao sistema das ciências filosóficas e islâmicas, e não ao *corpus* de escritos aristotélicos. No ensaio mais importante e influente desse tipo, a *Enumeração das ciências* (*Iḥṣā' al-'ulūm*), ele retrata a metafísica como uma disciplina com um método preciso (demonstração) e uma estrutura articulada, na qual uma ontologia completa (o estudo do ser qua ser) em seus diferentes aspectos precede, primeiro, uma parte que trata da fundação das outras ciências e, segundo, uma teologia filosófica preocupada, entre outras coisas, com questões islâmicas como os atributos de Deus, nomes e ações divinas. Em todos esses tratados classificatórios, a posição da *Metafísica* em relação às outras obras de Aristóteles, ou da metafísica em relação às outras disciplinas filosóficas, não é estável, mas varia de acordo com a perspectiva particular que al-Fārābī adota: significativamente, em alguns deles a metafísica é apresentada como o ponto culminante de todo o sistema de conhecimento, por exemplo, em *A filosofia de Aristóteles*.

A consideração de toda a *Metafísica* e a visão da metafísica como ciência universal são os elementos centrais da breve introdução à *Metafísica* escrita por al-Fārābī, seguindo o modelo dos prolegômenos da Antiguidade Tardia grega e o ensino de Amônio Filho de Hermeias e sua escola aristotélica em Alexandria. Esse ensaio, *Sobre os objetivos do Sábio* [= Aristóteles] em cada tratado do livro dividido por meio de letras [= *Metafísica*] (*Maqāla... fī Aḡrāḍ al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-hurūf*), representa a primeira exegese integral da *Metafísica* existente em árabe e revela a dependência de al-Fārābī da epistemologia dos recém-traduzidos *Segundos analíticos*. O uso por

Fārābī de um estilo de exegese proveniente da tradição peripatética é uma manifestação de sua afiliação à contemporânea escola dos aristotélicos de Bagdá. O ponto principal da obra é que a metafísica é mais abrangente do que a teologia filosófica do livro *Lambda* e não pode ser reduzida a ela. Seguindo esse objetivo, al-Fārābī primeiro rejeita as tentativas de interpretar a obra de Aristóteles de acordo com as linhas neoplatônicas e monoteístas (nisso ele provavelmente tem em mente a concepção teologizante da metafísica de al-Kindī) e defende um tipo de explicação semelhante à dos comentadores gregos (Alexandre de Afrodisias e Temístio). Em seguida, ele deriva da natureza universal da metafísica, entendida como a ciência que tem o ser *qua* ser como seu sujeito, indicações relativas ao seu escopo (ela incorpora uma parte da teologia filosófica, a saber, a doutrina das causas primeiras do ser), bem como sua unicidade como ciência universal (não pode haver mais de uma ciência universal), seu nome (por ser mais geral do que a física, ela também é “posterior” à física) e seu conteúdo geral. Por fim, ele conclui com uma breve descrição de cada um dos livros da obra de Aristóteles conhecidos por ele, na qual o conteúdo do livro *Lambda* é resumido sem conotações religiosas. Dessa forma, al-Fārābī extrai da obra de Aristóteles um esboço coerente e abrangente de uma ciência “ideal” da metafísica; esse projeto guiará as gerações seguintes de metafísicos árabes, em particular Avicena, para construir uma nova ciência da metafísica de acordo com os parâmetros farabianos. Nas principais obras de al-Fārābī sobre filosofia política, a teologia filosófica é a única parte da metafísica que funciona como preliminar – juntamente com a noética humana, o destino do homem na vida após a morte e a profecia – à

explicação da organização do estado ideal (*Princípios das opiniões dos habitantes da cidade virtuosa*⁴, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*). Outras de suas obras, por outro lado, tratam especificamente de temas ontológicos. Entre elas, o *Livro das letras* (*Kitāb al-Ḥurūf*, que não é, propriamente falando, um comentário sobre a *Metafísica*, apesar de o título ecoar um dos nomes árabes da obra de Aristóteles) segue um padrão análogo ao do livro *Delta* (V) da *Metafísica*; o tratado *Sobre o uno e a unidade* (*Fī l-wāḥid wa-l-waḥda*) está tematicamente ligado ao livro *Iota* (X); a refutação da crítica de Filopono a Aristóteles é uma reavaliação da tese da eternidade do mundo. Referências esparsas à *Metafísica*, com relação a tópicos distintos, aparecem também no famoso *Livro sobre a concordância das opiniões dos dois sábios, o divino Platão e Aristóteles* (*Kitāb al-Ġam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*), que retoma o tema porfiriano da harmonia entre as posições de Aristóteles e de Platão, o qual já havia sido retomado por al-Kindī e Ṭābit ibn Qurra, mas parece estranho à concepção de Fārābī sobre a história da filosofia. Por essa e outras razões, a autoria farabiana desse tratado, apesar das evidências do manuscrito, tem sido repetidamente questionada em estudos recentes.

A visão de que a metafísica é a ciência universal do ser *qua* ser e, portanto, excede os limites da teologia filosófica ao incluí-la como uma de suas partes, funciona em al-Fārābī para ressaltar a irredutibilidade da metafísica à religião islâmica: no nível do

⁴ NdO. Ha uma tradução desta obra em português: Alfarabi. *A cidade virtuosa*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

conteúdo, a metafísica abrange um espectro temático mais amplo do que o credo muçulmano; em termos epistêmicos, o método demonstrativo da metafísica (e da filosofia em geral) é superior não apenas ao caráter retórico e poético do discurso profético, mas também aos procedimentos dialéticos da teologia islâmica (*kalām*). Isso ajuda a explicar por que al-Fārābī não se entrega à explicação filosófica do Alcorão e por que, nas obras políticas, ele trata de tópicos pertinentes à religião de um ponto de vista estritamente filosófico, sem nenhuma concessão à terminologia religiosa ou aos motivos teológicos.

6. Os aristotélicos de Bagdá

A *Metafísica* teve uma importância indisputável para a escola de aristotélicos cristãos que floresceu em Bagdá durante os séculos X-XI, que assumiu o projeto dos acadêmicos aristotélicos de Alexandria de proporcionar um comentário sistemático às obras de Aristóteles. Muitos membros dessa escola – desde seu fundador, Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940), até seu líder posterior, Abū Zakariyā’ Yaḥyā Ibn ‘Adī (m. 974), e até um de seus últimos representantes, ‘Īsā ibn Zur‘a (m. 1008) – contribuíram decisivamente para a tradução da *Metafísica* para o árabe. Além disso, há a atribuição a alguns desses autores da tradução para o árabe de partes dos principais comentários gregos sobre a *Metafísica* (*Alexandre de Afrodisias e Temístio sobre o livro Lambda* de Abū Bišr Mattā), ou há relatos de serem familiarizados com a tradução árabe de outros comentários gregos sobre o trabalho de

Aristóteles, bem como com os tratados sobre metafísica de alguns dos discípulos imediatos de Aristóteles (por exemplo, Yaḥyā Ibn ‘Adī estaria familiarizado com o comentário sobre o livro *Beta* de Siriano e com o tratado original sobre metafísica de Teofrasto de Éreso). Por fim, vários comentários literais sobre a *Metafísica*, seguindo os passos do estilo exegético de Alexandre de Afrodisias, foram produzidos dentro da escola. Assim, fontes posteriores nos informam que Abū Bišr Mattā comentou os livros *Alpha Elatton*, *Beta* (III) e *Theta* (VIII) da *Metafísica*; ele também é citado na exegese de Avicena do livro *Lambda* (XII). O comentário de Yaḥyā Ibn ‘Adī sobre o livro *Alpha Elatton* chegou até nós. O comentário de Abū l-Farağ ibn al-Ṭayyib (m. 1043) sobre a *Metafísica*, preservado em fragmentos na tradução hebraica, é famoso por sua extensão e por seu caráter extremamente detalhado, um estilo exegético do qual decididamente Avicena ressentia.

O estilo literal de exegese permitiu que Yaḥyā Ibn ‘Adī introduzisse preocupações religiosas em seu comentário sobre a *Metafísica*. As teorias “platônicas” de alguns de seus tratados dedicados a questões ontológicas, como a postulação de formas divinas na discussão do modo de existência dos universais, podem ser vistas como soluções platonizantes para problemas aristotélicos, em vez de sinais de afiliação a tradições filosóficas não-aristotélicas.

7. Ibn Sīnā (Avicena)

Muitos esboços de metafísica, de vários tamanhos, podem ser encontrados nos tratados de Avicena sobre as classificações das ciências, bem como nas pesquisas dos diferentes ramos da filosofia intercalados em muitas de suas outras obras. Esses esboços epistemológicos são substanciados em suas *summae*, um gênero literário do qual ele pode ser considerado o inventor. Em todas essas “enciclopédias” de filosofia – dirigidas a diferentes públicos e exibindo formatos, metodologias e estilos variados – a metafísica constitui, juntamente com a lógica e a filosofia natural, uma parte permanente e fundamental da filosofia. Nas obras escritas em árabe, após o tratamento propedêutico da lógica, a sequência de disciplinas teóricas é apresentada – de acordo com as linhas tradicionais – como filosofia da natureza, matemática e metafísica, ou simplesmente como filosofia da natureza e metafísica, com a matemática frequentemente omitida. Em contraste, na *summa* persa, *Filosofia para ‘Alā’ al-Dawla* (*Dānišnāmah-yi ‘Alā’ī*), e possivelmente também na *Filosofia oriental* (*Al-Ḥikma al-mašriqiyya*), que chegou até nós de forma incompleta, a ordem é invertida e, como o próprio Avicena declara, muito mais original: a metafísica constitui o início, e não o fim, da filosofia teórica. Esses dois arranjos opostos são, de fato, compatíveis e ressaltam aspectos complementares da primazia da metafísica na filosofia teórica: a metafísica é a última na ordem do aprendizado como o ápice da instrução filosófica, enquanto é a primeira na ordem da realidade por conta da posição suprema das coisas com as quais lida.

Nos comentários literais de Avicena sobre o *corpus* filosófico, a maioria dos quais se perdeu, a metafísica representa a seção sobre a qual somos mais bem informados pelo próprio Avicena ou por seus discípulos (por exemplo, *O disponível e o válido*, *Al-Ḥāṣil wa-l-maḥṣūl*), ou pelas porções sobreviventes (por exemplo, *Livro do julgamento correto*, *Kitāb al-Inṣāf*). A julgar pelos fragmentos existentes, a concisão e a seletividade parecem ter sido as marcas estilísticas e metodológicas da exegese de Avicena da *Metafísica*.

A adaptação original de Avicena da *Metafísica* pode ser mais bem apreciada nas seções metafísicas de suas *summae* de filosofia que combinam as abordagens taxonômicas e exegéticas da obra de Aristóteles (consulte a seção 1), com a intenção principal de atualizar e aperfeiçoar o modelo metafísico de Aristóteles. Por um lado, na medida em que são coleções dos diferentes ramos da filosofia e expõem a metafísica juntamente com a lógica, a filosofia da natureza e a matemática, essas obras dão à metafísica uma posição precisa no sistema das disciplinas filosóficas. Por outro lado, elas fornecem uma explicação do texto de Aristóteles, incorporando-o ao próprio discurso de Avicena por meio de um relato que modifica a formulação do texto original e altera a disposição de suas partes. Mais importante ainda, elas adaptam o perfil científico e o conteúdo específico da *Metafísica* às novas exigências epistemológicas, ao progresso doutrinário da filosofia pós-aristotélica e ao cenário islâmico com o qual a metafísica é agora chamada a interagir. Especificamente, elas ajustam a configuração científica provisória atribuída à *Metafísica* pelo próprio Aristóteles a padrões epistemológicos mais elevados; eles refinam a doutrina da *Metafísica* e a moldam com teorias retiradas de outros

autores e obras dentro da tradição aristotélica ou dos frutos da mente do próprio Avicena; e elas tornam o tratamento final da teologia filosófica na metafísica compatível com as preocupações religiosas e a agenda teológica do meio islâmico no qual as *summae* de Avicena são produzidas.

Entre as *summae* de Avicena, a mais extensa, influente e, segundo o próprio autor, a mais dependente de fontes aristotélicas é o *Livro da cura* (*Kitāb al-Šifā*). O caráter “tradicional” da obra, no entanto, longe de impedir a originalidade, permite que o leitor observe com mais atenção a adaptação sutil e abrangente do autor ao modelo aristotélico e sua livre disposição do material recebido. Isso se aplica à metafísica de uma maneira eminente. A seção metafísica da *Cura*, *A ciência das coisas divinas* (*Ilāhiyyāt*), vem no final de uma obra massiva que consiste em uma coleção de vinte e dois volumes, que é única entre as *summae* de Avicena, não apenas em relação à extensão (mais de 5.000 páginas na impressão atual do texto árabe, uma das obras mais longas já escritas na história da filosofia), mas também porque é a única *summa* que contém tanto uma matemática completa antes da metafísica quanto um tratamento extensivo da filosofia prática como um apêndice da metafísica. Dessa forma, somente em *A ciência das coisas divinas*, a metafísica figura como uma verdadeira pedra angular de todo o currículo filosófico, tanto com relação ao que a precede (a lógica e as outras duas partes da filosofia teórica) e com relação ao que se segue (a filosofia prática).

Quanto ao texto da *Metafísica*, Avicena usa várias traduções árabes da obra de Aristóteles e adota várias técnicas para citá-la: sua maneira de se referir à *Metafísica* é geralmente muito seletiva no

conteúdo e livre no estilo, embora em alguns casos suas citações se tornem contínuas e se assemelhem a uma verdadeira paráfrase. Esse último caso acontece com a *Metafísica* α , 2, que Avicena cita na íntegra, com expansões explicativas, no oitavo tratado, introduzindo na paráfrase referências frequentes à *Metafísica* (“Primeiro instrução”) e ao seu autor (“Primeiro mestre”), bem como uma menção explícita ao próprio livro *Alpha Elatton*, e defendendo as doutrinas em questão ao oferecer soluções para uma série de possíveis objeções. No nono tratado, o mesmo tratamento especial é dado, em um grau menor, à *Metaph. A*, 6-10.

A liberdade com que Avicena relata o texto da *Metafísica* é fundamental para seu esforço de adaptá-lo a um novo contexto. Com relação à obra de Aristóteles, *A ciência das coisas divinas* apresenta três aspectos radicais de modificação. Avicena muda, em primeiro lugar, a “forma”, ou seja, o perfil científico, da obra de Aristóteles. Do mesmo modo, ele também modifica seu “conteúdo”, ou seja, a disposição e o propósito doutrinário dos tratados individuais da obra. Essas duas modificações são concomitantes com uma terceira mudança, mais geral, relativa à posição e ao papel da ciência da metafísica no sistema das ciências. A mudança em relação à “forma” afeta todos os aspectos fundamentais de uma ciência apontada por Aristóteles nos *Segundos analíticos*: o sujeito da metafísica, sua estrutura e seu método. O conteúdo da *Metafísica*, por outro lado, é reformulado por meio de um arranjo diferente de suas partes, a integração do pensamento de Aristóteles com a especulação metafísica subsequente, tanto grega quanto árabe, a introdução de algumas doutrinas-chave originais e um tratamento do reino divino muito atento às preocupações da religião

e da teologia islâmicas. A mudança em relação à função sistêmica da metafísica, por fim, envolve uma visão precisa de seu relacionamento com as outras ciências como disciplina fundamental e suprema, superando assim o veto de Aristóteles nos *Segundos analíticos* à subalternização de todas as outras disciplinas sob uma única ciência. Cumulativamente, dessas três maneiras, observa-se, por parte de Avicena, uma revisão completa e radical do texto autorizado sobre metafísica, que pode ser corretamente considerado como uma espécie de segunda “edição” da *Metafísica*, ou segundo “início” da especulação metafísica ocidental.

No contexto da reformulação epistemológica da metafísica, Avicena mostra, em primeiro lugar, que o sujeito dessa ciência está em conformidade com todas as diferentes características que Aristóteles atribui a ela na *Metafísica*. Assim, a metafísica é um estudo das Causas Primeiras e de Deus (cf. *Metaph.* A, 1, 981b28-29; A, 2, 982b9-10), uma vez que as Causas Primeiras e Deus são seu “objetivo”. Mas ela também é um estudo do “existente” (cf. *Metaph.* Γ, 1, 1003a20-26), uma vez que “o existente *qua* existente” é seu sujeito. Finalmente, a metafísica é um estudo de coisas imateriais e imóveis (cf. *Metaph.* E, 1, 1026a13-23), uma vez que tanto as Causas Primeiras quanto Deus e “o existente *qua* existente” são realidades desse tipo. Essa harmonização das diferentes posições de Aristóteles é realizada com a intenção de compatibilizar a metafísica aos cânones epistemológicos dos *Segundos analíticos*, que colocam o sujeito como o elemento fundamental de toda ciência. Avicena é o primeiro pensador na história da filosofia a dedicar um tratamento distinto e articulado à questão do sujeito da metafísica, cujo impacto posterior na filosofia árabe e latina foi enorme, na

medida em que resolveu a questão de como a metafísica pode ser tanto uma ontologia quanto uma teologia filosófica. Os outros aspectos da reforma científica da metafísica introduzida por Avicena também são o resultado da aplicação dos requisitos epistemológicos dos *Segundos analíticos* a essa disciplina. Dessa forma, Avicena confere à metafísica uma estrutura articulada e coerente, com base nos principais elementos que os *Segundos analíticos* explicitam como fundamentais para toda ciência: as partes, as propriedades e os princípios do seu sujeito e um método que é, tanto quanto possível, demonstrativo, de acordo com a afirmação dos *Segundos analíticos* de que a demonstração é o tipo mais perfeito de prova.

Quanto à reformulação do conteúdo da *Metafísica* em *A ciência das coisas divinas*, Avicena cita todos os quatorze livros em que a *Metafísica* é tradicionalmente dividida (com exceção, talvez, do livro K), mas de acordo com uma ordem que é notavelmente diferente daquela da obra de Aristóteles. No entanto, em *A ciência das coisas divinas*, Avicena não apenas modifica o conteúdo da *Metafísica*, mas também integra temas extraídos de outras fontes, seja de outros escritos aristotélicos, seja de textos pertencentes à tradição peripatética grega e árabe, nos quais a *Metafísica* de Aristóteles foi comentada, elaborada e ampliada, seja de seu próprio contexto cultural. Nesse último aspecto, a teologia filosófica de *A ciência das coisas divinas* inclui uma série de temas familiares ao público muçulmano da obra (a existência de Deus, seus atributos, providência, teodiceia, o destino do homem na vida após a morte, profecia etc.), que são tratados em uma base estritamente filosófica, mas com o recurso ocasional a exemplos, terminologia e citações das escrituras

de clara procedência islâmica, usados para confirmar as conclusões racionais alcançadas. Isso, juntamente com as posições teológicas debatidas ao longo da obra, indica a intenção de Avicena de mostrar que a visão de mundo filosófica expressa na metafísica não é contrária ou estranha à visão de mundo islâmica e que ela pode fornecer acesso racional a alguns dos princípios do credo muçulmano. *A ciência das coisas divinas*, entretanto, não é a mera soma de suas muitas fontes. Dentro da estrutura da metafísica, Avicena introduz doutrinas originais, algumas das quais são mais restritas em escopo e ocorrem em partes localizadas da obra, enquanto outras são recorrentes e servem para conectar e unificar seus vários temas. Entre essa última categoria, as mais notórias são – além da já mencionada explicação do sujeito da metafísica – a distinção entre essência e existência nos seres criados, que é o *leitmotiv* teórico da obra, a prova metafísica da existência de Deus, fundamentada na posição de Avicena sobre o sujeito da metafísica e sobre a da causalidade, e colocada no início da seção sobre teologia filosófica (capítulos 1-3 do tratado VIII). A distinção entre essência e existência é a mais famosa entre as doutrinas do próprio Avicena e está subjacente a muitos temas da metafísica de Avicena: ela justifica, por exemplo, a diferença entre os conceitos primários “coisa” (ou seja, “aquilo que tem uma essência”) e “existente” no início da obra; fundamenta a teoria dos universais (a universalidade é um atributo que pertence a uma essência não como tal, mas quando essa essência existe na mente humana, abstraída das coisas extramentais nas quais é instanciada); e leva à caracterização fundamental de Deus como o único ser que não tem essência além da existência, ou cuja essência é totalmente idêntica à sua existência.

Igualmente importante em *A ciência das coisas divinas* é a prova da existência de Deus, que é anunciada no início da obra (I.6) e concluída em seu final (VIII.1-3). Ela envolve uma posição precisa da relação entre a metafísica e a filosofia natural, sendo propriamente metafísica e independente das conclusões alcançadas na física e revela-se original em relação aos outros escritos metafísicos de Avicena porque se baseia não apenas em uma doutrina precisa da *Metafísica* (a finitude das cadeias causais da *Metaph. α, 2*), mas também no próprio texto desse capítulo da obra de Aristóteles, como vimos.

Quanto ao papel da metafísica entre as ciências, para Avicena, essa disciplina ocupa uma posição de destaque em relação a todos os outros ramos da filosofia. A série de disciplinas que constituem a *Šifā'* equivale a uma classificação concreta das ciências: nela, a metafísica funciona como a “rainha das ciências”, que determina os princípios tomados como certos por todas as outras ciências e interconecta e ordena hierarquicamente o sistema. A metafísica é fundamental na medida em que é a ciência universal do existente *qua* existente (ontologia). Os princípios científicos analisados pela metafísica são, por um lado, as leis lógicas comuns a todas as ciências (os axiomas) e os conceitos universais que toda ciência usa sem os examinar (os conceitos primários como “existente”, “coisa”, “necessário”, “um”). Por outro lado, a metafísica esclarece os princípios que são próprios de cada uma das ciências particulares, ou seja, suas suposições ou hipóteses específicas. Assim, a metafísica prova a própria existência e o modo de existência dos sujeitos das outras ciências (por exemplo, a existência de universais e categorias na lógica, de matéria e forma na filosofia natural e de quantidade discreta e contínua na matemática).

Em Avicena, todas as tendências anteriores da tradição árabe da metafísica convergem e encontram sua síntese. Isso se manifesta particularmente na teologia filosófica que invariavelmente conclui suas explicações da metafísica nas *summae* e que encontra sua expressão mais lúcida em *A ciência das coisas divinas*. Nessa seção, Avicena reitera a conexão entre *Metaph. α, 2* e *Λ, 6-10*, que é típica do modo seletivo de al-Kindī de abordar a *Metafísica*, ao mesmo tempo em que incorpora procedimentos de explicação *ad litteram* e por meio de perguntas (*per modum quaestionis*) da *Metaph. α, 2*, que são reminiscentes do método exegético dos aristotélicos de Bagdá, e discutindo uma sequência de temas que espelha a estrutura da filosofia teológica dos tratados políticos de al-Fārābī. O núcleo aristotélico dessa seção é então expandido por meio de acréscimos retirados das obras sobre metafísica de Alexandre de Afrodísias e Temístio (os comentadores aristotélicos mencionados por al-Fārābī e traduzidos para o árabe pelos aristotélicos de Bagdá) e das obras pseudo-aristotélicas e neoplatônicas que eram comumente anexadas à metafísica na filosofia árabe, ou seja, a *Theologia Aristotelis* plotiniana e o *Liber de causis* procliano, produzidos no círculo de al-Kindī. Como resultado, a metafísica de Avicena harmoniza a ênfase de al-Kindī no componente teológico da *Metafísica* com a reivindicação de al-Fārābī do papel fundamental da ontologia; da mesma forma, Avicena reconcilia a visão de al-Fārābī da metafísica como uma ciência modelada na epistemologia dos *Segundos analíticos* com o projeto dos aristotélicos de Bagdá de uma explicação integral do texto de Aristóteles. Dessa forma, a congruência da metafísica com a teologia islâmica não é realizada de uma forma “kindiana”, ou seja,

limitando o escopo dessa disciplina a uma parte da *Metafísica*, mas depende, em uma veia mais “farabiana”, de toda a obra de Aristóteles, uma vez que sua estrutura interna tenha sido devidamente destacada. Da mesma forma, a tarefa de adequar a metafísica aos padrões metodológicos dos *Segundos analíticos* é realizada ao mesmo tempo que o objetivo de elucidar as obscuridades textuais e os problemas interpretativos da *Metafísica*.

As outras *summae* metafísicas de Avicena destacam e enfatizam aspectos particulares da arquitetura abrangente da metafísica apresentada em *A ciência das coisas divinas*. Assim, o *Livro das indicações e lembretes* (*Kitāb al-išārāt wa-l-tanbihāt*) ressalta a importância da teologia filosófica dentro da metafísica, expandindo-a com relação a uma ontologia muito mais fina; o livro persa *Livro das ciências para ‘Alā’-al-Dawla* (*Dānešnāme-ye ‘Alā’*) coloca a metafísica como a primeira disciplina teórica (antes da filosofia natural e da matemática), depois da lógica, que é preliminar, a fim de sinalizar sua prioridade no sistema das ciências; a metafísica perdida de *Os orientais* (*Al-Mašriqiyyūn*) ou *A filosofia oriental* (*Al-Ḥikma al-mašriqiyya*) pode ter atribuído um papel epistemológico claro à divisão entre ontologia e teologia filosófica dentro da metafísica, dividindo a metafísica em duas ciências distintas correspondentes a essas duas partes. A metafísica do *Livro da salvação* (*Kitāb al-Nağāt*), por fim, embora estruturalmente semelhante à *Ciência das coisas divinas*, difere dela em pontos e formulações específicos, na medida em que incorpora doutrinas das obras metafísicas anteriores de Avicena.

Além do tratamento geral da metafísica nas *summae*, Avicena investiga áreas metafísicas particulares em tratados específicos, como

o *Livro da origem e do retorno* (*Kitāb al-Mabda' wa-l-ma'ād*), que se concentra, dentro da metafísica, na teologia filosófica, ou a *Epístola da imolação sobre o retorno* (*Al-Risāla al-aḏḥawiyya fī amr al-ma'ād*), que se concentra em um tópico específico da teologia filosófica, ou em escritos alegóricos, como o *Ḥayy Ibn Yaqzān* ou a *Epístola do pássaro* (*Risālat al-Ṭayr*). Várias questões relativas à metafísica são amplamente debatidas em obras que contêm suas reflexões sobre os principais temas filosóficos, como as *Notas* (*Ta'liqāt*), ou que derivam da atividade de ensino e das práticas dialéticas realizadas em seu círculo, ou seja, as *Discussões* (*Mubāḥaṭāt*). Relacionados à metafísica estão os ensaios específicos atribuídos a Avicena e dedicados à interpretação filosófica e alegórica de alguns versículos do Alcorão, cuja autenticidade, no entanto, ainda precisa ser avaliada.

8. Período pós-aviceniano

A posição central de Avicena na história da filosofia islâmica emerge com toda a clareza se considerarmos que as três abordagens da *Metafísica* de Aristóteles consideradas aqui (classificação, comentário, adaptação), bem como as principais escolas de pensamento do período formativo (a kindiana, por um lado, e a farabiana-baghdadiana, por outro), terminaram ou começaram a definhar com o surgimento da metafísica de Avicena. Embora o texto da *Metafísica* de Aristóteles tenha continuado a circular em árabe após o século XI, as obras metafísicas de Avicena gradualmente substituíram a *Metafísica* como o texto a ser copiado, comentado e

avaliado (favorável ou criticamente), até que o avicenianismo substituiu o aristotelismo, incorporando-o. Da mesma forma, na tradição pós-aviceniana, as questões relativas à distinção entre essência e existência de Avicena, e a primazia da primeira sobre a segunda, são amplamente debatidas, e as prerrogativas de uma teologia filosófica aviceniana sobre a teologia dialética islâmica, ou *kalām*, para ser a disciplina mais adequada para falar sobre Deus, têm importância fundamental.

A recepção da metafísica de Avicena no pensamento árabe subsequente é multifacetada, e o trabalho detalhado nessa área imensa só começou nas últimas décadas. Os estudos anteriores estabeleceram os marcos seguintes.

Primeiro, uma clara distinção entre a influência direta e a indireta da metafísica de Avicena, ou seja, entre aqueles que de fato consultaram suas obras e aqueles cujo conhecimento delas dependia de leitores anteriores de Avicena, caso dos dois manuais muito influentes nas escolas corânicas (madrassas), o de Aṭīr al-Dīn al-Abharī (m. 660H/1262 ou 663H/1265), *Hidāyat al-ḥikma*, e o de Nağm al-Dīn al-Kātibī al-Qazwīnī (m. 1276), *Ḥikmat al-ʿayn*, cujas seções metafísicas dependem em grande parte de Avicena.

Segundo, três atitudes principais em relação à metafísica de Avicena na filosofia árabe pós-aviceiana podem ser provisoriamente delineadas: aceitação, revisão, e rejeição do ponto de vista de Avicena. Um campo decididamente pró-Avicena é representado por uma rede de acadêmicos que abrange pelo menos três gerações de membros de escola que se vincularam explicitamente com os ensinamentos de Avicena. De forma significativa, alguns desses discípulos diretos de

Avicena, como Abū l-‘Abbās Faḍl Ibn Muḥammad al-Lawkarī (c.V-VI/XI-XII), são os modelos aos quais os herdeiros posteriores da metafísica de Avicena se referem idealmente (veja, por exemplo, Ġiyāt al-Dīn Maṣṣūr ibn Muḥammad Ḥusaynī Daštakī Šīrāzī, m. 948H/1542).

No lado oposto, uma reação “conservadora” à metafísica de Avicena (e à filosofia de Avicena em geral) foi representada pelos esforços de reestabelecer o estatuto pré-aviceniano dessa disciplina. Esse objetivo foi perseguido de várias maneiras. Alguns, como Šihābaddīn al-Suhrawardī (m. 1191) e os criadores da Pseudo-Platônica árabe no século XII, tomaram o pensamento de Pitágoras e Platão como a verdadeira filosofia, suplantando assim a tradição aristotélica à qual Avicena pertencia. Outros, como Ibn Rushd/Averróis (m. 1198), cujos três comentários sobre a *Metafísica* contêm críticas recorrentes a Avicena, redirecionaram a atenção para a própria *Metafísica* aristotélica com o objetivo de restaurar o propósito original do texto fundamental de Aristóteles contra as inovações de Avicena. Outros ainda, como ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (m. 1231), concebeu a metafísica como uma mera justaposição das perspectivas kindiana e farabiana sobre a metafísica, em que a *Metafísica* de Aristóteles inaugura um currículo de obras que inclui o *Liber de causis* e a *Theologia Aristotelis*, como em al-Kindī, mas também tem uma dimensão ontológica, como em al-Fārābī, de modo que a síntese aviceniana é reduzida a seus constituintes. Além dessas tentativas anacrônicas que surgem tanto no Oriente quanto no Ocidente do mundo muçulmano e são levadas à cabo por filósofos no sentido estrito, houve também os ataques lançados contra a filosofia em geral, e a metafísica em particular por teólogos muçulmanos, mais notoriamente por Abū Ḥāmid al-Ġazālī

(m. 1111) na *Incoerência dos filósofos* (*Tahāfut al-Falāsifa*). Essencialmente, no entanto, todos os críticos de Avicena, independentemente de serem filósofos ou teólogos, também são devedores do pensamento dele e, aos olhos deles, a metafísica de Avicena representa a metafísica *tout court*.

Uma outra linha intermediária de influência, que é a que acaba prevalecendo, é a “contaminação” frutífera e positiva da metafísica de Avicena com sistemas de pensamento originalmente estranhos a ela. Essa tendência de combinar abordagens e desenvolver-se em novas direções ocorre, por exemplo, com relação à teoria da iluminação (Muḥammad Ibn Maḥmūd al-Šāhrazūrī, segunda metade do século VII/XIII), ou ao sufismo (Muḥyī’ al-Dīn Ibn ‘Arabī, m. 1240; Ibn Sab’īn de Múrcia, c. 1217-1270; Šadr al-Dīn al Qūnawī, 1207-1274). Contudo, o aspecto mais notável dessa tendência – que possivelmente começa no ambiente cultural em que al-Ġazālī foi formado – é a adoção da metafísica de Avicena pelos teólogos muçulmanos ou *mutakallimūn*. Em geral, a tendência de integrar a metafísica de Avicena em novas configurações doutrinárias representa a área mais interessante da recepção do pensamento de Avicena, pois requer uma revisão completa da posição original de Avicena para adaptá-la a um contexto iluminista, místico ou teológico. Juntamente com as tendências de aceitação ou rejeição, essa tendência de revisão se estende por um período muito mais longo do que a fase pré-aviceniana da *falsafa*.

Terceiro, em uma perspectiva diacrônica, dentro do vasto cenário da recepção da filosofia de Avicena, após o primeiro período principal de impacto já destacado nos estudos acadêmicos (da morte de Avicena até meados do século VIII/XIV), estão surgindo outras fases

significativas de influência em diferentes áreas do mundo islâmico (Pérsia, Índia, Império Otomano). É claro que essa progressão temporal e essa expansão geográfica também envolvem metafísica.

Um fator-chave na avaliação do impacto posterior da metafísica de Avicena é a análise daquelas obras dele que influenciaram principalmente as reflexões posteriores sobre a metafísica, suas formas de transmissão e seu público, uma vez que cada uma delas, como vimos, transmite uma versão e um formato específicos da metafísica. Entre elas, a seção metafísica do *Livro das indicações e lembretes* tem sido destacada nos estudos por causa da proliferação de comentários independentes sobre essa obra do final do século XII até o início do século XVIII por figuras importantes da filosofia árabe-islâmica como Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209) e Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 1274). Os estudiosos atribuem o sucesso do *Livro das indicações e lembretes* de Avicena a fatores doutrinários, estilísticos e cronológicos. Doutrinariamente, o uso que Avicena fez da distinção essência-existência para apoiar a distinção entre o que é intrinsecamente necessário em algo (como sua essência) e o que é extrinsecamente necessário nele (como sua existência) era particularmente óbvio nas *Indicações*. Em termos estilísticos, o estilo abreviado e alusivo da obra convida à elaboração e ao comentário. Cronologicamente, essa foi a última obra abrangente de Avicena e, portanto, poderia ser apresentada como a expressão definitiva de suas posições. Por essas razões, as *Indicações* são atualmente considerados como a obra de Avicena privilegiada pelos filósofos muçulmanos subsequentes (incluindo os *mutakallimūn*).

A ciência das coisas divinas também desempenhou um papel importante na divulgação da metafísica de Avicena entre os defensores posteriores dessa disciplina. Isso fica evidente em sua extensa tradição de manuscritos, na vasta atividade exegética dedicada à *Cura* e nas citações frequentes e generalizadas da *Ciência das coisas divinas* entre os autores pós-avicenianos. Transmitida por um grande número de manuscritos (mais numerosos e mais antigos do que os das *Indicações* atualmente conhecidos), a *Ciência das coisas divinas* e as outras partes da *Cura* foram copiadas ininterruptamente por nove séculos, desde o final do século V/XI, algumas décadas após a morte de Avicena, até o século XIV/XX. Sua tradição exegética é atestada pela primeira vez na forma de marginália, que nunca circulou independentemente dos manuscritos antes dos séculos X/XVI. Os primeiros “comentários” existentes sobre o texto são, na verdade, coleções de glosas marginais desse tipo, que ganharam circulação independente em formato de livro autônomo na época de um interesse recém-nascido na *Cura* e de uma aparente perda de interesse nas *Indicações*, cuja atividade de produzir comentários dela começa a diminuir nessa época: os *Taʿlīqāt* de Ġiyāṭ al-Dīn Daštakī Šīrāzī e de Šadrā al-Dīn (Mullā Šadrā) al-Šīrāzī (m. 1640) são exemplos dignos de nota dessa tendência. Comentários posteriores em forma de lemas, como o de Muḥammad Mahdī ibn Abī Darr al-Narāqī (m. 1794/5), cobrem apenas partes de *A ciência das coisas divinas*, uma vez que a obra em sua totalidade - 455 páginas na edição atual - era muito grande para ser comentada dessa forma, e ninguém jamais comentou integralmente sequer um dos vinte e dois livros da *Cura*, muito menos a *summa* em sua totalidade. Finalmente, *A ciência das coisas divinas* é

abundantemente citada por uma grande variedade de estudiosos e escritos, e até mesmo os comentadores das *Indicações* a citam - como fazem com a *Cura* em geral - como a obra de referência a ser consultada em caso de incertezas teóricas ou para integrações e desenvolvimentos doutrinários.

Nesse contexto, as seções metafísicas do *Livro da ciência para 'Alā'-al-Dawla* e do *Livro da salvação* também devem ser levadas em consideração. A primeira obra obteve ampla ressonância, pois foi tomada como modelo e incorporada por al-Ġazālī em sua exposição da filosofia (*As intenções / As doutrinas dos filósofos, Maqāṣid al-Falāsifa*), um condutor da metafísica de Avicena também no Ocidente. Esta última obra foi copiada em manuscritos em um estágio muito antigo e foi comentada por acadêmicos importantes como Zāhir al-Dīn Ibn Funduq al-Bayhaqī (m. 1169-1170) e Faḥr al-Dīn al-Isfarā'inī al-Nīsābūrī (m. c. VI/XII).

No estágio atual da pesquisa, podemos concluir provisoriamente não foi apenas uma obra de Avicena que transmitiu seu pensamento metafísico para os séculos posteriores, embora seja prematuro avaliar como, quando e onde esses diferentes escritos interagiram e competiram na transmissão da visão de Avicena sobre a metafísica, e qual deles desfrutou do *status* de obra metafísica mais influente de Avicena. Entre elas, a difusão dos manuscritos, a atividade dos comentadores e a consideração e estima de *A ciência das coisas divinas* merecem atenção especial, pois atravessam os séculos e representam um rastro ininterrupto da filosofia pós-aviceniana, desde os primeiros discípulos de Avicena até hoje. Essa continuidade parece não ser atestada no caso das outras obras metafísicas de Avicena. No

continuum representado pela circulação de *A ciência das coisas divinas*, pode-se discernir um pico: trata-se da era Safávida no Irã (séculos XVI-XVIII), que – se decidirmos chamar de “dourado” o período 1100-1350 – pode ser rotulado como a era de “platina” da recepção da metafísica de Avicena por meio de *A ciência das coisas divinas*. Contudo, esse auge tem raízes firmes nos séculos anteriores, especialmente na figura-chave de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī e sua escola, e se estende tanto para trás quanto para frente, de acordo com uma visão abrangente da *falsafa* pós-aviceniana.

9. Conclusão

O estudo da metafísica árabe pode ser abordado a partir de uma variedade de perspectivas interconectadas. Por um lado, surge um grupo de questões históricas, como os modos pelos quais a *Metafísica* foi transmitida para o árabe e integrada à cultura de seu novo ambiente, a sinergia de sua transmissão com a recepção árabe de outras obras fundamentais de Aristóteles (sobretudo os *Segundos analíticos*, mas também as *Categorias*) e a continuação na filosofia árabe dos principais paradigmas gregos de interpretação do corpus aristotélico, como o contexto ateniense da filosofia de al-Kindī versus a herança alexandrina dos aristotélicos de Bagdá, ou o peripatetismo mais puro dos aristotélicos de Bagdá. A herança alexandrina dos aristotélicos de Bagdá, ou o peripatetismo mais puro de al-Fārābī versus o aristotelismo platonizante de Yaḥyā Ibn ‘Adī e seus seguidores. Por outro lado, a reflexão epistemológica sobre a

metafísica como ciência realizada pelos filósofos árabes no esforço de transformar a disciplina ainda imperfeita de Aristóteles em um discurso científico completo e rigoroso revela uma área teórica de investigação que produz uma mudança progressiva de atenção da metafísica (com “M” maiúsculo) para a metafísica (com “m” minúsculo). Fora do escopo mais restrito da filosofia e de sua história, é interessante notar como a introdução de uma disciplina pagã estrangeira, como a metafísica, em um contexto social monoteísta, como o islâmico, determina o acordo ou o antagonismo entre a teologia filosófica e a teologia revelada, ou, em outras palavras, entre a quintessência da *falsafa*, por um lado, e a especulação do *kalām*, por outro. O estudo das maneiras pelas quais esse confronto ocorreu na cultura islâmica da Idade Média pode lançar luz sobre o debate contemporâneo sobre a relação entre razão e fé e contribuir para a promoção do diálogo entre diferentes culturas.

10. Bibliografia

10.1 Textos e traduções

10.1.1 Traduções árabes da *Metafísica* e obras relacionadas

Averroès, *Tafsīr mā ba’d at-ṭabī’at*, Texte arabe inédit établi par M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1938-1948.

Bauloye, Laurence, Averroès, “Grand Commentaire” (Tafsīr) de la “Métaphysique”. Livre Bêta, Vrin, Paris 2002.

Martin, Aubert, Averroès. Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote, livre lām-lambda traduit de l'arabe et annoté, Paris: Les Belles Lettres, 1984.

Genequand, Charles F., Ibn Rushd's Metaphysics: a Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's "Metaphysics", Book Lam, Leiden: Brill 1984.

Aristotle, *Maqāla al-Lām min Kitāb Mā ba'da al-ṭabī'a li-Aristū*, in *Aristū 'inda l-'Arab*, 'A. Badawī (ed.), Cairo: Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 1947, pp. 1-11.

Theophrastus, "On First Principles" (known as his "Metaphysics"), *Greek Text and Medieval Arabic Translation*, Edited and Translated with Introduction, Commentaries and Glossaries, as Well as the Medieval Latin Translation, and with an Excursus on Graeco-Arabic Editorial Technique by Dimitri Gutas, Leiden-Boston: Brill, 2010.

Nicholas of Damascus, Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle: Fragments from the First Five Books Translated from the Syriac with an Introduction and Ccommentary, H.J. Drossaart Lulofs (ed.), Leiden: Brill, 1965; reprinted 1969.

Freudenthal, Jacob, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt. Mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. Fränkel, Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1885.

Alexander of Aphrodisias, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos: Arabic Text with English Translation, Introduction and Commentary*, (Islamic philosophy, theology, and science, 44), by Charles F. Genequand, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.

Endress, Gerhard, "Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise Attributed to Alexander of Aphrodisias", in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella*

- tradizione araba*. Atti del colloquio *La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche*, Padova, 14-15 maggio 1999, Cristina D'Ancona and G. Serra (eds), Padova: Il Poligrafo, 2002, pp. 19-74.
- Themistius, *Min šarḥ Tāmistiyūs li-ḥarf al-lām*, Šarḥ Tāmistiyūs ‘alā maqālat al-lām (al-faṣl al-awwal wa-šaṭr min al-tānī), in Aristū ‘inda l-‘Arab, ‘A. Badawī (ed.), Cairo: Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 1947, pp. 12-21, 329-333.
- Thémistius, *Paraphrase de la Métaphysique d’Aristote (livre Lambda)*, traduit de l’hébreu et de l’arabe, introduction, notes et indices par R. Brague, Paris: Vrin, 1999.
- Mahdi, Muhsin, “Alfarabi against Philoponus”, *Journal of Near Eastern Studies*, 1967, 26(4): 233-260. doi:10.1086/371918
- Pseudo-Aristotle, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, Friedrich Dieterici (ed.), Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1882; reprinted Georg Olms Verlag, Hildesheim 1969. [[Pseudo-Aristotle \(Dieterici\) disponível online](#)]
- Pseudo-Aristotle, *Uṭūlūḡiyā Aristāṭālīs*, in *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, ‘A. Badawī (ed.), Cairo: Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, 1955, pp. 1-164.
- Pseudo-Aristotle, *Plotiniana Arabica*, ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis, in *Plotini Opera. Tomus II: Enneades IV-V*, Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer (eds), Paris-Bruxelles: Desclée de Brouwer-L’Édition Universelle, 1959.
- Plotino, *La discesa dell’anima nei corpi* (Enn. IV 8 [6]). *Plotiniana Arabica* (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 e 7; “Detti del sapiente greco”), a cura di Cristina D’Ancona, Padova: Il Poligrafo, 2003.
- Plotino, *L’immortalità dell’anima* IV 7 [2]. *Plotiniana Arabica* (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli I, III, IX). Introduzione, testo greco,

traduzione e commento, testo arabo, traduzione e commento di
Cristina D'Ancona, Pisa: Pisa University Press, 2017.

Bardenhewer, Otto, 1882, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das
reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*. Freiburg im
Breisgau 1882 (reprinted Frankfurt a.M. 1961). [Bardenhewer 1882
disponível online](#)]

Pseudo-Aristotle, *Al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṭa 'inda l-'Arab*, 'A. Badawī
(ed.), Cairo: Wakālat al-Maṭbū'āt, 1955, 1977, third edition, pp. 1-
33.

10.1.2 Al-Kindi e sua escola

Abū-Rīda, M. 'A. (ed.), 1950, *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya* (vol. I), Cairo:
Dār al-Fikr al-'Arabī.

Al-Kindī, *Risāla fī kammiyyat kutub Aristātālīs wa-mā yuḥtaḡu ilayhi fī
taḥṣīl al-falsafa*, in Abū-Rīda 1950: 363-384. [Tratado sobre a
quantidade de livros de Aristóteles e o que é necessário para
alcançar a filosofia]

Guidi, Michelangelo and Richard Walzer, *Studi su al-Kindi I: Uno
scritto introduttivo allo studio di Aristotele* («Memorie della R.
Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali,
Storiche e Filosofiche», ser. VI, vol. VI, fasc. V), Roma 1940, pp.
375-419.

Al-Kindī, *Kitāb al-Kindī ilā l-Mu'taṣim bi-llāh fī l-falsafa al-ūlā*, in Abū-
Rīda 1950: 97-162.

Ivry, A. L., *Al-Kindī's Metaphysics. A Translation of Ya'qūb al-Kindī's
Treatise "On First Philosophy" (fī al-Falsafah al-ūlā)*, Albany, NY:
State University of New York Press, 1974.

Al-Kindī, *Oeuvres philosophique et scientifiques d'Al-Kindī. Volume II.
Métaphysique et Cosmologie*, (Islamic Philosophy, Theology and
Science. Texts and Studies, 29/2), par Rushdī Rashed et Jean
Jolivet, Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998, pp. 1-117.

Akasoy, Anna (trans.), *Al-Kindi: Die erste Philosophie*, Freiburg: Herder, 2011.

Al-Kindī, *Fī l-Ibāna ‘an suḡūd al-ġirm al-aqṣā wa-ṭā‘atihī li-llāhi*, Abū-Rīda 1950: 244-261. [Epístola sobre a explicação da prostração do corpo extremo e sua obediência a Deus]

Ramón Guerrero, Rafael and Emilio Tormero Poveda, *Obras filosóficas de al-Kindī*, Madrid: Editorial Colloquio, 1986.

Adamson, Peter and Peter E. Pormann (trans.), *The Philosophical Works of al-Kindi*, (Studies in Islamic Philosophy), Oxford: Oxford University Press, 2012.

10.1.3 Tābit ibn Qurra

Reisman, David C. and Amos Bertolacci, “Thābit Ibn Qurra’s *Concise Exposition of Aristotle’s Metaphysics*: Text, Translation and Commentary”, in *Thābit Ibn Qurra: Sciences and Philosophy in 9th Century Baghdad*, (Scientia Graeco-Arabica, 4), Roshdi Rashed (eds), Berlin-New York: De Gruyter, 2009, pp. 715-776.

10.1.4 Al-Fārābī e os aristotélicos de Bagdá

Dieterici, Friedrich (ed.), 1890, *Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen*, Leiden: Brill. (texts in Arabic) [[Dieterici 1890 disponível online](#)]

— (ed.), 1892, *Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen*, Leiden: Brill. (German translation with annotations of the Arabic in Dieterici 1890) [[Dieterici 1892 disponível online](#)]

Al-Fārābī, *Mā yanbaġī an yuqaddama qabla ta’allum falsafat Aristū*, Dieterici 1890: 49-55. [O que deve ser considerado como premissa para o aprendizado da filosofia de Aristóteles]

Al-Fārābī, “Abhandlung des Abū Naṣr über die notwendigen Vorstudien der Philosophie”, Dieterici 1892: 82-91.

- Al-Fārābī, *Al-Fārābī's Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristūṭālīs)*, Arabic Text, Edited with and Introduction and Notes by M. Mahdi, Beirut: Dār Majallat Shi'r, 1961.
- Al-Fārābī, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Translated with an Introduction by M. Mahdi, The Free Press of Glencoe, New York 1962.
- Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm*, 'U. Amīn (ed.), Cairo: Librairie Anglo-Egyptienne, 1931, 1949 (second edition), 1968 (third edition); rist. Institute for the History of Arabic-Islamic Science in the J. W. Goethe University, Frankfurt a. Main 1999.
- Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, A. González Palencia (ed. and transl.), Madrid: Maestre, 1932, 1953, 2 edition.
- Al-Fārābī, *Maqāla [...] fī aḡrāḍ al-ḥakīm fī kullī maqāla min al-Kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf*, Dieterici 1890: 34-38. [Sobre os objetivos do sábio em cada tratado do livro marcado por meio de letras]
- Al-Fārābī, "Die Abhandlung von den Tendenzen der aristotelischen Metaphysik von dem Zweiten Meister" in Dieterici 1892: 54-60.
- Druart, Thérèse-Anne, "Le traité d'al-Fārābī sur les buts de la *Métaphysique* d'Aristote", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 1982, 24: 38-43. doi:10.1484/J.BPM.3.286
- Ramón Guerrero, Rafael, "Al-Fārābī y la «Metafísica» de Aristóteles", *La Ciudad de Dios*, 1983, 196: 211-240.
- Al-Fārābī, *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. A Revised Text with Introduction, Translation and Commentary by Richard Walzer, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Al-Fārābī, *Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf)*. Commentary on Aristotle's Metaphysics, M. Mahdi (ed.), Beirut: Dar el-Mashreq, 1969.
- Alfarabi's *On One and Unity*. Arabic Text Edited with Introduction and Notes by M. Mahdi, Casablanca: Les Editions Toubkal, 1989.

Abū Naṣr al-Fārābī, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, texte arabe et traduction Fawzi Mitri Najjar, Dominique Mallet, Damascus: Institut français de Damas, 1999.

Al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, Cecilia Martini Bonadeo (ed.), Pisa: Edizioni Plus-Pisa University Press, 2008.

Yahyā Ibn 'Adī, Tafsīr li-l-maqāla al-ūlā min Kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a li-Aristātālīs al-mawsūma bi-l-alif al-ṣuġrā, in Rasā'il falsafīyya li-l-Kindī wa-l-Fārābī wa-Ibn Bāġġa wa-Ibn 'Adī, 'A. Badawi, Bengasi (ed.), 1973, reprinted Beirut, 1980, pp. 168-203.

Menn, Stephen and Robert Wisnovsky, 2017, "Yahyā ibn 'Adī and Ibrāhīm ibn 'Adī: On Whether Body is a Substance or a Quantity. Introduction, Editio Princeps and Translation", *Arabic Sciences and Philosophy*, 27(1): 1-74. doi:10.1017/S0957423916000096

10.1.5 Ibn Sīnā (Avicena)

Ibn Sīnā, Risāla fī Aqsām al-'ulūm al-'aqliyya, in Tis' rasā'il fī l-ḥikma wa-l-ṭabī'iyyāt, Ḥ. 'Aṣī (ed.), Damascus: Dār Qābis, 1986.

Michot, Jean, "Les sciences physiques et métaphysiques selon la Risālah fī aqsām al-'ulūm d'Avicenne. Essai de traduction critique", *Bulletin de Philosophie médiévale*, 1980, 22: 62-73. doi:10.1484/J.BPM.3.257

Ibn Sīnā, *Dānišnāmah-yi 'Alā'ī*, M. Mu'in, M. Meškāt (ed.), Tehran: Dānišgāh-yi Tihārān 1331H/1953.

Avicenne, *Le Livre de science*, traduit par M. Achena, H. Massé, Paris: Les Belles Lettres, 1955-1958; Les Belles Lettres/Unesco 1986, second edition.

Morewedge, Parviz, *The 'Metaphysica' of Avicenna. A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's 'Metaphysica' in the 'Dānišnāmah*

- ‘alā’ī’ [The Book of Scientific Knowledge], London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Ibn Sīnā, *Manṭiq al-Maṣriqiyyīn*, M. al-Ḥaṭīb and ‘A. al-Qatlā (eds), Cairo: Al-Maktaba al-Salafiyya, 1328H/1910, p. 8, 9-10).
- Avicenne, *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d’Aristote*, M. Geoffroy, J. Janssens and M. Sebtī (eds), Collection « Études musulmanes », Paris: Vrin, 2014.
- Ibn Sīnā, *Al-Šifā’, al-Ilāhiyyāt (1)*, Ğ. Š. Qanawatī and S. Zāyid (eds), Cairo: al-Hay’a al-‘amma li-šu’ūn al-maṭābi’ al-amīriyya, 1960; *Al-Šifā’, al-Ilāhiyyāt (2)*, M. Y. Mūsā, S. Dunyā, and S. Zāyid (eds), Cairo: al-Hay’a al-‘amma li-šu’ūn al-maṭābi’ al-amīriyya, 1960.
- Ibn Sīnā, *Al-Šifā’ (al-Ilāhiyyāt)*, with *Marginal Notes by Mullā Šadrā, Mirdāmāq, Khunsarī, Sabzavārī and Others*, Ḥ. Nāğī Iṣfahānī (ed.), Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries, Institute of Islamic Studies of Tehran, McGill University, Tehran 1383HŠ/2004 [Edição da *Ilāhiyyāt* I-II]
- Avicenna (Ibn Sīnā), *Metafisica. La Scienza delle cose divine (al-Ilāhiyyāt)* dal Libro della Guarigione (Kitāb al-Šifā’), a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002; second edition 2006.
- Avicenna, *The Metaphysics of ‘The Healing’. A Parallel English-Arabic Text*, Translated, Introduced, and Annotated by M. E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.
- Avicenna (Ibn Sīnā), *Libro della Guarigione, Le Cose Divine* di Avicenna (Ibn Sīnā), a cura di A. Bertolacci, UTET, Turin 2007.
- Ibn Sīnā, *Al-Mabda’ wa al-Ma’ād (The Beginning and the End)* by Ibn-I Sīnā, A. Nūrānī (ed.), Institute of Islamic Studies, McGill University, in Collaboration with Tehran University, Tehran 1984.
- Ibn Sīnā, *Mubāḥaṭāt*, M. Bīdārfar (ed.), Qom: Maṭba‘at-i Amīr, 1413H/1992.
- Ibn Sīnā, *K. al-Ta’līqāt*, Edited with Introduction and Notes by S.H. Mousavian, Iranian Institute of Philosophy, Tehran 2013.

Ibn Sinā, *Lettre au vizir Abû Sa'd. Editio princeps* d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique par Y. Michot, Al-Bouraq, Beirut 2000.

Inati, Shams C., *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: 'Physics' and 'Metaphysics': An Analysis and Annotated Translation*, New York: Columbia University Press, 2014.

10.1.6 Período pós-aviceniano

Averroes, *Compendio de Metafísica*. Texto árabe con traducción y notas por C. Q. Rodriguez, Maestre, Madrid 1919.

Horten, M., *Die Metaphysik des Averroes (1198f)*. Nach dem Arabischen überstzt und erläutert, Niemeyer, Halle an der Saale 1912; reprinted Minerva, Frankfurt am Main 1960.

Van den Bergh, Simon, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes* übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterung versehen, Leiden: Brill, 1924, reprinted 1970.

Averroes, *On Aristotle's Metaphysics. An Annotated Translation of the So-Called "Epitome"*, (Scientia Graeco-Arabica, 5), Rüdiger Arnzen (ed.), Berlin: De Gruyter, 2010.

Zonta, Mauro, *Il 'Commento medio' di Averroè alla 'Metafisica' di Aristotele nella tradizione ebraica*. Le versioni ebraiche di Zerahyah ben Ishaq Hen e di Qalonymos ben Qalonymos. Edizione e introduzione storica e filologica, 2 vols., Pavia: Pavia University Press, 2011.

Neuwirth, Angelika, *'Abd al-Latîf al-Baġdādî's Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik*, (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 27), Wiesbaden: Steiner, 1976

Al-Ġazālī, *Tahāfot al-Falāsifat ou «Incohérence des Philosophes»*, M. Bouyges (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1927.

- Al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*. A Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by M. E. Marmura, Provo UT: Brigham Young University Press, 2000.
- Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Šarḥ al-Išārāt*, Istanbul 1290H/1873.
- Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Lubāb al-Išārāt wa-l-tanbīhāt*, Cairo 1326H/1908; 1355H/1936.
- Ibn Sīnā, *Al-Išārāt wa-l-tanbīhāt ma'a šarḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, S. Dunya (ed.), 4 vols. Cairo 1957-1960; reprinted Cairo 1968-1971.
- Shihadeh, Ayman, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt*, (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 95), Leiden-Boston: Brill, 2015.
- Giyāṭ al-Dīn Maṣṣūr ibn Muḥammad Ḥusaynī Daṣṭakī Širāzī (d. 948H/1542), *Šifā' al-qulūb wa-Taḡawhur al-aḡsām*, 'Alī Awḡābī (ed.), Kitābhāna, Mūza wa Markaz-i Asnād-i Maḡlis-i Šūrā-i Islāmī, Tehran 1390Hš/2012.
- Šadr al-Dīn Muḥammad Širāzī (Mullā Šadrā, 979-1050Hq), *Šarḥ va-Ta'līqat Šadr al-muta'allihīna bar Ilāhiyyāt-e Šifā'-e Šayḥ al-ra'īs Abū 'Alī ibn Sīnā*, 2 vols, Edited and Annotated by Najafqulī Ḥabībī, under the Direction of Muḥammad Khamane'ī, Intishārāt-e Bunyād Ḥikmat Islāmī Šadrā, Tehran 1382Hš/2003.
- Šadr al-Dīn al-Širāzī, *Al-Ta'līqāt li-Šadr al-Dīn al-Širāzī 'alā l-Šifā'*, in the lithographic edition of the *Ilāhiyyāt of the Šifā'*, Tehran 1885, vol. II, pp. 2-264.
- Mahdī ibn Ḍarr al-Narāqī, *Šarḥ al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Šifā'*, M. Mohaghegh (ed.), Tehran 1365Hš/1986.

10.2 Estudos

- Acar, Rahim, 2005, Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions, Leiden-Boston: Brill.

- , 2010, “Creation. Avicenna’s Metaphysical Account”, in *Creation and the God of Abraham*, David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet Martin Soskice, and William R. Stoeger (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 77-90. doi:10.1017/CBO9780511778063.008
- Adamson, Peter, “Before Essence and Existence: Al-Kindi’s Conception of Being”, *The Journal of the History of Philosophy*, 40(3): 297-312. doi:10.1353/hph.2002.0043
- , 2007a, *Al-Kindi*, Oxford-New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195181425.001.0001
- , 2007b, “The Kindian Tradition. The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism”, in D’Ancona 2007: 351-370.
- , 2007c, “Knowledge of Universals and Particulars in the Baghdad School”, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 18: 141-164.
- , 2010, “Yahyá ibn ‘Adī and Averroes on *Metaphysics* Alpha Elatton”, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21: 343-374.
- , (ed.), 2013a, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139047890
- , 2013b, “From the Necessary Existent to God”, in Adamson 2013a: 170-189. doi:10.1017/CBO9781139047890.010
- Aertsen, Jan A., 2008, “Avicenna’s Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy”, in *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 75), Anna Akasoy and Wim Raven (eds.), Leiden-Boston: Brill, pp. 21-42.
- Alper, Ömer Mahir, 2004, “Avicenna’s Argument for the Existence of God. Was He Really Influenced by the *Mutakallimun*?” in McGinnis 2004: 129-141.

- Arnzen, Rüdiger, 2009, "On the Contents, Sources and Composition of Two Arabic Pseudo-Platonica: *Multaqaṭāt Aflātūn al-ilāhī* and *Fiḡar ultuḡiṭat wa-jumī'at 'an Aflātūn*", *Oriens*, 37: 7-52. doi:10.1163/007865209X12555048403295
- , 2011, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von ṣuwar aflātūniyya und muthul aflātūniyya*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- Belo, Catarina Carriço Marques de Moura, 2012, *Existence, Cause, Essence: Essays in Islamic Philosophy and Theology; Existência, Causa, Essência: Estudos sobre Filosofia e Teologia Islâmicas*, Lisbon: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Bertolacci, Amos, 2005, "On the Arabic Translations of Aristotle's *Metaphysics*", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15(2): 241-275. doi:10.1017/S0957423905000196
- , 2006, The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitāb al-Šifā": A Milestone of Western Metaphysical Thought, (Islamic philosophy, theology, and science, 63), Leiden-Boston: Brill.
- , 2007, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics", *Medioevo*, 32: 61-97.
- , 2009, "Different Attitudes to Aristotle's Authority in the Arabic Medieval Commentaries on the *Metaphysics*", *Antiquorum Philosophia*, 3: 145-163.
- , 2011, "The 'Ontologization' of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the *Organon*", in Cameron and Marenbon 2011: 27-51.
- , 2012a, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context", in Opwis and Reisman 2012: 257-288.
- , 2012b, "How Many Recensions of Avicenna's *Kitāb al-Šifā'*?", *Oriens*, 40(2): 275-303. doi:10.1163/18778372-00402005

- , 2012c, “A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna’s Metaphysics: Considerations on the Use of Anniyya and Ayyiyya in the Ilāhiyyāt of the Kitāb al-Šifā”, in *The Letter before the Spirit. The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, (Aristoteles Semitico-Latinus, 22), Aafke M. I. van Oppenraay, with the collaboration of Resianne Fontaine, Leiden-Boston: Brill, pp. 289-309.
- , 2013, “Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate”, in *Renaissance Averroism and its Aftermath. Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Anna Akasoy and Guido Giglioni (eds), Dordrecht: Springer, pp. 37-54. doi:10.1007/978-94-007-5240-5_2
- Black, Deborah L., 1997, “Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8: 425-453.
- , 1999, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Mediaeval Studies*, 61: 45-79. doi:10.1484/J.MS.2.306458
- , 2014, “*Cognoscere Per Impressionem*: Aquinas and the Avicennian Account of Knowing Separate Substances”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 88(2): 213-236. doi:10.5840/acpq201452212
- Boulnois, Olivier, 2013, *Métaphysiques rebelles: genèse et structures d’une science au Moyen Âge*, Paris: PUF, (part I, chapter 2)
- Cameron, Margaret and John Marenbon (eds), 2011, *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West 500-1500*, (Investigating Medieval Philosophy, 2), , Leiden-Boston: Brill.
- Cerami, Cristina, 2015, *Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, (Scientia Graeco-Arabica, 18), Boston-Berlin: De Gruyter.

- Chase, Michael, 2012, "Philoponus Cosmology in the Arabic Tradition", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 79(2): 271-306. doi:10.2143/RTPM.79.2.2959637
- D'Ancona, Cristina, 1995, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris: Vrin.
- , 1998, "Al-Kindī on the Subject-matter of the First Philosophy. Direct and Indirect Sources of *Falsafa-l-ūlā*, Chapter One", in *Was ist Philosophie im Mittelalter*, (Miscellanea Mediaevalia, 26) , Jan A. Aertsen and Andreas Speer (eds), Berlin-New York: Walter de Gruyter, pp. 841-855.
- , 2000, "Avicenna and the *Liber de Causis*: A Contribution to the Dossier", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7: 95-114.
- , 2007, The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought: Patterns in the Constitution of European Culture", Held in Strasbourg, March 12-14, 2004, (Philosophia Antiqua, Volume 107), Leiden: Brill.
- , 2016, "The Theology Attributed to Aristotle. Sources, Structure, Influence", in El-Rouayheb and Schmidtke 2016: 8-29.
- D'Ancona, Cristina and Richard Charles Taylor, 2003, "*Liber de Causis*", in *Dictionnaire des Philosophes antiques*, dir. par R. Goulet, Supplement, CNRS Editions, Paris, pp. 599-647.
- Davidson, Herbert A., 1987, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York-Oxford: Oxford University Press.
- Di Giovanni, Matteo, 2011, "Averroes and the Logical Status of Metaphysics", in Cameron and Marenbon 2011: 53-74.
- , 2014, "The Commentator: Averroes's Reading of the *Metaphysics*", in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's "Metaphysics"*, (Brill's Companions to the Christian Tradition, 43), Fabrizio Amerini and Gabriele Galluzzo (eds), Leiden: Brill, pp. 59-94.

- Di Giovanni, Matteo and Oliver Primavesi, 2016, "Who Wrote Alexander's Commentary on Metaphysics Λ ? New Light on the Syro-Arabic Tradition", in *Aristotle's Metaphysics Lambda—New Essays: Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation, Bonn, November, 28th-December 1st, 2010*, Christoph Horn (ed.), Berlin-Boston: Walter de Gruyter, pp. 11-66.
doi:10.1515/9781501503443-004
- Druart, Thérèse-Anne, 1992, "Al-Fārābī. Emanation and Metaphysics", in *Neoplatonism and Islamic Thought*, Parviz Morewedge (ed.), Albany, NY: State University of New York Press, pp. 127-148.
- , 1999, "Fārābī. Metaphysics", in *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), vol. IX, New York: 216-219. [[Druart 1999 disponível online](#)]
- , 2005, "Metaphysics", in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 327-348.
doi:10.1017/CCOL0521817439.016
- , 2007, "Al-Fārābī, the *Categories*, *Metaphysics*, and the *Book of Letters*", *Medioevo*, 32: 15-37.
- , 2014, "Ibn Sina and the Ambiguity of Being's Univocity", in *Views on the Philosophy of Ibn Sina & Mulla Sadra Shirazi*, Mokdad Arfa Mensia (ed.), Carthage: The Tunisian Academy of Sciences, Letters and Arts *Beit al-Hikma*, pp. 15-24.
- El Fekkak, Badr, 2010, "Alexander's *Ināya* Transformed: Justice as Divine Providence in Al-Fārābī", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21: pp. 1-17.
- Endress, Gerhard, 1997, "The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*,

- Gerhard Endress and Remke Kruk (eds), Leiden: Research School CNWS, pp. 43-76.
- , 2006, “Reading Avicenna in the Madrasa. Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East”, in Montgomery 2006: 371-423.
- , 2007, “Building the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelianism in the Source of al-Kindī”, in D’Ancona 2007: 319-350.
- Galluzzo, Gabriele, 2009, “Averroes and Aquinas on Aristotle’s Criterion of Substantiality”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 19(2): 157-187. doi:10.1017/S0957423909990014
- Gannagé, Emma, 2016, “The Rise of Falsafa: Al-Kindi (d.873), On First Philosophy”, in El-Rouayheb and Schmidtke 2016: 30-62.
- Griffel, Frank, 2009, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195331622.001.0001
- , 2016a, “Al-Ghazali’s (d.1111) Incoherence of the Philosophers”, in El-Rouayheb and Schmidtke 2016: 191-209.
- , 2016b, “Isma’ilite Critique of Ibn Sina: Al-Shahrastani’s (d.1153) Wrestling-Match with the Philosophers”, in El-Rouayheb and Schmidtke 2016: 210-232.
- Gutas, Dimitri, 1983, “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Baghdad”, *Der Islam*, 60(2): 231-267. Reprinted in his *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, London & New York: Routledge, 2000.
- , 2000, “Avicenna’s Eastern [‘Oriental’] Philosophy. Nature, Contents, Transmission”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 10(2): 159-180. doi:10.1017/S0957423900000072
- , 2002, “The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350”, in *Avicenna and His Heritage: Acts of*

- the International Colloquium, Leuven-Louvain-la-Neuve, 8-11 September 1999*, Jules Janssens and Daniël De Smet (eds), Leuven: Leuven University Press, pp. 81-97.
- , 2003, “Essay-Review: Suhrawardī and Greek Philosophy”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 13(2): 303-309. doi:10.1017/S0957423903003138
- , 2004, “Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī”, in *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science dedicated to G. Endress on his sixty-fifth birthday*, Rudigar Arnzen and J. Thielmann (eds), Leuven-Paris-Dudley (Mass.): Peeters, pp. 195-209.
- , 2010, “Origins in Baghdad”, in *Cambridge History of Medieval Philosophy*, Robert Pasnau (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-25.
- , 2014, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*, (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 89), Second Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna’s Authentic Works, Leiden-Boston: Brill.
- Hasnaoui, Ahmad, 1996, “Un élève d’Abū Bišr Mattā b. Yūnus: Abū ‘Amr al-Ṭabarī”, *Bulletin d’Études Orientales*, 48: 35-55.
- Hasse, Dag Nikolaus and Amos Bertolacci, (eds.), 2012, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, (Scientia Graeco-Arabica, 7), Berlin: De Gruyter.
- Hoenen, Maarten J.F.M.. and Robert Wisnovsky, 2010, “Philosophy and Theology”, in *Cambridge History of Medieval Philosophy*, Robert Pasnau (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 689-706.

- Janos, Damien, 2011, "Moving the Orbs: Astronomy, Physics, and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion According to Ibn Sīnā", *Arabic Sciences and Philosophy*, 21(2): 165-214. doi:10.1017/S0957423911000014
- , 2012, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 85), Leiden: Brill.
- , 2016, "Al-Farabi's (d.950) On the One and Oneness: Some Preliminary Remarks on its Structure, Contents, and Theological Implications", in El-Rouayheb and Schmidtke 2016: 101-128.
- Janssens, Jules, 1994, "Al-Kindī's Concept of God", *Ultimate Reality and Meaning*, 17(1): 4-16.
- , 2001, "Al-Ghazzālī's *Tahāfut*: Is It Really a Rejection of Ibn Sīnā's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*, 12(1): 1-17. doi:10.1093/jis/12.1.1
- , 2007, "Al-Kindī: The Founder of Philosophical Exegesis of the Qur'ān", *Journal of Qur'anic Studies*, 9(2): 1-21. doi:10.3366/E146535910800003X
- Jolivet, Jean, 2004, "L'Épître sur la quantité des livres d'Aristote par al-Kindi (une lecture)", in Régis Morelon and Ahmad Hasnawi (eds), *De Zénon d'Élée à Poincaré: Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed*, Louvain: Peeters, pp. 665-83.
- Koutzarova, Tiana, 2009, Das Transzendente bei Ibn Sina (Avicenna). Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien, (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 79), Leiden, Brill.
- Langermann, Y. Tzvi (ed.), 2009, *Avicenna and His Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout: Brepols. doi:10.1484/M.CELAMA-EB.6.09070802050003050207050306

- Lizzini, Olga L., 2003, “Wuğūd-Mawğūd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy”, *Quaestio*, 3: 111-138. doi:10.1484/j.quaestio.2.300319
- , 2005, “Utility and Gratuitousness of Metaphysics: Avicenna, *Ilāhiyyāt* I, 3”, *Quaestio*, 5: 307-344. doi:10.1484/j.quaestio.2.301835
- , 2011, Fluxus (fayḍ): Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna, Bari: Pagina.
- , 2013, “Causality as Relation: Avicenna (and al-Gazālī)”, *Quaestio*, 13: 165-195. doi:10.1484/j.quaestio.1.103588
- , 2014, “A Mysterious Order of Possibles, Some Rremarks on the Views of Avicenna and Aquinas on Creation: *al-Ilāhiyyāt*, the *Quaestiones De potentia* and Beatrice Zedler’s Interpretation”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 88(2): 237-270. doi:10.5840/acpq201452814
- Marmura, Michael E., 2006, “Avicenna’s Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of His *Healing*”, in Montgomery 2006: 355-370.
- Marmura, Michael E. and John M. Rist, 1963, “Al-Kindī’s Discussion of Divine Existence and Oneness”, *Medieval Studies*, 25: 338-354. doi:10.1484/J.MS.2.306820
- Martini Bonadeo, Cecilia, 2003, “Un commento ad *Alpha Elatton* «sicut litterae sonant» nella Bağdād del X secolo”, *Medioevo*, 28: 69-96.
- , 2007, “The Arabic Aristotle in 10th Century Bağdād: The Case of Yaḥyā ibn ‘Adī’s Commentary on *Metaph. Alpha Elatton*”, in *A Filosofia árabe e judaica e o ocidente medieval*, Luis Alberto De Boni and Roberto Hofmeister Pich (eds), special issue of *Veritas* (Porto Alegre), 52(3): 7-20. [Martini Bonadeo 2007 disponível online](#)

- , 2013, Abd Al-Laṭif Al-Bagdadī's Philosophical Journey: From Aristotle's 'Metaphysics' to the 'Metaphysical Science', (Islamic Philosophy, Theology and Science, 88), Leiden-Boston: Brill.
- McGinnis, Jon (ed.), 2004, Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group, (Islamic Philosophy, Theology, and Science, 56), Leiden; Boston: Brill.
- , 2010, *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press.
doi:10.1093/acprof:oso/9780195331479.001.0001
- , 2012, "Making Something of Nothing: Privation, Possibility and Potential in Avicenna and Aquinas", in *The Thomist* 76(4): 551-575
- , 2011, "The Ultimate Why Question: Avicenna on Why God is Absolutely Necessary", in John F. Wippel (ed.), *The Ultimate Why Question: Why is There Anything at All Rather Than Nothing Whatsoever?*, Washington, DC: Catholic University of America Press.
- , 2013, "Creation and Eternity in Medieval Philosophy", in *A Companion to the Philosophy of Time*, Heather Dyke and Adrian Bardon (eds.), Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 73-86.
doi:10.1002/9781118522097.ch5
- , 2016, "Nasir al-Din al-Tusi (d. 1274): Sharḥ al-Ishārāt", in El-Rouayheb and Schmidtke 2016: 326-347.
- Menn, Stephen, 2008, "Al-Fārābī's *Kitāb al-Ḥurūf* and His Analysis of the Senses of Being", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18(1): 59-97.
doi:10.1017/S0957423908000477
- , 2012, "Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity", in Hasse and Bertolacci 2012: 51-96.
- , 2013, "Avicenna's Metaphysics", in Adamson 2013a: 143-169.
doi:10.1017/CBO9781139047890.009

- Montgomery, James E. (ed.), 2006, *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, (Orientalia Lovaniensia Analecta, 152), Leuven-Paris-Dudley: Peeters.
- Opwis, Felicitas and David Reisman (eds.), 2012, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, (Islamic Philosophy, Theology and Science, Volume 83), Leiden Boston: Brill.
- Pines, S., 1952, “La ‘Philosophie Orientale’ d’Avicenne et sa polémique contre le Bagdadiens”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 19: 5-37.
- Rashed, Marwan, 2004, “Ibn ‘Adī et Avicenne: sur les types d’existants”, in *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe* (Atti del convegno internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001), a cura di V. Celluprica e C. D’Ancona con la collaborazione di R. Chiaradonna, Napoli: Bibliopolis, pp. 107-171.
- , 2008, “Al-Fārābī’s Lost Treatise *On Changing Beings* and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 18(1): 19-58. doi:10.1017/S0957423908000465
- , 2009, “On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to al-Fārābī”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 19(1): 43-82. doi:10.1017/S0957423909000587
- Reisman, David C., 2002, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā’s “al-Mubāḥaṭāt” (The Discussions)*, (Islamic Philosophy, Theology, and Science, Texts and Studies, 49), Leiden: Brill.
- El-Rouayheb, Khaled and Sabine Schmidtke, 2016, (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

- Shehadi, Fadlou, 1982, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmar, NY: Caravan Books.
- Shihadeh, Ayman, 2005, "From al-Ġazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Science and Philosophy*, 15(1): 141-179. doi:10.1017/S0957423905000159
- , 2006, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Islamic philosophy, theology and science. Texts and studies, 64), Leiden: Brill.
- , 2016, "Fakhr al-Din al-Razi's (d.1210) Commentary on Avicenna's Pointers: The Confluence of Exegesis and Aporetics", in El-Rouayheb and Schmidtke 2016: 296-325.
- Staley, Keven, 1989, "Al-Kindi on Creation: Aristotle's Challenge to Islam", *Journal of the History of Ideas*, 50(3): 355-370. doi:10.2307/2709566
- Treiger, Alexander, 2010, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taškīk al-wuġūd*, *analogia entis*) and Its Greek and Arabic Sources", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21: 165-198.
- , 2012, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, London & New York: Routledge.
- Vallat, Philippe, 2004, *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris: Vrin.
- Wakelnig, Elvira, 2006, Feder, Tafel, Mensch: Al-Āmirī's "Kitāb al-Fuṣūl fī l-Ma'ālim al-ilāhīya" und die arabische Proklos-Rezeption Im 10. Jh., (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 67), Leiden: Brill.
- , 2007a, "Metaphysics in al-Āmirī. The Hierarchy of Being and the Concept of Creation", *Medioevo* 32: 39-59.

- , 2007b, “Al-‘Āmirī’s Paraphrase of the Proclean ‘Elements of Theology’. A Search for Possible Sources and Parallel Texts”, in D’Ancona 2007: 457-469.
- Walbridge, John, 2000, *The Leaven of the Ancients. Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Walzer, Richard, 1957, “New Studies on al-Kindī”, *Oriens*, 10(2): 203-233. Reprinted in his *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford: Cassirer, 1962, pp. 175-205. doi:10.2307/1579634
- Wisnovsky, Robert, 2003, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 2004, “The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post Classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, (Supplement *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Peter Adamson, H. Baltussen, Martin W. F. Stone (eds)), 47(S83.2): 149-191. doi:10.1111/j.2041-5370.2004.tb02314.x
- , 2004, “One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 14(1): 65-100.
- , 2012, “New Philosophical Texts of Yaḥyā b. ‘Adī: A Supplement to Endress’ Analytical Inventory”, in Opwis and Reisman 2012: 307-326.
- , 2013, “Avicenna’s Islamic Reception”, in Adamson 2013a: 190-213. doi:10.1017/CBO9781139047890.011
- , 2014, “Towards a Genealogy of Avicennism”, *Oriens*, 42(3-4): 323-363. doi:10.1163/18778372-04203003
- Zimmermann, F.W., 1986, “The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*”, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The ‘Theology’*

and Other Texts, Jill Kraye, W.F. Ryan, and C.B. Schmitt (eds), London: Warburg Institute, pp. 110-240.

Zonta, Mauro, 2001, “Sulla tradizione ebraica di alcuni commenti arabi alla *Metafisica* (Abū-l-Farağ ibn-al-Ṭayyib e Averroè)”, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 12: 155-177.

—, 2010, “The Revisions of Qalonymos ben Qalonymos’ Hebrew Translation of Averroes’ Middle Commentary on the *Metaphysics*”, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21: 457-473.

11. Ferramentas acadêmicas

Procure tópicos e pensadores relacionados a este verbete no [Islamic Philosophy Online](#).

[Bibliografia aprimorada para este verbete no PhilPapers](#), com links para seu banco de dados.

12. Outros recursos disponíveis online

[Brief Bibliographical Guide in Medieval Islamic Philosophy and Theology 2010-2011](#), [Breve guia bibliográfico em filosofia e teologia

Estudos em história da filosofia árabe e islâmica, vol. III, pt. 1

Islâmicas medieval 2010-2011], Thérèse Anne Druart, e edições anteriores.

[Islamic Manuscripts](#) [Manuscritos islâmicos], Jan J. Witkam.

[Philosophy in Context: Arabic and Syriac manuscripts in the Mediterranean \(PhiC\)](#) [Filosofia em contexto: manuscritos árabes e siríacos no Mediterrâneo (PhiC)], Maroun Aouad.

[Oslo Arabic Seminar Greek-Arabic \(OsAr GRAR\)](#) [Seminário árabe de Oslo, Grego-Árabe (OsAr GRAR)]

[Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges](#) [Do grego para o árabe. Conceitos filosóficos e pontes linguísticas]

[Philosophy on the Border of Civilizations and Intellectual Endeavours: Towards a Critical Edition of the Metaphysics \(Ilâhiyyât of Kitâb al-Šifâ'\) of Avicenna \(Ibn Sînâ\)](#) [Filosofia na fronteira das civilizações e empreendimentos intelectuais: Rumo a uma edição crítica da *Metafísica* (Ilâhiyyât do Kitâb al-Šifâ') de Avicena (Ibn Sînâ)], Amos Bertolacci.

[The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East from the 12th to the 13th Century](#) [Os herdeiros de Avicena: filosofia no oriente islâmico do século XII ao XIII], Peter Adamson.

Estudos em história da filosofia árabe e islâmica, vol. III, pt. 1

[Digital Averroes Research Environment](#) [Ambiente de pesquisa digital em Averroes], Thomas-Institute of the University of Cologne

[Online Arabic and Latin Glossary](#) [Glossário online de árabe e latim], Dag Nikolaus Hasse

[Medieval Digital Resources](#) [Recursos digitais medievais], The Medieval Academy of America.

Causalidade no pensamento árabe e islâmico¹

Kara Richardson

No período clássico do pensamento árabe e islâmico (séculos IX-XII), emergiram algumas abordagens originais e influentes acerca da causalidade a partir de debates dentro de duas tradições intelectuais: teologia especulativa (*kalām*) e filosofia grega (*falsafah*). Entre os teólogos (*mutakallimūn*) a disputa sobre a distribuição da agência e do poder causal desempenhou um papel importante na interpretação dos relatos divinos revelados e da relação de Deus com o mundo. Por

¹ Tradução de Richard de Lima Gazzola.

Publicado pela primeira vez em 26 de outubro de 2015; revisado em 11 de dezembro de 2020. O texto a seguir é a tradução do verbete de Kara Richardson, *Causation in Arabic and Islamic Thought*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/arabic-islamic-causation/>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-causation/>. Gostaríamos de agradecer à autora e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

outro lado, os filósofos (*falāsifah*) viam a si mesmos como desenvolvendo uma ciência racionalista que fora iniciada por Aristóteles. Nesta tradição, conhecer uma coisa é conhecer as suas causas. A descoberta da natureza da causalidade é considerada fundamental para a ciência.

No período clássico, pelo menos, a teologia e a filosofia desenvolveram-se separadamente. De fato, a independência da filosofia em relação à teologia neste período é notável quando comparada ao seu estatuto de subordinação à teologia no ocidente latino medieval. No entanto, o debate entre teologia e filosofia contribuiu para o desenvolvimento de ambas as tradições.

Conteúdo: 1. Os debates do *Kalām*; 1.1 A justiça divina e a liberdade humana na teologia mutazilita; 1.2 Onipotência divina e ocasionalismo em Ash‘arī e seus seguidores | 2. Causalidade aristotélica; 2.1 As quatro causas de Aristóteles na *falsafah* árabe; 2.2 Causalidade eficiente; 2.2.1 Al-Kindī; 2.2.2 Avicena; 2.2.3 Depois de Avicena; 2.3 Causalidade final | 3. Modalidade e relação causal; 3.1 A tese da necessitação de Avicena; 3.2 O argumento da “conexão não-necessária” de Al-Ghazālī; 3.3 Sobre a necessidade causal na natureza em Averróis; 3.4 Princípios disputados | 4. O conhecimento das potências causais; 4.1 A indução e a experiência em Avicena; 4.2 O argumento cético de Al-Ghazālī; 4.3 O argumento de Averróis a partir da ciência natural | 5. Bibliografia

1. Os debates do *Kalām*

1.1 A justiça divina e a liberdade humana na teologia mutazilita

Em termos gerais, os teólogos islâmicos do período clássico viam o mundo criado como composto de átomos e seus acidentes (Dhanani 1994; Frank 1999). Eles sustentavam que Deus produziu este mundo em um momento inicial, e que Ele o reproduz em cada momento subsequente em que ele existe. Eles também identificaram Deus como a causa imediata de toda mudança no mundo criado. Por exemplo, de acordo com essa posição, Deus criou os átomos que compõem minha pele e os acidentes de palidez que pertencem a esses átomos no momento inicial da existência deles, e ele os recria em todos os momentos subsequentes em que eles existem. Se minha pele retém sua palidez por um período, isso se deve à recriação contínua da palidez dela por Deus. Da mesma forma, se minha pele fica vermelha quando exposta à luz solar, isso se deve ao fato de Deus deixar de recriar a palidez e criar nela a vermelhidão. (Isso envolveria Sua criação de uma série de acidentes de tons mais profundos de vermelho.)

Os teólogos mutazilitas do século VIII fizeram uma exceção importante a essa explicação geral: eles alegaram que os seres humanos têm a capacidade de produzir suas próprias ações, sejam elas pensamentos, volições ou movimentos corporais. Eles viam essa

posição como exigida pela justiça divina (Wolfson 1976; Frank 1982, 1983, 1985; Vasalou 2008). Suponha, por exemplo, que eu intencionalmente bata em você e que, como resultado, você entre em coma. De acordo com a ontologia recém-descrita, esse evento envolve o surgimento de vários acidentes, incluindo minha escolha (*ikhtiyār*) de bater em você, meu movimento corporal de bater e sua entrada em coma. De acordo com os mutazilitas, eu devo ser a fonte desses acidentes; se eu não fosse, minha recompensa ou punição divinas com base em minhas ações seria injusta.

Então, para os teólogos mutazilitas, o círculo de agentes inclui tanto Deus quanto a humanidade, já que os seres humanos causam certos acidentes. Alguns desses acidentes são diretamente produzidos por agentes humanos; por exemplo, minha escolha de bater em você e meu movimento corporal de bater. Outros são produzidos por “geração” (*tawallud*); por exemplo, sua entrada em coma. Um agente humano produz um acidente por geração quando produz a causa (*sabab*) do acidente, mas não o acidente em si (o acidente em si é trazido à existência por Deus, a menos que seja impedido por outro acidente). A produção de acidentes por geração não deveria envolver responsabilidade compartilhada entre Deus e os seres humanos, já que o ponto de identificar um ser humano como a fonte de tais acidentes era atribuir a responsabilidade pela produção dele a esse ser humano.

Essa abordagem da agência gerou um debate entre os mutazilitas sobre o escopo da responsabilidade humana. Um ponto de preocupação era a relação entre a motivação e a ação. Dado que a motivação é determinada por causas antecedentes, se a motivação de

um agente fosse a causa suficiente de sua ação, a responsabilidade pela ação pareceria estar com a fonte da motivação, que pode ser externa ao agente. De acordo com ‘Abd al-Jabbār (935-1025), a motivação não é a causa suficiente da ação, pois esta requer também a escolha (Frank, 1982). Essa resposta vincula a agência e a responsabilidade humanas à escolha.

1.2 Onipotência divina e ocasionalismo em Ash‘arī e seus seguidores

No século IX, muitos *mutakallimūn* foram persuadidos por al-Ash‘arī (874-936) de que as explicações mutazilitas sobre a ação humana limitam incorretamente o poder divino. De acordo com al-Ash‘arī, a doutrina do poder divino requer que Deus esteja em total controle da produção de todos os átomos e acidentes. Por essa razão, ele rejeitou a posição mutazilita de que agentes humanos criam ou geram certos acidentes. Al-Ash‘arī desenvolveu uma posição concorrente sobre a ação humana cuja doutrina central é a criação divina das capacidades pelas quais os seres humanos realizam suas ações (Frank, 1966). Suponha, novamente, que eu intencionalmente golpeie você e que, como resultado, você entre em coma. Como al-Ash‘arī vê, isso ocorre quando Deus cria em mim uma capacidade por meio da qual eu gero sua entrada em coma. Essa capacidade é uma capacidade para uma ação específica, ou seja, meu golpe em você de uma maneira particular em um momento particular. É um acidente

que me pertence apenas temporariamente. Embora a capacidade esteja em mim, Deus está em controle total do que acontece, uma vez que ele elege criar a capacidade. Al-Ash'arī e seus seguidores usaram o termo *kasb* (aquisição) para designar esse tipo de capacidade.

Em suma, enquanto os teólogos mutazilitas apelaram à justiça divina para mostrar que o círculo de agentes inclui Deus e a humanidade, al-Ash'arī e seus seguidores apelaram à onipotência divina para limitar a agência somente a Deus. Em termos gerais, os teólogos asharitas parecem endossar o ocasionalismo, a visão de que Deus é a única causa verdadeira. Alguns intérpretes, no entanto, consideram que a afirmação de al-Ash'arī de que os seres humanos são sujeitos dotados de capacidades temporárias para ações específicas indica que a posição dele fica aquém do ocasionalismo completo (Frank 1966).

Os teólogos asharitas também atacaram as posições aristotélicas sobre a causalidade. Alguns de seus argumentos foram abordados pela *falāsifah* árabe. Retransmitidos por al-Ghazālī, as explicações asharitas sobre a causalidade contribuíram para o desenvolvimento de doutrinas ocasionalistas na Europa Medieval e Moderna (Nadler 1996; Perler e Rudolph 2000).²

² NdO: A autora remete aqui ao verbete de Sukjae Lee, Occasionalism, disponível na SEP: <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>.

2. A causalidade aristotélica

2.1 As quatro causas de Aristóteles na *falsafah* árabe

A palavra árabe *falsafah* é tomada do grego *philosophia*. *Falsafah* é entendida por nossos autores como uma prática intelectual desenvolvida na Grécia Antiga que enfatiza o uso da compreensão racional e da demonstração na busca do conhecimento (*ilm*). Para eles, o mais importante e influente dos filósofos gregos antigos é Aristóteles, o qual eles consideram “o Primeiro Mestre”. Outras influências incluem pensadores neoplatônicos, especialmente Proclo e Plotino, bem como comentadores antigos gregos de Aristóteles, como Alexandre de Afrodisias. Ver o artigo “As fontes gregas da filosofia árabe e islâmica” [neste volume].

Assim como Aristóteles é “o Primeiro Mestre” para os filósofos, a doutrina dele das quatro causas é o ponto de partida para suas explicações sobre a causalidade. Na *Física*, Aristóteles introduz essa doutrina como auxiliar ao estudo da mudança natural: devemos prosseguir para considerar o caráter e o número das causas, ele diz, porque conhecer uma coisa é compreender o “por quê” dela, e isso é compreender sua causa primária. Ele, então, propõe quatro tipos de causas para explicar a mudança natural (seja substancial, i.é, geração e corrupção, ou accidental, i.é, mudança quanto à quantidade, à qualidade ou ao lugar). Em obras de filosofia natural e metafísica, os

autores árabes defendem a posição de Aristóteles de que devemos propor quatro (e apenas quatro) tipos de causas: material, formal, eficiente e final. Em termos gerais, eles sustentam que cada tipo de causa contribui para o objetivo da explicação e que as quatro causas juntas são suficientes para a explicação.

Causas materiais e formais são consideradas intrínsecas ou imanentes em seus efeitos, causas eficientes e finais como extrínsecas a seus efeitos (Wisnovsky 2003b). Enquanto os filósofos examinam cada tipo de causa, eles parecem dedicar maior atenção ao último par, as causas eficiente e final. Suas explicações sobre elas, portanto, receberam mais atenção acadêmica. Ainda assim, certos aspectos de suas explicações sobre as causas materiais e formais de Aristóteles foram estudados (Bertolacci 2002). Talvez a mais importante delas seja a doutrina da “forma corpórea” (*ṣūrah jismiyyah*), que foi desenvolvida para explicar uma característica definidora do corpo: sua receptividade às três dimensões: comprimento, largura e profundidade (Hyman 1965; Stone 2001; Shihadeh 2014). No entanto, as discussões deles sobre a forma corpórea contribuem principalmente para suas explicações sobre a substância, não sobre causalidade. As contribuições deles para a filosofia da causalidade emergem de suas discussões sobre as causas eficiente e final.

2.2 Causalidade eficiente

Na *Física* 2.3, Aristóteles diz que as causas incluem o princípio primário do movimento e do repouso. Em obras filosóficas árabes, os termos “agente” (*al-fāʿil*), “ativo” (*al-fāʿāl*) e “eficiente” (*al-fāʿilah*)

referem-se a esse tipo de causa. Em termos gerais, os filósofos consideram o círculo de agentes abrangendo os corpos naturais, os intelectos criados e Deus. Eles consideram Deus como um agente criador no sentido de que sua atividade não pressupõe nada fora Dele, nem mesmo a matéria. A maioria dos filósofos vê a criação como um ato eterno, e não um ato temporal. Al-Kindi (800-870) é excepcional na defesa da criação no tempo. Ibn Rushd (1126-1198), conhecido por seu nome latinizado, Averróis, também é excepcional: em suas obras de maturidade, ele rejeita a criação entendendo-a incompatível com os textos e princípios aristotélicos. Em seu *Grande comentário à Metafísica*, livro lam, por exemplo, ele interpreta o deus de Aristóteles como uma causa final última do movimento, não um agente criador (Genequand 1984). As explicações filosóficas árabes sobre Deus como um agente criador são parcialmente derivadas dos textos neoplatônicos (Wisnovsky 2002; Kukkonen 2010). Sem dúvida, essas explicações também são influenciadas por um contexto cultural no qual o termo “agente” é associado a Deus e ao poder divino de criar. Ainda assim, é importante notar que os filósofos, muitas vezes, tentam demonstrar suas explicações de Deus como um agente criador em novas maneiras. Portanto, não se pode dizer que eles apenas seguem a tradição ou a cultura nessa questão. A visão expansiva dos filósofos sobre o escopo da agência apresenta um desafio com relação à definição da causa eficiente: ela exige uma explicação abrangente que abarque agentes naturais e criadores.

2.2.1 Al-Kindī

As primeiras tentativas de fornecer uma explicação abrangente da causa eficiente são encontradas nos escritos de al-Kindī. Estes incluem a *Explicação da causa eficiente próxima para a geração e a corrupção* (al-Kindī Rakaf: 214-37; McGinnis e Reisman 2007: 1-16). Neste texto, al-Kindī ilustra a causa eficiente por meio de um exemplo retirado do reino da arte: a fabricação de uma moeda de ouro. Neste exemplo, a causa eficiente é o artesão que faz a forma da “moeda” se tornar uma com o ouro. A causalidade eficiente divina também é construída em termos de arte, embora a arte dela seja considerada muito superior à nossa: a técnica envolvida em uma cama ou em uma cadeira não é nada em comparação ao produto harmonioso do comando mais perfeito de Deus.

Neste texto, al-Kindī também emprega uma distinção entre causas eficientes próximas e remotas para mostrar como a causalidade eficiente criada depende da causalidade divina:

A causa eficiente remota é como alguém que atira uma flecha em um animal e o mata. Aquele que atira a flecha é a causa remota da morte do animal, enquanto a flecha é a causa próxima de sua morte; pois aquele que atira com a intenção de matar o animal produz a ação perfurante da flecha, mas a flecha produz a morte do ser vivo ao feri-lo. (McGinnis e Reisman 2007: 4)

O exemplo enfatiza a natureza instrumental da causalidade de uma causa eficiente próxima. Que a flecha adquira a força necessária

para sua ação perfurante, e que ela perfure um animal, em vez de uma árvore, depende de o caçador atirar com a intenção de matar o animal.

Al-Kindī aplica sua distinção entre causas eficientes próximas e remotas para explicar a geração e a corrupção da seguinte forma: as coisas criadas são causas eficientes próximas da geração e da corrupção, mas Deus é sua causa eficiente remota; a contribuição de Deus para a geração e a corrupção tem a ver com a ordem harmoniosa de sua criação e essa ordem é vista nas relações entre as coisas criadas, especialmente em suas relações causais.

Em suma, al-Kindī sugere neste texto que tanto as causas eficientes criadas quanto as divinas podem ser entendidas em termos de técnica. O modelo do artesão serve como a explicação abrangente da causa eficiente. Por outro lado, al-Kindī identifica duas diferenças principais entre a agência criada e a divina. Primeiramente, a técnica divina é muito superior à das coisas criadas. Em segundo lugar, a causalidade eficiente das coisas criadas depende da causalidade eficiente divina. As ações das primeiras dependem da ordem harmoniosa da criação de Deus.

Em um segundo texto o *Agente uno verdadeiro e completo e o agente metafórico incompleto*, al-Kindī parece atribuir agência genuína somente a Deus (al-Kindī OPK: 169-171; McGinnis e Reisman 2007: 22-23). Neste texto, al-Kindī define um agente verdadeiro como aquele que age sem sofrer uma ação de forma alguma. Diz-se que Deus é o único agente verdadeiro. Ele também define um agente metafórico como aquele que age como resultado de ter sofrido uma ação, ou seja, alguém que é tanto um agente quanto um paciente. Diz-se que todo agente criado é um agente metafórico. Al-Kindī então argumenta que

Deus é verdadeiramente a Causa Primeira de tudo sobre o qual se age porque ele é um agente que não sofre uma ação de forma alguma. Segundo a posição do filósofo, Deus é a causa imediata de uma primeira coisa sobre a qual se age e uma causa por meio da mediação dos efeitos da primeira coisa sobre a qual se age e assim por diante (Adamson 2007: 57-62). A explicação de Al-Kindī sobre a agência “verdadeira” é bem diferente daquele de um ocasionalista. Enquanto o ocasionalista sustenta que a eficácia causal pertence somente a Deus, al-Kindī atribui eficácia causal a Deus e às coisas criadas. Estas últimas diferem de Deus no sentido de que são agentes e pacientes. De modo geral, a doutrina do ocasionalismo é rejeitada pelos filósofos.

2.2.2 Avicena

O tratamento mais extenso da causalidade eficiente aristotélica, e o mais influente, é dado por Ibn Sīnā (987-1037), conhecido por seu nome latinizado, Avicena. Avicena trata da causa eficiente em inúmeras obras, incluindo o *Kitāb al-Najāt* (*Livro da salvação*) e o *Kitāb al-Ishārāt wa-l-tanbihāt* (*Livro das indicações e lembretes*), mas suas explicações mais desenvolvidas da causa eficiente aparecem na *Física* e *Metafísica* de sua obra-prima, *Kitāb al-Shifā'* (*Livro da cura*) (McGinnis e Reisman 2007: 209-211; Inati 2014: Quarta Classe; Avicena PH: I.10-15; Avicena MH: IV.1-2, VI.1-3).

Na *Física* do *Livro da cura*, Avicena define a causa eficiente ou agente da seguinte forma:

Nas coisas naturais, *agente* é frequentemente dito do princípio do movimento de outro na medida em que é

outro. Por *movimento*, queremos dizer aqui tudo o que passa da potência ao ato em uma determinada matéria. (Avicenna PH: 64)

Esta definição está de acordo com o sujeito da ciência da física, a saber, corpo na medida em que se move e encontra repouso, e é suficiente para os propósitos de fazer filosofia da natureza (Lammer 2018: cap. 2-3). No entanto, com relação à ciência em geral, esta definição “física” é provisória:

Quando o princípio eficiente é considerado não com relação às coisas naturais, mas sim com relação à própria existência, haverá um conceito mais geral. (Avicenna PH: 65)

A tarefa de desenvolver esta concepção mais geral da causa eficiente recai sobre o metafísico, cujas investigações transcendem as preocupações de qualquer uma das ciências particulares como, por exemplo, a filosofia da natureza.

Na *Metafísica* do *Livro da cura*, Avicenna define cada uma das quatro causas em relação ao sujeito estudado na metafísica, a saber, o existente enquanto existente. Ele define a causa eficiente ou agente como aquilo que confere existência a outro (Avicenna MH: 194). Ele distingue sua definição metafísica da causa eficiente daquela do filósofo da natureza da seguinte forma:

Os filósofos metafísicos não entendem por “agente” apenas o princípio do movimento, como os filósofos da natureza entendem, mas o princípio e doador de

existência, como no caso de Deus com relação ao mundo. Quanto à causa eficiente natural, ela não confere nenhuma existência além do movimento em uma das formas de movimento. Assim, nas ciências da natureza, o que confere existência é um princípio de movimento. (Avicenna MH: 195, tradução modificada)

Nesta passagem, Avicenna afirma que as causas naturais eficientes não “conferem nenhuma existência além do movimento em uma das formas de movimento” e que “nas ciências da natureza, o que confere existência é um princípio de movimento”. Essas afirmações sugerem que as causas naturais eficientes conferem existência, embora de forma inferior. Então, Avicenna considera que sua definição de causa eficiente como um doador de ser para outro abrange tanto os agentes naturais quanto os agentes criadores.

Avicenna prossegue elaborando sua concepção “metafísica” da causa eficiente em uma série de argumentos que visam corrigir erros comuns sobre esse tipo de causa. Um desses erros é a alegação de que todo agente é primeiramente inativo e, depois, ativo, e a alegação relacionada de que todo agente também é um recipiente da ação (Avicenna MH: 200). Essas alegações estão de acordo com exemplos familiares de agência. Suponha que eu me levante da minha cadeira ao ouvir a campainha. Sou primeiramente inativo e, depois, ativo. E minha atividade (levantar) é, em parte, devido ao fato de eu ser o recipiente da ação (ouvir o som feito pela campainha). Avicenna sustenta que, embora a agência frequente ou principalmente ocorra dessa forma, não precisa ser assim: ser primeiramente inativo e, depois, ativo e ser o recipiente da ação não são características

essenciais da agência. De fato, porque a inatividade e ser afetado são opostos à atividade e à ação, ele argumenta, o primeiro não pertence à explicação da agência, estritamente falando. Ao corrigir esse erro sobre a causa eficiente, Avicena visa abrir espaço conceitual para a agência divina. Uma característica da agência divina, que já vimos em al-Kindī, é que Deus age sem ser afetado de forma alguma. No entanto, Avicena não apela para características aceitas da agência divina para defender sua posição. Antes, ele tenta refutar a explicação comum da agência em bases independentes.

Como vimos (§2.2.1), al-Kindī, em um dos textos, faz uma distinção entre um agente “verdadeiro”, aquele que age sem sofrer uma ação, e um agente “metafórico”, aquele que é tanto um agente quanto um paciente. Avicena também distingue o agente que age sem sofrer uma ação do agente que é tanto um agente quanto um paciente. Embora ele não considere o último um agente “metafórico”, ele elabora uma concepção hierárquica de agência.

Avicena explica a superioridade de um tipo mais alto de causa eficiente da seguinte forma: onde algo é tal que, sempre que existe, produz a existência de outra coisa em virtude de sua própria essência, e onde seu efeito existe após a não-existência absoluta e é permanente, então essa coisa tem uma reivindicação maior à causalidade do que outras coisas, pois tal causa eficiente previne inteiramente a não-existência de seu efeito; ela confere existência completa ao efeito (Avicena MH: 203; Marmura 1984).

Avicena explica a inferioridade do tipo mais baixo de causa eficiente da seguinte forma: este tipo confere ser a um efeito que não existe após a não-existência absoluta, mas após uma privação

específica na matéria. Deste tipo de agente, ele diz que seu poder de conferir ser a outro é fraco, de curta duração e intermitente (Avicenna MH: 204). Substâncias sublunares, como plantas e animais, são causas eficientes deste tipo inferior.

Avicena também reconhece um tipo intermediário de causa eficiente: este terceiro tipo confere ser a um efeito que não existe após a não-existência absoluta ou após uma privação específica na matéria; antes, a existência deste efeito é precedida pela existência de outra coisa, que é imaterial. Avicena menciona que há disputa certa sobre se um agente deste terceiro tipo deve ser chamado de “criador”. Ele diz que, embora alguns desejem reservar esse termo para a causalidade eficiente da causa primeira (Deus), ele prefere a posição oposta: “criação” é propriamente dita de todo agente que confere ser a um efeito cuja existência não é precedida por privação na matéria. Este tipo intermediário de causa eficiente desempenha um papel na explicação emanacionista da criação de Avicena. Nesta explicação, a criação ocorre de forma gradual, começando com o ato criativo original de Deus, cujo efeito imediato é um intelecto. O primeiro intelecto criado então cria três coisas: (i) o corpo da esfera mais externa, (ii) a alma que move a esfera mais externa e (iii) um segundo intelecto. O segundo intelecto também cria três coisas e assim por diante. O mais baixo dos intelectos criados – a saber, o intelecto agente – cria a forma e a matéria do mundo sublunar, bem como as almas racionais de seres humanos individuais. Avicena adapta sua explicação da emanção de al-Fārābī (870-950), conhecido entre os filósofos como o “Segundo Mestre”, embora sua versão da emanção difira daquela de al-Fārābī de várias maneiras (Davidson 1992).

A explicação hierárquica da agência por Avicena reconhece a superioridade da causalidade divina e identifica as diferenças entre causas eficientes criadoras e não-criadoras. Ainda assim, ela dá apoio à sua sugestão anterior de que ele pretende oferecer uma explicação unificada da causa eficiente que abrange agentes naturais e criadores, pois cada membro da hierarquia é construído como aquilo que confere ser a outro. Assim, em sua *Metafísica*, Avicena fornece um relato abrangente da causa eficiente como aquilo que dá ser a outro.

Esta explicação unificada pode parecer incompatível com o uso de Avicena de uma distinção entre causas eficientes “verdadeiras” e “auxiliares”. Em sua explicação dessa distinção, no entanto, o termo “auxiliar” meramente descreve uma causa eficiente verdadeira na medida em que sua ação auxilia a ação de outra causa eficiente verdadeira (Richardson 2013). Esta explicação emerge de sua defesa da posição de que a causa eficiente é simultânea a seu efeito. Ele vê a posição oposta – que a causa eficiente é temporalmente anterior a seu efeito – como outro erro comum que surge da consideração de eventos e processos comuns, como construção e reprodução: o construtor construindo é temporalmente anterior à existência da casa; o pai inseminando é temporalmente anterior à existência da criança. Avicena argumenta que essa explicação descreve incorretamente os efeitos próprios das causas eficientes comuns. O efeito próprio do construtor é construir, não a existência da casa, e o efeito próprio do pai é inseminar, não a existência da criança. Construtores e pais são causas eficientes verdadeiras da construção e da inseminação, mas são apenas causas eficientes auxiliares da existência de edifícios e crianças. Portanto, construtores e pais são simultâneos, não

temporalmente anteriores, aos seus efeitos próprios. Ainda assim, suas ações fazem alguma contribuição para a existência de edifícios e crianças. Essa contribuição é reconhecida por meio de sua designação como causas eficientes auxiliares da existência de edifícios e crianças. A alegação de que construtores e pais são apenas causas eficientes auxiliares da existência de edifícios e crianças nos convida a investigar as verdadeiras causas de sua existência. Segundo Avicena, a causa eficiente próxima da existência da substância sublunar é o intelecto agente, enquanto sua causa eficiente última é Deus.

2.2.3 Depois de Avicena

A explicação de Avicena sobre a causa eficiente foi influente no ocidente latino medieval em parte porque oferece uma explicação da agência divina dentro de uma estrutura filosófica aristotélica (Gilson 1958, 1962). Parece ter influenciado a discussão sobre a agência divina por teólogos escolásticos, incluindo Tomás de Aquino e Duns Scotus (Druart 2002; Acar 2005). Embora Avicena também tivesse muitos adeptos dentro de sua própria cultura, suas posições sobre inúmeras questões, incluindo o escopo da causalidade eficiente, foram criticadas não apenas por teólogos islâmicos, mas também por seus colegas filósofos.

Conforme mencionado anteriormente (§1.2), os teólogos asharitas tendem a sustentar que somente Deus tem poder causal. Eles apoiam essa posição principalmente apelando à doutrina da onipotência divina. Ainda assim, a discussão sobre a natureza da agência também desempenha um papel em alguns de seus

argumentos. Por exemplo, em *A Incoerência dos filósofos*, al-Ghazālī sustenta que “agente” (*al-fā’il*)

refere-se àquele de quem o ato procede; este é aquele que age por vontade e escolha e tem conhecimento (*al-ilm*) do que é desejado. (al-Ghazālī IP: 57)

Este argumento sugere que devemos restringir o escopo da agência a seres inteligentes em bases conceituais. Al-Ghazālī oferece um argumento semelhante em seu tratado *Sobre o poder* (al-Ghazālī AIFI; McGinnis e Reisman 2007: 254-265; Marmura 1994). A conclusão do argumento conceitual permite agência em qualquer ser inteligente e, portanto, permite a agência humana. Não está claro se al-Ghazālī aceita essa implicação de seu argumento conceitual (Druart 2006).

Averróis se compromete a defender posições mais próximas de Aristóteles contra “inovações” de aristotélicos posteriores. Essas inovações incluem as explicações emanacionistas de criação de al-Fārābī e de Avicena. Enquanto Averróis aceita a emanação em seus primeiros escritos, ele a denuncia com vigor em suas obras de maturidade (Averróis MTE; Genequand 1984; Davidson 1992). Ele argumenta que a existência de Deus pode ser satisfatoriamente demonstrada apenas por meio de uma prova do movimento (Davidson 1987: 311-335; Twetten 1995; Kukkonen 2002). Ele também argumenta que, estritamente falando, Deus não é um criador: sua causalidade é a de uma causa final última do movimento. Isso é sugerido na *Incoerência da Incoerência*, onde ele afirma que Deus é um eficiente por meio da causalidade final (Averroes ITI: 138). Talvez isto seja afirmado de modo mais claro em seu *Grande comentário à*

Metafísica, livro *Lam* (Genequand 1984). Dessa posição, segue-se que certos aspectos das explicações de Avicena sobre a causa eficiente ficam ociosos: não há necessidade de revisar a explicação de Aristóteles sobre a causa eficiente para abranger os agentes criadores.

A explicação de Averróis sobre a causalidade divina reflete sua posição de que a verdade deve ser encontrada por meio da interpretação correta de Aristóteles, juntamente com a aplicação correta dos princípios e métodos da filosofia. De acordo com Averróis, os métodos da filosofia são excepcionalmente adequados para estabelecer a verdade (Taylor 2000). O papel da religião é transmitir essa verdade às massas por meio da narrativa e da metáfora. De modo geral, essa posição sobre a relação entre filosofia e religião é compartilhada por outros aristotélicos na tradição árabe, incluindo al-Fārābī e Avicena. Os últimos diferem de Averróis por estarem menos preocupados do que ele em interpretar Aristóteles corretamente. Em vez disso, eles adotam a estrutura filosófica de Aristóteles, mas se sentem livres para a modificar à luz de suas próprias descobertas.

2.3 Causalidade final

Na *Física* 2.3, Aristóteles diz que “o fim ou aquilo em vista do qual a coisa é feita” também é considerado um tipo de causa. Em obras filosóficas árabes, os termos “causa final” (*al-‘illah al-ghā’iyyah*) e “fim” (*al-ghāyah*) designam esse tipo de causa. Os filósofos sustentam que tanto o movimento natural quanto a ação divina ocorrem para o bem de um fim, embora considerem que o último difira do primeiro de uma maneira importante. Diz-se que os corpos naturais agem para o bem

de algo distinto de si mesmos, para o que lhes falta. Por exemplo, um animal constrói para se abrigar. Por outro lado, o fim de Deus não é distinto de Deus em si, mas Deus age para o bem de si mesmo. Essa ideia está implícita na explicação de al-Kindi sobre a causa final na *Explicação da causa eficiente próxima da geração e da corrupção*, que afirma que o fim é algo externo à causa eficiente, que a obriga a agir, ou não é algo externo à causa eficiente; no último caso, a causa eficiente age “apenas devido a si mesma” (McGinnis e Reisman 2007: 4). Presumivelmente, o último caso descreve a ação divina. Avicena tenta explicar a ideia de que Deus não pode agir em prol de algo distinto de si mesmo da seguinte forma: ele argumenta que o desejo de um agente por um fim distinto de si mesmo implica a imperfeição do agente, uma vez que o objeto do desejo do agente deve ser superior ao agente. Em apoio à última afirmação, ele argumenta que o objeto do desejo de um agente deve ser algo que aperfeiçoe ou beneficie o agente (Avicena MH: 321). Portanto, um agente absolutamente perfeito como Deus não pode agir pelo desejo de um fim distinto de si mesmo. Avicena também argumenta que a intenção de um agente por algo distinto de si mesmo implica a multiplicidade do agente, uma vez que envolve múltiplos atos de conhecimento, por exemplo, conhecimento da intenção, da razão da intenção e do benefício para o agente a ser derivado da intenção (Avicena MH: 326; McGinnis 2010: 206-208). Então, um agente absolutamente simples como Deus não pode agir em vista algo distinto de si mesmo.

As discussões filosóficas árabes sobre causalidade final também visam enfrentar várias objeções à teleologia aristotélica. Avicena enfrenta esse desafio com grande energia. Novamente, os argumentos

mais desenvolvidos são encontrados na *Física* e na *Metafísica* do *Livro da cura*. Na *Física* I 13-14, Avicena tenta atender a objeções derivadas da discussão de Aristóteles sobre os materialistas antigos, como Demócrito e Empédocles. Na *Metafísica* VI 5, ele trata de algumas objeções adicionais. Talvez estas sejam de maior interesse.

Uma objeção afirma ser óbvio que certas ações humanas são triviais ou sem propósito (*'abath*); o exemplo dado é brincar com a barba (Avicena MH: 220-225). Essa objeção desafia a ideia de que todo movimento natural tem um fim ou objetivo. A objeção é provavelmente derivada de Alexandre de Afrodísias que afirma, em *Sobre o destino*, que mexer com palitos de dente ou tocar e puxar o próprio cabelo não têm uma causa no sentido de um fim (Sharples 1983: 44). Contra essa objeção, Avicena sustenta que as ações humanas aparentemente triviais são motivadas pelo desejo inconsciente de prazer, o bem da alma animal (Richardson 2015). Esse argumento tira sua sustentação da explicação original e influente de Avicena sobre os sentidos internos, a qual justifica as bases cognitivas de tais ações (Avicena ASAN: 43-45, 58-61, 163-69; Black 2000, 2013a).

Avicena também dedica considerável atenção a esta objeção: “Por que o fim é considerado uma causa anterior quando, na verdade, é um efeito das outras causas?” (Avicena MH: 220, trad. modificada). Esta objeção afirma que é inapropriado incluir o fim entre os tipos de causas com base no fato de que as causas são ontologicamente anteriores aos efeitos. A resposta de Avicena envolve uma distinção entre (i) a “reidade” (*thingness - shay'yyah*) ou essência (*māhiyyah*) do fim e (ii) a existência do fim: enquanto a existência do fim em particulares concretos é posterior e, portanto, um efeito das outras

causas, a reidade (ou essência) do fim existe antes da ação e causa a causalidade das outras causas (Avicena MH: 228; Wisnovsky 2000, 2003a). Ele também faz um ponto adicional, que é historicamente significativo: a reidade (ou essência) do fim “não é uma causa a menos que ocorra como uma imagem na alma, ou como algo análogo a isso” (Avicena MH: 228, trad. modificada).

A explicação de Avicena sobre a prioridade da causa final foi influente no ocidente latino, onde foi usada por alguns para justificar a posição de que o escopo da causalidade final deve ser restrito a agentes com faculdades cognitivas (Maier 1955). Essa interpretação também aparece na tradição árabe. Grosso modo, Avicena foi considerado como tendo mostrado que (i) a alegação de que o fim é uma causa do movimento depende da alegação de que é anterior a causalidade das outras causas e uma causa da causalidade das outras causas e (ii) a alegação de que o fim é anterior a causalidade das outras causas e uma causa da causalidade das outras causas é verdadeira apenas nos casos em que existe na mente ou alma da causa eficiente.

Com relação a essa interpretação de Avicena, é importante enfatizar que, em sua explicação da prioridade da causa final, ele menciona que a reidade (ou essência) do fim pode existir antes do movimento como uma imagem na alma “ou como algo análogo a isso” (Avicenna MH: 228, trad. modificada). Nessa passagem, ele sugere que a reidade ou essência do fim pode existir antes do movimento, seja como um objeto de cognição, ou de outra forma, que é diferente, mas análoga a existir como um objeto de cognição. Além disso, as várias discussões de Avicena sobre a causa final dão todas as indicações de que ele considera que o movimento dos corpos naturais não tem

faculdades cognitivas como ocorrendo em prol de um fim, que é anterior a esse movimento e uma causa desse movimento. Ainda assim, parece especialmente difícil provar que o fim do movimento natural é anterior e uma causa desse movimento.

Esta questão foi amplamente discutida por filósofos e teólogos árabes. Em seu comentário sobre os *Indicações e lembretes*, de Avicena, al-Ṭūsī tenta resolver este problema sugerindo que podemos atribuir um tipo de consciência prévia (*shu'ūr*) à natureza de um corpo (Avicena e Ṭūsī PR: parte IV, 7, 18). Ṭūsī faz estas observações em resposta à contestação de Fakhr al-Dīn al-Rāzī de que a concepção de Avicena de causa final se aplica apenas a agentes cognitivos. Por sua vez, al-Ghazālī sustenta que o inanimado é chamado de “um buscador e um desejante” apenas figurativamente:

Pois é dito que a pedra cai porque ela quer [se mover para] o centro e o busca, mas buscar e desejar na realidade são apenas concebíveis em conjunto com o conhecimento (*al-ilm*) do que é desejado e buscado e são [portanto] concebíveis apenas para animais. (al-Ghazālī IP: 57)

Avicena pode ser capaz de enfrentar essa objeção apelando para sua explicação da inclinação natural (Richardson 2015).

3. Modalidade e relação causal

3.1 A tese da necessitação de Avicena

Uma característica marcante das explicações árabes e islâmicas da causalidade é o uso dos termos modais “necessário” e “possível” para analisar a relação causal. Essa prática é especialmente proeminente nas discussões de Avicena sobre a causalidade que enfatizam sua tese da necessitação: “com a existência de sua causa, a existência de um efeito é necessária”. Embora Avicena não empregue essa tese para restringir o escopo do poder causal a Deus, sua tese da necessitação parece ter desempenhado um papel na história do ocasionalismo na medida em que é um alvo do argumento de al-Ghazālī da “conexão não-necessária” que é discutido abaixo (§3.2).

Na *Metafísica* do *Livro da cura*, Avicena defende a tese da necessitação para sustentar sua tese da coexistência, a qual afirma que causa e efeito coexistem no tempo. Em outras palavras, Avicena considera que a tese da necessitação implica que a prioridade da causa com relação ao efeito é ontológica, não temporal (Marmura 1981a).

Na parte central do argumento da tese da necessitação, Avicena tenta mostrar que a relação causal não pode ser totalmente compreendida em termos de possibilidade:

[O que acontece] tem a possibilidade de acontecer e a possibilidade de não acontecer. Não é na medida em que seu acontecimento é possível que ele existe. E não é apenas na medida em que outra coisa tem a possibilidade

de fazê-lo acontecer que ele existe a partir de outro. Ter a possibilidade de fazer uma coisa acontecer não é suficiente para fazê-la acontecer. Dada a mera possibilidade de fazer uma coisa acontecer, o que não é suficiente, a coisa às vezes existiria quando esta existe e às vezes não existiria quando esta existe [...]. Porém, algo que tem a mesma relação com uma coisa existindo a partir dela quanto com sua não existência a partir dela não tem maior pretensão de ser a causa da coisa do que não ser a causa dela. Na verdade, a sólida razão exige que haja um estado que diferencie entre a existência da coisa a partir dela e a sua não existência a partir dela. (Avicenna MH: 126-7, tradução modificada)

Neste argumento, Avicenna analisa um evento da seguinte forma: considerado em si mesmo, o evento pode existir ou não existir; e, considerado em relação ao que tem a mera possibilidade de fazê-lo acontecer, o evento pode existir ou não existir. Então, considerado de qualquer uma dessas maneiras, o evento pode ou não existir: sua existência ou não existência está em suspensão. Ele então afirma que a existência ou não-existência de uma coisa a partir de outra requer um criador de diferença, que destrói esse equilíbrio. Para sustentar essa conclusão, ele apela a uma versão do princípio da razão suficiente, que afirma que, para tudo o que existe a partir de outro, há uma razão suficiente pela qual ele existe a partir desse outro em vez de não existir a partir desse outro. Ele então vincula o princípio da razão suficiente à noção de “causa”: por “causa” não queremos dizer o que tem a mera possibilidade de fazer algo acontecer, mas sim o que é suficiente para fazê-lo acontecer (Richardson 2014). Com base nesse

argumento, Avicena conclui, em última análise, que, com a existência de sua causa, a existência do efeito não é meramente possível; ela é necessária.

Avicena considera que essa explicação de “causa” se aplica a todas as instâncias da relação causal. Ainda assim, ele reconhece algumas diferenças importantes entre as várias coisas que funcionam como causas. As mais importantes são as diferenças entre Deus e a substância sublunar. De acordo com Avicena, com a existência de Deus, a existência de seu único efeito imediato, a primeira inteligência, é necessária. Seu raciocínio envolve as seguintes ideias. Primeiro, Deus não precisa de nada fora de si para produzir a primeira inteligência. Segundo, Deus é imutável. Avicena considera que a imutabilidade de Deus implica que seu conhecimento e volição também são imutáveis. O conhecimento e a volição de Deus são os princípios pelos quais ele age. Então, sempre que Deus existe, ele possui o conhecimento e a volição pelos quais ele produz a primeira inteligência. Então, com a existência de Deus, a existência da primeira inteligência é necessária.

Por outro lado, com a existência de uma substância sublunar, a existência de seu efeito normalmente não é necessária, mas meramente possível. Uma substância sublunar é um sujeito de causalidade (*mawḍūʿ al-ʿillīyah*). Sempre que um sujeito de causalidade está em um estado que diferencia entre uma coisa existindo a partir dela e sua não existência a partir dela,

[o] efeito então procederá dele necessariamente, independentemente do [estado diferenciador] ser um ato da vontade, do apetite ou da raiva, ou algo originado,

natural ou não, ou alguma coisa externa. (Avicenna MH: 127, tradução modificada)

Assim, um sujeito de causalidade é uma substância que funciona como uma causa quando está em um certo estado. Por exemplo, o fogo funciona como uma causa para a queima do algodão quando seu poder de queimar é atualizado no algodão. Esse estado ocorre apenas quando o contato entre o agente (fogo) e o paciente (algodão) está desimpedido e quando o paciente (algodão) está em um estado adequado, por exemplo, o algodão não está molhado.

3.2 O argumento da “conexão não-necessária” de Al-Ghazālī

Na *Incoerência dos filósofos*³, al-Ghazālī fornece a crítica mais celebrada das explicações aristotélicas árabes sobre a causalidade. O primeiro e mais influente argumento de Al-Ghazālī contra seus oponentes filósofos parece mirar na tese da necessitação de Avicenna (Lizzini 2013). Ele escreve,

A conexão entre o que habitualmente se acredita ser uma causa e o que habitualmente se acredita ser um efeito não é necessária, de acordo conosco. Mas [com] quaisquer

³ NdO. Há uma tradução em português desta obra feita por Catarina Belo: Al-Ghazali. *A incoerência dos filósofos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023. Há uma tradução em português apenas da Discussão XVII: Verza, T. M. Sobre a causalidade: tradução da Discussão XVII do *Tahafut al-falasifa* (Incoerência dos filósofos), de Al-Ghazali. *Dois Pontos*, 18, 1, 2021: 270-288.

duas coisas, onde “isto” não é “aquilo” e “aquilo” não é “isto” e onde nem a afirmação de uma implica a afirmação da outra nem a negação de uma implica a negação da outra, não é uma necessidade da existência de uma que a outra exista, e não é uma necessidade da inexistência de uma que a outra não-exista – por exemplo, a saciedade da sede e a bebida, a saciedade e a alimentação, a queima e o contato com o fogo, a luz e o aparecimento do sol, a morte e a decapitação [...] e assim por diante para [incluir] tudo [o que é] observável entre as coisas conectadas na medicina, astronomia, artes e ofícios. A conexão delas é devido ao decreto prévio de Deus, que as cria lado a lado, não ao fato de ser necessária em si mesma, incapaz de separação. (al-Ghazālī IP: 166)

Al-Ghazālī nega que eventos naturais envolvam conexões necessárias usando como exemplo principal a queima do algodão quando em contato com o fogo:

Pois permitimos a possibilidade da ocorrência do contato sem a queima, e permitimos como possível a ocorrência da transformação do algodão em cinzas queimadas sem contato com o fogo. [Os filósofos], no entanto, negam a possibilidade disso. (al-Ghazālī 2000: 166-7)

Al-Ghazālī parece atribuir a seus oponentes aristotélicos duas alegações principais:

- (i) substâncias naturais, como o fogo, são causas, e
- (ii) conexões causais são conexões necessárias.

Ele também argumenta que (i) e (ii) implicam uma terceira alegação:

(iii) a afirmação do contato entre fogo e algodão implica a afirmação da queima do algodão.

Al-Ghazālī sugere que, porque (iii) é falso, a explicação de seus oponentes sobre a causalidade na natureza está equivocado. Uma questão levantada pelo argumento é se seus oponentes de fato aceitam (ii); outra é se eles consideram (i) e (ii) implicar (iii).

3.3 Sobre a necessidade causal na natureza em Averróis

Na *Incoerência da Incoerência*, Averróis desafia o retrato de Ghazālī da explicação dos filósofos sobre a necessidade causal da seguinte forma:

[S]ão os atos que procedem de todas as coisas absolutamente necessários para aqueles em cuja natureza reside realizá-los, ou são realizados apenas na maioria dos casos ou na metade dos casos? Esta é uma questão que deve ser investigada, uma vez que uma única ação-e-paixão entre duas coisas existentes ocorre apenas por meio de uma relação fora de um número infinito, e ocorre frequentemente que uma relação impeça a outra. Portanto, não é absolutamente certo que o fogo aja quando é aproximado de um corpo sensível, pois certamente não é improvável que haja algo que esteja em tal relação com a coisa sensível a ponto de impedir a ação

do fogo, como é afirmado do talco e de outras coisas. Mas não é necessário, portanto, negar ao fogo seu poder de queimar, desde que o fogo mantenha seu nome e definição. (Averróis ITI: 318-19)

Averróis afirma que as substâncias naturais, como o fogo, são causas. No entanto, ele afirma que, dada a proximidade do fogo ao algodão, não é “absolutamente necessário”, nem “absolutamente certo” que o algodão queime. Nesta frase, ele parece negar que conexões causais sejam conexões necessárias. Por outro lado, o motivo pelo qual ele nega que a proximidade do fogo ao algodão necessite a queima do algodão é o de que pode haver um impedimento: o algodão pode estar coberto de talco, o que dificulta a ação do fogo. E ele sugere que, na ausência desse impedimento, a queima certamente ocorreria. Então, embora ele inicialmente pareça negar que conexões causais sejam conexões necessárias, seu argumento geral sugere que ele mantenha essa alegação. Ademais, sua explicação da necessidade causal envolve uma versão mais matizada da afirmação de al-Ghazālī (iii) acima (na qual a afirmação do contato entre fogo e algodão implica a afirmação da queima do algodão). De acordo com a explicação de Averróis sobre a necessidade causal, a afirmação do contato entre o fogo e o algodão e a afirmação de que não há impedimentos, juntas implicam a afirmação da queima do algodão.

Em suma, Averróis responde ao argumento da “conexão não necessária” de al-Ghazālī da seguinte forma. Ele alega que al-Ghazālī descreve erroneamente a explicação dos filósofos acerca da necessidade causal na natureza. Além disso, ele sugere que sua versão revisada da explicação deles é verdadeira. Portanto, a explicação dos

filósofos sobre a necessidade causal na natureza, devidamente compreendida, não está equivocada.

Vale a pena notar que a própria explicação de Averróis sobre a necessidade causal na natureza está *grosso modo* de acordo com a de Avicena. Conforme discutido acima (§3.1), Avicena sustenta que “com a existência de sua causa, a existência do efeito é necessária”. Ele também sustenta, no entanto, que a existência de uma substância sublunar, que funciona como uma causa, é, tipicamente, insuficiente para o exercício de sua causalidade e, portanto, tipicamente, insuficiente para a existência do efeito de sua causalidade. Por exemplo, o fogo funciona como uma causa da queima do algodão somente quando seu poder de queimar é atualizado no algodão. Isso não só requer que o contato entre o agente (fogo) e o paciente (algodão) esteja desimpedido, mas também que o paciente (algodão) esteja em um estado adequado, por exemplo, o algodão não esteja molhado.

3.4 Princípios em disputa

De acordo com Averróis, al-Ghazālī descreve incorretamente a explicação dos filósofos sobre a necessidade causal na natureza. Averróis também sugere que sua própria versão revisada da explicação deles é verdadeira. Embora al-Ghazālī possa aceitar a primeira alegação, ele não aceitaria a última. Isso tem a ver com sua compreensão das modalidades. Em sua explicação de “necessário”, uma conexão entre duas coisas não é necessária se for concebível que ela seja interrompida (Kukkonen 2000; Dutton 2001). Então, se for

concebível que o algodão não queime, mesmo que seu contato com o fogo esteja desimpedido e esteja seco, então não é necessário que ele queime, mesmo quando essas condições estejam dadas. Como vimos, al-Ghazālī considera concebível que o algodão não queime, mesmo quando essas condições estejam dadas, pois ele diz que a conexão entre queimar e contato com o fogo

é devido ao decreto prévio de Deus, que os cria lado a lado, não ao fato de ser necessário em si mesmo, incapaz de separação. (al-Ghazālī IP: 166)

Assim, de acordo com al-Ghazālī, é concebível que o algodão não queime, mesmo que seu contato com o fogo esteja desimpedido e esteja seco, então não é necessário que queime, mesmo quando essas condições estejam dadas. Nessa posição, mesmo a versão revisada de Averróis da explicação dos filósofos sobre a necessidade causal na natureza está equivocada. Por outro lado, os filósofos não aceitam a explicação de al-Ghazālī sobre “necessário”. De modo geral, eles não caracterizam as modalidades em termos de concebibilidade. Isso sugere que a discordância entre al-Ghazālī e os filósofos sobre a necessidade causal na natureza tem a ver, em parte, com suas diferentes explicações das modalidades (Kukkonen 2000; Dutton 2001). No entanto, a fonte fundamental da discordância entre eles é teológica.

Al-Ghazālī ataca a posição dos filósofos sobre a necessidade causal na natureza para salvaguardar a crença muçulmana nos milagres e na onipotência divina (al-Ghazālī IP: 165). Esses princípios de fé são incompatíveis com a explicação de Avicena sobre Deus. Como mencionado anteriormente (§3.1), Avicena considera que a

imutabilidade de Deus implica que seu conhecimento, sua volição e sua ação são imutáveis. Ele também nega que Deus conheça coisas particulares, exceto de forma universal (Avicena MH: 288; Marmura 1962; Adamson 2005). Então, de acordo com Avicena, Deus não pode agir de outro modo senão daquele em que age; além disso, ele não pode planejar ou executar nenhum evento particular. Logo, Deus não pode causar um milagre alterando sua ação de modo a interromper o curso da natureza. Além disso, Deus não pode causar um milagre planejando e executando uma grande série de eventos particulares, o que inclui um desvio do curso da natureza. Pelo contrário, Deus serve como a explicação derradeira da ordem e estabilidade no universo, incluindo o reino da natureza. Da mesma forma, a posição tardia de Averróis, que descreve Deus como uma causa final última do movimento, que não é nem um criador, nem uma causa eficiente de eventos terrestres, é obviamente incompatível com a posição de que Deus pode causar milagres.

É claro que Avicena e Averróis nem sempre afirmam em termos claros que suas posições sobre Deus são incompatíveis com a doutrina muçulmana. Eles frequentemente adotam uma abordagem conciliatória para princípios religiosos que estão em tensão com verdades estabelecidas pela filosofia. Essa abordagem está relacionada com a posição deles de que o papel da religião é transmitir a verdade às massas por meio de narrativa e de metáfora, conforme discutido acima (§2.2.3).

4. O conhecimento de potências causais

4.1 A indução e a experiência segundo Avicena

A filosofia da natureza aristotélica depende em parte da observação sensorial em sua atribuição de potências causais a corpos naturais. Portanto, não é surpreendente que pensadores árabes e islâmicos levantem objeções à ciência aristotélica que antecipam posições filosóficas que ocorrerão posteriormente sobre o problema da indução. Algumas delas emergem de dentro do aristotelismo. Avicena fornece uma crítica sustentada da indução (*istiqrā'*) em seu tratado *Sobre a demonstração* (*al-Burhān*), a parte lógica do *Livro da cura*. Como ele a vê, parte do problema é que a indução pode supostamente levar a premissas absolutas, universais e certas, enquanto na realidade leva a uma crença meramente provável. Por outro lado, ele sustenta que a observação sensorial juntamente com um “silogismo oculto” dá origem à certeza. Avicena elabora esse processo cognitivo sob o título de “experiência” (*tajribah*). *Tajribah* é a tradução árabe do grego *empeiria*. A explicação da experiência de Avicena é derivada em parte de observações de Aristóteles e al-Fārābī sobre *empeiria/tajribah*, embora ele vá além dessas fontes (al-Fārābī AMIF: 24-25; McGinnis e Reisman 2007: 66-67; McGinnis 2003; Janssens 2004; Black 2006).

Como Avicena a descreve, a experiência envolve a sensação repetida de algum fenômeno que é preservado na memória, por exemplo, que depois da ingestão de escamônea se segue a purga da bile. Também envolve um processo de raciocínio “oculto” ou implícito. Inferimos que a conexão repetida envolve uma relação essencial entre duas coisas: por exemplo, não é acidental que depois da ingestão de escamônea se segue a purga da bile pois regularidades não podem ser devidas ao acaso. Este processo implícito de raciocínio remove a dúvida. Então, a experiência dá origem à certeza. Avicena define certeza em termos de crença de segunda ordem: alguém tem certeza quando sabe que aquilo a que consentiu não pode ser de outra forma (Black 2013b: 122). A certeza não é totalmente subjetiva, uma vez que o conhecimento de uma proposição requer sua verdade (Black 2013b: 125). Por outro lado, embora a experiência dê origem à certeza, ela não produz conhecimento no sentido estrito. Pois o conhecimento no sentido estrito é necessário e explicativo. Da experiência derivamos nossa certeza *que* membros de uma certa espécie causam algo; mas a experiência não mostra o *porquê* (McGinnis 2003: 320-1).

Avicena também aborda a objeção de que a experiência pode levar a falsas generalizações. Ele usa o seguinte exemplo: suponha que tivéssemos visto apenas humanos negros e tivéssemos observado sem exceção que ocorre a procriação de crianças negras. Pela experiência, concluiríamos que todos os humanos são negros, ou seja, que a negritude é essencial para a humanidade. Em resposta a essa objeção, Avicena diz que o conhecimento derivado da experiência é condicional,

o que quer dizer que o caráter dessa coisa que é repetidamente percebida está necessariamente unido a algo que se mantém sempre no domínio no qual a coisa é repetidamente percebida, a menos que haja um obstáculo. (McGinnis e Reisman 2007: 150).

Este ponto é aplicado ao exemplo dos sudaneses da seguinte forma:

quando a procriação é considerada procriação por pessoas negras, ou pessoas de um desses países, então a experiência será válida. Se a procriação for considerada a de qualquer povo dado, então a experiência não terminará com as instâncias particulares acima mencionadas; pois essa experiência dizia respeito a um povo negro, mas pessoas, falando absolutamente, não se limitam a pessoas negras. (McGinnis e Reisman 2007: 150; McGinnis 2003: 322-325).

Então, em resposta à objeção de que a experiência poderia levar a falsas generalizações, Avicena aconselha que o uso adequado da experiência incluiria atenção cuidadosa ao domínio de uma espécie que estava sujeita a observação repetida.

4.2 O argumento cético de Al-Ghazālī

O problema da indução também desempenha um papel nos ataques asharitas às explicações aristotélicas da causalidade na natureza. Como vimos, a filosofia da natureza aristotélica depende em

parte da observação repetida em sua atribuição de potências causais a corpos naturais. Os teólogos asharitas atacam esse aspecto da filosofia da natureza aristotélica com base no fato de que a observação repetida de concomitância não é evidência de causalidade. Uma versão desse argumento aparece na *Incoerência dos filósofos*, de al-Ghazālī.

Al-Ghazālī distingue algumas posições diferentes mantidas por seus oponentes filósofos. Uma posição considera que as mudanças na natureza são provocadas apenas por corpos naturais, sem nenhuma contribuição de Deus. Aplicado ao exemplo da queima do algodão, esta posição sustenta que

o agente da queima é o fogo apenas, sendo um agente por natureza [e] não por escolha – portanto, incapaz de se abster de [agir de acordo com] o que está em sua natureza após entrar em contato com um substrato receptivo a ele. (al-Ghazālī IP: 167)

Contra esta posição, al-Ghazālī sustenta que

[a]quele que realiza a queima criando negror no algodão, [causando] separação em suas partes e tornando-o brasa ou cinzas é Deus, seja por meio da mediação de Seus anjos ou sem mediação. (al-Ghazālī IP: 167)

Em apoio a esta posição, ele argumenta o seguinte:

“Quanto ao fogo, que é inanimado, ele não tem ação. Pois que prova há de que ele é o agente [da queima do algodão]? Eles não têm nenhuma prova além de observar

a ocorrência da queima na [junção de] contato com o fogo”. (al-Ghazālī IP: 167).

Al-Ghazālī apela a um ponto também levantado por seus predecessores asharitas: observamos não que o fogo queima o algodão, mas sim que o algodão queima quando em contato com o fogo. Portanto, a evidência da observação repetida, mesmo quando invariável, não mostra que o fogo é o agente da mudança. Além disso, essa evidência é consistente com Deus sendo o agente da mudança.

4.3 O argumento de Averróis da ciência da natureza

Em resposta ao argumento cético, Averróis apela ao fato de haver ciência da natureza: temos (algum) conhecimento do mundo natural. Além disso, o conhecimento do mundo natural é apenas conhecimento das causas naturais da mudança (Averróis ITI: 318-19). Tal conhecimento deve ser derivado, pelo menos em parte, da observação reiterada dos corpos. Ele também sugere que nenhum de nós duvida sinceramente que isso seja assim: ele alega que seu oponente ocasionalista “nega com sua língua o que está presente em sua mente” (Averróis ITI: 318). Então, como Averróis vê, o fato de haver ciência da natureza é razão suficiente para rejeitar o argumento cético. Ainda assim, ele reconhece que não temos conhecimento completo da natureza, que ainda há muito a ser investigado e que esse esforço enfrenta vários obstáculos.

Embora o argumento de Averróis da ciência da natureza possa ter sucesso contra algumas versões do argumento cético, não está claro que ele tenha sucesso contra seu alvo imediato, o argumento cético de al-Ghazālī. O argumento anterior pode deixar aberta a possibilidade de que corpos naturais, como o fogo, sejam causas (McGinnis 2006), pois al-Ghazālī não conclui seu argumento cético negando que o fogo seja uma causa da queima *tout court*; antes, ele nega que tenha ação com base no fato de ser inanimado e nega que o fogo apenas seja o agente da queima. Então, al-Ghazālī pode sustentar que o fogo é uma causa (não ativa) da queima, enquanto Deus é sua causa ativa.

Nesta interpretação, o argumento cético de al-Ghazālī apenas nega que a evidência da observação repetida mostre que os corpos naturais sejam as únicas causas da mudança. Logo, esse argumento é compatível com a alegação de que a evidência da observação repetida indica que os corpos naturais estão entre as causas da mudança. Averróis, no entanto, sugere que al-Ghazālī nega a última alegação. Portanto, seu argumento da ciência da natureza não tem sucesso contra o argumento cético de al-Ghazālī. Por outro lado, permitir que os corpos naturais estejam entre as causas da mudança pode não ser suficiente para evitar um problema levantado pelo argumento de Averróis da ciência natural. O argumento de Averróis envolve a ideia de que a observação reiterada de corpos nos dá insights sobre suas naturezas. Por “natureza” entende-se um princípio intrínseco de movimento e repouso. Então, o argumento exige mais do que a concessão de que corpos naturais fazem alguma contribuição causal

para a mudança. Ele exige que a causalidade de corpos naturais esteja enraizada e explicada por suas naturezas.

Os predecessores asharitas de al-Ghazālī tendem a negar a existência de naturezas aristotélicas porque estas imporiam restrições à ação de Deus. Se um corpo tem uma natureza aristotélica, ele tem um princípio interno, que restringe os tipos de mudanças que ele pode sofrer de um momento para o outro. Por exemplo, os mortos não podem ser ressuscitados e um cajado não pode se tornar uma cobra. De acordo com a teologia islâmica, no entanto, Deus pode ressuscitar os mortos e transformar um cajado em uma cobra. Assim, os corpos não têm naturezas aristotélicas, uma vez que a existência de tais naturezas entraria em conflito com a doutrina da onipotência divina.

Al-Ghazālī parece rejeitar essa posição asharita mais tradicional quando argumenta que a existência de naturezas corporais é compatível com a ocorrência de milagres. Este argumento pode refletir uma preocupação em reconciliar a teologia com a ciência da natureza. Ele propõe que, mesmo se supusermos que os corpos têm naturezas conforme interpretadas pelos filósofos, Deus ainda poderia causar milagres, principalmente de dois modos. Por um lado, ele poderia impedir a operação de potências causais naturais; por exemplo, Deus poderia impedir a queima de Abraão na fogueira ardente fazendo com que o calor do fogo fosse contido dentro do fogo ou fazendo com que Abraão fosse coberto de talco. Por outro lado, Deus poderia causar um milagre fazendo com que uma série de mudanças naturais ocorresse com velocidade surpreendente. Por exemplo, Deus poderia transformar o cajado em uma serpente

fazendo com que a matéria assumisse formas sucessivas em uma taxa acelerada:

Assim, a terra e o resto dos elementos se transformam em plantas, plantas – quando comidas por animais – em sangue, sangue então se transformando em esperma. O esperma é então derramado no útero e se desenvolve em estágios como um animal; isso, de acordo com o hábito, ocorre em um longo período. Por que, então, o oponente deveria considerar impossível que esteja dentro do poder de Deus fazer a matéria circular por esses estágios em um tempo menor do que o conhecido? (al-Ghazālī IP: 172)

Portanto, a afirmação de naturezas corporais é compatível com a crença em milagres.

Se esse argumento mostra que al-Ghazālī defende que é possível que corpos tenham naturezas é uma questão de disputa (Marmura 1981b; Frank 1992; Griffel 2009). Averróis usa o argumento para conceder a posição dos filósofos de que corpos têm naturezas pelas quais funcionam como causas de mudança (Averróis ITI: 330). Ainda assim, permanece uma diferença crucial entre a posição de al-Ghazālī e a dos filósofos. Mesmo que al-Ghazālī permita que corpos possam ter naturezas, ele também considera que a escolha e a ação divinas governam eventos particulares no mundo sublunar. Deus pode planejar e executar eventos particulares, que desviam ou aceleram o curso da natureza. O último aspecto de sua posição é incompatível com as interpretações dos filósofos sobre Deus, conforme discutido acima em §3.3.

5. Bibliografia

5.1 Fontes primárias

- al-Fārābī, [AMIF], *Al-Manṭiq ‘inda al-Fārābī*, vol. 4, M. Fakhry (ed.), Beirut: Dar el-Mashriq, 1987.
- al-Kindī, [RAKAF], *Rasā’il al-Kindī al-Falsafīya*, vol. 1, M.‘A.H. Abū Rīdah (ed.), Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1950–53.
- , [OPK], *Oeuvres philosophiques et scientifiques d’al-Kindī*, vol. 2, J. Jolivet and R. Rashed (eds.), Leiden; New York: E.J. Brill, 1997.
- , *The Philosophical Works of al-Kindī*, Peter Adamson and Peter E. Pormann (eds.) Oxford: Oxford University Press, 2012.
- al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, M. Bouyges (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1927.
- , [AIFI], *Al-Iqtisād fī l-i’tiqād*, I.A. Cubukcu and H. Atay (eds.), Ankara: Nur Matbaası, 1962.
- , [IP] *The Incoherence of the Philosophers*, M. Marmura (trans.), Provo: Brigham Young University Press, 2000.
- Averroes, *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory*, C. Butterworth (trans.), Provo: Brigham Young University Press, 2001.
- , [ITI], *The Incoherence of the Incoherence*, S. van den Bergh (trans.), Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2008.
- , [MTE] *On Aristotle’s Metaphysics: an Annotated Translation of the so-called Epitome*, Rüdiger Arnzen (ed.) Berlin; New York: De Gruyter, 2010.
- , *Tahāfut al-Tahāfut*, M. Bouyges (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1930.
- Avicenna, [ASAN], *Al-Shifā’: Al-Nafs* [Psychology], F. Rahman (ed.), London: Oxford University Press, 1959.

- , *Al-Shifā': Al-Burhān* [Demonstration], 'Abd al-Raḥman Badawī (ed.), Cairo: Association of Authorship, Translation and Publication Press, 1966.
- , [MH], *The Metaphysics of the Healing*, M. Marmura (trans.), Provo: Brigham Young University Press, 2005.
- , [PH], *The Physics of the Healing*, J. McGinnis (trans.), Provo: Brigham Young University Press, 2009.
- , [Physics], *Al-Shifā': Al-Samā' Al-Ṭabī'ī*, M. Qasim, (ed.), Cairo: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1983.
- Avicenna and Ṭūsī, [PR], *Pointers and Reminders with Commentary of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, S. Dunyá (ed.), Cairo: Miṣr Dār al-ma'ārif, 1960.
- Genequand, Charles, 1984, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lam, Leiden: Brill.
- Inati, Shams C., *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: 'Physics' and 'Metaphysics': An Analysis and Annotated Translation*, New York: Columbia University Press, 2014.
- McGinnis, Jon and David Reisman, 2007, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis: Hackett.
- Sharples, R.W., 1983, *Alexander of Aphrodisias on Fate: Text, Translation, and Commentary*, London: Duckworth.

5.2 Fontes secundárias

- Acar, Rahim, 2005, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, Leiden: Brill, 2005.
- Adamson, Peter, 2005, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105: 257-278.
- , 2007, *Al-Kindī*, Oxford: Oxford University Press.
- Belo, Caterina, 2007, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden: Brill.

- Bertolacci, Amos, 2002, "The Doctrine of Material and Formal Causality in the «Ilāhiyyāt» of Avicenna's «Kitāb al-Shifā'», *Quaestio*: 125-154.
- Black, Deborah, 2000, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi*, 19: 59-75.
- , 2006, "Knowledge (*ilm*) and Certitude (*yaqīn*) in Al-Fārābī's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 16: 11-46.
- , 2013a, "Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power", in *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th century*, L.X. López-Farjeat and J.A. Tellkamp (eds.), Paris: Vrin, pp. 59-81.
- , 2013b, "Certitude, Justification, and the Principles of Knowledge in Avicenna's Epistemology", in *Interpreting Avicenna*, P. Adamson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 120-142.
- Davidson, Herbert, 1987, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- , 1992, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press.
- Dhanani, Alnoor, 1994, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī*, Leiden: Brill.
- Druart, Thérèse-Anne, 2002, "Avicenna's Influence on Duns Scotus' Proof for the Existence of God in the *Lectura*", in *Avicenna and his Heritage*, J. Janssens (ed.), Leuven: Leuven University Press, pp. 253-266.
- , 2006, "Al-Ghazali's Conception of the Agent in the *Tahafut* and the *Iqtisad*: Are People Really Agents", in Montgomery 2006: 425-40.
- Dutton, Blake, 2001, "Al-Ghazālī on Possibility and the Critique of Causality," *Medieval Philosophy and Theology*, 10: 23-46.

- Frank, Richard, 1966, "The Structure of Created Causality according to al-Ash'ari", *Studia Islamica*, 25: 13-76.
- , 1982, "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Ġabbār", *Le Muséon*, 95: 323-55.
- , 1983, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *Journal of Religious Ethics*, 11: 204-223.
- , 1985, "Two Islamic Views of Human Agency", in *La notion de liberté au moyen âge: Islam, Byzance, Occident*, Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia 1982, G. Makdisi et al (eds.), Paris: Belles Lettres, pp. 37-49.
- , 1992, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī & Avicenna*, Heidelberg: C. Winter.
- , 1999, "The Ash'arite Ontology: 1. Primary Entities", *Arabic Sciences and Philosophy*, 9: 163-231.
- Gilson, Étienne, 1958, "Avicenne et les Origines de la Notion de Cause Efficiente", *Atti Del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, 9: 121-130.
- , 1962, "Notes pour l'histoire de la cause efficiente", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 37: 7-31.
- Gimaret, Daniel, 1980, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris: Vrin.
- Griffel, Frank, 2009, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press.
- Hyman, Arthur, 1965, "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'", in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section, vol. 1, Jerusalem: American Academy for Jewish Research, pp. 385-406.
- Janssens, Jules. 2004. "«Experience» (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy (al-Fārābī—Avicenna)", in *Quaestio*, 4: 45-62.

- Kogan, Barry S., 1981, "The Philosophers Al-Ghazālī and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous", in Morewedge 1981: 113-132.
- Kukkonen, Taneli, 2000, "Possible Worlds in the Tahāfut al-Falāsifa: Al-Ghazālī on Creation and Contingency," *Journal of the History of Philosophy*, 38: 479-502.
- , 2002, "Averroes and the Teleological Argument," *Religious Studies* 38(4): 405-428.
- , 2010, "Creation and Causation", in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, R. Pasnau and C. Van Dyke (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 232-246.
- Lammer, Andreas. *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Scientia Graeco-Arabica 20), Berlin: De Gruyter.
- Lizzini, Olga, 2013, "Causality as Relation: Avicenna (and al-Gazālī)", *Quaestio*, 13: 165-195.
- Maier, Anneliese, 1955, "Das Problem der Finalkausalität um 1320", in *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 273-99.
- Marmura, Michael, 1962, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society*, 82: 299-312.
- , 1981a, "Avicenna on Causal Priority", in Morewedge 1981: 65-83.
- , 1981b, "Al-Ghazālī's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His Tahāfut", in Morewedge 1981: 85-112.
- , 1984, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sīnā)", in *Islamic Theology and Philosophy*, M. Marmura (ed.), Albany: SUNY Press, pp. 172-187.
- , 1994, "Ghazali's Chapter on Divine Power in the *Iqtīṣād*", *Arabic Sciences and Philosophy*, 4(2): 279-315.

- McGinnis, Jon, 2003, "Scientific Methodologies in Medieval Islam: Induction and Experimentation in the Philosophy of Ibn Sīnā", *Journal of the History of Philosophy*, 41: 307-327.
- , 2006, "Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazālī", in Montgomery 2006: 441-463.
- Montgomery, J.E. (ed.), 2006, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven: Peeters.
- Morewedge, P. (ed.), 1981, *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar: Caravan Books.
- Nadler, Steven, 1996, "No Necessary Connection': The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume", *The Monist*, 79: 448-466.
- Perler, Dominik and Ulrich Rudolph, 2000, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Richardson, Kara, 2013, "Avicenna's Conception of the Efficient Cause", *British Journal for the History of Philosophy*, 21: 220-239.
- , 2014, "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason", *Review of Metaphysics*, 67: 743-768.
- , 2015, "Two Arguments for Natural Teleology from Avicenna's *Shifā'*", *History of Philosophy Quarterly*, 32: 123-140.
- Shihadeh, Ayman, 2014, "Avicenna's Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakāt, al-Mas'ūdī and al-Rāzī", *Oriens*, 42: 364-396.
- Stone, Abraham, 2001, "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance", in *Aspects of Avicenna*, Robert Wisnovsky (ed.), Princeton: Princeton University Press, pp. 73-130.
- Taylor, Richard C., 2000, "'Truth does not Contradict Truth': Averroes and the Unity of Truth", *Topoi*, 19: 3-16.

- Twetten, David B., 1995, “Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics”, *Viator*, 26: 107-134.
- Vasalou, Sophia, 2008, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu‘tazilite Ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- Wisnovsky, Robert, 2000, “Notes on Avicenna’s Concept of Thingness”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 10: 181-221.
- , 2002, “Final and Efficient Causality in Avicenna’s Cosmology and Theology”, *Quaestio*, 2: 97-124.
- , 2003a, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 2003b, “Towards a History of Avicenna’s Distinction between Immanent and Transcendent Causes”, in *Before and After Avicenna*, D. Reisman (ed.), Leiden: Brill, pp. 49-68.
- Wolfson, Harry. A., 1976, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

6. Ferramentas acadêmicas

Procure tópicos e pensadores relacionados a este verbete no [Internet Philosophy Ontology Project](#) (InPhO).

[Bibliografia aprimorada para este verbete no PhilPapers](#), com links para seu banco de dados.

7. Outros recursos disponíveis online

[History of Philosophy without any gaps: Islamic World](#) [História da filosofia sem lacunas: mundo islâmico], Peter Adamson, Ludwig-Maximilians-Universität München and King's College London.

[Online Dictionary of Arabic Philosophical Terms](#) [Dicionário online de termos filosóficos árabes], Andreas Lammer and Raphael Kretz, Ludwig-Maximilians-Universität München.

Filosofia da natureza e ciência natural árabe e islâmica¹

Jon McGinnis

A filosofia da natureza ou física é, em sentido estrito, o estudo das naturezas. No entanto, como a maioria dos filósofos da natureza medievais entendia por “natureza” um princípio interno de mudança ou movimento que pertence a algo de modo essencial, a filosofia da natureza passou a ser identificada mais especificamente com o estudo dos corpos na medida em que eles estão sujeitos ao movimento e,

¹ Traduzido por Tadeu M. Verza.

Publicado pela primeira vez em 19 de dezembro de 2006; revisto com alterações substanciais em 3 de fevereiro de 2022. O texto a seguir é a tradução do verbete de Jon McGinnis, *Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/arabic-islamic-natural>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-natural>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

consequentemente, também com as condições supostamente necessárias para o movimento, como o infinito, o lugar, o vazio e o tempo. No mundo medieval de língua árabe, havia duas tradições principais intelectuais nas quais a filosofia da natureza era realizada: *kalām* e *falsafa*. O *kalām*, ou a teologia especulativa islâmica, em geral, abordava questões de física a partir de uma estrutura atomista que, para alguns desses teólogos, estendia-se não apenas à composição dos corpos, mas também ao movimento e ao tempo, culminando, entre os teólogos islâmicos posteriores, em uma visão de mundo ocasionalista que reservava apenas para Deus a agência causal. A *falsafa*, ou simplesmente “filosofia”, teve suas raízes no mundo intelectual grego e, mais especificamente, no pensamento filosófico de Aristóteles, conforme ele foi interpretado por comentadores peripatéticos e neoplatônicos posteriores, com a suplementação adicional de Galeno em biologia e anatomia, e Ptolomeu em astronomia. A explicação que se segue começa com as teorias atomísticas encontradas entre os teólogos especulativos islâmicos, seguidas pelos desenvolvimentos da filosofia da natureza aristotélica pelos filósofos de língua árabe e suas contribuições originais para esse campo.

Conteúdo: 1. O atomismo do *Kalām* | 1.1 Átomos e acidentes, 1.2 Espaço e tempo, 1.3 Mudança e causalidade, 1.4 Al-Nazzām e os saltos | 2. *Falsafa*: o aristotelismo neoplatonizado do mundo islâmico, 2.1 A definição e a forma do movimento, 2.2 O infinito e o contínuo, 2.3 A crítica ao atomismo e aos *minima naturalia*, 2.4 Lugar e vazio, 2.5 Tempo e eternidade, 2.6 Sobre o tempo e o espaço absolutos em Al-Rāzī | 3. Bibliografia | 4. Ferramentas acadêmicas |

1. O atomismo do *Kalām*

1.1 Átomos e acidentes

Embora alguns dos primeiros teólogos muçulmanos sustentassem que existem basicamente apenas acidentes e que os corpos são compostos de conjuntos de acidentes, enquanto outros sustentavam que existem apenas corpos e que tudo o mais é constituído a partir da interpenetração desses corpos, a maioria dos teólogos muçulmanos incluía tanto os átomos² quanto os acidentes em sua ontologia e, adicionalmente, Deus. Uma maneira de justificar essa ontologia era começar com uma prova da criação temporal do mundo. Argumentava-se que, se o mundo não tivesse sido criado, um número infinito de dias passados teria sido percorrido; no entanto, considerava-se evidente que um infinito é impossível, quanto mais percorrê-lo. Assim, o mundo deve ter sido criado em algum primeiro momento. Nesse caso, entretanto, o mundo deve ter um Criador. Assim, há o que cria, ou seja, Deus, e o que é criado. O que é criado foi dividido ainda em o que ocupa espaço, ou seja, substâncias ou átomos, e o que não ocupa, ou seja, acidentes.

² Entre os teólogos especulativos islâmicos, a locução padrão para “átomo” era o explícito *al-juz’ alladhi la yatajazza’u* (literalmente, “a parte indivisível”) ou, mais frequentemente, simplesmente *jawhar* (literalmente “substância”), que na tradição da *falsafa* também era o termo padrão para uma substância aristotélica. A discussão mais detalhada até o momento sobre o atomismo islâmico medieval, e da qual grande parte do que se segue foi extraída, é a de Dhanani (1994). Outros estudos excelentes incluem Pines (1936) e van Ess (2002).

Ocupar espaço (*tahayyuz*) era, para os teólogos muçulmanos, o resultado necessário de qualquer coisa ser uma substância, e era esse atributo de ocupar espaço que confirmava a existência de substâncias, pois ocupar espaço era considerado um atributo diretamente percebido pelos sentidos e, como tal, não podia ser negado. Assim, a existência de substâncias era uma questão de conhecimento direto. Além disso, a maioria dos teólogos muçulmanos sustentava que essas substâncias também tinham uma estrutura atômica. Isso não quer dizer que eles acreditavam que os seres humanos pudessem perceber diretamente um átomo individual isolado – de fato, eles não acreditavam. No entanto, eles acreditavam que era possível demonstrar que os constituintes materiais finais do mundo deveriam ser discretos em vez de contínuos.

Em geral, os argumentos deles a favor de substâncias atômicas em vez de contínuas usavam paradoxos envolvendo o infinito. Por exemplo, argumentou-se que, se um corpo fosse contínuo, ele seria divisível infinitamente e, nesse caso, o corpo teria um número infinito em ato de partes que se uniriam para formar o corpo e que corresponderia ao número infinito de divisões. No entanto, a existência de um infinito em ato é absurda e, portanto, a divisão do corpo deve terminar em um número finito de partes indivisíveis ou átomos. Não adianta dizer que o corpo tem apenas um número potencialmente infinito de partes correspondentes às divisões em vez de um número realmente infinito, pois foi argumentado que, se algo é verdadeiramente potencial, então, algum agente, como Deus, deve ter o poder de realizar ou atualizar essa potencialidade. Assim, que Deus realize o suposto número potencialmente infinito de divisões: nesse

caso, haveria um número infinito em ato de partes, o que novamente é absurdo.

Do mesmo modo, não adianta dizer que as divisões não estão nem em ato nem em potência, mas que são apenas imaginadas, uma vez que o que é verdadeiramente impossível não pode ser imaginado e a existência de um infinito em ato, acreditava-se, é verdadeiramente impossível. Outro argumento a favor da estrutura atômica da matéria foi uma variação do paradoxo da dicotomia de Zenão, formulado em termos do rastejamento de uma formiga sobre uma sandália. Se um corpo fosse contínuo, diz o argumento, então tentasse uma formiga atravessar uma sandália, ela precisaria primeiro chegar ao ponto do meio da sandália, mas antes de chegar ao ponto do meio, ela precisaria chegar ponto do meio deste e assim por diante, infinitamente. Como um infinito não pode ser atravessado, a formiga nunca poderia atravessar a sandália, mas é claro que um corpo como a sandália pode ser atravessado e, portanto, os corpos não podem ser contínuos, mas devem ser compostos de um número finito de partes atômicas. Ainda outro argumento observou que as diferenças de tamanho são explicadas pela diferença no número de partes constituintes que formam o corpo. Ora, se os corpos fossem contínuos e, portanto, compostos de um número infinito de partes, então o número de partes que constituem um grão de mostarda e o número de partes que constituem uma montanha seria o mesmo, ou seja, infinito. Consequentemente, os dois corpos não deveriam diferir em tamanho, pois um infinito não pode exceder o outro e, no entanto, essa conclusão é claramente falsa. No final, a maioria dos teólogos

especulativos islâmicos concluiu que a matéria que constitui o cosmos deve ser discreta em vez de contínua.

No entanto, os estudiosos variam de posição sobre se as partes indivisíveis estabelecidas na física desses teólogos deveriam ser vistas como extensas ou como semelhantes a pontos. Shlomo Pines argumentou que, embora os teólogos muçulmanos posteriores considerassem os átomos como tendo uma certa medida e, portanto, fossem considerados extensos, os teólogos anteriores os concebiam como pontos. Pines escreveu um estudo pioneiro sobre o atomismo islâmico, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, em 1936; no entanto, desde então, mais textos do *kalām* se tornaram disponíveis. À luz dessas novas fontes, Alnoor Dhanani (Dhanani 1994, 90-140) desafiou com sucesso a sugestão de Pines e argumentou, por sua vez, que os átomos dos primeiros teólogos muçulmanos e dos posteriores são semelhantes às partes mínimas de Epicuro³. A esse respeito, o átomo é a unidade mínima que ocupa espaço e tem uma estrutura interna

³ Parte da evidência que Pines usou para argumentar que os primeiros teólogos imaginavam os átomos como pontos envolveu um debate entre os primeiros atomistas e os últimos atomistas sobre se o átomo tinha uma medida, ou talvez, 'magnitude' (*misaha*). Os primeiros atomistas negavam que o átomo tivesse magnitude, enquanto os últimos afirmavam que sim. Dada a negação dos primeiros atomistas de que o átomo tivesse alguma medida, Pines conjecturou que, diferentemente de seus colegas posteriores, os primeiros teólogos devem ter concebido o átomo como um ponto. Dhanani demonstrou que o debate era mais terminológico do que substantivo. Tanto os primeiros quanto os últimos atomistas sustentavam que o átomo não tem comprimento, largura ou profundidade, pois essas dimensões exigem limites nos quais terminam, e são os próprios átomos que desempenham o papel dos limites exigidos e, portanto, *ipso facto*, eles não poderiam ter comprimento, largura ou profundidade. Assim, a questão em discussão não era se o átomo é extenso ou um ponto, mas se o termo "medida" é aplicável ou não a algo que não tem comprimento, largura e profundidade.

totalmente simples. Como tal, o átomo não tem características físicas nem conceituais nas quais possa ser dividido. Como resultado desse entendimento dos átomos, embora eles funcionem como componentes das várias magnitudes compostas por eles, como linhas, planos e sólidos, tecnicamente, não se pode dizer que tenham comprimento, largura e profundidade, pois comprimento, largura e profundidade são sempre limitados por extremidades, enquanto os átomos simplesmente não podem ter extremidades, mas, em vez disso, desempenham o papel das próprias extremidades das coisas que possuem comprimento, largura e profundidade.

Os átomos, em si mesmos, também ocupam espaço. Entretanto, entre as coisas criadas, os teólogos muçulmanos também postulavam coisas que, em si mesmas, não ocupavam espaço, mas que eram inerentes aos átomos. Coisas desse último tipo são os chamados “acidentes”. Os teólogos muçulmanos argumentaram a favor da existência de acidentes a partir do fato de que os átomos, como tais, são semelhantes ou homogêneos e, assim, se há diferenças perceptíveis entre os corpos (e claramente há tais diferenças), essas diferenças devem ser devidas a diferenças entre os acidentes que estão nos átomos. Os teólogos muçulmanos passaram, então, a identificar nada menos do que vinte e dois tipos diferentes de acidentes que incluem os mais óbvios como, por exemplo, sabor, cor e cheiro, bem como adesão, força, poder e vontade, mas também os menos óbvios, como vida e deixar de existir.

1.2 Espaço e tempo

Além de Deus, dos átomos e dos acidentes, alguns teólogos muçulmanos também postularam o espaço (vazio). Averróis alegou que eles fizeram isso para que houvesse um lugar no qual Deus criasse temporariamente os átomos e os acidentes, embora essa alegação não tenha sido claramente declarada pelos próprios teólogos. Com relação ao espaço, duas questões foram debatidas entre os atomistas: uma, “o espaço é discreto (como os átomos que o ocupam) ou contínuo?” e, duas, “existe algum espaço desocupado ou, mais exatamente, poderia haver espaços vazios intersticiais entre os átomos ou o cosmos é pleno?”

Embora os teólogos islâmicos fossem praticamente unânimes em afirmar que a matéria é discreta, eles discordavam em relação à composição do espaço que os átomos ocupavam, ou seja, se o espaço é constituído de células do tamanho de átomos que se encaixam exatamente ou se é uma extensão contínua aberta. O debate centrou-se na questão de saber se um átomo poderia ser colocado sobre dois átomos de forma que o átomo de cima ficasse sobre os dois átomos de baixo igualmente, por exemplo, como o bloco de cima em uma pequena pirâmide formada por três blocos de tamanhos iguais. Aqueles que argumentaram que o espaço deve ser discreto o fizeram com base no fato de que, se não fosse, os átomos seriam, pelo menos conceitualmente, divisíveis; mas todos os atomistas muçulmanos concordaram que os átomos não são apenas fisicamente indivisíveis, mas também conceitualmente indivisíveis. Um dos argumentos mais comuns começava com a premissa de que o átomo representa a menor

magnitude possível. Se o espaço fosse contínuo, de modo que um átomo pudesse se sobrepor a dois átomos em seus limites e, assim, formar algo como a pirâmide de três blocos mencionada anteriormente, e imaginássemos duas dessas pirâmides unidas em suas bases de modo que se formasse um espaço entre os dois átomos superiores. Nesse caso, os dois átomos do topo estariam separados um do outro por uma magnitude menor que um átomo. Como o átomo é a menor magnitude possível e, ainda assim, a magnitude entre os dois átomos do topo é supostamente menor que um átomo, há uma contradição, pois existe uma magnitude menor do que a menor magnitude possível.

Os defensores de um espaço contínuo, por outro lado, começaram com a premissa de que um átomo pode ocupar e medir qualquer espaço vazio que tenha tamanho suficiente para o conter. Assim, eles fizeram com que se imaginasse uma linha composta de três átomos e, em seguida, dois átomos em cima dessa linha, onde um átomo está exatamente sobre o átomo da direita, por exemplo, e outro átomo está exatamente sobre o átomo da esquerda. Em seguida, eles fizeram com que se imaginasse que, no mesmo exato momento, duas forças iguais empurrassem os dois átomos superiores um em direção ao outro. Ou os dois átomos ultrapassariam os dois limites dos três átomos inferiores ou não. Se eles os ultrapassassem, então o espaço deveria ser contínuo e não discreto. Se o oponente negar que eles ultrapassam os limites, então ele nos deve uma resposta sobre o motivo pelo qual não o fazem. Certamente, os dois átomos podem ser movidos da maneira descrita, pois a única coisa que poderia impedir o movimento seria a presença de um obstáculo e, ainda assim, o

espaço adjacente para o qual os átomos são movidos é supostamente vazio. Embora esse último argumento tenha oferecido um sério desafio à noção de espaço discreto, a maioria dos teólogos posteriores estava, de fato, inclinada a tornar discretas todas as magnitudes, fossem elas corpóreas, espaciais ou até mesmo, como veremos, temporais.

A segunda questão relativa ao espaço envolvia a possível existência de espaços vazios intersticiais e se concentrava em saber se dois átomos poderiam ser separados um do outro sem que um terceiro átomo existisse entre eles. Dhanani (Dhanani 1994, 74-81) classificou os argumentos contra essa possibilidade em dois tipos: os que envolvem o não-ser e os que envolvem o princípio “a natureza abomina o vazio”. Um exemplo do primeiro tipo de argumento é o seguinte: assuma que dois átomos estejam separados e que, supostamente, nada exista entre eles; como não se pode perceber o que não existe, então, no presente caso, não se deve ser capaz de perceber um espaço verdadeiramente vazio entre os átomos que estão separados; entretanto, parece evidente que, se fosse possível perceber o espaço entre eles, portanto, esse espaço não poderia estar verdadeiramente vazio, mas deveria estar ocupado por um átomo. Um exemplo do segundo tipo de argumento contra os espaços vazios intersticiais é extraído das artes médicas e do uso de copos para sangria. Observa-se que quando uma ventosa é colocada sobre uma veia e o ar é retirado, a carne é puxada para dentro do recipiente. Os detratores dos vazios intersticiais usaram esse fenômeno como uma verificação do princípio de que a natureza abomina o vazio. Consequentemente, como a natureza abomina o vazio, os espaços

vazios não existirão na natureza. É interessante notar que os defensores dos espaços vazios intersticiais conseguiram virar o fenômeno da ventosa contra seus oponentes para mostrar que um espaço vazio deve existir. Eles fizeram com que se imaginasse que uma folha de átomos de um átomo de espessura fosse colocada entre duas ventosas e, em seguida, o ar fosse removido simultaneamente de ambas as ventosas. Ou a folha é puxada para dentro de um copo ou do outro, ou não. Se a folha for puxada para dentro de um dos copos, haverá um vazio no outro; se a folha não for puxada para dentro de um dos copos, haverá um vazio em ambos. Em ambos os casos, um vazio foi produzido.

Com relação ao tempo, embora Moisés Maimônides afirmasse no *Guia dos perplexos* que os teólogos muçulmanos tinham uma teoria atômica do tempo única, essa afirmação parece ser refutada pelas fontes mais antigas disponíveis para nós (Maimônides 1963, cap. 73, premissa 3). O teólogo al-Ash'arī lista nada menos que três explicações diferentes sobre o momento e o tempo (al-Ash'arī 1980, 443). Uma teoria faz do tempo um agregado de momentos, onde o momento é uma “certa duração entre uma ação e a ação seguinte” (Ibid). Não está claro se a duração em questão é alguma unidade temporal mínima ou alguma unidade temporal potencialmente divisível, ou mesmo se poderia ser qualquer uma delas, dependendo da ação em questão. Se for alguma unidade temporal mínima, ou átomo de tempo, então essa posição defenderia claramente que o tempo tem uma estrutura atômica. Uma segunda teoria considera o momento um acidente. O filósofo Avicena (980-1037), que estava escrevendo um pouco mais de uma geração depois, comentou sobre essa posição e observou que o

momento-acidente proposto por certos teólogos é o que localiza temporalmente um átomo e que o tempo é simplesmente uma coleção de tais acidentes. A teoria final do tempo, que foi de longe a mais popular entre os teólogos, fez com que o momento fosse simplesmente um evento convencionalmente especificado, como a entrada de alguém em uma casa e, como tal, não tem um status ontológico especial, enquanto “tempo” é apenas outro nome para o movimento dos céus. Deve-se observar, no entanto, que, se o movimento em questão tivesse uma estrutura atômica, então, *ipso facto*, o tempo seria atômico e, na verdade, muitos dos que defendiam essa concepção de tempo endossavam o movimento atômico. Embora não esteja claro se os teólogos muçulmanos defendiam explicitamente uma teoria do tempo atômico, como veremos na próxima seção, alguns deles adotaram uma teoria do ocasionalismo que, pelo menos implicitamente, endossa essa visão.

1.3 Mudança e causalidade

Pelo menos entre os teólogos que postulavam tanto átomos quanto acidentes em suas ontologias, a maioria das mudanças era explicada em termos de um acidente sendo substituído por seu contrário ou, pelo menos, por algo agindo como um contrário. Nesse caso, o átomo muda, não o acidente, que de fato é aniquilado por seu contrário. Embora a substituição de acidentes fosse a explicação mais geral da mudança, as mudanças que envolvem um tipo de corpo proveniente de outro tipo de corpo (como, por exemplo, quando o fogo é produzido a partir da queima da madeira ou uma faísca é

produzida a partir do bater pedras) apresentavam um caso especial que precisava de uma análise diferente da mudança. Muitos teólogos explicaram esse tipo de mudança em termos de uma teoria da latência (*kumūn*), que sustentava que os átomos de fogo já estavam presentes na madeira ou na pedra, embora latentes, e depois se manifestaram por meio da ação de queimar ou bater.

Com relação ao tipo mais importante de mudança, a saber, a substituição de acidentes, duas outras questões foram debatidas: a primeira, “a mudança forma um único tipo ou não?” e a segunda, “onde ocorre a locomoção? Ou seja, os átomos iniciais antes do movimento ou os átomos subsequentes após o movimento recebem o acidente do movimento?” Um argumento usado para mostrar que há vários tipos de movimento observou que um único tipo não pode produzir coisas contraditórias como, por exemplo, um fogo não produz resfriamento e aquecimento; no entanto, os movimentos produzem contrários, como estar à direita ou estar à esquerda ou ser preto e ser branco. Assim, o movimento não pode formar um único tipo. Uma resposta interessante a essa linha de pensamento, que por si só constituía um argumento de que o movimento forma um único tipo, foi a seguinte: quando uma pessoa decide se mover, digamos, para a direita, então, no momento seguinte, há um movimento e, junto com o movimento, um estado de estar à direita e, assim, há um movimento para a direita. Da mesma forma, se alguém optar por se mover para a esquerda, haverá um movimento e um estado de estar à esquerda, ou seja, um movimento para a esquerda. O movimento, então, pode ser analisado tanto em um movimento quanto em um estado ou modo particular de ser que acompanha o movimento (onde talvez o estado que

acompanha seja entendido como o resultado do movimento, embora não seja explicitamente descrito como tal). O movimento considerado em si mesmo é diferente tanto do estado (ou resultado) que o acompanha quanto da composição do estado e do movimento. Os movimentos considerados em si mesmos, então, são semelhantes no que diz respeito ao fato de serem movimentos, mas diferem no que diz respeito ao estado ou modo de ser que acompanha os movimentos e, assim, o movimento considerado à parte do estado que o acompanha é um tipo único.

A segunda questão debatida pelos teólogos muçulmanos com relação ao movimento foi se o movimento deveria ser pensado como ocorrendo no primeiro ou no segundo momento, como, por exemplo, se há movimento no exato momento em que alguém decide se mover para a direita ou no momento em que está à direita. Foram dadas nada menos que três respostas a essa pergunta: uma delas foi que o acidente de movimento ocorre no local inicial do corpo em movimento; outra localizou o movimento em algum segundo local; e, por fim, uma sustentou que o movimento exige que o corpo esteja em dois locais em dois momentos diferentes. Aqueles que defendiam que o acidente de movimento ocorre nos locais iniciais alegavam que o movimento é a força de um corpo que exige que ele esteja no segundo local. Como a força deve estar inicialmente presente no corpo para que ele se mova para o segundo local, e o movimento é identificado com essa força, o acidente de movimento deve estar presente enquanto o corpo ainda estiver no local inicial. Aqueles que sustentaram que o acidente de movimento ocorre no segundo local o fizeram com base em uma análise linguística do termo “movimento”; pois “movimento” significa

que há uma passagem ou transferência de um corpo; no entanto, não houve passagem ou transferência de um corpo enquanto ele ainda estava em seu local inicial. Assim, o acidente de movimento deve ocorrer no segundo local. Abū Ḥudhayl (m. 841), que sustentou que o movimento é diferente do estado ou do composto de estado e movimento, defendeu que o movimento requer dois lugares e dois momentos:

O movimento do corpo do primeiro lugar para o segundo lugar ocorre no [corpo] e [o corpo] está no segundo lugar no momento exato em que está em [movimento], que é a transferência e o surgimento do [corpo] do primeiro lugar [...] e assim o movimento local inevitavelmente envolve dois lugares e dois momentos (al-Ash'arī 1980, 355).

Associada a questões relativas ao movimento e à mudança estava a causalidade, ou seja, “o que ou quem é o agente que provoca a mudança?” Muitos dos primeiros teólogos aderiram a uma teoria do engendramento (*tawallud*), que preservava um grau de eficácia causal para os seres humanos, enquanto a maioria dos teólogos posteriores adotou uma visão de mundo ocasionalista, que reservava toda a agência para Deus e somente para Deus. Para os primeiros teólogos, o arbítrio causal exigia um conhecimento completo (*‘ilm*) de que se está agindo, bem como o conhecimento do que resulta dessa ação. Assim, o arbítrio causal é limitado a Deus e aos seres humanos. O fato de os seres humanos terem o poder de gerar certas ações foi assumido pela maioria dos primeiros teólogos. A questão, então, era se os humanos tinham o poder de gerar ações somente neles mesmos ou em outras

coisas também. Um dos argumentos usados por aqueles que acreditavam que os humanos podiam gerar efeitos em outras coisas além deles mesmos veio do critério de conhecimento relativo à agência. Ele tomou como exemplo o fato de que, quando uma pessoa bate em outra, ela sabe sobre o bater na outra e, nesse caso, o conhecimento é da ação da pessoa que está batendo na outra (al-Ash'arī 1980, 401-402). Generalizado, o argumento parece ser que, se alguém sabe que é um agente (e, mais uma vez, os primeiros teólogos consideravam que os seres humanos eram agentes), então, deve conhecer os efeitos de sua ação e, ainda assim, sabe que os efeitos de certas ações estão em outras, como no caso de bater e causar dor. Em contraste, outros argumentaram que os humanos só geram ações dentro de si mesmos, e é Deus quem produz o efeito em outros como, por exemplo, um humano pode produzir a ação de querer jogar uma pedra, mas é Deus quem realmente faz com que a pedra se mova. Uma maneira de defender essa tese foi observar que Deus cria corpos de uma só vez e que a cada momento Ele os recria (ibid, 404). A suposição parece ser que, uma vez que Deus recria corpos, humanos ou não, a cada momento, nenhum corpo sobrevive entre dois momentos, de modo que uma ação desejada no corpo humano em um momento poderia ser causalmente eficaz em algum outro corpo em um segundo momento; pois, em um sentido, qualquer suposta eficácia do que foi desejado em um momento está totalmente desconectada dos eventos de um segundo momento.

Esse último argumento, levado às suas conclusões lógicas, no entanto, praticamente implica o ocasionalismo, ou seja, a visão de que, a cada momento, Deus recria o mundo, seus átomos e acidentes, bem

como todas as ações sejam elas humanas ou não e, portanto, é somente Deus que está ocasionando os eventos que ocorrem em nosso mundo. De fato, os teólogos posteriores adotariam essa visão de mundo ocasionalista. O argumento preferido deles para o ocasionalismo, entretanto, não era o esboçado acima, mas um baseado na noção de possibilidade (*istiṭā'a*).⁴ O argumento, grosso modo, era que uma criatura só realiza alguma ação se tiver a possibilidade de realizar essa ação. Em qualquer ocasião que uma criatura possua essa possibilidade, a possibilidade é atualizada ou não. Por um lado, afirmar uma coisa existente não-atualizada, como uma possibilidade não-atualizada, equivale a afirmar uma coisa existente não-existente, o que é uma contradição patente. Por outro lado, se a possibilidade é atualizada, então, a criatura deve estar realizando a ação correlativa – e sempre estará fazendo isso quando possuir a possibilidade atualizada – mas é claro que as coisas criadas às vezes agem e às vezes não. Portanto, a possibilidade de uma criatura realizar qualquer ação deve ser criada para ela a qualquer momento em que ela age, e é Deus quem está constantemente criando a possibilidade de agir e, portanto, a ação correlativa a cada momento em que algo age. Em suma, toda agência deve pertencer a Deus e somente a Deus.

⁴ O argumento é encontrado no *al-Luma'* de al-Ash'ari, onde ele discute *istita'a* (al-Ash'ari, 1953, 33-44) e novamente em *Kitab at-tamhid* de al-Baqillani (al-Baqillani, 1957, 286-287). Al-Baqillani (1957, 34-35) também ofereceu um argumento adicional, mas, neste caso, expresso em termos de “naturezas” entendidas como poderes causais.

1.4 Al-Nazzām e os saltos

Novamente, como regra geral, a maioria dos teólogos especulativos adotou uma estrutura atomista para explicar os fenômenos naturais. No entanto, essa posição não estava isenta de críticas, mesmo dentro da própria tradição do *kalām*, e o mais notório desses críticos foi Ibrahim al-Nazzām (m. c. 840). Al-Nazzām negou a ontologia do acidente do átomo da maioria dos teólogos e, em vez disso, sustentou que, com a única exceção do acidente do movimento, tudo o mais em nosso mundo era um corpo. Além disso, de acordo com al-Nazzām, os corpos, assim como o espaço, não tinham uma estrutura atômica, mas uma estrutura contínua. Afirmar o espaço e o movimento contínuos deixou al-Nazzām vulnerável aos paradoxos ao estilo de Zenão e, de fato, o atomista Abu Hudhayl o confrontou abertamente com o paradoxo da formiga andando na sandália esboçado acima. A solução de Al-Nazzām foi sustentar que um objeto em movimento, como uma formiga, poderia atravessar um espaço contínuo com seu número infinito de pontos intermediários por meio de um salto (*tafra*). A ideia geral era de que um corpo em movimento poderia cobrir um espaço contínuo dando um número finito de saltos e que, durante cada salto, o corpo em movimento não estaria nos espaços intermediários. Em outras palavras, um corpo em movimento salta de um primeiro lugar para um terceiro lugar em uma magnitude contínua sem ter passado por nenhum segundo lugar entre os dois.

Apesar da natureza contraintuitiva da sugestão de al-Nazzām, ele argumentou que até mesmo os atomistas tinham que postular saltos. Ele fez com que se imaginasse a rotação de uma pedra de

moinho. Ora, em uma única rotação, um átomo na borda externa da roda percorreria uma distância igual à circunferência da roda, enquanto um átomo no cubo percorreria uma distância menor, igual à circunferência do cubo. Como o átomo na borda externa está percorrendo uma distância maior em um tempo igual ao do átomo no eixo, o átomo na borda externa deve estar se movendo mais rápido do que o átomo no eixo. Em seguida, al-Nazzām observou que há apenas uma de duas maneiras de explicar esse fenômeno: ou o átomo na borda externa salta sobre algumas das células atômicas intermediárias, ou o átomo no centro descansa em algumas das células atômicas por alguns momentos enquanto o átomo na borda externa o alcança. A solução atomista preferida para as diferenças de velocidade era postular que os objetos que se movem mais lentamente têm um número maior de repousos intercalados do que os objetos que se movem mais rapidamente. No entanto, al-Nazzām não permitiu essa solução com relação à pedra de moinho rotativa, alegando que, nesse caso, a pedra de moinho se fragmentaria, pois alguns átomos descansam enquanto outros continuam se movendo. Em outras palavras, alguns átomos que, no início do movimento, estavam ao lado de outros átomos, teriam se afastado uns dos outros, pois os que estavam mais próximos do aro continuaram se movendo para cobrir a distância maior e os que estavam mais próximos do eixo descansaram para cobrir apenas sua respectiva distância e, assim, com o afastamento dos átomos uns dos outros, a pedra de moinho como um todo se fragmentaria e quebraria. No entanto, argumentou al-Nazzām, é diretamente observável que a pedra não se fragmenta e, portanto, até mesmo os atomistas devem estar comprometidos com saltos. (Para

uma discussão sobre a teoria dos saltos de al-Nazzām e as possíveis fontes históricas disponíveis para ele, veja Chase (2019)).

2. *Falsafa*: o aristotelismo neoplatonizado do mundo islâmico

2.1 A definição e a forma do movimento

O exposto acima fornece um esboço muito geral de uma das importantes abordagens intelectuais da filosofia da natureza no mundo de língua árabe do período medieval. A segunda maior tradição da filosofia da natureza, a *falsafa*, teve sua origem nos escritos físicos de Aristóteles e na tradição de comentários greco-árabes que surgiu em torno deles⁵. Uma vez que a filosofia da natureza, pelo

⁵ Os primeiros filósofos de língua árabe não deixaram comentários à *Física* de Aristóteles, e os longos comentários à *Física* feitos por filósofos posteriores, como Averróis, ainda carecem de edições críticas. Dadas essas limitações textuais, o presente relato se baseia fortemente nos escritos físicos de Avicena e Ibn Bajja, o Avempace latino. Na medida do possível, o pensamento deles é complementado pelas considerações relativas à física de outros pensadores da tradição da *falsafa*, uma vez que essas considerações aparecem em tratados menores sobre questões especiais da filosofia da natureza ou em comentários paralelos sobre a filosofia da natureza em obras que não têm a filosofia da natureza como foco.

menos como ocorria na tradição científica grega, é o estudo das naturezas, e as naturezas são causas de movimento ou mudança, entender o que é movimento e as condições necessárias para os movimentos dentro de uma estrutura amplamente aristotélica foi o foco principal dos filósofos da natureza que trabalhavam na tradição da *falsafa*. O próprio Aristóteles definiu o movimento como “a *entelekheia* do potencial na medida em que é tal” (*Física*, III.1). Uma das questões exegeticas com as quais os primeiros comentários gregos se debatiam era como entender o enigmático termo *entelekheia* na definição de Aristóteles, um termo que parece ter sido cunhado pelo próprio Aristóteles.

Alguns argumentaram que *entelekheia* deve se referir a uma progressão ou processo em direção a algum fim ou perfeição. Outros argumentaram que *entelekheia* deve se referir, em algum sentido, à realidade completa de algum fim ou perfeição parcial. A disputa no mundo antigo se estabeleceu, então, sobre o fato de *entelekheia* ser ou não um termo que remete a um processo. Se *entelekheia* for um termo que remeta a um processo, então, está claro como a definição de movimento de Aristóteles descreve um processo, mas ela o faz pressupondo um termo que remete a processo na definição, ao passo que a definição de movimento de Aristóteles pretendia fornecer a descrição mais básica do que é um processo e, portanto, não deveria pressupor um processo. Se *entelekheia* não for um termo que remeta a um processo, então, a definição de Aristóteles evita a circularidade, mas não está mais claro como ela descreve um processo, uma vez que a conclusão ou perfeição é o fim de um processo, não um processo em si. A descrição acima apresenta, grosso modo, um debate filosófico

importante em torno da definição de movimento de Aristóteles conforme ela chegou aos filósofos de língua árabe⁶.

Parte dessa questão terminológica foi resolvida pela tradução árabe da própria *Física* de Aristóteles, pois lá a definição de Aristóteles é traduzida como “o movimento é a perfeição (*kamāl*) do que está em potência na medida em que é tal”, onde a tradução de *entelekheia* como “perfeição” decididamente inclinaria os aristotélicos de língua árabe contra a interpretação desse termo remetendo a um processo. Assim, a questão principal para esses filósofos envolvia explicar como a definição de movimento de Aristóteles de fato descreve um processo. Talvez a solução mais sofisticada para essa questão tenha sido a de Avicena que defendeu o movimento em um instante (Avicena 2009, II.1, 4-6; Hasnawi 2001; McGinnis 2006a)⁷.

Avicena começa sua análise distinguindo dois sentidos de movimento, um dos quais pode ser chamado de “movimento de atravessamento” (*traversal-motion*) e o outro de “movimento intermediário” (*intermedial-motion*). O movimento de atravessamento ocorre quando se observa um objeto em dois estados diferentes e opostos, por exemplo, estar *aqui* e depois estar *lá*. Ora, no mundo, um objeto em movimento não está, ao mesmo tempo, parcialmente aqui e parcialmente lá durante seu movimento. Consequentemente, no mundo, o movimento não é algo contínuo que, a qualquer momento, estende-se em ato entre aqui e ali da

⁶ Para uma história das questões filosóficas que se tornaram associadas à noção de *entelekheia* nos mundos de língua grega e árabe, consulte a Parte I de Wisnovsky (2003).

⁷ Ibn Bajja também sugere uma análise puntiforme do movimento no livro VI (Ibn Bajja, 1978, pp. 91-92) de seu comentário à *Física*.

mesma forma que a distância se estende continuamente entre dois pontos. Antes, a relação entre esses dois estados é impressa na mente, e é essa impressão mental que dá origem à ideia de movimento de atravessamento, ou seja, a ideia de movimento como uma magnitude contínua extensa.

Quanto ao movimento intermediário, ou seja, o movimento que existe extra- mentalmente, é aqui que entra em cena a nova análise de Avicena sobre o movimento em um instante. Primeiramente, ele nota que a perfeição, na definição de Aristóteles, não poderia se referir nem ao ponto inicial nem ao ponto final do movimento, já que, no primeiro caso, o movimento ainda não começou e, no segundo caso, o movimento já está completo. Assim, a perfeição deve se referir a alguma perfeição do objeto em movimento enquanto ele estiver em um estado intermediário entre esses dois extremos. Assim, por exemplo, um objeto que se move entre x e z não está em movimento em x ou z , mas apenas enquanto está no espaço entre x e z . Esse estado intermediário, por sua vez, pode se referir a todo o meio contínuo entre os dois extremos ou a um ponto. Assim, novamente, o estado intermediário pode se referir a todo o movimento ao longo de toda a distância contínua entre x e z ou ao fato de o objeto em movimento estar em um ou outro ponto único ao longo da distância como, por exemplo, y . Em seguida, Avicena observou que, em cada instante durante o movimento contínuo de um objeto em movimento, ele está se movendo e, ainda assim, não há nenhum instante em que o movimento como um todo exista como alguma magnitude extensa. Portanto, a perfeição na definição de movimento deve se referir à perfeição da coisa em movimento em um ou outro ponto entre os

pontos inicial e final, embora a coisa em movimento esteja nesse ponto por apenas um instante. É o próprio fato de o objeto em movimento estar apenas no ponto intermediário por precisamente um instante que garante que o objeto está sujeito ao movimento, pois se ele permanecesse em algum ponto por mais de um instante, e assim por um período de tempo, o objeto estaria de fato em repouso naquele ponto.

Nem todos ficaram satisfeitos com a interpretação de Avicena da definição de movimento de Aristóteles e alguns autores desafiaram não apenas Avicena, mas até mesmo a necessidade da definição de movimento de Aristóteles em termos de *entelekheia*. Tal atitude foi certamente o caso no oriente islâmico durante o período imediatamente posterior a Avicena, conforme testemunhado nas obras de Abū l-Barakāt al-Baghdādī (m. 1165) e Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209). Abū l-Barakāt, embora fizesse parte da tradição *falsafa*, também era um leitor crítico de Aristóteles e Avicena, enquanto Fakhr al-Dīn al-Rāzī, embora trabalhasse dentro da tradição *kalām*, engajou-se seriamente com os filósofos e até escreveu um comentário sobre uma das enciclopédias filosóficas mais curtas de Avicena. Eles preferiram definir o movimento como uma passagem gradual ou não imediata da potência ao ato. O próprio Avicena havia considerado essa definição, mas a considerou insuficiente.

Especificamente, Avicena denuncia que essa definição é, em última análise, circular (Avicena, 2009, II.1, 3). Assim, ele observou que gradual e não imediato são entendidos em termos de tempo, e o tempo, seguindo Aristóteles, é definido em termos de movimento, ou seja, como a medida do *movimento* com relação ao antes e ao depois.

Consequentemente, denuncia Avicena, compreender o tempo exige que já se compreenda o movimento, mas a compreensão sugerida do movimento apela para uma compreensão do tempo. Em resposta a essa objeção, Abū l-Barakāt observou que tanto Aristóteles (*Segundos analíticos* 1.13, 78a22-b32) quanto Avicena (*Kitāb al-burhān*, III.2, 202-3) reconhecem uma diferença entre algo ser *mais conhecido por nós* e ser *mais conhecido por natureza*. Algo é mais conhecido por nós se for uma questão de observação sensível direta, ao passo que é mais conhecido por natureza se compreendermos a explicação causal subjacente. O exemplo padrão é extraído da observação de que o que está próximo não cintila, e os planetas não cintilam. Assim, Aristóteles e Avicena observam que, a partir do fato de os planetas não cintilarem (um fato mais conhecido por nós), pode-se inferir que os planetas estão próximos. Pode-se, então, converter essa conclusão e usá-la como uma demonstração que explica causalmente por que os planetas não cintilam, ou seja, porque estão próximos (agora um fato mais conhecido por natureza). A aparência de circularidade é supostamente ilusória, uma vez que, nas duas inferências, as premissas não estão sendo usadas da mesma maneira: em um caso, a premissa explica algo mais conhecido por nós e, no outro, algo mais conhecido por natureza. Aceitar ou não a análise de Aristóteles e Avicena é menos importante do que o fato de ambos parecerem comprometidos com ela, e Abū l-Barakāt explora esse fato. Ele argumenta que a suposta circularidade subjacente à definição de movimento em termos da passagem gradual da potência ao ato nada mais é do que um caso de conversão de algo mais conhecido por nós para algo mais conhecido por natureza.

1. tempo-mais-conhecido-por-nós → movimento
2. movimento → tempo-melhor-conhecido-por-natureza

Fakhr al-Dīn al-Rāzī em seu *Al-mabāḥith al-mashriqiyya*, além disso, repete com aprovação a sugestão de Abū l-Barakāt:

Conceituar a verdadeira natureza de “tudo ao mesmo tempo”, “não tudo ao mesmo tempo” e “gradual” são conceitualizações primitivas devido à ajuda da sensação. É claro que entendemos que essas coisas são conhecidas apenas por causa do agora e do tempo, mas isso requer uma demonstração. É possível que a verdadeira natureza do movimento seja conhecida por essas coisas e que, a partir daí, o movimento fixe um conhecimento do tempo e do agora, que são razões para que essas primeiras coisas sejam conceitualizadas, mas, nesse caso, nenhuma circularidade está implicada. Essa é uma boa resposta. (ar-Rāzī, Fakhr al-Dīn, 1990, vol. 1, 670)

A ideia de al-Rāzī, como a de Abū l-Barakāt, é que noções como tudo de uma vez e gradual são conhecidas imediatamente por meio da sensação. Embora seja verdade que o tempo e o agora, respectivamente, forneçam a base na realidade para nossas percepções de coisas que surgem gradualmente ou de uma só vez, tal relação deve ser demonstrada e não é imediata. Como as noções de gradual e de tudo de uma vez são imediatas, elas podem nos fornecer a verdadeira natureza do que é o movimento. Tendo identificado o que é o movimento, podemos usá-lo para definir o tempo e, assim, explicar o gradual e coisas do gênero.

A definição de movimento de Abū l-Barakāt e al-Rāzī foi, por sua vez, adotada pelo polímata Athīr al-Dīn al-Abharī (m. 1262 ou 1265), que a utilizou em seu livro de grande sucesso sobre a filosofia da natureza, *Hidayat al-ḥikma*. A definição seria comum pelo menos até ser contestada pelo grande filósofo e teólogo xiita Mullā Ṣadrā (m. 1636). Baseando-se na explicação anterior de Avicena sobre o movimento, que Mullā Ṣadrā defende pelo menos em seu *Sharḥ al-hidaya* (Mullā Ṣadrā, 2001, 103-105), ele lembra ao leitor que o movimento é, em si, um termo equívoco e é dito de nada menos que duas maneiras: movimento de atravessamento e movimento intermediário. A réplica de Abū l-Barakāt e Fakhr al-Dīn al-Rāzī à acusação original de circularidade de Avicena funciona, observa Mullā Ṣadrā, somente se o sentido de movimento for o mesmo nas duas premissas convertidas, o que não é caso, sustenta Mullā Ṣadrā. Embora seja verdade que o tempo-mais-conhecido-por-nós possa ser usado para entender o movimento, o movimento em questão é o movimento de atravessamento, ou seja, a ideia de movimento que, de acordo com Avicena, existe apenas mentalmente. Em contraste, o sentido de movimento usado para explicar a natureza do tempo não é o movimento de atravessamento, mas o movimento intermediário, ou seja, o movimento extramental que existe no mundo. Assim, as premissas de fato não são aquelas observadas por Abū l-Barakāt e Fakhr al-Dīn al-Rāzī, mas as duas seguintes:

1. tempo-mais-conhecido-por-nós → movimento de atravessamento
2. movimento intermediário → tempo-melhor-conhecido-por-natureza

Assim, a conversão não ocorre, pois nenhum dos termos das duas premissas é comum. Mullā Ṣadrā conclui sua explicação sobre o movimento repetindo e defendendo a ideia de Avicena de que a forma do movimento, tal como existe no mundo, envolve o movimento em um instante, e é essa explicação que passa a predominar no oriente muçulmano (certamente na Índia muçulmana) até pelo menos a década de 1850. (Para uma discussão sobre a concepção de movimento de Avicena e a recepção pós-aviceniana dessa definição, consulte McGinnis (2018)).

2.2 O infinito e o contínuo

Embora o argumento acima forneça alguns das explicações medievais árabes sobre a forma do movimento, conforme discutido na tradição da *falsafa*, há outros fatores causais e outras condições necessárias envolvidas na análise do movimento. Algumas das condições mais significativas são (1) o infinito (particularmente como aparece nas descrições do contínuo; por exemplo, o contínuo como o que é potencialmente divisível infinitamente), (2) o lugar e, intimamente relacionado ao lugar, (3) o vazio e também (4) o tempo.

O argumento padrão contra a existência do infinito *em ato* pode ser rastreado pelo menos desde al-Kindī e se estende por todo o período clássico da filosofia árabe ou islâmica até pelo menos as-Suhrawardī (al-Kindī 1950, 115-116 e 202-203; Avicena 1983, III.8, 212-214; id., 1985, IV.11, 244-246; Ibn Bājjā 1978, 36-37; Ibn Ṭufayl 1936, 75-77 e as-

Suhrawardī 1999, 44).⁸ Uma versão simplificada do argumento é a seguinte: imagine duas vigas rígidas, que não podem ceder para se esticar. Além disso, suponha que essas vigas se estendam infinitamente da Terra em direção ao espaço. Em seguida, imagine que algum comprimento finito, x , seja removido de uma das vigas, por exemplo, a distância entre a Terra e o fim de nossa galáxia. Chame o feixe do qual x foi removido de R . Agora imagine que R é puxado em direção à Terra e, em seguida, é comparado com a viga da qual nada foi removido. Chame esse feixe original de O . Nesse caso, como os feixes são rígidos, R não poderia ter se esticado de forma a estender o comprimento extra x . Consequentemente, R deve ser menor que O em um comprimento igual a x . Agora, imagine os dois feixes lado a lado e compare-os. Como elas estão lado a lado, ou R corresponde exatamente a O e, portanto, é igual a O em extensão espacial, ou R é menor do que O . Por um lado, se R não é menor do que O , mas corresponde exatamente a O e, portanto, é igual a O , então, R não é

⁸ O argumento apresentado aqui não é encontrado na *Física* de Aristóteles nem em nenhum dos comentários existentes à *Física* que estariam disponíveis em árabe, ou pelo menos não explicitamente ou com algo parecido com a clareza com que é apresentado entre os filósofos de língua árabe. De fato, não consegui encontrar o argumento antes de al-Kindi, embora fosse necessário pesquisar muito mais antes de atribuir a autoria a al-Kindi. O que está claro, entretanto, é sua prevalência dentro da tradição da *falsafa*. Al-Kindi o emprega tanto em *Sobre a filosofia primeira* quanto no tratado mais breve “Sobre a unidade divina e a finitude do corpo do mundo”. Avicena o endossa totalmente na *Física* da *Shifa’* e, depois, com ressalvas na *Najat*. Ibn Bajja fornece uma versão do argumento em termos de números em vez de magnitudes em seu comentário à *Física*. Ibn Tufayl repete o argumento em seu romance filosófico *Hayy ibn Yaqzan* (“Vivo, Filho do Desperto”) e as-Suhrawardī oferece sua própria versão do argumento em *Hikmat al-ishraq* (“A filosofia da iluminação”).

menor do que *O*. Mas foi postulado que *R* é menor do que *O* pelo comprimento *x* e, portanto, há uma contradição.

Se, por outro lado, *R* é menor do que *O* no lado que se estende em direção ao espaço, então onde ele é menor do que *O* é um limite de *R*, e nesse caso *R* é limitado tanto do lado que se estende em direção ao espaço quanto do lado da Terra. Nesse caso, *R* é finito, mas supõe-se que seja infinito, outra contradição. Em suma, se uma extensão infinita em ato pode existir e pode ser diminuída em alguma quantidade finita (que é assumida como dada), então a quantidade que foi diminuída deve ser igual ou menor do que a extensão infinita original. No entanto, qualquer um dos casos leva a uma contradição. Portanto, a premissa que deu origem às contradições, ou seja, que uma extensão infinita em ato poderia existir, deve ser rejeitada.

Al-Kindī passou a usar a conclusão desse argumento para sustentar que o próprio tempo deve ser finito e, consequentemente, que o período de tempo durante o qual o mundo existiu deve ser finito. Portanto, ele concluiu, com base nesse argumento, que o mundo deve ter sido criado em algum primeiro momento do tempo e, portanto, não é eterno (al-Kindī 1950, 121-122 e 205-206). O argumento de Al-Kindī para a finitude temporal do cosmos é também o mesmo argumento preferido pelos que advogam o *kalām*, e não é outro senão o argumento cosmológico do *kalām*⁹, recentemente repopularizado por William Lane Craig (Craig, 2000). Em oposição à aplicação de al-Kindī do argumento anterior ao tempo, a maioria dos filósofos

⁹ NdO.: O autor remete aqui à parte 7 do verbete de Bruce Reichenbach, Cosmological Argument, disponível na SEP: <https://plato.stanford.edu/ENTRIES/cosmological-argument/>.

subsequentes na tradição da *falsafa* considerou a conclusão do argumento acima como implicando apenas que uma magnitude ou número infinito em ato de coisas não poderia existir, ou seja, não pode existir um infinito totalmente completo cujas partes existam em um único e mesmo momento do tempo. Nos casos em que nem toda a magnitude ou suas partes existem juntas em um único momento - como no caso do tempo e suas partes, o passado, o presente e o futuro - então argumentaram, um infinito, poderia existir, embora apenas potencialmente.

Além de oferecer um meio de compreender a eternidade do universo, a noção de um infinito em potência também foi útil para muitos filósofos da natureza, pois proporcionou uma maneira de explicar o contínuo. Embora, estritamente falando, os filósofos de língua árabe seguissem a definição de contínuo dada por Aristóteles na *Física* V.3, que é em termos de dois limites que se tocam e se tornam um e o mesmo, eles, no entanto, glossaram essa definição em termos de ser divisível em porções cada vez menores sem limite, ou seja, como sendo potencialmente divisível ao infinito. Claramente, a noção de contínuo entrou em conflito com os argumentos dos atomistas contra o contínuo, que vimos acima. Em resposta a esses argumentos, os filósofos insistiram que uma magnitude contínua é propriamente una e unificada e, como tal, não é composta de um número infinito de partes e, portanto, não tem um número de divisões infinito em ato (por exemplo, Avicena 1983, III.2, 8-10). Além disso, eles sustentavam que, falando propriamente, não se pode nem mesmo dizer que uma magnitude contínua tenha um número infinito de divisões em potência, pelo menos não no sentido em que um número infinito de

divisões não-atualizadas exista latentemente na magnitude contínua, de modo que todas elas possam vir a existir para serem atualizadas de uma só vez. Para os filósofos, não há nenhum sentido real de que as divisões estejam na magnitude, seja em ato ou em potência. Antes, o sentido em que uma magnitude contínua é divisível *ad infinitum* em potência é que se pode mentalmente postular divisões acidentais na magnitude sem fim. Essas divisões acidentais seriam como o *lado esquerdo*, quando se aponta para a esquerda, e o *lado direito*, quando se aponta para a direita. Não há divisões reais à esquerda e à direita na magnitude, a não ser que sejam postuladas. Em outras palavras, nada na magnitude impede ou dificulta que alguém postule mentalmente divisões cada vez menores. Por exemplo, pense em $1/2$ e $1/2$ novamente, e assim por diante; no entanto, essas metades não estão realmente ou em ato na magnitude até que se passe pelo processo de marcá-las mentalmente (ou mesmo fisicamente). Consequentemente, quando os filósofos dizem que o contínuo é divisível infinitamente em potência, eles querem dizer que é impossível concluir o processo de divisão de modo que o resultante seja um número infinito de partes em ato. Assim, há uma contradição inerente na objeção dos teólogos de que, se o contínuo é divisível infinitamente em potência, deve haver um poder, como Deus, que pode atualizar todas as divisões em potência, pois tal argumento implica absurdamente que o que por definição não pode ser completado já está completo.

2.3 A crítica ao atomismo e aos *minima naturalia*

Tendo mostrado como a noção de contínuo não leva aos absurdos apresentados pelos atomistas, os filósofos argumentaram que o atomismo é, em si, conceitualmente incoerente. Talvez a coisa mais importante a se ter em mente ao considerar os argumentos dos filósofos de língua árabe contra o atomismo seja a natureza dos átomos que eles querem rejeitar. “Átomo” vem do grego *atomos* e significa literalmente aquilo que não pode ser cortado ou dividido. No mundo muçulmano medieval, os filósofos e os teólogos reconheciam dois tipos de divisão: “divisibilidade física” e “divisibilidade conceitual”. O sentido primeiro e verdadeiro de divisibilidade, para Avicena, a divisibilidade física, é a forma de divisão que provoca em ato uma separação e descontinuidade na magnitude. Ela envolve a divisão física de uma grandeza em duas partes efetivamente distintas. O segundo tipo de divisão, a saber, a divisibilidade conceitual, envolve apenas a partição accidental da magnitude. As partes envolvidas nesse tipo de divisibilidade são as partes accidentais mencionadas acima que resultam de um determinado processo psicológico, a saber, a divisão por meio da mera suposição.

Quanto às críticas às teorias atômicas da magnitude, elas vieram em duas formas gerais: os argumentos que tentam mostrar que o atomismo não pode nem mesmo se aproximar da nossa melhor matemática e os argumentos que tentam mostrar que a noção de

partes mínimas que não são nem mesmo conceitualmente divisíveis é inadequada para descrever certos fenômenos naturais básicos.

A crítica matemática mais comum contra o atomismo era que, se o atomismo estivesse correto, não seria possível nem mesmo se chegar ao teorema de Pitágoras e, no entanto, o teorema de Pitágoras é o teorema mais bem comprovado na matemática (por exemplo, Avicenna 1983, III.4, 190). O argumento começa imaginando o espaço atômico como um tabuleiro de xadrez, o que é uma aproximação justa de como os teólogos pensavam o espaço atômico. Em seguida, imagine inscrito nesse espaço atômico um triângulo retângulo isósceles, cujos catetos têm quatro átomos de comprimento. O comprimento da hipotenusa do triângulo deve ser igual ao número de átomos que percorrem a diagonal do suposto quadrado atômico; entretanto, como o espaço é atômico, esse comprimento seria de apenas quatro átomos. Agora, como de acordo com o teorema de Pitágoras, a soma dos catetos o quadrado deve ser igual ao quadrado da hipotenusa, teríamos $4^2 + 4^2 = 4^2$, se o espaço fosse atômico, mas isso é claramente falso. Como o absurdo surgiu de se tomar conjuntamente as duas suposições, a de que o espaço é atômico e a do teorema de Pitágoras, uma delas deve ser rejeitada, e o candidato óbvio é negar que existam unidades atômicas mínimas de magnitude. Não adianta dizer que a diagonal de um átomo é mais longa do que seus lados, pois tal suposição implica que há comprimentos menores do que a menor parte, ou seja, a quantidade pela qual a diagonal do átomo é supostamente mais longa do que seu lado, mas um comprimento menor do que o menor comprimento é uma contradição. Em suma,

parece que se o teorema de Pitágoras estiver correto, então o atomismo dos teólogos é falso.

Um segundo tipo de argumento usado contra o atomismo envolvia mostrar que a noção de partes conceitualmente mínimas era filosófica e cientificamente insuficiente (por exemplo, Avicena 1983, III.4, 189-190). A questão em jogo dizia respeito a como os átomos poderiam ser agregados de modo a dar origem aos corpos físicos que observamos ao nosso redor. Parece haver quatro maneiras possíveis: (1) os átomos poderiam se suceder uns aos outros, mas de forma alguma tocando uns nos outros; ou os átomos poderiam estar tocando uns nos outros e, nesse caso, eles poderiam fazê-lo sendo (2) contíguos uns aos outros, (3) contínuos uns aos outros, ou (4) interpenetrando uns nos outros. Claramente, os corpos que observamos ao nosso redor são unidades unificadas, ou seja, suas partes estão juntas e, portanto, formam sólidos em vez de serem “semelhantes a nuvens”. Portanto, os átomos não podem simplesmente se sucederem. Se os átomos estivessem em contato uns com os outros, interpenetrando-se, então, os corpos nunca seriam maiores do que um único átomo, mas, novamente, esse resultado é empiricamente falso. Portanto, os átomos devem estar em contato por serem contíguos ou por serem contínuos uns aos outros. Nesse caso, entretanto, imagine três átomos, *ABC*, que sejam contíguos ou contínuos entre si. Nesse caso, *B* deve estar separando *A* de *C*; pois se *B* não estivesse separando *A* de *C*, então, por exemplo, *A* poderia estar em contato com *C* apesar da presença de *B*, de modo que *A* estaria de fato interpenetrando *B*; mas essa alternativa já foi excluída. Consequentemente, deve haver algo, *x*, em virtude do qual *B* está em contato com *A* e algo, *y*, em virtude do qual *B* está em

contato com *C*, e *x* e *y* devem estar separados um do outro, caso contrário *A* e *C* não estariam separados um do outro. Nesse caso, no entanto, *B* pode ser conceitualmente dividido em *x* e *y* e, ainda assim, assumiu-se que *B* era conceitualmente indivisível e, portanto, há uma contradição. Em suma, as partes conceitualmente indivisíveis dos atomistas são inadequadas para explicar a existência dos corpos físicos que observamos ao nosso redor.

Apesar da rejeição de partes conceitualmente mínimas, alguns filósofos muçulmanos, seguindo Aristóteles (*Física*, 1.4, 187b13-21) e alguns de seus comentadores gregos, como João Filopono (m. 570), admitiram que os corpos têm partes mínimas físicas. Para ser exato, eles reconheceram os *minima naturalia*, ou seja, os limites até onde um tipo específico de corpo, como a água ou a carne, poderia ser fisicamente dividido e ainda permanecer esse tipo específico de corpo e não ser convertido em algum outro tipo de corpo (Avicena, 2009, III.12, 2-9; Averróis, 1962, *ad* 1.4 e 3.7; para estudos, consulte Glasner, 2001 e 2009, cap. 8; Cerami, 2012; McGinnis, 2015). Para apreciar uma versão de seu argumento para os *minima naturalia* (Avicena 2009, III.12, 8), é preciso primeiro considerar a teoria dos elementos e a mudança elementar que ela pressupõe.

De acordo com a teoria antiga e medieval dos elementos, há duas qualidades primárias associadas a cada um dos quatro elementos tradicionais, uma de cada par. Esses pares incluem as qualidades primárias quente/frio e úmido/seco. O elemento terra está associado às qualidades frio-seco, a água com frio-molhado, o ar com quente-molhado e o fogo com quente-seco. Essas qualidades primárias estão relacionadas à causa material dos elementos. Quando essas

qualidades primárias são alteradas por meio de um processo de causa física – ou seja, havendo algum movimento ou mudança no elemento, como aumento ou diminuição do grau de calor, frio, secura ou umidade – a alteração prepara ou predispõe a matéria subjacente para que ela se adeque para receber uma nova forma substancial. Assim, por exemplo, quando a água, que novamente está associada a uma combinação frio-úmido, é suficientemente aquecida, a disposição qualitativa subjacente não é mais adequada à forma substancial da água. Consequentemente, em algum momento do processo de aquecimento, a matéria recebe uma nova forma substancial que é compatível com a nova disposição qualitativa subjacente da matéria, ou seja, a matéria recebe a forma de ar. E, de fato, o vapor produzido pelo aquecimento vigoroso da água tem uma qualidade definida semelhante à do ar. Um relato semelhante ao que acabamos de mencionar também se aplica a casos mais complexos de misturas, como sangue, carne e sementes, que estão envolvidos na geração de animais e plantas.

Quanto à prova da existência dos *minima naturalia* em si, ela começa repetindo que a divisão é mencionada de duas maneiras: divisão física – que traz uma divisão, separação ou fragmentação em ato da magnitude – e divisão conceitual – que envolve uma mera divisão mental ou suposição que deixa a magnitude intacta. Novamente, o argumento é especificamente sobre a divisibilidade física. O argumento é o seguinte: quanto menor a quantidade de uma determinada substância, mais apta ela está para sofrer a ação dos corpos ao seu redor. Assim, por exemplo, se todas as coisas forem iguais, leva mais tempo para um copo de água resfriar uma tonelada

de ferro fundido do que para o mesmo copo de água resfriar uma onça de ferro fundido e, da mesma forma, um alto-forno é capaz de aquecer a mesma onça mais rapidamente do que a tonelada. Assim, novamente, quanto menores forem as divisões físicas de uma determinada substância, mais disposta essa quantidade reduzida da substância se torna às qualidades primárias dos corpos circundantes. Abaixo de um determinado limite, a proporção entre a força das qualidades primárias dos corpos circundantes e as do corpo que está sendo dividido é tal que as qualidades dos corpos circundantes superam as do corpo dividido. Nesse momento, a disposição qualitativa subjacente da substância dividida é alterada de modo a não ser mais adequada à sua forma elementar, e a matéria recebe uma nova forma substancial. Assim, por exemplo, imagine um copo de água cercado pelo ar quente e seco do verão. Agora, imagine a metade dessa quantidade de água e continue a reduzir pela metade. Em algum momento, a quantidade de água é tão pequena que a água simplesmente evapora instantaneamente ou, como diriam os filósofos da natureza medievais, a forma da água nessa minúscula quantidade física é imediatamente substituída pela forma do ar. Em suma, para esses pensadores, os elementos, bem como as misturas mais complexas, têm mínimos naturais além dos quais não podem ser divididos e ainda serem capazes de reter sua forma de espécie, pois as qualidades primárias dos corpos circundantes alteram de tal forma esse corpo que ele não é mais adequado para sustentar sua forma inicial. Deve haver, então, conclui o argumento, os *minima naturalia*.

2.4 Lugar e vazio

Aristóteles, em sua *Física* (IV.4, 212a2-6), argumentou que o lugar é o primeiro limite imóvel de um corpo contido. Sua explicação, no entanto, foi alvo de pesadas críticas do pensador neoplatônico grego João Filopono. Filopono afirmou que o lugar é uma extensão tridimensional (finita) que, embora nunca esteja ela mesma desprovida de um corpo, ainda assim, considerada em si mesma, é autossubsistente e, portanto, em teoria, poderia existir independentemente de um corpo. Uma das maneiras pelas quais Filopono defendeu essa tese foi argumentar que a explicação de Aristóteles sobre o lugar era inconsistente com outras características de seu sistema filosófico. Aristóteles parecia estar comprometido com as três seguintes afirmações: primeiro, se algo tem um lugar, então, dada a sua definição de “lugar”, deve haver algo além desse algo que o contenha; segundo, a cada vinte e quatro horas, aproximadamente, a esfera celeste mais externa faz uma rotação completa para o oeste; e terceiro, existem apenas três tipos genéricos de movimento: movimento com relação (1) ao lugar, (2) à quantidade e (3) à qualidade. Dadas estas crenças, Filopono colocou o seguinte dilema: ou o universo como um todo tem um lugar ou não tem; se ele tem um lugar, então a definição de lugar de Aristóteles está errada, pois não há nada além do próprio universo que o contenha; se o universo como um todo não tem um lugar, então Filopono pergunta: “em que aspecto a esfera celeste mais externa se move durante o curso de seu movimento diurno?” Novamente, o movimento pode ser (1) com relação à categoria de lugar (como quando algo se locomove), (2) com

relação à categoria de quantidade (como quando algo cresce ou diminui) ou (3) com relação à categoria de qualidade (como quando algo muda de cor ou temperatura e coisas do gênero). Claramente, o movimento diurno do universo não se relaciona com nenhuma das categorias de quantidade ou qualidade e, portanto, deve ser com relação ao lugar; no entanto, nesta encruzilhada, assumiu-se que o universo não tem lugar e, portanto, há uma contradição. Embora Filopono tivesse outros argumentos para justificar sua crença de que lugar é o espaço ocupado por um corpo, esse dilema foi o que mais exercitou os filósofos naturais subsequentes de língua árabe.

Praticamente todos os filósofos de língua árabe adotaram a explicação de Aristóteles sobre o lugar como o limite de um corpo contido e, portanto, o desafio era explicar se o universo como um todo tem um lugar e em que sentido pode-se dizer que ele se move. Havia duas abordagens para essa questão: uma era negar que o universo tivesse um lugar e depois explicar em que sentido se poderia dizer que ele se move, enquanto a outra era afirmar que o universo tem um lugar e depois mostrar como esse lugar é consistente com a definição de lugar de Aristóteles. Avicena representa a primeira abordagem, enquanto Ibn Bājja e Averróis (e, ao que parece, também al-Fārābī) adotaram a segunda abordagem.

Assim, por exemplo, Avicena negou que o universo tenha um lugar, mas ele também negou que a lista dos tipos de movimento explorados por Filopono em seu dilema seja exaustiva: é preciso acrescentar a essa lista, segundo Avicena, o movimento com relação à categoria da posição (Avicena 1983, II.3, 103-105.13; McGinnis 2006b). De acordo com Avicena, então, todos os casos de movimento retilíneo,

ou seja, o movimento de algum ponto espacial x para um ponto espacial distinto y , são casos de movimento com relação à categoria de lugar, enquanto todos os casos de giro ou rotação, em que o objeto em movimento não se afasta de uma determinada localização espacial, são casos de movimento com relação à categoria de posição. Como o universo, durante sua rotação diária, não se afasta de uma localização espacial para outra, ele não precisa de um lugar e, ainda assim, pode se mover, embora com relação à categoria de posição, concluiu Avicena.

Uma abordagem contrastante é a de Ibn Bājja que, segundo se diz, seguiu al-Fārābī¹⁰. Essa posição também seria a que Averróis em geral adotaria, embora com certas reservas e modificações (Letting 1984, 297-302; Averróis 1962, 141E-144I). Ibn Bājja começa modificando ligeiramente a definição de lugar de Aristóteles. Em vez de ser o primeiro limite *que contém*, o lugar agora é identificado com “a superfície *circundante* próxima”. A mudança na linguagem é pequena, mas permite que Ibn Bājja tenha a oportunidade de distinguir entre dois sentidos de “superfície circundante”. As coisas podem ser circundadas por uma superfície côncava ou convexa, sustentou Ibn Bājja. Um corpo retilíneo, ou seja, um corpo que sofre movimento retilíneo, tem como lugar uma superfície côncava que está fora dele, enquanto um corpo verdadeiramente esférico, ou seja, um corpo que sofre movimento circular ou rotação, tem como lugar uma superfície convexa, que está dentro do corpo em rotação e é, de fato, a superfície

¹⁰ NdO: O autor remete aqui ao verbete de Therese-Anne Druart, Al-Farabi, disponível na SEP: <https://plato.stanford.edu/entries/al-farabi/>. Este verbete está publicado no vol. I, parte 1 desta coleção.

do centro em torno do qual o corpo gira. Uma vez que o universo gira em torno da Terra, pelo menos de acordo com a cosmologia antiga e medieval, o universo é “circundado” pela Terra na superfície convexa da Terra e, portanto, o universo como um todo tem um lugar, a saber, a superfície da Terra. As modificações de Averróis fazem da superfície da Terra apenas o lugar accidental do universo, e não o lugar essencial, mas como Aristóteles havia falado do fato de o universo ter um lugar apenas acidentalmente, o Comentador ficou satisfeito.

Os filósofos naturais que escreviam em terras islâmicas não defendiam necessariamente a explicação de Aristóteles sobre o lugar contra a crítica de Filopono por uma adesão servil a Aristóteles, mas porque a explicação alternativa de Filopono sobre o lugar implicava que poderia haver um espaço vazio, e a maioria dos filósofos de língua árabe pensava que a existência do vazio era fisicamente impossível e conceitualmente incoerente. O próprio Aristóteles apresentou várias impossibilidades físicas associadas ao vazio, enquanto os filósofos de língua árabe exploraram o aspecto conceitualmente incoerente da noção de vazio para mostrar que sua existência é impossível. Por exemplo, em *Sobre a filosofia primeira*, al-Kindī observou que o significado de “vazio” é um lugar no qual nada é colocado. No entanto, prossegue, lugar e ser algo colocado são termos correlatos, nenhum dos quais procede do outro e, assim, se há um lugar, deve haver algo colocado e, se há algo colocado, deve haver um lugar. Consequentemente, não pode haver um lugar sem algo colocado nele. Novamente, no entanto, um lugar sem algo colocado nele é precisamente o que se entende por “vazio”. Portanto, concluiu al-Kindī, é impossível que exista um vazio absoluto (al-Kindī 1950, 109).

Al-Fārābī, em um pequeno tratado sobre o vazio, adotou uma abordagem semelhante, mas agora na direção do que se entende por “corpo” (al-Fārābī 1951). Ele começa considerando um experimento que pode levar a concluir que existe um vazio. O experimento envolve a sucção do ar de um frasco e a colocação do dedo na boca do frasco. Em seguida, inverte-se o frasco em uma tigela de água e, depois, retira-se o dedo da boca do frasco. Uma certa quantidade de água será atraída para o frasco e, portanto, pode-se concluir que um espaço vazio proporcional à quantidade de água atraída para o frasco estava presente enquanto o dedo estava sobre a boca do frasco. Al-Fārābī argumentou que a conclusão não se segue pois ele acreditava que se deve admitir que o suposto espaço vazio no frasco tem um certo volume, mas como o volume é apenas um corpo que possui comprimento, largura e profundidade, deve haver um corpo no suposto espaço vazio.¹¹ A esse respeito, al-Fārābī estava simplesmente seguindo a definição padrão de “corpo” como o que quer que possua

¹¹ Na edição e na tradução de Lugal e Sayili, que também inclui um fac-símile do manuscrito que eles usaram (al-Farabi, 1951, [7] 26), eles apresentaram equivocadamente o argumento de al-Farabi e, de fato, o transformaram em um não-sequitur, por meio de uma leitura equivocada do manuscrito. O que eles leram como [...] *hina'idhin hajm wa jism* [...] deveria ser lido como [...] *jasad fa-hajmun jismun* [...]. Assim, eles traduzem erroneamente o texto como: “O resultado é que nesse terço da seção [ou seja, o espaço supostamente vazio no frasco], há um *volume e um corpo* possuindo comprimento, largura e profundidade [...]”, o que não apenas exige que eles transponham o que acreditam ser um *wa*, que no ms precede *hajm*, e o colocam depois de *hajm*, mas também torna gratuita a introdução de al-Farabi do corpo como parte da conclusão. A tradução baseada na minha leitura sugerida do ms é “O resultado é que nesse terço da seção há um corpo, já que (*fa*) um volume é um corpo que possui comprimento, largura e profundidade [...]”, o que é fiel ao ms. e explica a introdução de 'corpo' na conclusão.

três dimensões; no entanto, ele também sugeriu que há algo incoerente em considerar o vazio como uma espécie de nada absoluto que possui três dimensões, uma vez que não há sentido coerente no qual o nada poderia ser o sujeito das qualidades acidentais de comprimento, largura e profundidade.¹² Dadas essas considerações contra o vazio, continuou al-Fārābī, deve-se concluir do experimento acima que o volume de ar se expandiu e, conseqüentemente, uma quantidade menor de ar agora ocupa a mesma quantidade de espaço. Em outras palavras, o volume específico que um corpo possui, particularmente no caso do ar, não é essencial para esse corpo e, portanto, dados os fatores ou condições causais corretas, o volume de um corpo pode se expandir ou diminuir. A sugestão de al-Fārābī aqui se tornaria o padrão entre os filósofos da natureza de língua árabe ao lidar com vazios supostamente fabricados artificialmente.

2.5 Tempo e eternidade

Como em muitas questões da filosofia da natureza, os filósofos que trabalhavam na tradição da *falsafa* seguiam a liderança de Aristóteles em relação aos tópicos relativos ao tempo. Assim, a maioria dos filósofos de língua árabe definiu o tempo como a medida do movimento com relação à prioridade e à posterioridade¹³. Embora várias das questões e dos problemas mais discutidos associados ao

¹² O argumento de al-Farabi é retomado por Avicena e discutido em detalhes consideráveis e com muito vigor (Avicena, 1983, II.8, 123-127).

¹³ A exceção mais notável é Abu Barakat, que identificou o tempo com uma medida do ser; veja Pines (1979a e 1979b).

tempo dissessem respeito à eternidade do mundo e, portanto, de certa forma, pertencessem à metafísica, havia algumas questões urgentes sobre a natureza do tempo que permaneceram totalmente no domínio da filosofia da natureza. Sem dúvida, a mais importante dessas questões físicas dizia respeito a esclarecer qual movimento ou movimentos o tempo mede. Averróis apresentou o problema em questão em uma digressão extensa em seu *Grande comentário à Física* (Averroes 1962, 178F-179I).

Averróis começou perguntando se o tempo está associado a todo o movimento ou apenas a um movimento especial. Se o tempo estivesse associado a todos os movimentos e, de fato, fosse gerado por eles, haveria tantos tempos quantos fossem os movimentos e, no entanto, parece imediatamente óbvio que existe apenas um único tempo. Assim, parece que o tempo deve estar associado a apenas um movimento especial; e, de fato, praticamente todos na tradição aristotélica, remontando pelo menos a Alexandre de Afrodísias, se não ao próprio Aristóteles, associaram o tempo a um movimento especial, a saber, o movimento dos céus. Ora, continuou Averróis, se o tempo estivesse associado exclusivamente a esse e somente a esse movimento, então a percepção e a consciência do tempo estariam associadas à percepção e à consciência do movimento dos céus. Consequentemente, se alguém nunca tivesse sentido esse movimento, como os prisioneiros de Platão na caverna da *República*, essa pessoa não teria consciência alguma do tempo, e essa conclusão parece simplesmente falsa. De fato, Averróis generalizou seu argumento para incluir todos os movimentos especiais que existem fora de nossas almas. Portanto, parece que o movimento em questão na definição de

tempo deve se referir a um movimento psicológico, ou seja, algum movimento pelo qual nossas almas passam. A dificuldade com essa sugestão, concluiu Averróis, é dupla: primeiro, ela implica que não há tempo fora da alma e, segundo, como haverá tantos movimentos psicológicos quanto almas, voltamos à nossa dificuldade inicial da existência de múltiplos tempos.

A solução de Averróis é dizer que nossa consciência do tempo é, primeira e essencialmente, nossa consciência de nós mesmos na medida em que passamos por algum tipo de mudança. Por sua vez, estamos cientes de que passamos por algum tipo de mudança por estarmos cientes de dois momentos diferentes como, por exemplo, estou ciente de que o momento em que comecei a escrever esta explicação é diferente do momento atual e, nesse caso, estou ciente de que passei por algum tipo de mudança. No entanto, Averróis rapidamente acrescentou, nossa mudança é resultado apenas do movimento dos céus e, se *per impossibile* os céus parassem de se mover, nós não sofreriamos mais mudanças. Consequentemente, embora nossa consciência do tempo esteja associada imediatamente à mudança que sofreremos e, portanto, possamos estar cientes do tempo mesmo que não estejamos cientes de nenhum movimento extramental específico, o próprio tempo está associado ao movimento dos céus, que é a causa última de nosso movimento e, portanto, o tempo é um só e não é multiplicado.

Outra questão temporal que era claramente de interesse dos filósofos naturais em terras islâmicas dizia respeito à topografia do tempo: “é finito ou infinito?” e “é 'retilíneo' ou 'cíclico'?” Entre os filósofos de língua árabe, al-Kindi foi praticamente o único a afirmar a

finitude do tempo. A maioria dos outros filósofos argumentou que o tempo deve ser necessariamente infinito pois não poderia ter início. O modo pelo qual vários filósofos defendiam essa tese revela que tanto as concepções retilíneas quanto as cíclicas do tempo estavam presentes na tradição da *falsafa*, onde Avicena defende uma concepção retilínea do tempo e Averróis uma concepção cíclica do tempo.

Novamente, a região em que essa questão surgiu dizia respeito a provas da eternidade do tempo. Assim, por exemplo, em uma nova prova da existência do tempo baseada em diferenças na quantidade de distância que pode ser percorrida por objetos em movimento mais lento e mais rápido, Avicena associou o tempo a uma possibilidade ou capacidade (*imkan*) de movimento (Avicena 1985, 228-229). Ele então argumentou por meio de um *reducto ad absurdum*. Ele nos faz supor que o tempo é finito e, portanto, o movimento do universo deve ter um primeiro momento em que começou. Mesmo que o movimento do universo tenha começado em um primeiro momento, o argumento continua, é claro que ainda haveria a possibilidade de o Criador do mundo fazer um movimento que se estendesse mais para trás. Nesse caso, há uma capacidade ou possibilidade de movimento que precede o suposto primeiro momento, mas o tempo, de acordo com Avicena, é novamente apenas uma certa capacidade ou possibilidade de movimento. Assim, um tempo teria precedido o suposto primeiro momento, o que é absurdo. Como o mesmo argumento se aplica a qualquer suposto primeiro momento do tempo, concluiu Avicena, o tempo não pode ter início e, portanto, deve ser infinito. Claramente, a

concepção de tempo implícita no argumento de Avicena é a de uma linha temporal que se estende infinitamente.

Averróis também apresentou um argumento para o fato de o tempo não ter início, mas agora em termos de conceber o tempo como um círculo (Averroes 1991, questão III). Como foi explicado acima, para Averróis, o tempo é uma consequência e uma medida do movimento circular dos céus e, portanto, é ele próprio circular. Ora, assim como qualquer ponto em um círculo é tanto o início quanto o fim de algum arco no círculo, qualquer momento assumido no tempo deve ser o início e o fim de algum período de tempo. Consequentemente, o tempo não tem início. O fato de não ter início, no entanto, não é no sentido de que uma linha reta não tem início, mas no sentido de que nenhum ponto em um círculo pode ser considerado o início do círculo. Embora Averróis não tenha afirmado explicitamente que todos os eventos e coisas voltarão a se repetir, seu argumento parece implicar essa conclusão.

2.6 Sobre o tempo e o espaço absolutos em Al-Rāzī

Conforme observado, a maioria dos que trabalhavam na tradição da *falsafa* se inspiraram em Aristóteles e em seus comentadores posteriores. A exceção mais notável foi o filósofo-físico independente Abū Bakr al-Rāzī (c. 864-925 ou 930), cuja filosofia da natureza e cosmologia se basearam em versões árabes do *Timeu* de Platão, bem como em certas fontes não gregas. Al-Rāzī sustentava que havia cinco princípios eternos: (1) o Criador, (2) a Alma Universal, (3) a matéria

prima, (4) o tempo absoluto e (5) o espaço absoluto (entendido como algo como o espaço vazio) (al-Razi 1939, 195-215). Os três primeiros princípios eternos encontram seus equivalentes na filosofia da natureza dos aristotélicos neoplatônicos no mundo islâmico, mas são as duas últimas noções que realmente diferenciam al-Razi de outros filósofos da natureza medievais.

Para todos os filósofos que tratamos, tempo e lugar são termos relativos que dependem respectivamente de um movimento e de uma coisa situada para sua própria existência. Em contraste, al-Razi argumentou que era preciso distinguir entre a concepção relativa dessas noções e a concepção absoluta. Assim, ele distinguiu entre tempo (uma noção temporal relativa) e duração (uma noção temporal absoluta), bem como entre lugar (uma noção espacial relativa) e vazio (uma noção espacial absoluta). Como absolutos, tanto a duração quanto o vazio são substâncias no sentido em que têm uma existência independente de qualquer outra coisa e, portanto, em princípio, poderiam existir se todo o resto deixasse de existir.

Quanto à eternidade da duração, al-Razi observou que o tempo (a noção temporal relativa) está constantemente perecendo e vindo a ser na medida em que todo o tempo passado deixou de existir, enquanto o tempo futuro está constantemente vindo a ser. Nesse caso, o próprio tempo está mudando, mas toda mudança requer uma duração durante a qual ela mude. Se essa duração sofresse mudanças, seria necessário haver outra duração e assim por diante, infinitamente. Para interromper a regressão, al-Razi postulou uma duração imutável que é a própria pré-condição para o tempo medido dos filósofos que seguem Aristóteles.

Quanto ao espaço absoluto ou vazio, vimos como os filósofos de língua árabe relacionaram o espaço com algo colocado nele. Agora, se o espaço e o que é colocado nele eram essencialmente correlatos, como os filósofos sustentavam, então, argumentou al-Razi, ao imaginar a destruição de um correlato, deve-se, da mesma forma, imaginar a destruição do outro. Imaginemos a destruição do universo. A noção de vazio ou espaço vazio, afirmou al-Razi, não é destruída junto com a destruição imaginada de tudo que o ocupa. Assim, o vazio e o que é colocado nele não são correlatos como os filósofos afirmaram. Portanto, é preciso distinguir entre a noção de espaço vazio, que não é destruído quando se imagina a destruição do universo, e a noção de lugar, que é destruído quando se imagina a destruição do universo. A primeira é absoluta, enquanto apenas a segunda é relativa.

3. Bibliografia

3.1 Fontes primárias

- Aristotle, 1964/65, *al-Ṭabīʿa*, 2. vols., Cairo: The General Egyptian Book Organization.
- al-Ashʿari, 1980, *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, G.m.b.H.
- , 1953, *al-Lumaʿ*, in *The Theology of al-Ashʿarī*, R.J. McCarthy (ed. & trans.), Beirut: Imprimerie catholique.

- Averroes, 1962, Long Commentary on the Physics, in Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Vol. IV, Frankfurt am Main: Minerva, G.m.b.H.
- , 1991, *Averroes' Questions in Physics*, H. T. Goldstein (trans.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , 2003, *Averrois Cordubensis Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, F. J. Carmody and R. Arnzen (eds.), 2 vols., Louvain: Peeters.
- Avicenna, 1956, *Kitāb al-Burhān*, A.E. Affifi (ed.), Cairo L'Organization Egyptienne Générale du Livre.
- , 1985, *Najāṭ*, M.T. Danishpazhuh (ed.), Tehran: Danishgah-i Tihiran.
- , 1983, *Shifā'*, *Kitāb al-Samā' al-ṭabī'ī*, S. Zayed (ed.), Cairo: The General Book Organization.
- , 1996, *Shifā'*, *Kitāb al-Samā' al-ṭabī'ī*, J. Al-Yasin (ed.), Beirut: Dar al-Manahil.
- , 2009, *The Physics of The Healing*, J. McGinnis (ed. and trans.), Provo: Brigham Young University Press.
- al-Baqillanī, 1986, *Inṣāf*, 'A. Haydar (ed.), Beirut: 'Alim al-Kutub.
- , 1957, *Kitāb al-Tamhīd*, R.J. McCarthy (ed.), Beirut: Librairie Orientale.
- al-Farabi, 1951, *Fârâbî's Article on Vacuum*, N. Lugal and A. Sayili (ed. and trans.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi. (As referência de página para o árabe estão entre parênteses)
- , 1985, *On the Perfect State*, R. Walzer (ed. and trans.), Oxford: Oxford University Press.
- , 1964, *As-Siyasa al-madaniya al-mulaqqab bi-mabadi' al-mawjudat*, F. Najjar (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique.
- Ibn Bājja, 1973, *Sharh as-sama' al-tabi'i 'ala Aristutalis*, M. Fakhry (ed.), Beirut: Dar an-Nahar li-N-Nashr.
- Ibn Bājja, 1978, *Shuruhat al-sama' at-tabi'i*, M. Ziyada (ed.), Beirut: Dar al-Kindi/Dar al-Fikr.

- Al-Juwaynī, 1950, *Kitab al-Irshad ila qawati' al-adillah fi usul li-i' tiqad*, M. Musa and 'A. al-Hamid (eds.), Cairo: Maktabat al-Khanji.
- , 2000, *A Guide to the Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, P. Walker (trans.), Lebanon: Garnet Publishing.
- al-Kindī, 1950, *Rasa'il al-Kindi al-falsafiyya*, M. 'A. Abu Rida (ed.), Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Maimonides, Moses, 1963, *The Guide of the Perplexed*, S. Pines (trans.), Chicago: University of Chicago Press.
- Mullā Ṣadrā, 2001, *Sharh al-Hidaya al-Athiriyya li-Ṣadr al-Din Muhammad al-Shirazi*, M.M. Fuladkar (ed.), Beirut: Dar Iḥya' al-Turath al-'Arabi.
- al-Rāzī, Abū Ḥātim, 2011, *The Proofs of Prophecy*, T. Khalidi (ed. and trans.), Provo: Brigham Young University Press.
- al-Rāzī, Abū Bakr, 1939, *Opera Philosophica*, P. Kraus (ed.), Cairo: n.p.
- , 2007, "On the Five Eternals," selections in *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, J. McGinnis and D. C. Reisman (trans.), Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., pp. 44-49
- ar-Rāzī, Fakhr al-Dīn, 1990, *al-Mabhith al-mashriqiyya*, M.M. Billah al-Baghdadi (ed.), Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabi.
- as-Suhrawardī, 1999, *The Philosophy of Illumination*, J. Walbridge and H. Ziai (ed. & trans.), Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Ibn Ṭufayl, 1936, *Hayy Ben Yaqdhân, Roman Philosophique D'Ibn Thofaïl*, L. Gautier (ed. and trans.), Beirut: Imprimerie catholique.

3.2 Fontes secundárias

- Adamson, P., 2017, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Place," *Arabic Sciences and Philosophy*, 27: 205-236.
- Adamson, P. and Lammer, A., 2020, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Platonist Account of the Essence of Time," in *Philosophical Theology in*

- Islam*, A. Shihadeh and J. Thiele (eds.) Leiden/Boston: Brill, pp. 95-122.
- Ahmed, A. Q., 2016, "The Reception of Avicenna's Theory of Motion in the Twelfth Century," *Arabic Sciences and Philosophy*, 26: 215-243.
- Baffioni, C., 1982, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Series minor, Istituto universitario orientale (Naples) Seminario di studi asiatici, 16, Rome: Herder.
- Cerami, C., 2012, "Mélange, minima naturalia et croissance animale dans le Commentaire moyen d'Averroès au De generatione et corruptione I,5," in *La Nature et le vide dans la physique médiévale: Études dédiées à Edward Grant*, J. Biard and S. Rommevaux (eds.) Turnhout: Brepols, pp. 137-64.
- Chase, M., 2019, "Damascius and al-Nazzām on the Atomic Leap," *Mnemosyne*, 72(4): 585-620.
- Craig, W. L., 2000, *The Kalam Cosmological Argument*, Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Dhanani, A., 1994, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden: E. J. Brill.
- , 2002, "Problems in Eleventh-Century Kalam Physics," *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 4: 73-96.
- , 2015, "The Impact of Ibn Sīnā's Critique of Atomism on Subsequent Kalām Physics," *Arabic Sciences and Philosophy*, 25: 79-104.
- Frank, R., 1978, *Beings and Their Attributes: the Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany: State University of New York Press.
- Giannakis, E., 1998, "Yahya ibn 'Adi Against John Philoponus on Place and Void," in *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 12: 245-302.
- Glasner, R. 2001, "Ibn Rushd's Theory of *minima naturalia*," *Arabic Sciences and Philosophy*, 11: 9-26.

- , 2009, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, S., 2004, "The Impact of Philoponus' *Commentary on the Physics* on Averroes' Three Commentaries on the *Physics*," in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* (Volume 2), P. Adamson, H. Baltussen and M. W. F. Stone (eds.), London: Institute of Classical Studies, pp. 89-105.
- Hasnawi, A., 1977, "Certain Notions of Time in Arab-Muslim Philosophy," in *Time and the Philosophies*, Paul Ricoeur (ed.), Paris: UNESCO, pp. 49-79.
- , 1984, "La dynamique d'Ibn Sina," in *Études sur Avicenne*, J. Jolivet and R. Rashed (eds.), Paris: Les Belles Lettres, pp. 103-23.
- , 2001, "La définition du mouvement dans la *Physique* du Šīfā' d'Avicenne," *Arabic Sciences and Philosophy*, 11: 219-255.
- , 2004, "Le Statut categorical du mouvement chez Avicenne: Contexte grec et postérité médiévale latine," in *De Zénon d'Élée a Poincaré: Recueil d'études en hommage a Roshdi Rashed*, R. Morelon and A. Hasnawi (eds.), Louvain-Paris: Peeters, pp. 607-22.
- Lammer, A., 1994, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*, Berlin, Boston: de Gruyters, 2017.
- Lettinck, P., 1994, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World*, Leiden: E. J. Brill.
- , 1999, "Ibn Sina on Atomism," *al-Shajarah*, 4: 1-51.
- MacDonald, D. B., 1927, "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology," *Isis*, 9: 326-344.
- Maróth, M., 2011, "Averroes on the Void," in *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroés dans son temps. Actes du IVe colloque international de la SIHSPAI*, A. Hasnaoui (ed.), Leuven: Peeters, pp. 11-22.

- McGinnis, J., 2003, "The Topology of Time: an Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time," *The Modern Schoolman*, 81: 5-25.
- , 2004, "On the Moment of Substantial Change: a Vexed Question in the History of Ideas," in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, J. McGinnis (ed.), Leiden: E. J. Brill, pp. 42-61.
- , 2006a, "A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the *Forma Fluens/Fluxus Formae* Debate," *British Journal for the History of Philosophy*, 39: 1989-205.
- , 2006b, "Positioning Heaven: the Infidelity of a Faithful Aristotelian," *Phronesis*, 51: 140-161.
- , 2010, "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna," *Documenti e Studi*, 21: 199-222.
- , 2013, "Pointers, Guides, Founts and Gifts: The Reception of Avicennan Physics in the East," *Oriens*, 41: 433-456.
- , 2015, "A Small Discovery: Avicenna's Theory of *Minima Naturalia*," *Journal of the History of Philosophy*, 53: 1-24.
- , 2018, "Changing Motion: The Place (and Misplace) of Avicenna's Theory of Motion in the Post-Classical Islamic World," in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, D. N. Hasse and A. Bertolacci (eds.) *Scientia graeco-arabica* 23, Berlin: De Gruyter, pp. 272-305.
- Nasr, S. H., 1993, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York Press.
- Nony, S., 2011, "La Dynamique d'Abû l-Barakât: Faire le vide pour Penser le Changement du Changement," in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, P. Adamson (ed.), London: Warburg Institute, pp. 93-116.

- Pines, S., 1936, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin: A. Heine G.m.b.H.; 1997, *Studies in Islamic Atomism*, M. Schwarz (trans.), Jerusalem: The Magnes Press.
- , 1979a, “Études sur Awhad al-Zaman Abu’l-Barakat al-Baghdadi,” in *Studies in Abu’l-Barakat al-Baghdadi, Physics and Metaphysics* (The Collected Works of Shlomo Pines, Volume 1), Jerusalem: The Magnes Press, pp. 1-95.
- , 1979b, “Nouvelles Études sur Awhad al-Zaman Abu’l-Barakat al-Baghdadi,” in *Studies in Abu’l-Barakat al-Baghdadi, Physics and Metaphysics* (The Collected Works of Shlomo Pines, Volume 1), Jerusalem: The Magnes Press, pp. 96-73.
- , 1979c, “Note on Abu’l-Barakat’s Celestial Physics,” in *Studies in Abu’l-Barakat al-Baghdadi, Physics and Metaphysics* (The Collected Works of Shlomo Pines, Volume 1), Jerusalem: The Magnes Press, pp. 175-80.
- Rashed, M., 2005, “Natural Philosophy,” in the *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, P. Adamson and R. Taylor (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 287-307.
- , 2008, “Avicenna’s Theory of Primary Mixture,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 18: 19-58.
- , 2011, “Le concept de lieu: Ibn al-Haytham, Averroés,” in *La lumière de l’intellect. La pensée scientifique et philosophique d’Averroés dans son temps. Actes du IVe colloque international de la SIHSPAI*, A. Hasnaoui (ed.), Leuven: Peeters, pp. 3-9.
- Sabra, A.I., 1997, “Thabit ibn Qurra on the Infinite and Other Puzzles,” in *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 11: 1-33.
- , 2006, “Kalam Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa,” in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, J. E. Montgomery (ed.), Leuven: Peeters, pp. 199-272.

- Sayili, A., 1984, "Ibn Sînâ and Buridan on the Dynamics of Projectile Motion" in *Ibn Sînâ, Dogumunum Bininci Yili Armagani*, A. Sayili (ed.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, pp. 141-60.
- Setia, A., 2008, "Time, Motion, Distance, and Change in the Kalam of Fakhr al-Din al-Razi: a Preliminary Survey with Special Reference to the *Matalib Aliyyah*," in *Islam & Science*, 6: 13-42.
- Shamsi, F. A., 1984, "Ibn Sina's Argument against Atomicity," *Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kultur ve Turizm Bakanlığı, pp. 479-94.
- Stone, A., 2008, "Avicenna's Theory of Primary Mixture," *Arabic Sciences and Philosophy*, 18: 99-119.
- van Ess, J., 2002, "60 Years After Shlomo Pines's Beiträge and Half a Century of Research on Atomism in Islamic Theology," in *Kleine Schriften*, H. Biesterfeldt (ed.) Leiden: Brill, II, pp. 1121-44.
- Walbridge, J., 2012 "Kalam Illuminationists, Place, and the Void," in *La Nature et le Vide dans la Physique Médiévale*, J. Biard and S. Rommevauz (eds.), Turnhout: Brepols, pp. 119-35.
- Wisnovsky, R., 2003, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wolfson, H. A., 1929, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1976, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge: Harvard University Press.
- Zarepour, M. S., 2020, "Avicenna on Mathematical Infinity," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 102.3: 379-425.

4. Ferramentas acadêmicas

Procure tópicos e pensadores relacionados a este verbete no [Internet Philosophy Ontology Project \(InPhO\)](#)

[Bibliografia aprimorada para este verbete no PhilPapers](#), com links para seu banco de dados.

Psicologia e filosofia da mente árabe e islâmica¹

Alfred Ivry

Os filósofos muçulmanos consideravam a busca pelo conhecimento como um mandamento divino, e o conhecimento da alma, particularmente do intelecto, como um componente crítico desta busca. O domínio deste assunto proporcionava um quadro no qual a mecânica e a natureza das nossas sensações e pensamentos podiam ser explicadas e integradas e oferecia a base epistemológica para todos os outros domínios de investigação. Em oposição aos pontos de vista ocasionalistas dos *mutakallimûn*, os teólogos

¹ Tradução de Paula Silva Araújo Rocha.

Publicado pela primeira vez em 18 de abril de 2008; revisto com alterações substanciais em 29 de maio de 2012. O texto a seguir é a tradução do verbete de Alfred Ivry, *Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mind>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

muçulmanos, os filósofos desejavam ancorar o seu conhecimento do mundo numa realidade física estável e previsível. Isto implicava naturalizar a própria alma (*nafs* em árabe), traçando a relação entre os seus sentidos externos e internos e entre as suas faculdades imaginativas e racionais. No entanto, a finalidade última desta disciplina, a conjugação do intelecto com a verdade universal, tinha um aspecto decididamente metafísico e espiritual.

As posições psicológicas delineadas por Aristóteles foram o paradigma dominante para os filósofos muçulmanos, modificadas por variações helenísticas que expressavam perspectivas platônicas. Os séculos IX a XII foram o período do rigoroso filosofar que caracteriza a filosofia islâmica clássica, sendo o período e o tema de que trata este artigo, que é dividido da seguinte forma:

1. Fontes e primeiras expressões: Al-Kindî e Razi | 2. Al-Fârâbî | 3. Avicena | 4. Averróis | 5. Bibliografia; 5.1 Fontes primárias; 5.2 Fontes secundárias | 6. Ferramentas académicas | 7. Outros recursos disponíveis online

1. Fontes e primeiras expressões: Al-Kindî e Razi

A filosofia da mente de Aristóteles na filosofia islâmica é uma combinação daquilo a que hoje chamamos de psicologia e fisiologia, não se limitando a investigações sobre a nossa faculdade racional. No entanto, embora importante, a “mente” ou intelecto, com os seus

aspectos práticos e teóricos, é apenas uma parte da “ciência da alma” dos *falâsifa*. As suas principais fontes encontram-se em três tratados aristotélicos: *Sobre a alma* (*De anima*), *Da sensação e do sensível* (*De sensu et sensibili*), e *Da memória e da reminiscência* (*De memoria et reminiscencia*). Os dois últimos pertencem a uma série de nove breves tratados físicos designados por *Parva naturalia* e incluem dois que tratam do tema relacionado com os sonhos e a profecia por meio de sonhos.

O *De anima* foi totalmente traduzido para árabe no século IX CE., e os *Parva naturalia* parcialmente traduzido, incluindo os tratados relevantes para o nosso tema. Os autores muçulmanos tiveram acesso a traduções árabes de comentários helenísticos a estas obras, em particular os de Alexandre de Afrodísias (século III CE.) e de Temístio (século IV).² As posições dos filósofos muçulmanos refletem estas várias fontes e são, portanto, “aristotélicas” num sentido atenuado, particularmente no que diz respeito ao papel e às implicações da faculdade racional.

A cultura helenística cientificamente rica de que o Islã foi herdeiro é evidente na obra de Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî (870 EC) e Abû Bakr Muhammad ibn Zakariyya ibn Yahya al-Râzî (865-925 ou 932). Al-Kindî, conhecido como “o filósofo dos árabes” por sua genealogia árabe, esteve envolvido, juntamente com outros do seu círculo, na edição de traduções e paráfrases árabes de textos aristotélicos e neoplatônicos. Ele também foi familiarizado com

² F.E. Peters, *Aristoteles Arabus* (Leiden, E.J. Brill, 1968), pp. 40-47. As posições expressas por João Filopono também circulavam, embora não tenhamos nenhuma tradução árabe do seu comentário ao *De anima*.

outros ramos da ciência grega e escreveu tratados sobre temas muito diversos. Suas opiniões sobre psicologia foram formadas principalmente pelo conhecimento das paráfrases feitas do *De anima*, pela *Teologia de Aristóteles*³ (um resumo das *Enéadas* de Plotino) e pelo *Livro sobre o bem puro*⁴ (um resumo dos *Elementos de Teologia* de Proclo, conhecido em latim como *Liber de causis*). Uma versão árabe da *Ótica* de Euclides também ajudou al-Kindî a desenvolver sua teoria da visão, expressa no seu *De aspectibus* e em dois tratados menores (existentes apenas em árabe). Infelizmente, al-Kindî não integra seu entendimento sobre a visão com outros aspectos da sua psicologia, as partes nunca chegando a constituir um sistema completo. Em vez disso, temos uma explicação fragmentária que indica as direções em que al-Kindî tomava e as fontes prováveis com as quais tinha algum conhecimento.

Assim, o *De aspectibus* mostra que al-Kindî defendia uma posição extramissiva acerca da visão, na qual os raios se estendem dos olhos para entrar em contato com um objeto, permitindo que uma pessoa o veja.⁵ Seguindo a *Ótica* de Euclides, al-Kindî oferece demonstrações geométricas tanto contra a posição alternativa, a intromissiva, quanto contra a que posição que funde a extramissão com a intromissão, posições identificadas principalmente com o *De anima* de Aristóteles

³ NdO: Há uma tradução desta obra em português por Catarina Belo (*A teologia de Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010).

⁴ NdO. Há uma tradução desta obra pelos organizadores desta coleção: *Livro das Causas – Livro da Maçã*. Biblioteca de Autores Clássicos – Obras Completas de Aristóteles, Volume XII, Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2024.

⁵ Peter Adamson, “Vision, Light and Color in Al-Kindî, Ptolemy and the Ancient Commentators”, *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), 207-36.

e o *Timeu* de Platão, respetivamente. Em outros tratados, contudo, al-Kindî pode ter sido mais simpático a como Aristóteles entendia a visão, misturado com uma possível familiaridade com tratados relevantes de Ptolomeu e João Filopono.

A exposição de Al-Kindî a Platão e a Aristóteles foi feita por meio de doxografias e paráfrases que tentavam harmonizar as posições deles e que, frequentemente, enxertavam temas gnósticos e herméticos num tronco platônico – mais precisamente neoplatônico.⁶ Assim, a sua *Declaração sobre a alma*,⁷ que pretende dar um resumo das posições sobre o assunto de “Aristóteles, Platão e outros filósofos”, enfatiza a natureza imortal da alma e as suas origens como uma substância tripartite unificada criada por Deus, que retorna através de vários estágios celestiais para estar perto do seu Criador depois de ter vivido uma vida controlada pela sua faculdade racional. De fato, a pessoa superior (*fâdil*) que abdica os desejos físicos e busca a sabedoria (*hikmah*), a justiça, a bondade e a verdade (estas decorrentes do conhecimento) assemelha-se ao Criador.⁸ Esta semelhança é qualificada em outro lugar como dizendo respeito às atividades de Deus, e não à essência Dele.⁹ Aristóteles é visto como

⁶ Gerhard Endress, “Al-Kindî Über die Wiedererinnerung der Seele,” *Oriens* (34, 1994), 179, 188; Cristina D’Ancona Costa, “Aristotelian and Neoplatonic elements in Kindî’s Doctrine of Knowledge,” *American Catholic Philosophical Quarterly* (LXXIII.1), 14, 20, 34, salientando a influência de João Filopono bem como a de Plotino.

⁷ *Al-Qawl fi’l-Nafs*, ed. M.A.H. Abû Rîdah, em *Rasâ’il al-Kindî al-Falsafiyah* (Cairo, 1950-53), I:272-80.

⁸ Abû Rîdah, pp. 274, 278.

⁹ Cf. “On the Definition and Description of things”, de al-Kindî, Abû Rîdah, I:172; discutido em *al-Kindî’s Metaphysics*, trad. Alfred L. Ivry (Albany, State University of New York Press, 1974), p. 117.

estando de acordo com esta separação essencial entre a alma e o corpo, e com a capacidade da alma de conhecer coisas que não são dadas à investigação empírica.

Al-Kindî é mais convencional do ponto de vista filosófico na sua *obra magna*, *Sobre a filosofia primeira*, quando destaca a mecânica da percepção como procedendo do objeto sensível (por meio dos órgãos dos sentidos) para o sentido comum, a imaginação e a memória.¹⁰ Em outro lugar, ele menciona o papel da imaginação tanto na abstração quanto na apresentação de imagens separadas de sua matéria (Ivry, 135). O intelecto lida com universais, como mencionado na *Filosofia primeira*, enquanto os objetos particulares e materiais são tratados pelos sentidos (e, presumivelmente, pela imaginação e pela memória).

As fontes divergentes presentes em Al-Kindî voltam a aparecer no seu breve tratado *Sobre o intelecto*.¹¹ Os comentadores helenísticos de Aristóteles há muito tinham elaborado o livro três do *De anima* e discernido fases de cognição que o mestre tinha deixado demasiado vagas para o gosto deles. No caso de al-Kindî, João Filopono parece ter fornecido um modelo para o esquema de al-Kindî dos quatro tipos de intelecto (Jolivet, pp. 50-73; Endress, 197). O primeiro intelecto é aquele que está sempre em ato, um princípio separado de inteligibilidade que contém as espécies e os gêneros, isto é, os universais, do nosso mundo. Este primeiro intelecto, como o de

¹⁰ Abû Rîdah I:106-08, trad. Ivry, pp. 61, 62.

¹¹ Abû Rîdah I:353-58; tradução francesa de Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindî* (Leiden, Brill, 1971), pp. 157-60. NdO: há uma tradução desta obra em português (Verza, T. M. A "Epístola sobre o intelecto", de Al-Kindi. *Kriterion*, v. 56, n. 131, 2015: 291-295).

Alexandre de Afrodísias,¹² dota os nossos intelectos potenciais (o segundo intelecto) com as ideias abstratas que são capazes de receber; essas ideias tornam-se parte de um (terceiro) intelecto, adquirido, mas passivo. Quando ativo, porém, o (quarto) intelecto surge assim, um intelecto em ato, no qual o seu sujeito se une ao seu objeto. Como tal, o primeiro e o quarto intelectos são semelhantes fenomenologicamente, embora diferentes quantitativamente.

O primeiro e o quarto intelectos não se unem, embora al-Kindî quisesse que a alma perfeita ascendesse ao seu criador. De modo similar, ele não é explícito quanto à relação entre a imaginação e o intelecto; as formas imaginativas, reconhecidas como parcialmente abstraídas da matéria, deveriam fornecer o material bruto para o intelecto, mas não é de todo claro que o façam. O descrédito platônico pelos *sensibilia* pode ter afetado al-Kindî neste ponto, deixando a sua psicologia, em última análise, dualista.

Al-Razî, conhecido no Ocidente latino como Rhazes e, por isso, normalmente referido como Razi, foi igualmente atraído por uma posição de inspiração platônica sobre a alma, colorida por relatos teosóficos da criação e da salvação. Embora concordasse com a noção de Platão de uma alma tripartite, Razi frequentemente falava de três almas, a racional ou divina recrutando as paixões superiores da alma animal para controlar os apetites básicos da alma vegetativa.¹³

¹² As posições de Alexandre, e o que foi tomado como sendo os seus escritos, são resumidos por Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect* (New York, Oxford University Press, 1992), pp. 20-24.

¹³ Cf. *Al-Tibb al-Ruhânî* de Razi, ed. Paul Kraus, Razi: Opera Philosophica (Cairo, n.p., 1939), p. 27; revisões editoriais de Dimitri Gutas em *Arabica* 24 (1977), 91-93; Arthur J. Arberry, trad., *The Spiritual Physick of Rhazes* (Londres, 1950), p. 29.

Seguindo a tradição helenística, Razi situa a alma vegetativa no fígado, a alma animal no coração e a alma racional no cérebro. Enquanto os órgãos físicos das duas almas subordinadas são suficientes para explicar suas atividades, o cérebro – sede da sensação, do movimento voluntário, da imaginação, do pensamento e da memória – é considerado apenas um instrumento da alma racional, a qual é não-física e imortal.

Em um tratado médico introdutório, Razi entra em mais pormenores fisiológicos sobre as responsabilidades dos vários órgãos psíquicos. As faculdades especiais necessárias para que o cérebro exerça o domínio da sua alma são identificadas como a imaginação (aqui chamada de *wahm*, um termo que Avicena viria a adotar e a desenvolver), uma faculdade cogitativa (*al-fikr*) e a memória (*al-hifz*).

Embora Razi tenha construído sua psicologia com empréstimos ecléticos de Platão, Galeno e Aristóteles, há relatos de que ele foi mais longe na metafísica. Razi acreditava que havia cinco princípios cósmicos eternos, um dos quais era uma alma do mundo, que precisava de intervenção divina para libertá-la da matéria sedutora e contaminadora do mundo.¹⁴ Isso é similar à mensagem que ele apresenta em *Al-tibb al-ruhânî*, de que a alma racional imortal de um indivíduo deve se esforçar para se libertar dos vínculos corporais para que não reencarne em outro corpo, não necessariamente humano.

A metafísica de Razi, de base mítica, associada à sua crença na transmigração da alma e a uma ousada indiferença em relação a princípios islâmicos que fossem identificáveis, levou à sua

¹⁴ Cf. Kraus, pp. 295-313; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York, Columbia University Press, 1970), p. 123.

marginalização tanto entre os fiéis quanto entre os filósofos. No entanto, tanto Razi quanto al-Kindî esboçaram as componentes da cognição que os filósofos posteriores viriam a desenvolver.

2. Al-Fârâbî

Este desenvolvimento deve-se em grande parte à obra de Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan al-Fârâbî (c. 870-950). Autor prolífico, Farabi, adotou e comentou grande parte do *corpus* lógico de Aristóteles, ao mesmo tempo em que se voltou para Platão para a sua filosofia política. A sua metafísica e psicologia eram uma mistura de ambas as tradições, estabelecendo uma forma modificada ou neoplatonizada do aristotelismo que as gerações posteriores adotaram e adaptaram.

A familiaridade de Farabi com Aristóteles é evidente no esboço resumido de seus escritos que ele apresenta na *Filosofia de Aristóteles*. A alma é definida como “aquilo pelo qual a substância animada – isto é, aquilo que admite vida – se realiza como substância”¹⁵, servindo à tripla função de ser uma causa formal, eficiente e final. Para os seres humanos, o intelecto assume o manto de substância (Mahdi, 125), sendo “um princípio subjacente à essência do homem”, simultaneamente uma causa eficiente e final (Mahdi, 122). Especificamente, é o intelecto teórico que tem este *status*, sendo o intelecto prático subsidiário a ele. A perfeição final de uma pessoa é

¹⁵ *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Mushin Mahdi, (Ithaca, Cornell University Press, 1962), p. 116.

encontrada na atualização deste intelecto teórico, sendo a sua substância idêntica ao seu ato.

Para além do intelecto individual, existe um Intelecto Ativo (ou Agente) (*al-'aql al-fa'âl*) universal (embora Farabi não o chame como tal). Este é concebido como o princípio formal da alma, engendrando no intelecto potencial tanto os axiomas básicos do pensamento quanto a capacidade de receber todas as outras noções inteligíveis (Mahdi, 127). Este intelecto externo é também o agente último e a causa final do intelecto individual. Ele facilita as operações do intelecto individual e, servindo como exemplo de ser perfeito, atrai-o de volta para si mesmo por meio de atos de intelecção. Quanto mais o intelecto individual em ato é absorvido na atividade teórica, maior é a sua acumulação de conhecimento científico; cada passo aproximando-o da totalidade do conhecimento e do ser essencial encapsulado no Intelecto Agente.

Para Farabi, o intelecto individual, mesmo quando aperfeiçoado, pode apenas se aproximar à substância do Intelecto Agente. Isto retoma um tema apresentado na metafísica de Aristóteles, em que os intelectos das esferas celestes, desejando ser como o Intelecto que é o Primeiro Motor, imitam-no da melhor maneira que podem. Para Farabi, a felicidade última de uma pessoa está nessa aproximação ao ideal.

Farabi expõe essa e outras questões relativas à alma na sua obra-prima de grande alcance, *Princípios das opiniões dos habitantes da*

*cidade virtuosa*¹⁶. Ele relata as várias faculdades da alma, seguindo o modelo do *De anima* de Aristóteles, enfatizando a presença de uma inclinação ou propensão (*nizâ'*) concomitante a cada uma delas.¹⁷ Assim, os sentidos imediatamente gostam ou desgostam daquilo que percebem, conforme lhes seja atraente ou repulsivo. Esta reação afetiva acompanha a faculdade imaginativa, bem como o intelecto prático, que escolhe o curso de ação correspondente.

Para Farabi, é a faculdade da vontade que é responsável por esses desejos e aversões que ocorrem na sensação e na imaginação, motivando, em última análise, o comportamento social e político do indivíduo (Walzer, 171-173). Farabi distingue entre o que deve ser a resposta automática dos animais às afecções criadas em seus sentidos e imaginação, e a resposta consciente e ponderada dos seres humanos, auxiliada por sua faculdade racional. A primeira resposta é atribuída à “vontade” em geral (*irâdah*), a segunda à “escolha” (*ikhtiyâr*) (Walzer, 205).

O intelecto, considerado como puramente imaterial, não tem um órgão físico que o sustente, ao contrário das outras faculdades da alma. Tal como Alexandre de Afrodísias, Farabi identifica o coração como o

¹⁶ *Mabâdî' Ârâ' ahl al-Madîna Al-Fâdila*. O seu editor e tradutor chama-lhe simplesmente “Estado Perfeito”; ver Richard Walzer, *Farabi on the Perfect State*, Oxford, Clarendon Press, 1985. NdO: a autora adota o título “Principles of the Views of the Citizens of the Perfect State”, porém usa-se o título pelo qual esta obra é conhecida em português. NdO. Há uma tradução desta obra em português (Alfarabi. *A cidade virtuosa*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, 2018).

¹⁷ Walzer interpreta *nizâ'* como “apetição”, p. 165.

“órgão regente” do corpo.¹⁸ Auxiliado pelo cérebro, fígado, baço e outros órgãos, o coração fornece o calor inato de que a faculdade nutritiva, os sentidos e a imaginação necessitam (Walzer, 175187).

É este calor inato que, presumivelmente, também é responsável pelas diferenças entre os sexos, afirma Farabi. O maior calor (bem como força) dos seus órgãos e membros torna os homens geralmente mais irritáveis e agressivos do que as mulheres que, por sua vez, destacam-se nas qualidades da misericórdia e da compaixão, “mais fracas”.¹⁹ Os sexos são iguais, no entanto, no que diz respeito à sensação, imaginação e intelecção.

Daqui se depreende que Farabi não tem qualquer problema em ver ambos os sexos como iguais em termos das suas faculdades e capacidades cognitivas. Isto parece fazer parte do seu legado platônico, uma visão partilhada por Averróis na sua paráfrase à *República* (Walzer, 401, nota 421). Em teoria, portanto, Farabi consideraria as mulheres capazes de serem filósofas (bem como profetisas), capazes de alcançar a felicidade e a perfeição que isso traz.

Por mais possível que isso seja, e mesmo necessário em teoria, Farabi não desenvolve este ponto de vista, em deferência, sem dúvida, às convenções islâmicas. Ele é mais explícito quanto ao processo de intelecção, um tópico que aborda aqui e com mais pormenor num tratado separado, *Sobre o intelecto*.

¹⁸ Walzer, pp. 167-169. Como é evidente nos *Parva naturalia*, Aristóteles considerava o coração a faculdade dominante tanto da nutrição como da percepção dos sentidos; cf. Walzer, p. 387.

¹⁹ Walzer, p. 195. Na p. 400, Walzer refere a observação semelhante de Aristóteles na *História dos Animais* IX 1 608a25 e em outros locais.

Na *Cidade virtuosa*, Farabi já caracteriza o intelecto potencial ou “material”, como lhe chamou Alexandre, como uma disposição da matéria para receber “impressões” inteligíveis (*rusûm al-ma‘qûlât*) (Walzer, 199). Estas impressões originam-se nas formas sensíveis que são transmitidas à imaginação e modificadas por esta antes de serem apresentadas ao intelecto. O intelecto potencial é considerado incapaz de responder a estas construções imaginativas por si só, necessitando de um agente que o ative, que o faça passar da potência ao ato. Este é o intelecto agente de Aristóteles, removido por Alexandre de Afrodísias da alma individual para uma esfera universal e separada de ser. Ele está agora associado à décima esfera celeste (Walzer, 203), sendo uma substância separada que serve tanto como fonte emanadora de formas na profecia (Walzer, 221), quanto como uma força em todas as pessoas que atualiza tanto intelectos em potência quanto inteligíveis em potência. Farabi compara a sua força à luz do sol que facilita a visão ao iluminar tanto o sujeito quanto o objeto da visão (Walzer, 201).

Com o auxílio deste Intelecto Agente, o intelecto potencial é capaz de receber todas as formas inteligíveis, começando pelos “primeiros inteligíveis que são comuns a todos os homens”, nos domínios da lógica, da ética e da ciência (Walzer, 205). Esses primeiros inteligíveis representam a primeira perfeição em uma pessoa, sendo a perfeição final a posse de tantas noções inteligíveis quanto for possível adquirir. Isso cria a felicidade, *al-sa‘âdah*, que os seres humanos se esforçam por alcançar, pois aproxima-os do estatuto divino do Intelecto Agente, entrando em conjunção com ele tanto quanto possível.

Farabi retrata a faculdade imaginativa²⁰ como tendo uma capacidade mimética, “imitando” as formas sensíveis previamente recebidas, mas não presentes até serem trazidas à mente. Esta capacidade imitativa estende-se a todas as outras faculdades da alma, incluindo as noções inteligíveis da faculdade racional. Farabi adapta essa ideia originalmente aristotélica²¹ à profecia, bem como a formas menores de adivinhação, afirmando que uma imaginação individual pode receber ideias inteligíveis diretamente do Intelecto Agente, convertendo-as em representações imaginativas. Farabi acredita que o Intelecto Agente emana inteligíveis particulares e universais sobre um dado indivíduo, expressando acontecimentos presentes e futuros e, para o profeta, conhecimento particularizado de verdades eternas, “coisas divinas” (*ashyâ'u ilâhîyah*) (Walzer, 221-23).

Farabi naturaliza a profecia fazendo com que as formas emanadas recebidas pela imaginação passem para os sentidos e depois para o ar, onde assumem uma forma sensível, embora imaterial, que depois embarca numa convencional viagem de regresso aos sentidos internos (Walzer, 223).

O estudo mais pormenorizado de Farabi sobre o intelecto encontra-se na apropriadamente intitulada *Epístola sobre o intelecto*, *Risâla fi'l-'aql*.²² Ele começa mostrando os diversos contextos em que

²⁰ *Al-quwwah al-mutakhayyilah*, a que Walzer chama “faculdade de representação”.

²¹ *De memoria*, 450a1: “sem uma imagem o pensamento é impossível”.

²² Editado por M. Bouyges, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1938; traduzido (parcialmente) por Arthur Hyman como “The Letter concerning the Intellect”, in *Philosophy in the Middle Ages*, ed., Arthur Hyman e James J. Walsh (Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1973, 2nd edition), pp. 215-221. Cf. também o resumo da visão de Farabi sobre as fases do intelecto em Davidson, p. 49.

são empregadas as formas nominais e verbais de “intelecto” e “inteligência”. Aristóteles, Farabi salienta, utiliza o termo nos seus tratados lógicos, éticos, psicológicos e metafísicos. Em cada área, é o intelecto que é responsável por compreender os primeiros princípios ou premissas do sujeito e por permitir que uma pessoa aperfeiçoe o seu conhecimento do mesmo. Para ele, essa afirmação aparentemente inócua deve servir para elogiar as metodologias epistêmicas de Aristóteles em detrimento das análises desnaturalizadas e logicamente limitadas dos *mutakallimûn*, os teólogos muçulmanos. No entanto, como se vê mais adiante no tratado, estes primeiros princípios, aparentemente inatos ao intelecto, são engendrados lá pelo Intelecto Agente (Bouyges, 29; Hyman, 219). Esse intelecto universal, apesar de toda a sua prioridade ôntica, é o último dos quatro intelectos que Farabi discute formalmente no tratado. É um intelecto separado, totalmente imaterial e externo ao intelecto humano. Revisitando a esquematização de al-Kindi e mostrando a influência da compreensão de Alexandre de Afrodísias sobre Aristóteles, Farabi postula um processo cognitivo no qual o intelecto humano passa de um estado de potencialidade para um estado de atualidade, adquirindo no processo uma soma discreta de inteligíveis a que pode acessar quando desejado.

Ignorando aqui o papel da sensação e da imaginação antes da atividade da faculdade racional, Farabi descreve o intelecto potencial como preparado e disposto a abstrair as “essências” inteligíveis e as formas das coisas a partir das suas matérias.²³ A prontidão dinâmica do intelecto potencial para agir deve-se, no entanto, ao Intelecto

²³ Bouyges, p. 12, Hyman, p. 215. Hyman traduz *mâhiyyât*, essências, como “quididades”.

Agente. Este investe o mundo sublunar das formas que compreendem todas as espécies, tornando-as potencialmente inteligíveis, e energiza o nosso intelecto potencial para as receber (Bouyges, 24, 29; Hyman, 218, 219).

Esta recepção do inteligível transforma o intelecto potencial de uma mera disposição para pensar em um pensamento ativo do inteligível; um processo no qual o “intelecto em ato” (*al-‘aql bi’l-fi’l*) se torna o seu inteligível (Bouyges, 15; Hyman, 216). No entanto, o próprio intelecto potencial permanece inalterado por esta metamorfose e permanece puramente potencial, capaz de objetivamente receber ideias inteligíveis adicionais. Quanto maior for o número de inteligíveis depositados pelo intelecto em ato no “intelecto adquirido” (*al-‘aql al-mustafâd*), mais esse intelecto se pensa a si próprio ao pensá-los. Ao fazê-lo, o intelecto adquirido imita o intelecto agente, com o qual vai se assemelhar mais e mais.

Ecoando uma hierarquia neoplatônica do ser, Farabi classifica a ordem inteligível do nosso mundo sublunar, com o intelecto agente estando no topo e a matéria-prima na base. A intelecção das substâncias imateriais separadas dos céus, particularmente a intelecção do intelecto agente, é a cognição mais elevada que se pode desejar, exceto que Farabi não a considera possível. Nem mesmo a aquisição de um conhecimento total ou quase total de tudo o que existe no nosso mundo será suficiente para Farabi; a formação dos nossos inteligíveis difere quanto à sua ordem no intelecto agente e há uma diferença qualitativa entre a presença deles nele e a como nós os conhecemos; temos de nos contentar com imitações ou semelhanças (*ashbâh*) dos inteligíveis puros (Bouyges, 29; Hyman, 219).

Apesar disso, a formação de um montante substancial de conhecimento ou, em termos farabianos, um forte intelecto adquirido, é o que nos forma e enriquece, criando uma substância que na sua imaterialidade se assemelha ao intelecto agente. Isto representa a “felicidade suprema” (*al-sa’âdah al-quswâ*), e até mesmo uma espécie de vida após a morte (*al-hayâh al-âkhîrah*) (Bouyges, 31; Hyman, 220).

Farabi tem opiniões diversas sobre a imortalidade, ora identificando-a com um intelecto aperfeiçoado, ora com toda a alma, embora a justificativa dele para a existência de uma alma ou intelecto individual eterno seja frágil (Davidson 1992, 5657). Assim como em seu tratamento mais detalhado sobre a profecia, Farabi pode estar prudentemente se apropriando da crença religiosa na vida após a morte, um princípio defendido fervorosamente – e de forma muito diferente – por sua comunidade.

3. Avicena

Avicena (Abû ‘Alî al-Husayn b. ‘Abd Allah Ibn Sînâ, m. 1037), o multitalentoso e prodigiosamente produtivo *faylasûf* cujas obras tiveram o maior impacto entre os pensadores muçulmanos posteriores, postulou inequivocamente uma alma independente, autoconsciente, substancial e imortal, e com isso afirmou a imortalidade dela. Avicena pôde fazê-lo seguindo Platão e não Aristóteles ao postular uma separação essencial entre corpo e alma. Avicena abre o seu capítulo sobre a alma na obra enciclopédica *Al-*

Shifâ' (conhecida como "A cura") afirmando esta existência separada.²⁴ Mais tarde, tanto em "A cura" quanto na sua forma abreviada da *Najât* (chamada "A salvação"),²⁵ Avicena apresenta argumentos para apoiar esta afirmação.

Ele vê o corpo físico, corruptível em todas as suas partes, incluindo os componentes formais, como irreconciliavelmente diferente da alma puramente imaterial, de tal forma que esta última não pode ser uma forma essencial do primeiro. Antes, a alma está numa relação accidental com o corpo particular, ocasionada pela geração desse corpo e pela sua necessidade de um princípio central de organização e sustentação. A própria alma é gerada pelas inteligências separadas dos céus e emanada por elas sobre o corpo, tendo uma inclinação ou propensão natural, *nizâ'*, para o corpo que veio a existir.²⁶

A alma é individuada pela natureza particular do corpo que lhe é designado, o qual ela se esforça por levar à perfeição moral e intelectual. Sendo essencialmente imaterial, a alma não perece com o

²⁴ Cf. edição árabe de F. Rahman, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb Al-Shifâ'* (Londres, Oxford University Press, 1959), 1:1, p. 16 (doravante *Shifâ'*). Conferir também a tradução francesa publicada, com uma edição árabe em anexo, por Jân Bakos, *Psychologie D'Ibn Sînâ (Avicenne) d'après son oeuvre ash-Shifâ'* (Praga, Editions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956), p. 12. NdO: Há uma tradução em português desta obra (Ibn Sina. *Livro da alma*. Trad. M. Attie Filho. São Paulo: Globo, 2007).

²⁵ *Kitâb al-Najât*, ed. Majid Fakhry, Beirute, 1985 (doravante *Najât*); tradução inglesa do Livro 2, Capítulo 6 por F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Londres, Oxford University Press, 1952. Doravante, "Psicologia".

²⁶ *Shifâ'*, pp. 222-29, tradução de Bakos, pp. 158-66; *Najât*, pp. 222-25, Rahman, *Psicologia*, pp. 57-59. Como observa Rahman, p. 108, esta teoria tem um forte fundo plotiniano.

corpo e até mesmo conserva a sua individualidade, ou seja, as imagens e as ideias inteligíveis que acumulou durante a sua estada na Terra.²⁷ Avicena atribui à alma a autoconsciência, um ego que tem consciência de si e que não deve ser identificado unilateralmente com a faculdade racional (Rahman 1952, 66). Dependendo principalmente da quantidade de conhecimento que acumulou, mas também da vida que viveu, com as suas virtudes ou vícios, a alma imortal experimenta prazer ou dor contínuos.²⁸

Desta forma, tanto a nível filosófico quanto teológico, Avicena ultrapassa os seus antecessores aristotélicos e muçulmanos, e o faz combinando temas aristotélicos e neoplatônicos na sua epistemologia.²⁹

O desvio da ontologia hilemórfica de Aristóteles é aparente no famoso experimento mental que Avicena elabora, concebendo uma pessoa suspensa no ar em total isolamento de qualquer experiência

²⁷ Cf. Avicenna's Metaphysics: *Al-Shifâ', Al-Ilâhiyyât*, ed. Mohammad Youssef Moussa, Solayman Dunya, Sa'id Zayed (Cairo, Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales, 1960), II: 431-2; traduzido por A.J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization* (Londres, George Allen & Unwin, 1964), p. 153. Cf. também Jean R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne* (Louvain, Peeters, 1986), pp. 22-56, e particularmente pp. 26-27, e 43; J. Janssens, "Ibn Sînâ's Ideas of ultimate Realities, Neoplatonism and the Qur'ân as Problem-Solving paradigms in the Avicennian System," *Ultimate Reality and Meaning* 10 (1987), 259-261. Cf. também a tradução completa de Michael Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of the Healing*, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2005.

²⁸ Davidson, pp. 106-115.

²⁹ Rahman aponta João Filopono como uma possível influência sobre a ideia de ego de Avicena. Cf. *Psicologia*, p. 111.

física ou sensorial.³⁰ O propósito desta experiência é mostrar a capacidade de uma pessoa de deduzir a existência da alma intelectualmente, sem a ajuda das faculdades sensoriais ou imaginativas e materiais da alma. Para Avicena, isto prova que a alma é uma substância inteligente independente, tanto antes do envolvimento com o mundo, como depois, quando os órgãos corpóreos que servem a alma perecem.

A descrição de Avicena das cinco faculdades externas da alma segue o *De anima* de Aristóteles, na qual os sentidos recebem as impressões dos objetos sensíveis que lhes são designados por intromissão. Em sua discussão sobre os sentidos internos, entretanto, Avicena modifica significativamente a tradição aristotélica que recebeu. Quanto mais considerava o assunto, mais se afastava de Aristóteles, seguindo uma direção platônica.

Avicena localizou os sentidos internos em três ventrículos do cérebro, colocando dois em cada ventrículo, com capacidades receptivas e retentivas, respetivamente.³¹ O sentido comum e (um aspeto da) faculdade imaginativa compreendem o primeiro par, localizado no ventrículo frontal do cérebro. O sentido comum coordena as impressões recebidas pelos sentidos individuais a fim de produzir uma imagem unificada de um objeto sensível. Isto inclui, como disse Aristóteles, as impressões que estão relacionadas

³⁰ *Shifā'*, pp. 16, 255. Cf. Michael Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context," *Monist* 69 (1986), 383-95; Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," em *Arabic Philosophy and the West*, ed. (Washington, D.C., Georgetown University, 1988), pp. 29-34.

³¹ Deborah L. Black, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi* 19 (2000), 59-60.

incidentalmente (*kata symbebekê*) com o objeto,³² um fenômeno que liga a memória de impressões sensíveis passadas a uma sensação atual. Isso indica uma certa capacidade já presente no sentido comum de fazer juízos.

As formas sensíveis que o sentido comum recebe e unifica são então transmitidas à faculdade imaginativa, como Aristóteles tinha dito; exceto que Avicena divide esta faculdade, chamando o primeiro aspecto de *quwwah musawwirah*, ou *khayâl*. Ele retém essas formas completamente, e é assim chamado, seguindo o árabe, de imaginação “retentiva”, bem como “informativa” ou “formativa”.³³

O ventrículo médio é a localização do próximo par de sentidos internos, tal como Avicena primeiro os concebeu. Eles compreendem uma nova faculdade, “estimativa” (seguindo o latim *aestimatio*), *wahm* em árabe; e uma segunda faculdade, de tipo camaleônico. Ele funciona tanto de forma imaginativa (nos animais e nos seres humanos), quanto racional (apenas nos seres humanos). Como outro aspecto da faculdade imaginativa, Avicena a chama simplesmente de *al-mutakhayyilah*, “a imaginação”, mas, devido à sua função, é conhecida como “imaginação compositiva”. No entanto, quando esta faculdade lida com conceitos específicos, de base material, Avicena a chama *qûwah mufakkirah*, faculdade pensante ou “cogitativa”.

³² *De an.* II 6 418a9. O exemplo de Aristóteles é a percepção de que o objeto branco visto é o filho de Diares.

³³ Os termos “imaginação retentiva” e “imaginação compositiva” foram cunhados por Harry Wolfson, como Davidson menciona, p. 89, n.66. Cf. o estudo pioneiro de Wolfson, “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts”, *Harvard Theological Review* 28 (1935), 70-133; reimpresso em Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Cambridge, MA, Harvard U.P. 1973), I:250-314.

Avicena postula a existência de uma faculdade estimativa para explicar a capacidade inata de todos os animais (incluindo os seres humanos) de sentirem uma intenção não-sensível (*ma'nan*) que é intrínseca ao objeto tal como é percebido pelo sujeito. As intenções são, portanto, as propriedades extrassensíveis que um objeto apresenta a um animal ou a uma pessoa no momento da percepção. Estas intenções afetam poderosamente o perceptor, como os sentimentos negativos que uma ovelha sente ao perceber um lobo, ou os sentimentos positivos sentidos ao perceber um amigo ou uma criança.³⁴

Avicena não limita a *wahm* aos animais, como Averróis mais tarde assumiu,³⁵ mas a concebe de forma ampla, afetando tanto os sujeitos lógicos quanto os físicos. Ele acreditava que a estimativa apreende a característica central de cada objeto físico discreto, a intenção que o distingue de todos os outros objetos.

Além da faculdade estimativa, e semelhante a ela por ser inata e espontânea, Avicena reconheceu, com Aristóteles, uma faculdade de intuição (*hads*) que é o passo fundamental na obtenção de determinado conhecimento. Esta é a capacidade que uma pessoa tem de discernir subitamente o termo médio de um dado silogismo, a proposição que ancora um argumento particular.³⁶ Avicena reconhece que, ocasionalmente, existem indivíduos brilhantes cujo sentido intuitivo é tão forte que podem fazer isso sem muita experiência

³⁴ *Shifā'*, p. 166; tradução de Bakos, p. 117; *Najāt*, p. 202; *Psicologia*, p. 301.

³⁵ Averroes: *Epitome of Parva Naturalia*, trans. Harry Blumberg, (Cambridge, MA, The Mediaeval Academy of America, 1961), p. 24; edição árabe (Cambridge, MA, The Mediaeval Academy of America, 1972), p. 39.

³⁶ *Shifā'*, 249; *Psicologia*, 36; *Segundos analíticos* I 34 89b7-20.

prévia, empírica ou racional. Em casos extremos e raros, há indivíduos, como os profetas, com uma perspicácia intuitiva desenvolvida, *dhakâ'* (a *anchinoia* de Aristóteles), que lhes permite conhecer instantaneamente toda o sujeito de uma dada ciência. Embora não faça parte de sua epistemologia normativa, Avicena tenta acomodar esse fenômeno cientificamente, vendo-o não como uma faculdade inata de um sentido interno, mas como uma expressão, embora rara, das potências emanativas do intelecto agente.

Avicena considera que as intenções que a faculdade estimativa obtém são recebidas no terceiro e último ventrículo do cérebro, na memória, *hafizah*. A memória partilha o terceiro ventrículo com uma faculdade rememorativa (*dhikr*) que retém as intenções estimativas prontas para serem recordadas.

Para Avicena, a rememoração consiste na comparação, por parte da faculdade imaginativa/cogitativa, por um lado, das intenções estimativas e, por outro, das formas sensíveis apropriadas retidas pela imaginação formativa. Por esse motivo, este “segundo” aspecto da faculdade imaginativa é designado de “imaginação compositiva”; tanto ela quanto a faculdade cogitativa lidam, respetivamente, com formas e conceitos sensíveis específicos, apresentando-os de forma exata e completa. Fazem-no combinando as impressões recebidas pelo sentido comum e pela estimativa, e separando o que não é relevante para o objeto.

A faculdade cogitativa ocupa-se principalmente de questões práticas enraizadas no ser material, formando juízos baseados em dados empíricos com a ajuda das faculdades inatos da abstração e da perspicácia lógica. No que pode muito bem ser um aceno à tradição,

Avicena considera os “relatos (*al-akhbâr*) aos quais a alma dá consentimento devido à tradição ininterrupta e esmagadora (*shiddah al-tawâtur*)” como uma fonte adicional confiável para a formação de julgamentos práticos.³⁷

Para Avicena, os animais têm apenas esta faculdade imaginativa desenvolvida. Esta os permite representar para si próprios aquilo de que se lembram e também fornece a eles a capacidade, tal como os seres humanos, de sonhar. A faculdade cogitativa dos seres humanos, por outro lado, permite-lhes ir além da rememoração instintiva e introduz um elemento de deliberação racional que se limita principalmente a objetos e ações puramente individuais e discretos.³⁸

Avicena considera que a estimativa está envolvida com a faculdade cogitativa na reconstrução de um conceito específico, fisicamente baseado. Como tal, pode influenciar essa faculdade e, quando excessiva, ser responsável pelas fantasias e ficções dos nossos sonhos e pensamentos (Black 2000, 227-228). Do mesmo modo, a faculdade estimativa pode exceder-se em questões lógicas utilizando os silogismos que ajudou a criar para emitir juízos sobre seres imateriais, conduzindo assim a juízos falsos em metafísica.³⁹

Conforme descrito, muitos dos sentidos internos, particularmente as atividades estendidas da estimativa e da faculdade

³⁷ *Najât*, p. 221; *Psicologia*, p. 55.

³⁸ Deborah L. Black, “Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions,” *Dialogue* XXXII (1993), 226. Davidson, *On Intellect*, pp. 96-99, descreve a função da faculdade cogitativa em lançar as bases para a faculdade racional obter inteligíveis e alcançar a conjunção.

³⁹ O papel expandido da estimativa em Avicena é plenamente demonstrado em Black 2000, 219-58.

cogitativa, atuam de maneiras que invadem a preservação da faculdade racional e ameaçam comprometer a objetividade e natureza separada e imaterial dela, prejudicando a alma em sua busca pela bem-aventurança imortal. Consequentemente, em seus escritos de maturidade, Avicena distanciou a intuição de qualquer base física dentro da estimativa e do cérebro, localizando-a amorfamemente na alma como uma emanção divina; e ele limitou a faculdade interna da cogitativa para pensar apenas em conceitos conceituais particulares.⁴⁰

Esta tentativa de separar a faculdade racional dos sentidos internos encontra eco no tratamento dado por Avicena às fases de desenvolvimento do intelecto. Ele vê todo o processo cognitivo no qual os sentidos internos estavam ocupados como uma condição necessária (para a maioria das pessoas), mas insuficiente para possuir o verdadeiro conhecimento. Os esforços dos sentidos internos são vistos em algumas das suas principais composições como tendo apenas um efeito propedêutico na alma, preparando-a para receber as noções inteligíveis universais que são o seu objetivo último e, em última análise, a sua única preocupação. Estas ideias inteligíveis não são abstraídas da imaginação, como teria querido Aristóteles, mas provêm do intelecto agente universal, transformando o intelecto puramente potencial e passivo em um intelecto adquirido (*'aql*

⁴⁰ Dimitri Gutas, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", *Aspects of Avicenna*, ed., Robert Wisnovsky (Princeton, Markus Wiener Publishers, 2001), pp. 1-39. Ver também Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden, Brill, 1988, pp. 161-66). A primeira posição, que para Gutas provém do período intermediário de Avicena, está representada no seu *Shifâ', Najât*, e outras obras importantes, enquanto a posição revista se encontra no seu *Al-Isharât wa l-Tanbihât* e nas compilações póstumas de discussões que teve com estudantes (*al-Mubâhathât*).

mustafâd).⁴¹ Este é um estado ativo da cognição, quando o intelecto está ativamente conjugado com o seu objeto inteligível. Em última análise, esta conjunção é com o intelecto agente, a fonte de todas as formas na Terra.

Avicena também postula, como Aristóteles originalmente o fez, a existência de um estágio intermediário de potencialidade, chamando-o de “intelecto *in habitu*” (*al-‘aql bi’l-malakah*). Nesta fase, os inteligíveis adquiridos pelo intelecto não estão sendo utilizados e estão, portanto, em potência.⁴² No entanto, tratar os inteligíveis adquiridos em ato como potenciais parecia contraditório para Avicena, então ele os devolve ao intelecto agente, onde são depositados e aguardam a rememoração pelo intelecto *in habitu*. Este intelecto não armazena, portanto, os inteligíveis adquiridos, mas serve apenas para facilitar a sua reaquisição a partir do intelecto agente.⁴³

O intelecto do agente é, portanto, a fonte das formas inteligíveis na Terra e a fonte da nossa capacidade de as conceber. Ele funciona como o sol, iluminando tanto o sujeito quanto o objeto da intelecção,

⁴¹ *Najât*, p. 23; *Psicologia*, pp. 68, 69; Davidson, p. 93. Dag Nikolaus Hasse, “Avicenna on Abstraction”, *Aspects of Avicenna*, *op. cit.*, pp. 39-72, tomando a explicação desenvolvimentista das posições de Avicena proposta por Gutas (ver a nota anterior), considera Avicena como afirmando, nas suas composições posteriores, um papel mais substancial para o intelecto individual na abstração, sendo a atividade emanativa do intelecto agente muito diminuída, se não mesmo totalmente ausente.

⁴² *Shifâ*, p. 48, tradução de Bakos, p. 33; *Najât*, p. 204; *Psicologia*, p. 34. Davidson, p. 84, vê Avicena limitando o intelecto *in habitu* ao conhecimento dos primeiros pensamentos inteligíveis, sendo a potencialidade plenamente atualizada atribuída a um “intelecto em ato”.

⁴³ *Healing*, ed. Rahman, p. 247, tradução de Bakos, p. 175, e ver Rahman, *Psicologia*, p. 118.

e está presente em todas os estágios do desenvolvimento intelectual do indivíduo (Davidson 1992, 86, 87, 92).

Enquanto a maioria das pessoas necessita de um treinamento preliminar dos sentidos para preparar as suas almas para a cognição intelectual, que o intelecto agente concede automaticamente,⁴⁴ alguns poucos indivíduos com intuições prodigiosas podem, como vimos, apreender imediatamente conceitos e proposições inteligíveis. Avicena rotula os intelectos de tais pessoas dotadas de intuição de “santos” (*‘aql qudsî*) e chama o intelecto agente de “espírito santo” (*al-rûh al-qudsî*).⁴⁵ Os profetas têm este sentido em um grau extremo, recebendo emanações de todas, ou quase todas, as formas inteligíveis do intelecto agente. Não é “improvável” (*wa lâ yab’ud*), diz Avicena, que as faculdades imaginativas de tais pessoas sejam capazes de representar as formas inteligíveis universais emanadas em termos particulares, sensoriais.⁴⁶

A profecia é, portanto, uma ocorrência natural, ainda que excepcional, para Avicena, que é evasivo sobre a questão da providência pessoal. Por mais que Deus seja a causa final da intelecção, Ele não está diretamente envolvido em todo o processo, um intelecto agente santificado sendo o intermediário Dele em relação ao homem. Aqui, como em outros lugares, vemos Avicena tentar acomodar sua filosofia às concepções religiosas tradicionais.

⁴⁴ Para a entrada do intelecto agente depois de o intelecto da pessoa preparar o caminho, bem como o seu aparecimento em sonhos, cf. *Psicologia*, pp. 34-36, 68; e ver F. Rahman, *Prophecy in Islam* (Londres, George Allen & Unwin, 1958), pp.14-20.

⁴⁵ *Shifâ* p. 248, tradução de Bakos, p. 176; *Najât*, p. 205, *Psicologia*, p. 35.

⁴⁶ As posições de Avicena sobre os vários níveis de profecia são discutidos em Davidson, pp. 118-123.

Avicena cortou a ligação natural entre a imaginação e a intelecção de modo a preservar a natureza imaterial e imortal da alma. Esta depende inteiramente do intelecto agente, sendo somente a substancialidade independente da alma que a separa de ser totalmente absorvida por ele.

4. Averróis

Averróis (Abu'l-Walīd Muhammad b. Ahmad ben Rushd, 1126-98) aproxima-se mais da tradição peripatética do que os seus antecessores, e foi como O comentador de Aristóteles que ficou conhecido na Europa. Ele comentou o *De anima* três vezes e escreveu um epítome dos *Parva Naturalia*. Seu *Breve comentário ao De anima* é também, e mais corretamente, um epítome, sendo um resumo da obra de Aristóteles e não um comentário preciso e mais literal, como são os seus Médio e Grande comentários.⁴⁷ No *Breve comentário*, Averróis prepara o terreno para a descrição da alma por Aristóteles, oferecendo um resumo dos seus principais ensinamentos em física, meteorologia e fisiologia. Estes dizem respeito principalmente à composição hilemórfica de todos os corpos, à natureza dos quatro elementos e ao papel gerador num organismo causado pelos corpos celestes e pelo calor inato, ou *pneuma*, de um corpo.⁴⁸ A alma, indica assim Averróis, é o produto de causas naturais, tanto próximas quanto remotas,

⁴⁷ Cf. as comparações dos comentários em Alfred L. Ivry, "Averroes' Short Commentary on Aristotle's *De anima*," *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* VIII (1997), 511-19.

⁴⁸ Também chamado "calor da alma", e ver Davidson, *On Intellect*, pp. 243, 244.

terrestres e celestes. Entre estas últimas está o intelecto agente, cuja relação com os corpos, tal como a das outras inteligências celestes, é “incidental” (ou “acidental”, *bi’l-‘araḍ*), uma vez que é essencialmente “separado” deles, sendo imaterial.

Averróis enfatiza a estrutura hierárquica da alma, começando pela faculdade nutritiva. Esta serve de substrato às faculdades sensoriais, estando a sua matéria “disposta” a receber as percepções sensoriais. Esta disposição é a primeira perfeição ou atualidade da faculdade sensorial, passando a potencialidade dessa faculdade a um estado de ser em ato, se ainda não atualizada. A faculdade superior está assim presente, ainda que potencialmente, na inferior.

Cada faculdade é similarmente sustentada por outra mais material, ou menos “espiritual”, do que ela: os sentidos servem de substrato ao sentido comum, este de substrato à imaginação, e esta de substrato à faculdade racional.⁴⁹ Como tal, a imaginação segue os sentidos ao fornecer ao intelecto imagens que têm dimensões inteligíveis, ou “intenções” (*ma‘ānī*), termo que Averróis usa até então de forma mais ampla. Estas intenções estão presentes na forma apresentada aos sentidos, mas têm de esperar por um intelecto para as apreciar, sendo representadas primeiro como intenções sensíveis e depois imaginativas para os sentidos e para a imaginação,

⁴⁹ S. Gómez Nogales, *Epítome De Anima* (Madrid, 1985), p. 86 (doravante Gómez Nogales); tradução de Gómez Nogales, *La Psicología de Averroes: Commentariio al libro sobre el alma de Aristoteles* (Madrid, 1987), p. 176 (doravante, *Psicologia*.) As observações seguintes sobre o tratamento dos sentidos internos por Averróis baseiam-se sobretudo no seu *Epítome ao De anima* e nas seções do seu *Epítome ao Parva Naturalia* que tratam da memória. Citações paralelas para os sentidos internos podem ser aduzidas dos seus Médios e Grandes comentários.

respetivamente. Averróis emprega assim “intenções” para transmitir não a forma do objeto perceptível tal como ele é, mas tal como é sentido, imaginado, recordado ou inteligido pelas respectivas faculdades da alma.

A contribuição de Averróis para a filosofia da mente reside principalmente em sua tentativa de refinar e redefinir as atividades dos sentidos internos e de determinar a natureza do intelecto hílico, ou material. Ele discute o papel dos sentidos internos principalmente nos seus comentários ao *De anima*, bem como nos seus epítomes sobre os sentidos e a memória. A sua obra baseia-se em Aristóteles e nos escritos psicológicos do seu antecessor andaluz Ibn Bâjjah (m. 1138), conhecido no ocidente como Avempace.⁵⁰ A obra de Averróis incorpora também uma resposta e uma repreensão a Avicena, rejeitando, entre outras coisas, a sua elevação da *wahm*, a estimativa, ao estatuto de um sentido interno adicional. Para Averróis, a imaginação e a memória podem executar a função da faculdade estimativa de Avicena.

⁵⁰ Cf. Lenn Goodman, “Ibn Bâjjah”, *The History of Islamic Philosophy*, ed., S.H. Nasr e O. Leaman (Londres, Routledge, 1996), 294-312. Preocupado sobretudo com a metafísica do tema neoplatônico da conjunção, Ibn Bâjjah seguiu largamente Aristóteles na descrição das faculdades de percepção e cognição. O *corpus* árabe dos seus escritos, alguns em forma fragmentária, encontra-se em *Opera Metaphysica*, ed. Majid Fakhry, (Beirute, *Dâr al Nahâr*, 1968, reimpressão, 1992), e em *Rasâ'il Falsafiyah li Ibn Bakr ben Bâjjah*, ed. Jamâl al-Dîn al-'Alawî (Beirute, *Dâr al-Thaqâfah*, 1983). Ver Miguel Asín Palacios, ed. e trans., “Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre,” *Al Andalus* 7 (1942), 1-47; M.S. Hasan Ma'sumî, trans. *’Ilm al-Nafs* (Ciência da alma), (Karachi, 1961). Ver também Alexander Altmann, “Ibn Bâjjah on Man's Ultimate Felicity,” *H.A. Wolfson Jubilee Volume* (n.e., Jerusalém, The American Academy of Jewish Research, 1965), I:47-87.

Aristóteles tinha começado o seu tratado *Sobre a memória* distinguindo entre os atos de rememorar e de recordar (*recollecting*). Para ele, ambos estão relacionados com os sentidos internos (o sentido comum e a imaginação) e a faculdade racional, embora sejam distintos destes.⁵¹

Na perspectiva de Aristóteles, a imaginação interioriza e copia um objeto originalmente apresentado aos sentidos e reunido numa única sensação pelo sentido comum, e a faculdade rememorativa recebe “algo como uma imagem” (*zôgraphêma ti*), “um tipo de impressão” (*tupon tina*) dessa percepção (transmitida por meio da imaginação).⁵² A recordação (*recollection*) é um ato deliberativo que une a impressão retida na memória com a percepção originalmente imaginada.

Elaborando o texto de Aristóteles, Averróis considera que a memória é criada por um processo de abstração contínua, ou “espiritualização”. A forma de um objeto externo é sentida primeiramente com as suas muitas “crostas” de corporeidade (*qushûr*), em relação à qual se lê uma particularidade. O sentido comum e depois a faculdade imaginativa⁵³ recebem (adaptações intencionais de) esta forma de uma maneira cada vez mais imaterial, seguida de uma “faculdade discriminativa”, i.é., a faculdade cogitativa,

⁵¹ *Sobre a memória* 450a 10.

⁵² *Sobre a memória* 450a 30.

⁵³ Averróis tem apenas uma faculdade imaginativa, chamando-a tanto de *musawwir* como de *mutakhîl*. Blumberg, *Epítome do Parva Naturalia*, árabe, pp. 42, 43.

tratada como outro sentido interno.⁵⁴ Esta faculdade serve, de fato, como ponte entre a imaginação e o intelecto, lidando com imagens particulares, mas selecionando o aspecto mais distintivo de cada percepção. Ela conduz o processo de purificação a um término com a memória (*dhikr*) recebendo uma noção ou intenção essencializada de uma determinada percepção.⁵⁵

A memória armazena estas imagens essencializadas desmembradas e é capaz de as rememorar à vontade, ou seja, com um ato de vontade. A recordação (*tadhakkur*) as junta novamente na faculdade cogitativa com imagens completas que incorporam as características corpóreas do objeto procurado. Tal como descrito, existe um paralelo entre a atividade da memória e a do intelecto *in habitu*, tal como desenvolvida por Alexandre de Afrodísias, pois ambas retêm as noções essenciais que formam, respectivamente, os conteúdos previamente apreendidos de uma dada percepção particular (o papel da memória) ou de um conceito universal (o intelecto *in habitu*).

Embora restringindo de um modo geral a faculdade rememorativa às intenções de uma dada forma imaginada, Averróis

⁵⁴ Blumberg, tradução, p. 26, árabe p. 42. Averróis chama a faculdade cogitativa tanto de *mufakkir* quanto de *mumayyiz*, “pensar” e “discernir”. Blumberg chama-lhe, erradamente, de faculdade “estimativa” por todo o texto. Para uma apreciação completa da faculdade cogitativa, cf. Richard Taylor, “Remarks on Cogitatio in Averroes’ *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*”, em G. Endress e J.A. Aertsen, eds., *Averroes and the Aristotelian Tradition* (Leiden, Brill, 1999), pp. 217-55.

⁵⁵ Deborah Black, discernindo que a memória tem um papel perceptivo e retentivo, descreve a memória como “a faculdade pela qual apreendemos o indivíduo como tal”. Ver a sua obra “Memory, Individuals and the Past in Averroes’s Psychology”, *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996), 162.

reconhece que essa também se relaciona com os universais. Isto é feito por meio da faculdade cogitativa, associando o universal a uma imagem particular, recordada com a ajuda da intenção armazenada na faculdade rememorativa; uma “intenção” que é o carácter distintivo ou a natureza dessa imagem.⁵⁶ Ou seja, rememora-se uma ideia universal rememorando-se uma imagem que a conota. Como diz Aristóteles, “sem uma imagem, o pensamento é impossível”.⁵⁷

Assim, Averróis entende a recordação como uma operação tripla: a faculdade cogitativa utiliza as intenções de uma forma imaginada retida na memória e combina-as com a imagem sensorial original para obter uma recordação completa da percepção desejada.⁵⁸ A semelhança deste esquema com o desenvolvido por Avicena é notável, embora o esquema de Averróis seja mais parcimonioso.

Averróis reconhece, como Avicena, que os animais têm um sentido intencional agudo e são capazes de identificar qualidades não-sensíveis na natureza dos outros imediatamente, assim aumentando a sua sobrevivência. Averróis considera que esta é uma função da imaginação, auxiliada pela memória, e não lhe atribui o estatuto de

⁵⁶ Tradução de Blumberg, p. 27, árabe, 43.11. Blumberg traduz intenção, *ma'nâ*, como “objeto”, dizendo na p. 88, nota 15, que representa o “objeto da atividade. Assim, o objeto da memória é a coisa rememorada e o objeto da imaginação é a coisa imaginada”. Seria mais útil dizer que o objeto da memória é a coisa como rememorada e que o objeto da imaginação é a coisa como imaginada. Estas “coisas” diferem fenomenologicamente, sendo a intenção rememorada indicativa de algo peculiar ao objeto, a intenção imaginada recria a forma do objeto como um todo.

⁵⁷ *Sobre a memória*, 450a 1.

⁵⁸ Tradução de Blumberg, pp. 25, 27.

uma faculdade “estimativa” independente (*wahm*), não querendo multiplicar as faculdades da alma mais do que Aristóteles tinha feito.⁵⁹

Averróis segue Galeno e “o consenso da opinião”, em vez de Aristóteles, ao localizar os sentidos internos e a memória em várias partes do cérebro: o sentido comum e a faculdade imaginativa no lobo anterior, a faculdade cogitativa no meio e a memória na parte posterior.⁶⁰ Diz-se que a boa memória depende da secura na parte anterior e posterior do cérebro, enquanto a má memória se deve à umidade que impede as imagens e as ideias de se manterem. A melhor disposição, majoritariamente manifesta na juventude, é de tipo médio, permitindo tanto a rapidez de entendimento (o benefício positivo da humidade) quanto uma memória longa.⁶¹

Enquanto os sentidos internos, tal como, naturalmente, os sentidos externos, têm localizações físicas nos órgãos do corpo, a faculdade racional não tem. Isso não impede Averróis de a conceber como estando estruturada no padrão hilemórfico que é característico da física de Aristóteles. Tal como expresso na *Epítome ao De anima*, é a faculdade cogitativa, ali designada simplesmente de intelecto prático, que primeiro processa as intenções sensoriais e imaginativas, exercendo a escolha e a deliberação junto a linhas racionais tanto indutivas quanto dedutivas. Este intelecto prático serve então como

⁵⁹ Averróis cita o resumo de Al-Ghazzâlî dos ensinamentos de Avicena sobre os sentidos internos em *A Incoerência da Incoerência*, e rejeita explicitamente a faculdade estimativa como supérflua. Cf. *Averróis: Tahafot at-Tahafot*, ed. Maurice Bouyges (Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1930, pp. 546-547); Simon Van Den Bergh, trans., *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (Luzac, Londres, 1954), I:336.

⁶⁰ Tradução de Blumberg, p. 26; árabe, 42.1.

⁶¹ Tradução de Blumberg, p. 30; árabe, 49.9.

matéria ou substrato para a sua contraparte teórica, a qual abstrai a ideia ou proposição universal do sujeito particular abordado anteriormente.⁶²

O esforço do intelecto teórico pela verdade universal é o auge da perfeição da alma, a que Averróis chama de uma busca “muito divina”,⁶³ embora acredite que relativamente poucos indivíduos a conseguiram. O conhecimento último procurado é o do próprio intelecto agente. A humanidade como um todo não alcançou este nível, mas há de alcançá-lo um dia, uma vez que a “natureza se recusa” a permitir que todas as possibilidades verdadeiras (e finitas) não sejam eventualmente realizadas (dado um universo eterno).⁶⁴

Embora esta afirmação não seja repetida nos seus outros dois comentários ao *De anima*, a crença de Averróis na obtenção da perfeição pessoal por meio do conhecimento do intelecto agente manteve-se constante. Cada conhecimento de um inteligível é um ato de identificação de sujeito e objeto, não existindo qualquer barreira material entre eles.⁶⁵ O conhecimento do intelecto agente, no entanto, é considerado ultrapassar todo o resto, sendo seu conteúdo único e totalmente abrangente. As espécies de todas as formas da Terra encontram-se unificadas nele de tal modo que o tornam um único ser inteligível.

Averróis manteve a posição do Intelecto Agente ser como uma forma de formas (terrenas) durante toda a sua vida, embora a sua

⁶² Gómez Nogales, pp. 94-96, 115; *Psicologia*, pp. 184-86, 202.

⁶³ *Ilāhiyyun jiddan*, Gómez Nogales, p. 100; *Psicologia*, p. 189.

⁶⁴ Gómez Nogales, p. 93, *Psicologia*, p. 184.

⁶⁵ Gómez Nogales, p. 112; *Psicologia*, p. 199.

compreensão da relação entre ele e as formas na Terra tenha sofrido alterações. Enquanto primeiro pensou no intelecto agente como uma substância emanativa que conferia formas a todas as substâncias sublunares, ele posteriormente o considerou em termos aristotélicos simplesmente como uma causa eficiente de intelectção, “iluminando” ou atualizando tanto o sujeito potencialmente inteligente quanto o objeto inteligível.⁶⁶ No entanto, como objeto último da busca do conhecimento por parte da humanidade, o intelecto agente serviu como causa final da intelectção, sendo que a conjunção dela com ele oferece a maior felicidade (*sa’âdah*) que a alma de uma pessoa poderia ter.

Para Averróis, assim como para os seus predecessores, a potencialidade intelectual de uma pessoa, representada pelo intelecto hílico ou material, é trazida atualizada pelo intelecto agente. Este cria uma reserva latente de ideias, o intelecto *in habitu* (*al-‘aql bi’l malakah*), que se torna operacionalmente o intelecto adquirido (*al-‘aql al-mustafâd*). É nesta última fase do desenvolvimento do intelecto que se experimenta a conjunção, *ittisâl*, com o intelecto agente, sendo uma unificação (*ittihâd*) do sujeito e do objeto.⁶⁷

Averróis enfrentou, mais do que os seus antecessores, a noção de intelecto potencial ou “material”. Na *Epítome do De anima*, ele apresenta duas posições, primeiro seguindo uma posição alexandrina-avempaceana (*Ibn Bâjjahian*) que via o intelecto material como uma

⁶⁶ Esta é a opinião do *Grande comentário* em particular. Ver Davidson, pp. 237, 248, 255.

⁶⁷ Gómez Nogales, p. 127; *Psicologia*, p. 213, e ver a evolução do pensamento de Averróis sobre a conjunção em Davidson, *Intellect*, pp. 323-335.

disposição no corpo ou na faculdade imaginativa; e depois, para garantir a sua objetividade imaterial, como uma substância essencialmente exterior à alma.⁶⁸ Esta última posição, refletindo aquela sustentada por Temístio, é a oferecida no *Grande comentário*, ao qual ele remete o leitor no que é uma recomendação óbvia da posição que ele sustenta ali.⁶⁹

Averróis, no entanto, tem uma terceira posição sobre a natureza do intelecto material. Essa é a posição apresentada no *Médio comentário*, que pode muito bem ter escrito depois do *Grande comentário* ou, o que é mais provável, depois de um primeiro rascunho deste.⁷⁰ O ocidente latino tinha apenas o *Grande comentário* traduzido e ignorava a posição filosófica alternativa do intelecto material apresentada no *Médio comentário*. Embora de importância apenas para os filósofos judeus de tendência averroísta, que o leram em tradução hebraica e não dispunham de uma tradução hebraica do *Grande comentário*, a posição do *Médio comentário* tem uma certa coerência que vale a pena registrar.

Tal como na sua apresentação inicial no *Breve comentário*, Averróis no *Médio comentário* considera que o intelecto material se relaciona diretamente com a faculdade imaginativa, ou melhor, com as intenções inteligíveis a que essa faculdade corpórea tem à disposição. Agora, porém, Averróis enfatiza que esta relação com a faculdade imaginativa é “incidental” à natureza do intelecto material,

⁶⁸ Cf. Davidson, *Intellect*, pp. 265-72.

⁶⁹ Gómez Nogales, p. 128; *Psicologia*, p. 213.

⁷⁰ Existe uma controvérsia sobre a datação dos *Grande* e *Médio comentários*, que Richard Taylor resumiu na introdução de sua tradução do *Averroes' Long Commentary on the De Anima of Aristotle* (New Haven, Yale University Press, 2009), xxviii-xxxiii.

sendo essencial a sua relação com o intelecto agente. O intelecto material é uma aparição temporária e discreta nos seres humanos do eterno e sempre em ato intelecto agente. Ele é nossa “perfeição primeira”, enquanto o intelecto agente representa uma perfeição última, ou “forma final” para nós.⁷¹

O *Médio comentário* molda o intelecto material a partir de uma fusão das posições de Alexandre de Afrodisias e Temístio. Com Alexandre, Averróis acredita que o intelecto material ou potencial é uma disposição ou capacidade que a alma possui para representar formas imaginativas como inteligíveis abstratos⁷²; enquanto que com Temístio, Averróis vê o intelecto material como uma substância imaterial separada. No entanto, para Averróis, no *Médio comentário*, ele é apenas o substrato desta substância separada, sendo o intelecto agente a sua expressão plena e eternamente em ato.

No *Grande comentário*, Averróis mantém a natureza separada, i.é., imaterial, mas substancial, dos intelectos material e agente, e a relação deles de inteligibilidade em potência e em ato. No entanto, trata-os como duas substâncias separadas e não como dois aspectos da mesma inteligência. O intelecto material é assim hipostasiado, tratado como um “quarto tipo de ser”, o princípio celeste da matéria *qua* potencialidade que, juntamente com o princípio formal

⁷¹ Averróes: *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, ed., Alfred L. Ivry, (Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2002), 125.8, 130.9. Ver também Richard C. Taylor, “The Agent Intellect as “form for us” and Averroes's Critique of al-Fārābī,” *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005), pp. 18-32.

⁷² Esta disposição é agora dita simplesmente como estando “no homem”, isto é, na alma em geral, ao contrário da localização na faculdade imaginativa do *Breve comentário*. Cf. *Médio comentário*, ed. Ivry, 124.4, 125.8, e ver Alfred L. Ivry, “Averroes' Three Commentaries on *De anima*”, *Averroes and the Aristotelian Tradition*, p. 211.

representado pelo intelecto agente, explica a natureza e a atividade das formas inteligíveis, tal como os objetos sensíveis são constituídos por princípios hilemórficos semelhantes.⁷³

Assim, o *Grande comentário* vê o intelecto material como “o último dos intelectos separados na hierarquia (celeste)”, seguindo o intelecto agente.⁷⁴ Esta localização física do intelecto material, para Averróis, pode garantir a incorruptibilidade e a objetividade dele, mas não explica a presença no ser humano de uma faculdade racional, presença essa que Averróis reconhece. Para este propósito, ele alarga o papel da cogitativa (*fikr*) no processo cognitivo. Como mencionado acima, ele a vê como uma faculdade corpórea localizada no cérebro, capaz de receber e processar tanto as intenções imaginativas encontradas na sensação quanto as intenções inteligíveis da imaginação, iniciando assim o processo de abstração e universalização que os intelectos material e agente completam.⁷⁵ Averróis também introduz no *Grande comentário* um “intelecto passível” que tem uma natureza e função corpóreas semelhantes, que é a de fazer a ponte entre os domínios particular e universal das imagens e dos inteligíveis.⁷⁶

No entanto, apesar de todas as suas tentativas no *Grande comentário* de distanciar o intelecto material de um corpo corruptível individual por meio do que pode ser visto como faculdades

⁷³ F. Stuart Crawford, ed., *Averrois Cordubensis: Commentarium Magnum in Aristoteles De Anima Libros* (Cambridge, MA., The Mediaeval Academy of America, 1953) p. 409, linha 657. Tradução de Taylor, p. 326.

⁷⁴ Crawford, 442.63. Tradução de Taylor, p. 354.

⁷⁵ Crawford, 415.67, 419.35. Tradução de Taylor, pp. 331, 334.

⁷⁶ Crawford, 476.70, 76. Tradução de Taylor, p. 379.

intelectuais substitutas, Averróis envolve o intelecto material, e mesmo o intelecto agente, no desenvolvimento intelectual de uma pessoa. A presença deles é essencial para o indivíduo que procura a perfeição racional, embora não seja essencial do ponto de vista das próprias substâncias universais. A localização destas faculdades imateriais na alma não é explícita em parte alguma, nem no *Médios* nem no *Grande comentário*, mas a função e dinâmica interna delas é apresentada de forma semelhante. O indivíduo aperfeiçoa seu intelecto, e quanto mais ele se aperfeiçoa, ou seja, quanto mais verdades abstratas se acumulam, menos particular e individual ele é, menos ele “pertence” a essa pessoa. Por fim, o intelecto plenamente realizado de uma pessoa é capaz, teoricamente, de se unir ao intelecto agente, sendo extirpados todos os traços de individualidade.

Averróis estava ciente de que muito poucos indivíduos, se algum, atingem a perfeição intelectual, isto é, o domínio de tudo o que há para saber, e mesmo essa pessoa não pode manter o estado de conjunção indefinidamente, sendo humana e necessitando de comida, bebida e atividades não-intelectuais. É por isso que Averróis, em todos os seus comentários e outros escritos sobre o assunto, não deprecia, nos seres vivos, a existência da individuação intelectual. Muitos pensaram que isso era negado pela teoria do monopsiquismo de Averróis, na qual não existe senão um intelecto material e um intelecto agente.

Num dos seus pequenos ensaios sobre o tema, Averróis retrata o intelecto adquirido plenamente realizado de uma pessoa como perdendo a sua identidade ao atingir a conjunção com o intelecto

agente⁷⁷, sendo totalmente absorvido por ele. Isso pode acontecer a um raro indivíduo enquanto vivo, embora seja um estado temporário de ser. Com a extinção do corpo, porém, o intelecto imaterial de cada um, por mais ou menos desenvolvido que esteja, é envolvido pelo intelecto agente único. As circunstâncias contingentes e materiais que levaram o indivíduo a reconhecer as verdades universais e que afetaram a composição particular da alma dessa pessoa não perduram, e os inteligíveis universais adquiridos não têm substância com a qual permanecer, a não ser o Intelecto agente, onde estão sempre representados.

Concluindo, pode dizer-se que a psicologia dos filósofos muçulmanos clássicos estava dividida entre as perspectivas aristotélica e neoplatônica, com tentativas de síntese que favoreciam uma ou outra perspectiva. O naturalismo de Aristóteles foi frequentemente subvertido na procura de um conhecimento das verdades universais que prometiam a felicidade eterna, por mais difícil que esse conceito se revelasse filosoficamente.

⁷⁷ Formulado como regressando ao estado de pura potencialidade, in *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, ed. e trans. Kalman P. Bland (Nova Iorque, The Jewish Theological Seminary of America, 1982), p. 50.

5. Bibliografia

5.1 Fontes primárias

- Aristotle, 1995 Barnes, Jonathan, trans., *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, Bollingen.
- Alfarabi, 1938 Bouyges Maurice, ed., *Risâlah fî l-'Aql*. Beyrouth, Imprimerie Catholique.
- , 1962 Mahdi, Muhsin, trans., *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca, Cornell University Press.
- , 1985 Walzer, Richard, *Farabi on the Perfect State*. Oxford, Clarendon Press.
- Al-Kindî, 1950-53 Abû Rîdah, M.'A.H., ed., *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafîya*. Cairo, Dâr al-Fikr al-'Arabî. 2 volumes.
- , 1974 Ivry, Alfred L., trans., *Al-Kindî's Metaphysics*. Albany, State University of New York Press.
- Avicenna, 1956 Bakos, Jân, Ed. and T., *Psychologie D'Ibn Sînâ (Avicenne) d'après son oeuvre ash-Shifâ'*. Prague, Editions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences.
- , 1985 Fakhry, Majid, ed., *Avicenna: Kitâb al-Najât*. Beirut, Dâr al-ACIRCfâq al-Jadîdah.
- , 2005 Marmura, Michael, trans., *Avicenna: The Metaphysics of the Healing*. Provo (Utah), Brigham Young University Press.
- , 1960 Moussa, Mohammad Youssef, Dunya, Solayman, Zayed, Sa'id, edd., *Avicenna's Metaphysics: Al-Shifâ', Al-Ilâhiyyât*. Cairo, Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales.
- , 1952 Rahman, Fazlur, trans., *Avicenna's Psychology: Book 2, Chapter 6 of Kitâb al-Najât*. London, Oxford University Press. Reprint Westport, CT., Hyperion.

- , 1959 Rahman, Fazlur, ed., *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb Al-Shifâ'*. London, Oxford University Press.
- Averroes, 1982 Bland, Kalman P., ed. and trans., *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*. New York, The Jewish Theological Seminary of America.
- , 1961 Blumberg, Harry, trans., *Epitome of Parva Naturalia*. Cambridge, MA, The Mediaeval Academy of America; Arabic edition, 1972.
- , 1930 Bouyges, Maurice, ed., *Averroes' Tahafot at-Tahafot*. Beyrouth, Imprimerie Catholique.
- , 1953 Crawford, F. Stuart, ed., *Averrois Cordubensis: Commentarium Magnum in Aristoteles De Anima Libros*. Cambridge, MA., The Mediaeval Academy of America.
- , 1954 Van Den Bergh, Simon, trans., *Averroes: Tahafut al-Tahafut*. London, Luzac.
- , 2002 Ivry, Alfred L., ed. and trans., *Averroës: Middle Commentary on Aristotle's De anima*. Provo (Utah), Brigham Young University Press.
- , 1985 Nogales, Salvador Gómez, ed., *Epitome De Anima*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "Miguel Asín" Instituto Hispano-Arabe de Cultura.
- , 1987 Nogales, Salvador Gómez, trans., *La Psicología de Averroes: Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- , 2009 Taylor, Richard C., trans. Averroes (Ibn Rushd) of Cordova: Long Commentary on The De Anima of Aristotle. New Haven, Yale University Press.

- Ibn Bâjjah, 1942 Palacios, Miguel Asín, ed. and trans., "Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre," *Al Andalus* 7, 1-47.
- , 1960 al-Ma'sûmî, Muhammad Saghîr Hasan, ed., *Kitâb al-Nafs*. Damascus, al-Majma' al-'Ilmî al-'Arabî.
- , 1961 al-Ma'sûmî, Muhammad Saghîr Hasan, trans., *Ilm al-nafs*, (Science of the Soul). Karachi: Pakistan Historical Society. Reprinted by F. Sezgin, Publications of the Institute for the History of Arabic and Islamic Science: Islamic Philosophy 75, Frankfurt am Main, 1999.
- , 1968 Fakhry, Mâjid, ed., *Rasâ'il Ibn Bajja al-ilâhîya* (Opera Metaphysica). Beirut, Dâr al-Nahâr li-l-Nashr. Reprint 1990.
- , 1983 al-'Alawî, Jamâl al-Dîn, ed., *Rasâ'il falsafîya li-Abî Bakr Ibn Bâjja*. Beirut-Casablanca: Dâr al-Thaqâfa-Dâr al-Nashr al-Maghribîya.
- Razi, 1939 Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica*. Cairo, n.p.
- , 1950 Arberry, Arthur J. *The Spiritual Physick of Rhazes*. London, John Murray. Reprinted as *Razi's Traditional Psychology*, Damascus (n.p., n.d).

5.2 Fontes secundárias

- Adamson, Peter, 2006, "Vision, Light and Color in Al-Kindi, Ptolemy and the Ancient Commentators," *Arabic Sciences and Philosophy*, 16: 207-36.
- Altmann, Alexander, 1965, "Ibn Bâjjah on Man's Ultimate Felicity," H.A. Wolfson Jubilee Volume (n.e.), Jerusalem, The American Academy of Jewish Research, 1:47-87.
- Arberry, Arthur J., 1964, *Aspects of Islamic Civilization*. London, George Allen & Unwin.

- Black, Deborah L., 1993, "Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions." *Dialogue* XXXII, 219-58.
- , 1996, "Memory, Individuals and the Past in Averroes's Psychology," *Medieval Philosophy and Theology* 5, 161-87.
- , 2000, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations." *Topoi* 19, 59-75.
- D'Ancona Costa, Cristina, "Aristotelian and Neoplatonic Elements in Kindî's Doctrine of Knowledge." *American Catholic Philosophical Quarterly* LXXIII, 9-35.
- Davidson, Herbert A. 1992, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect*. New York, Oxford University Press.
- Druart, Thérèse-Anne, 1988, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérèse-Anne Druart. Washington, D.C., Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 27-49.
- Endress, Gerhard, 1994, "Al-Kindî Über die Wiedererinnerung der Seele." *Oriens* 34, 174-219.
- Fakhry, Majid, 1970, *A History of Islamic Philosophy*. New York, Columbia University Press.
- Gutas, Dimitri, 1988, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill.
- , 2001, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology," *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky. Princeton, Markus Wiener Publishers, 1-38.
- Hasse, Dag, 2000, *Avicenna's De anima in the Latin West*. London, Warburg Institute.
- Hyman, Arthur and Walsh, James 1973. *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis, Hackett Publishing.
- Ivry, Alfred L., 1997, "Averroes' Short Commentary on Aristotle's *De anima*," *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* VIII, 511-49.

- , 1999, “Averroes' Three Commentaries on *De anima*,” in G. Endress and J.A. Aertsen, eds., *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill, 199-216.
- Janssens, Jules, 1987, “Ibn Sînâ's Ideas of Ultimate Realities, Neoplatonism and the Qur'ân as Problem-Solving Paradigms in the Avicennian System.” *Ultimate Reality and Meaning* 10, 252-71.
- Jolivet, Jean, 1971, *L'Intellect selon Kindî*. Leiden, Brill.
- Michot, Jean R. 1986, *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Louvain, Peeters.
- Peters, Francis, 1968, *Aristoteles Arabus*. Leiden, E.J. Brill.
- Rahman, Fazlur, 1958, *Prophecy in Islam*. London, George Allen & Unwin.
- Sebti, Meryem, 2000, *Avicenne: L'ame humaine*. Paris, Broché.
- Taylor, Richard, 1999, “Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis *De anima* Libros,” in G. Endress and J.A. Aertsen, eds., *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill, 217-55.
- Taylor, Richard, 2005, “The Agent Intellect as ‘Form for Us’ and Averroes's Critique of al-Fârâbî,” *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 5, 18-32.
- Wolfson, Harry A. 1935, “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts.” *Harvard Theological Review*, vol. 28, 70-133; reprinted in Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge, MA, 1973, I: 250-314.

6. Ferramentas acadêmicas

Procure tópicos e pensadores relacionados a este verbete no [Internet Philosophy Ontology Project \(InPhO\)](#)

[Bibliografia aprimorada para este verbete no PhilPapers](#), com links para seu banco de dados.

7. Outros recursos disponíveis online

[Artigos selecionados da Encyclopedia of Islam](#) (eds. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel e Heinrichs), hospedada pela [Islamic Philosophy Online](#)

Yā kabīkaḡ ihfaẓ al-waraq

